

# Os espaços de reclusão e a vida nas margens

Consideramos neste capítulo os aspectos privados quer das vidas de pessoas institucionalizadas em regime de clausura ou encerramento, quer daquelas que, ainda que não internadas numa instituição, estavam dependentes da caridade pública e privada. No primeiro grupo abordaremos os conventos, recolhimentos, hospitais, prisões, casas da roda, etc...; no segundo, falaremos de pobres envergonhados assistidos a domicílio, e de mendigos e vagabundos.

Uma observação se impõe: porquê juntar num mesmo subcapítulo instituições aparentemente tão diferentes como conventos femininos, hospitais, e prisões? Todas elas tinham em comum o facto de operarem uma obliteração da identidade dos seus internos, que o sociólogo Erwin Goffman analisou para as instituições da primeira metade do século XX, a que chamou «totais», em virtude de operarem uma apropriação da existência dos indivíduos nelas internados<sup>1</sup>. Embora as intenções tenham ficado aquém dos resultados, é um facto que as instituições aqui analisadas tentavam essa apropriação, pelo menos no tempo em que os indivíduos permanecessem no seu interior. A vida comunitária em espaços fechados sujeitos a uma disciplina interna formalizada era composta por horários rígidos, pela uniformização dos indivíduos, pela obrigatoriedade de prestar culto católico e cumprir as suas exigências sacramentais. Estas eram as regras a seguir, pelo menos as que se lêem nos seus estatutos e regulamentos.

Algumas destas instituições – hospitais, grandes e pequenos, casas da roda para expostos, e naturalmente os recolhimentos – inspiravam-se, com maior ou menor proximidade, na reclusão conventual. Os hospitais eram fechados à chave à noite e abertos de manhã, tal como as casas da roda. Estas últimas acolhiam uma massa anónima de crianças de cujos pais não se sabia o nome. Não eram locais de entrada livre, a não ser a horas certas estipuladas nos regulamentos internos. Todas estas instituições mimetizavam espaços sagrados: as enfermarias hospitalares eram dotadas de altares nas cabeceiras, onde se dizia missa. Para os presos, existiam capelas no exterior em frente a janelas de onde os presos podiam assistir à missa. Hospitais e recolhimentos obrigavam a envergar vestuário próprio. As freiras perdiam o seu nome de baptismo ao entrar no convento para escolherem um outro, geralmente relacionado com as suas preferências devocionais. O facto de nos hospitais os doentes serem despidos à chegada e os haveres de que eram portadores detalhadamente registados, prendia-se com a necessidade de evitar roubos ou descatos nas enfermarias. Mas também se operava a perda de identidade individual que Goffman avaliou como sendo um dos processos impostos pelas instituições totais aos seus internos.

## A vida em clausura: os conventos femininos de clarissas

Embora muitas instituições religiosas, masculinas e femininas, praticassem a clausura, segundo modalidades e intensidades variadas, tomaremos como exemplo o caso das clarissas. O século XVI foi o seu século de expansão em Portugal, com a fundação de inúmeros conventos por todo o reino<sup>2</sup>. Foram, indubitavelmente, a ordem religiosa feminina de maior difusão em Portugal ainda antes do concílio de Trento. A Contra-Reforma haveria de introduzir outros ordens, com incidência fulcral sobre os valores e modos de vida das freiras. O exemplo mais óbvio é o das Carmelitas Descalças de Santa Teresa de Ávila, que fizeram das experiências místicas um modelo a seguir no interior dos conventos. Embora existissem, como é óbvio, outras ordens religiosas femininas, é um facto que muitas freiras portuguesas viveram a maior parte das suas vidas na condição de clarissas. Por todas as cidades do reino, os conventos de Santa Clara admitiam meninas provenientes das elites locais. Daí que a base de recrutamento das freiras fosse reduzida a uma população restrita – a da nobreza e dos sectores em ascensão do comércio ou oficialato – o que explica que tenha sido avançado o plausível número de 4800 religiosas clarissas em 1739, o que parece consistente com esta realidade elitista, que, como veremos, decorria directamente do sistema de morgadio<sup>3</sup>.

As clarissas estavam longe de constituir uma realidade unificada. Inúmeras *nuanças* de comportamentos prescritos afastavam diferentes subagrupamentos no seu interior. As clarissas foram fundadas por Clara de Assis (1194-1253), como ramo feminino dos franciscanos. A primeira regra, da autoria da fundadora, obrigava ao despojamento total de bens e daí que os conventos não pudessem possuir terras, e portanto fossem desprovidos de rendas fundiárias. O que equivale a dizer que as freiras dependiam da esmola angariada por outros, o que constituía, como veremos, uma realidade impraticável. A segunda regra, do papa Urbano IV, de 1263, autorizava a posse de bens de raiz, e foi seguida por muitos mosteiros, que vieram a constituir importantes patrimónios fundiários. Mas houve também versões radicais da regra, como a de Santa Coleta – seguida por mosteiros portugueses do patrocínio de senhoras da corte régia como a duquesa de Beja D. Beatriz, a sua filha Leonor, mulher e depois viúva de D. João II, ou de Justa Rodrigues, ama do rei D. Manuel I. Ou seja, fundações de carácter reformador criadas na transição do

século XV para o XVI. Obedeciam a uma versão que retomava o texto matricial de Santa Clara, ou seja, a primeira regra, sendo novamente proibida a posse de bens fundiários. As irmãs não comiam carne, vestiam hábitos de tecido áspero, e a natureza das suas obrigações de culto era mais severa do que as das clarissas urbanistas – nem sequer cantavam os ofícios em cantochão, por exemplo. Depois do Concílio de Trento, este ramo das clarissas persistiu com o nome de clarissas descalças, agrupando várias tendências espirituais semelhantes às de Santa Coleta, e guardando com todo o rigor a pobreza das religiosas. Com algumas concessões, uma vez que a pobreza total, que obrigava à dependência de esmolas, era impraticável. Ou seja, os conventos podiam usufruir de rendas destinadas a sustentar todas as pessoas seculares e eclesiásticas que os servissem, e efectuar obras no edifício ou manutenção de equipamento das igrejas e sacristias; todavia, não podiam ser gastas no sustento e vestuário das religiosas. O número de freiras de cada convento de clarissas descalças não podia exceder as 33 (idade em que Cristo foi crucificado), e os conventos situados em terras pequenas – onde não se podiam recolher esmolas suficientes – podiam também ter bens de raiz<sup>4</sup>. Havia também as religiosas de inspiração clariana que seguiam uma regra de ordem terceira, isto é, cumpriam votos continuando a viver no século; no entanto, a insistência de muitas destas mulheres – muitas vezes conhecidas por beatas – em viver em comunidades fez com que também se constituíssem conventos de terceiras franciscanas. O papa Leão X concedeu-lhes regra própria em 1521, contemplando a opção claustral. De facto, a opção monástica feminina podia surgir por iniciativa de mulheres, que, depois de obterem uma casa e formarem uma comunidade, ambicionavam convertê-la em convento. Muitas vezes, contra a vontade da coroa, que colocava obstáculos a estas fundações, pelas perturbações que causavam no mercado matrimonial e pela pressão que exerciam sobre o patrocínio régio. Dessa forma, apesar da variedade e da complexidade das variantes das regras conventuais – de que levantámos apenas a ponta do véu –, todas elas definiam as regras da vida privada e pública das religiosas segundo princípios comuns. Todas estas mulheres deviam despojar-se do que era seu, abandonar casa e família, cortar os cabelos, vestir o hábito e jurar obediência, pobreza e castidade para o resto das suas vidas. Eram noviças durante um ano, habitando alas separadas nos conventos, e, passado o termo desse período probatório, admitidas mediante votação das freiras do convento em que queriam entrar, por favas pretas e brancas.

O dia em que professavam era aquele em que morriam para o mundo, e era decalcado do casamento, porque celebrava o seu matrimónio com Cristo. Sabemos que em Veneza as profissões eram objecto de luxuosas festas, mas não há para já estudos sobre o caso português, embora

a existência de sermões pregados nesses dias aponte para que também fossem efemérides públicas<sup>5</sup>. Em todo o caso, seria em teoria a última vez que a jovem seria vista fora do convento, o seu último dia de vida no século. Nos Açores, as jovens levavam enxovais para o convento, com utensílios de cozinha e roupa de cama, como se de uma arca matrimonial se tratasse; no século XVI, até escravas levavam no dote<sup>6</sup>.

Sabemos hoje que a entrada em religião raramente foi uma escolha individual de muitas dessas mulheres, mas sim uma opção familiar, ditada por imperativos de reprodução social. Ou seja, dito de outra forma, uma consequência inevitável do morgadio, que vinculava o melhor do património familiar ao filho mais velho: pelo menos a casa armoriada e os bens considerados essenciais à transmissão da linhagem. Os historiadores referem a afirmação do princípio da primogenitura masculina ao longo do século XVI entre as famílias nobres, tendo como consequência a discriminação dos filhos segundos, relegados para carreiras eclesiásticas e militares<sup>7</sup>. No caso das filhas, seguia-se também o princípio da primogenitura, tanto na casa real, onde a filha mais velha era dada ao melhor partido, quer entre a aristocracia, casando a filha mais velha em detrimento das outras<sup>8</sup>. Em consequência, uma parte muito significativa das filhas da aristocracia católica europeia era enclausurada em conventos. Muitas vezes à força, embora o Concílio de Trento tivesse condenado de forma inequívoca a profissão religiosa contrariada<sup>9</sup>. D. Francisco Manuel de Melo, na sua *Carta de Guia de Casados*, falaria do fenómeno nos seguintes termos: «[...] sucede de ordinário que nas casas ilustres e grandes, donde há muitas filhas, apenas pode haver dote com que casar uma como convém. Ficam logo as outras condenadas a perderem por força a liberdade e haverem de tomar estado que não desejam e violentissimamente sofrem»<sup>10</sup>. Ao contrário do que se poderia pensar, estas mulheres que entravam no convento não correspondiam a raparigas que não tinham conseguido casar. Pelo contrário, a decisão de as fazer entrar no convento era feita logo na primeira infância, sendo criadas «para freiras». Era tomada pelos pais logo que existia um filho para suceder no morgadio, e um número de filhas considerado suficiente para garantir as trocas matrimoniais desejadas, se houvesse dinheiro para as dotar condignamente. Em vez de casar as filhas abaixo da sua condição, mantinha-se o elevado preço das noivas, e preferia-se casar menos filhas e manter o estatuto da casa.



A entrada no convento, com a inerente tomada de votos, era o pretexto para uma cerimónia solene, com muitas semelhanças com o casamento, porque representava uma mudança de estado. *Profissão de Santa Clara* (1515), pintura a óleo sobre madeira atribuída a Frei Carlos. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 2095 Pint.). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação.

Os modelos hagiográficos exerciam um poderoso fascínio sobre muitas jovens raparigas.

*Duas Santas Clarissas e Santa Inês* (1517-1538), da autoria de Frei Carlos.

Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 174 Pint.).

Foto: Luís Pavão/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação.



Ou seja, eram estas freiras à força, juntamente com os filhos segundos, a pagar o preço da reprodução social dos níveis de riqueza e estatuto das famílias das elites. Não que não houvesse mudança de planos por alteração de configurações familiares, mas o facto é que muitas meninas tinham o destino traçado praticamente desde o nascimento.

Havia também vocações genuínas, mulheres que fugiam para entrar em conventos contra a vontade das famílias, algumas com casamento planeado. Outras optavam pelo convento depois de uma vida atribulada, muitas vezes marcada por um mau casamento, seguido de separação. Outras, ainda, entravam no convento durante a viuvez. Existiam também opções que não passavam pela profissão solene, preferindo as mulheres fixar residência no convento a troco de pagamento, usando-o como uma espécie de retiro do mundo. A vida monástica era prestigiada socialmente, e para muitas mulheres a santidade continuava a exercer um poderoso atractivo, tanto mais que era, no caso feminino, cada vez mais conotada com a vida em clausura que garantia a inviolabilidade do corpo.

As freiras eram esposas de Cristo, e tinham como função proteger, através da oração, a restante sociedade, pelo que, em termos ideais, o seu estado era superior ao das mulheres casadas com simples mortais. De acordo com muitos autores de tratados de moral, o estado religioso era superior ao estado de casada, uma vez que significava a ausência de vida sexual<sup>11</sup>. A sexualidade era vista com um mal necessário, e, em teoria (e apenas enquanto tal), o seu exercício devia ser confinado à reprodução da espécie. A entrada em religião não era uma opção de vida desprestigiante, uma vez que do ponto de vista social estava ao alcance de muito poucas: tal como no casamento, a ordem religiosa requeria um dote de entrada, destinado a financiar a estadia das freiras no convento até ao fim dos seus dias, uma vez que, como sabemos, se tratava de uma opção dificilmente reversível.

## Corpo e alma

Desde a Idade Média que os valores sociais faziam coincidir idealmente vida privada feminina com espiritualidade. Era nas práticas devocionais, como na leitura de obras de devoção, na oração, e nas funções religiosas que as mulheres comunicavam com o sagrado, e, portanto, com a parte mais profunda da sua existência. As regras conventuais pretendiam por seu turno colectivizar a experiência religiosa, disciplinando os actos de devoção através de jejuns, da oração e da missa. Impunham-se regras rígidas de convivência que pretendiam potenciar a santidade da vida em comum, proibindo conversas profanas, os prazeres da mesa, os penteados e as indumentárias onde houvesse um vislumbre de sensualidade, ou as emoções fortes que pudessem dar origem a gestos e atitudes menos comedidas. Entre os comportamentos de risco, a sexualidade era o mais grave, porque aproximava as mulheres do seu corpo perecível, em detrimento da alma eterna. Era para tentar dominá-la que se faziam os jejuns, se punia o corpo com cilícios e «disciplinas», através dos quais as pessoas se auto-recrimavam constantemente por pensamentos e actos, por vezes até involuntários (como no caso paradigmático dos sonhos eróticos). No entanto, sacrifícios e mortificações faziam-se muitas vezes em função do mundo que pulsava para lá dos conventos, sendo os padres confessores as figuras que intermediavam entre as freiras e o mundo secular, dando muitas vezes a conhecer as proezas místicas das suas confessandas. Tratou-se de uma cultura penitencial, em que a interacção entre os indivíduos, neste caso as religiosas, e os membros do clero foi cada vez mais forte<sup>12</sup>.

Todas estas regras, a que acrescia um sentido das hierarquias cimentado pela estrita obrigação de obedecer aos superiores, seriam difíceis de cumprir para aquelas que levavam a sério o ideal monástico, e devem-no ter sido mais ainda para aquelas cuja opção conventual lhes tinha sido imposta pela família. Mesmo que aceitassem a entrada em religião – tratava-se de uma época em que o indivíduo não existia, apenas colectividades, e uma disciplina familiar tornava normais opções hoje impensáveis – nem todas entendiam as subtilezas da vida monástica ou estavam sequer interessadas em seguir as suas regras de vida. Acrescente-se-lhe a conflitualidade inerente a um conjunto de mulheres enclausuradas em espaços relativamente reduzidos, e temos um cenário típico da vida conventual.

A bibliografia internacional sobre conventos femininos enfatiza o facto de ser a partir de Trento que se tornou obrigatória a clausura, e de



Para castigar os corpos pecadores, ainda que por vezes apenas em pensamento, existia uma gama de instrumentos de automortificação. Neste caso, um cilício e disciplinas. Foto: Bloomberg/Getty Images.



Para colocar a nu o mais íntimo das suas vidas, os confessorários. A confissão era particularmente importante para as freiras e os confessores, personagens importantes na sua vida espiritual.

Convento de Jesus de Aveiro (dominicanas): confessorário das freiras à esquerda e o mesmo visto da igreja.

Foto da autora.

nham filhas e mulheres em casa<sup>14</sup>. No século XVII, escrevia D. Francisco Manuel de Melo: «Quisera eu as casas de um só gargalo. Muitas portas, muitas serventias, não aprovo.»<sup>15</sup>

Desde o século XVI, mesmo antes de Trento, que existia a preocupação de criar espaços conventuais visualmente estanques. Perto do convento da Madre de Deus, nas franjas de Lisboa, as lavadeiras foram proibidas de estender a roupa; junto das cercas dos edifícios conventuais as casas não podiam ter janelas de altura suficiente para que os seus moradores pudessem observar o convento a partir de cima. Junto de outros, era literalmente proibida a sua construção em frente ao convento e cerca, como foi o caso do mosteiro de Jesus de Setúbal<sup>16</sup>. Pelo contrário, eram as freiras que deviam ver a vida na rua a partir dos altos mirantes dos conventos e não o contrário, sempre sem serem vistas e identificadas pelos transeuntes. Em todos os conventos se considerava que poder alargar os horizontes, nem que fosse só durante uns momentos por dia, era fundamental para o bem-estar das freiras.

As saídas de freiras dos conventos estavam sujeitas a licença, caso fosse invocadas razões de força maior, como ser-se chamado à cabeceira de um parente próximo moribundo ou participar em partilhas sucessórias. A outras religiosas era-lhes, pelo contrário, ordenado que saíssem, de molde a fundarem conventos da mesma ordem noutras localidades. Mas só em caso de calamidade pública, como terramoto, incêndio ou iminência de invasão as freiras podiam abandonar os seus conventos. Nem na morte lhes era permitido juntarem-se às suas famílias, já que deviam ser sepultadas nos claustros conventuais<sup>17</sup>.

A historiografia actual tenta sublinhar a importância dos laços que ligavam estas mulheres enclausuradas ao mundo exterior, muito embora,

essa nova obrigação ter causado protestos, por vezes violentos, entre as freiras<sup>13</sup>. Em Portugal a clausura parece ter sido anterior a Trento, se tivermos em mente apenas as regras e constituições dos conventos. A hipótese ainda deve ser verificada, mas é plausível tendo em conta a tendência geral para o confinamento de todas as mulheres, e não apenas as religiosas, à vida no interior dos edifícios, quer fossem conventos, recolhimentos ou casas de residência familiar. Eram os viajantes estrangeiros os primeiros a reparar no afincamento com que os pais de família manti-

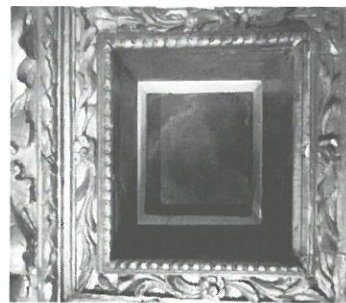
do ponto de vista formal, elas estivessem mortas para o mundo. Estudos recentes tentam enfatizar a permeabilidade entre vida privada e pública, uma porosidade que se reflecte com particular nitidez nos espaços arquitectónicos. Hellen Hills estabeleceu analogias entre a arquitectura dos conventos e o corpo das religiosas, interpretando a primeira como uma metáfora do corpo feminino, uma vez que as estratégias visuais dos edifícios procuravam fortalecer a ideia de virgindade feminina, tornando invisível o corpo das religiosas. Tal como o corpo das freiras se deveria transformar num santuário inviolável, também os conventos estabeleceram barreiras visuais e auditivas à interpenetração entre o mundo recluso e o mundo urbano<sup>18</sup>. Estes estudos fazem sentir ainda mais o estado ainda largamente inexplorado da abundante documentação conventual feminina portuguesa, ainda que alguns estudos recentes tenham começado a abordá-la. Mas os edifícios conventuais portugueses não se afastam muito do modelo descrito por Hills. Neles pontificavam a roda e o ralo. A primeira consistia numa abertura numa parede, semelhante à de uma janela, mas tapada por um cilindro giratório, que servia para colocar objectos. Era o mesmo dispositivo utilizado para abandonar crianças, muito embora não fosse usado para esse efeito. Era através da roda que as freiras recebiam coisas do exterior, mas também era por ela que deviam passar tudo o que desejavam fazer sair do convento. Imaginamo-las a passar os famosos doces conventuais, que se tornaram uma tradição na Europa católica pelo menos no século XVIII, mas também por vezes, ovos dos seus galinheiros ou outras pequenas produções domésticas susceptíveis de serem comercializadas.

O ralo, em contrapartida, era o orifício a partir do qual as freiras podiam conversar. Bluteau definia-o da seguinte forma: «nas portarias de conventos de freiras, é em lugar de grade, uma janelinha, tapada com uma folha de metal, mas furada em muitas partes, por onde passa a voz». Da mesma forma, a comunhão era dada às freiras através da grade, onde também podia existir outro ralo de ferro «com seus buracos pequenos, em tal proporção que se possa ouvir e não ver».

O confessorário devia ter duas portas, uma pela parte de dentro, cuja chave estava com a abadessa, e outra de fora, na posse do vigário<sup>19</sup>. As freiras recebiam a eucaristia por uma grade do coro, situada numa abertura à altura das religiosas ajoelhadas, ficando impedidas de ter contacto visual com a face do padre oficiante. Todos os contactos com o exterior eram rigorosamente monitorizados pelas freiras que exerciam autoridade no convento (madre abadessa, vigária, porteiras): ouviam as conversas dos parlatórios, liam cartas enviadas e recebidas, autorizavam

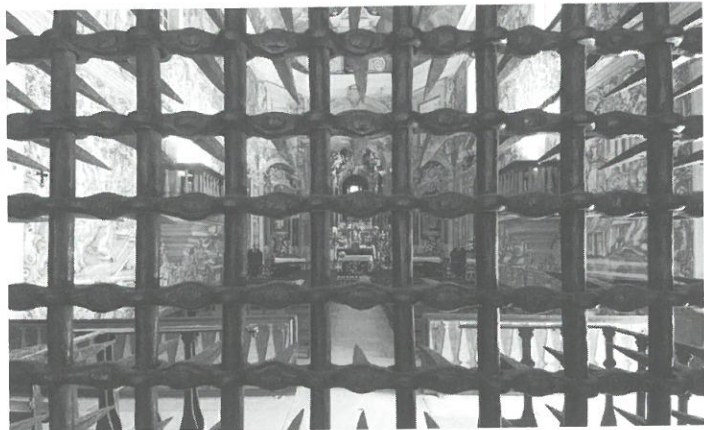


A roda dos conventos, mais do que permitir trocas de palavras, possibilitava o intercâmbio de objectos. Embora a tradição popular confunda rodas de expostos com as dos conventos, estas últimas não foram usadas para abandonar crianças, a não ser em casos raros. Roda do convento de Nossa Senhora da Conceição de Beja. Foto da autora.



Conversar sem contacto físico ou visual: o ralo, um meio de comunicação fundamental nos conventos femininos. Igreja do convento de Jesus de Aveiro. Foto da autora.





Momentos altos do imaginário erótico masculino: os espaços de reclusão dos conventos de clarissas. Nesta imagem, as grades do coro baixo, que suprimiam o contacto visual com as freiras, mas deixavam espaço para a imaginação.

Igreja do Convento do Louriçal, focando as grades do coro baixo.

Foto: Dias dos Reis.

as vindas dos familiares das freiras até às suas grades.

Os conventos possuíam ainda cárcere privado, o que pressupõe a capacidade de serem praticamente auto-suficientes em matéria disciplinar. Além de espaços carcerais próprios, usados apenas em caso de reincidência ou rebeldia, outras regras prescreviam formas de humilhação perante a colectividade, como colocar-se de joelhos com a cara no chão<sup>20</sup>. Os cárceres conventuais eram geralmente espaços térreos, sem pavimentação nem iluminação, onde

as mulheres permaneciam dias ou meses, por vezes a pão e água.

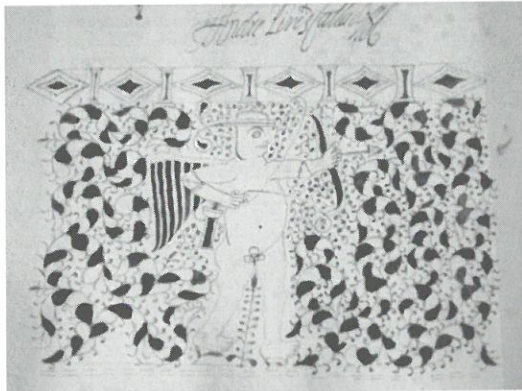
Se sair do convento foi cada vez mais difícil a partir do Concílio de Trento, entrar, em contrapartida, era um pouco mais fácil. Igualmente proibidas pelas regras, as visitas de parentes ou estranhos que acabavam por pernoitar ou pelo menos estar nos espaços interiores dos conventos, parecem ter sido muito frequentes. Por toda a parte se observa a violação da clausura de fora para dentro: muros e paredes esburacadas, portas que se abriam indevidamente para introduzir pessoas à socapa<sup>21</sup>.

Mesmo não cometendo o sacrilégio de profanar o espaço conventual, muitos homens desenvolveram relações mais ou menos platónicas com freiras. Têm até uma designação específica: os freiráticos. Bluteau definia freirático como «aquele que tem demasiado trato com freiras». Podiam assomar só aos parlatórios para conversar com uma religiosa da sua eleição, corresponder-se com ela, ou até arranjar maneira de a visitar a sós. Para Maria Antónia Lopes tratou-se de uma moda que esmoreceu na segunda metade do século XVIII, deixando lugar a uma sociabilidade de salão típica do Iluminismo, onde brilhavam outras mulheres que não as freiras. Em todo o caso, a emergência dos freiráticos pode estar ligada a um tipo de sociabilidade marcada pelo gosto da conversa e das trocas de escritos, e não podemos esquecer que as religiosas eram geralmente letradas e mais ou menos cultas. A acrescentar o gosto pelo proibido, que se materializará um pouco mais tarde no *topos* do frade e da freira libidinoso de tantas novelas pornográficas do Iluminismo internacional.

No auge da moda freirática, legislava o rei D. João V contra os prevaricadores, impondo-lhes pesadas penas. No entanto, não se aplicavam a ele mesmo: uma das suas amantes encerrada à força num deles, outra abadessa em Odivelas, e dois dos seus filhos adúlteros filhos de freiras professoras<sup>22</sup>.

O espaço conventual, para além da igreja com a sua porta lateral, incluía um ou mais claustros, mirantes para o exterior, e, sobretudo, uma cerca, com a sua horta e jardim, onde as freiras podiam espairecer. Se a intenção era preservar algum espaço vital para as religiosas, dentro do convento e respectiva cerca, nem sempre foi essa a realidade. Em Portugal, existem indícios de que a situação dos conventos podia ser a sobrelotação, fruto do uso de estruturas mais antigas, pensadas para escassas dezenas de religiosas. Foi assim no convento da Conceição de Beja fundado no último quartel do século XV por D. Beatriz, duquesa de Beja e mãe de D. Leonor e D. Manuel I. Queixavam-se amargamente as mães de que o espaço era exíguo para as mais de duzentas mulheres que se acotovelavam no convento. Em 1628, a situação era desesperada: o convento tinha sido fundado para sessenta religiosas, mas eram então 130, fora as servidoras, havendo mais de duzentas pessoas «das portas adentro». Não cabiam nos dormitórios e dormiam nos claustros; não havia enfermaria, nem miradouro, nem quintal «nem árvore verde em que ponham os olhos, o que é causa de haver muitas doenças e falecerem muitas religiosas». Em resultado, os ofícios divinos eram perturbados pela falta de silêncio. Ficamos a saber também que o espaço conventual podia não ser completamente impermeável a presenças masculinas. Algumas das testemunhas chamadas a comprovar a sobrelotação do convento eram homens que tinham trabalhado no interior das instalações reparando equipamentos ou fazendo obras<sup>23</sup>. E havia também os sangradores, médicos e confesores, que podiam ser chamados a entrar em situações devidamente justificadas.

Certos estudos têm sublinhado os laços de parentesco que uniam as religiosas, tanto por linha masculina como feminina. Algumas autoras têm sublinhado o papel da matrilinearidade no seu recrutamento, mas o assunto está uma vez mais por estudar para o caso português<sup>24</sup>. Algumas freiras herdavam celas e outros espaços de pertença familiar no interior do convento, pertencentes a tias ou primas. Em Braga, uma autorização especial emitida pelo arcebispo em 1628 autorizava as quatro freiras que ocupavam uma mesma cela do convento de Nossa Senhora dos Remédios a ficarem só três, depois de uma delas ter morrido, ficando dispensadas da obrigação de a substituir por uma estranha<sup>25</sup>. A própria existência de celas individuais tem uma história, embora ainda de contornos indeterminados. Os mosteiros começaram por ter dormitórios colectivos, mas as ordens mendicantes generalizaram as celas individuais<sup>26</sup>. Muitos conventos femininos em Portugal parecem ter começado a construir celas no interior dos dormitórios, subdividindo o espaço em cubículos individuais que davam para um corredor, no qual deviam estar uma ou duas portas nos respectivos topos. Trata-se de uma imposição das regras clarianas, que previam que a madre superior fechasse este espaço durante a noite. No convento das dominicanas de Jesus de Aveiro, por exemplo, as celas individuais foram



O talento das freiras não se exprimia apenas através da escrita. Desenho provavelmente feito por uma freira (Beja). Foto da autora.

construídas nos séculos XVII e XVIII<sup>27</sup>. Dentro da mesma lógica da construção de celas individuais, encontramos vários conventos a construir um segundo andar em torno dos claustros. Em todo o caso, a sua existência traduz a divulgação, entre as religiosas, de espaços privados, ainda que de exíguas dimensões, contrapostos a dormitórios onde existiam inúmeras camas.

Vários indícios levam a questionar se de facto a vivência monástica no interior do convento se pautava pela observância colectiva das regras. Em Santa Clara de Beja, para o século XVII, foram detectadas famílias inteiras de mulheres cristãs-novas, que habitavam em casas próprias, construídas na cerca, designadas por conventículos, encontrando-se nessa altura os dormitórios do convento vazios ou subocupados<sup>28</sup>. Podemos inclusivamente duvidar que as freiras comessem em conjunto no refeitório, tal como as regras prescreviam: nalguns conventos havia religiosas que tinham as suas cozinhas próprias, o que tornava impraticáveis as refeições comuns<sup>29</sup>.

## Escrever no convento

As mulheres encerradas num convento tinham no confessor uma das poucas figuras masculinas com quem podiam contactar em privado de modo regular. Por essa razão, a sua escolha podia ser uma matéria sensível, sobretudo quando alguém pretendia impor uma determinada pessoa a estas mulheres. Eram figuras da maior importância porque, como afirma Jodi Bilinkoff, tinham uma função que irmãos, maridos ou pais não eram obrigados a cumprir: a de ouvir estas mulheres falar do mais íntimo das suas pessoas<sup>30</sup>. Também nestas relações entre freira e confessor a ambiguidade foi a regra. Para muitas delas o confessor desempenhava um elo de ligação com o exterior. No caso das freiras com propensão para porem por escrito as suas experiências religiosas, era frequentemente o confessor a encorajar e agenciar a publicação dos seus textos. Não podemos esquecer que a escrita no feminino se confinou durante muitos anos sobretudo a este tipo de escritos, e só muito mais tarde as mulheres se dedicaram a outros géneros literários. Em Portugal podemos contar autobiografias e outros textos da autoria de religiosas, tanto impressos como manuscritos<sup>31</sup>.

Existiam dispositivos para suavizar a violência da opção monástica, tais como fazer entrar as filhas em tenra idade para os conventos, antes de poderem ter experiência da vida do século; ou a própria educação e clima devocional da época, que garantiam recompensas sociais e espirituais às

grandes devotas. A santidade, por exemplo, era uma ambição que podia nortear algumas destas mulheres e fazê-las acreditar na opção conventual. Para as mais letradas, interessadas em experiências místicas, havia ainda a escrita, que os seus confessores encorajavam. Escreveram textos, que publicaram ou deixaram manuscritos, de carácter autobiográfico, por vezes narrando experiências místicas, ou fizeram a história dos seus conventos ou da ordem religiosa a que pertenciam. E ainda textos sofisticados, frequentemente em poesia, com rebuscadas alegorias barrocas<sup>32</sup>. Para a Igreja, e sobretudo para os padres confessores, que as tutelavam espiritualmente, estas obras representavam importantes bens no mercado do prestígio religioso e social; outras autoras, em contrapartida, procuravam subtrair-se a olhares indiscretos, recusando a publicação dos seus escritos<sup>33</sup>. Por outro lado, a crónica das ordens religiosas não estava interessada em divulgar as dificuldades da vida quotidiana nos conventos, preferindo relatar milagres ou idealizar a vida de determinadas freiras, uma vez que o seu objectivo principal consistia em aumentar o capital simbólico da sua ordem<sup>34</sup>. Da autoria das religiosas, ou de eclesiásticos ligados aos conventos, estas crónicas constituem propaganda religiosa: o quadro de aberta concorrência, e por vezes altamente conflitual entre as diferentes ordens religiosas levava a que o autor, quase sempre um membro da própria ordem, exaltasse a história do convento ou da ordem, multiplicando os relatos de milagres, elogiando os tesouros acumulados na sacristia, e escrevendo biografias encomiásticas dos seus pretéritos religiosos<sup>35</sup>.

Havia também as freiras que narravam as suas experiências místicas, em que pontificava a experiência individual do contacto directo com Deus, na qual a influência de Santa Teresa de Ávila (1515-1582) tendia a ser marcante. Muitas religiosas praticaram um misticismo contíguo às pulsões sexuais, à maneira de Santa Teresa, de resto o maior nome da espiritualidade feminina em tempos de reforma católica. O casamento com Cristo, de resto, prestava-se a todas as ambiguidades. Estas experiências foram sempre rasantes a uma eventual perseguição inquisitorial (que a própria santa arriscou), uma vez que a Igreja pós-tridentina, como se sabe, teve uma atitude de desconfiança face a este tipo de vivências, conotadas com falta de humildade e desobediência<sup>36</sup>. Os destinos da santidade eram já na época excepções raras, que a igreja pós-tridentina tentava certificar com cada vez mais rigor, desconfiando de visionárias e tornando os processos de beatificação e canonização cada vez mais complexos.



Independentemente das contingências que ditavam a entrada no convento de inúmeras filhas das elites, por vezes contrariada, a pulsão mística foi uma motivação genuína para muitas, conduzindo-as a uma vida espiritual intensa e por vezes violenta. Gravura da obra *Vida e Milagres da Madre Soror Francisca da Conceição*. Biblioteca Nacional, Lisboa (R. 22801 P). Foto: Biblioteca Nacional, Lisboa.

## Os recolhimentos

A irreversibilidade da profissão feminina parece ter encontrado uma alternativa nos recolhimentos femininos, formados em Portugal a partir

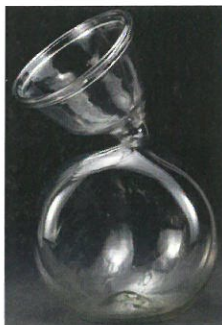
do fim do Concílio de Trento, mas em especial nos séculos XVII e XVIII. Estas instituições existiram em praticamente todas as cidades e vilas com alguma dimensão de Portugal e do seu império. Muitas eram tuteladas pela misericórdia ou pelo bispo local, e tinham origem em legados testamentários de particulares. Praticavam formas de clausura como os conventos, mitigadas talvez por uma maior liberdade na alimentação e no traje. Garantiam no entanto o essencial do convento: a certeza de uma vida protegida dos perigos do mundo, e portanto uma certificação da honra sexual das suas internas. A estadia nos recolhimentos era no entanto provisória, uma vez que se esperava que as suas donzelas saíssem para se casarem. Muitas delas eram órfãs, a que a falta do pai e de uma boa rede familiar impedia de viverem com o resguardo necessário das suas pessoas, e chegarem intactas ao dia do casamento. Outras ainda tinham os maridos ausentes, estavam impedidas de coabitar com os cônjuges – caso de maus-tratos devido a perturbações mentais – ou ainda eram viúvas, refugiando-se no recolhimento para assegurar uma vida condigna com as regras da religião e da sociedade. De notar que a decisão de institucionalizar mulheres foi muitas vezes da iniciativa masculina, implicando frequentemente não só violência, como dolo. Entre muitos casos que se poderiam citar, temos o de João Fernandes, contratado de diamantes no arraial da Tijuca em Minas Gerais, e cônjuge da célebre Chica da Silva, que conseguiu, manobrando influências, enclausurar a madrasta num recolhimento de Lisboa no seguimento de um litígio pela herança paterna<sup>37</sup>. Embora o quotidiano das recolhidas se pautasse por normas semelhantes às das freiras, é interessante notar que, no caso do Recolhimento do Anjo do Porto, destinado a uma camada intermédia da população urbana, as suas internas afirmaram em certa ocasião «nós não somos freiras», o que comprova que de facto as diferenças entre os dois estatutos existiam<sup>38</sup>.

Havia também vários tipos de recolhimentos, consoante as características das suas internas. Alguns, invocando geralmente Santa Maria Madalena, destinavam-se a mulheres de «baixa condição» infamadas publicamente e recolhiam-nas no intuito de as fazer arrependem dos seus pecados e recuperá-las para formas de vida aceites pela moral vigente<sup>39</sup>. Dessa forma, existe uma conexão estreita entre moralidade pós-tridentina, recolhimentos de «arrepentidas» e autoridade episcopal. Estas instituições admitiam mulheres notoriamente mais pobres e desprotegidas do que as dos recolhimentos de órfãs, estes nitidamente destinados a grupos intermédios ou médio-altos das populações urbanas.

Para as jovens mulheres que esperavam casar-se (mesmo entre as «arrepentidas» essa expectativa podia existir), havia inúmeras instituições de dote deixadas por legados, a que podiam concorrer. É interessante notar que muitos particulares se preocuparam em deixar como bens de alma



Calhandro. Museu de Évora (Inv. 10707, s.d.). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/ Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 263.



Urinol do século XVIII. Real Fábrica da Marinha Grande. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 953 Vid.). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/ Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 264.



Calhandreira. Gravura de Félix Doumet, de inícios do século XIX. Museu da Cidade, Lisboa. Foto: Museu da Cidade, Lisboa. Ver página 267.



Actividades rurais na Madeira. Gravura da obra *History of Madeira with a series of twenty-seven coloured engravings*, Londres, 1821. Biblioteca Nacional, Lisboa. Foto: Biblioteca Nacional, Lisboa. Ver página 271.



*Duas Santas Clarissas e Santa Inês* (1517-1538), da autoria de Frei Carlos. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 174 Pint). Foto: Luís Pavão/Divisão de Documentação Fotográfica/ Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 280.



*Profissão de Santa Clara* (1515), pintura a óleo sobre madeira atribuída a Frei Carlos. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 2095 Pint). Foto: José Pessoa/ Divisão de Documentação Fotográfica/ Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 279.





*S. Cosme e S. Damião* (1525- 1531), de Garcia Fernandes. Museu Nacional de Machado de Castro, Coimbra (Inv. 2540). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 297.



D. Pedro de Almeida Portugal, conde de Assumar e marquês de Alorna. Foto: A. Sequeira/Fundação das Casas de Alorna e Fronteira. Ver página 302.



Retrato da 3ª marquesa de Távora, D. Leonor Tomásia (1700-1759). Óleo sobre tela de J. B. Gérard. Museu-Biblioteca dos Condes de Castro Guimarães, Cascais (Inv. 60). Foto: Carlos Sá. Ver página 328.





Anunciação, oficina de Francisco Niculoso (c. 1515). Museu de Évora (Inv. ME 231). Foto: Abreu Nunes/  
Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 336.



*Morte da Virgem*, de Gregório Lopes (1533-1534).  
Óleo sobre madeira. Igreja do Mosteiro de Ferreirim.  
Foto: Pedro Aboim Borges. Ver página 335.



*São Jerónimo Cardeal em Gabinete de Trabalho*, de José do Avelar Rebelo (c. 1640). Óleo sobre tela.  
Mosteiro dos Jerónimos, Lisboa.  
Foto: © IGESPAR, IP DIED/JPRuas. Ver página 348.

*A Conversão de Hermógenes*, do Mestre da Lourinhã (1520-1525). Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa (Inv. 20 Pint).  
Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 341.



*Santa Maria Madalena*, de Josefa de Ayala (c. 1650).  
Óleo sobre cobre. Museu Nacional de Machado de Castro, Coimbra (Inv. 2649). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação. Ver página 353.



*Joanes*, de Vieira Lusitano (1731). Óleo sobre tela. Igreja de Santa Catarina ou «dos Paulistas», Lisboa. Foto: Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa. Ver página 349.





*Santa Teresa, Doutora Mística, inspirada pelo Espírito Santo*, de Josefa de Ayala (c. 1672). Óleo sobre tela. Proveniente da igreja do extinto Convento de Carmelitas de Cascais. Ver página 356.



Na página ao lado, *Cândida e Gelásia*, de Vieira Lusitano (1731). Óleo sobre tela. Igreja de Santa Catarina ou «dos Paulistas», Lisboa. Foto: Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa. Ver página 354.

*Santa Magna*, de Vieira Lusitano, 1731. Óleo sobre tela. Igreja de Santa Catarina ou «dos Paulistas», Lisboa. Foto: Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa. Ver página 357.



Retrato dos viscondes de Anadia,  
de Domenico Pellegrini (1806).  
Óleo sobre tela. Ministério dos  
Negócios Estrangeiros, Lisboa.  
Foto: A. Sequeira. Ver página 391.

fundos monetários ou patrimoniais que possibilitassem o casamento a jovens raparigas sem meios económicos, subentendendo os perigos do estado de solteira. Eram postos a concurso anualmente e beneficiavam tanto as raparigas internadas em recolhimentos como as que viviam no século. Para termos uma ideia da escala de ajudas envolvida, a Misericórdia de Lisboa distribuiu uma média anual de 158 dotes de casamento em anos compreendidos entre 1693 e 1768<sup>40</sup>.

No entanto, mau grado os recolhimentos representarem uma solução de enclausuramento não definitiva, na prática regeram-se pelas regras da clausura, e neles se verificaram os mesmos desvios que se observaram nos conventos, como adiante veremos.

Um aspecto já evidenciado pela historiografia europeia tem sido as desigualdades sociais que se registavam no interior destas instituições de clausura<sup>41</sup>. Nos conventos, a um pequeno grupo de freiras de véu, professoras, que tinha acesso exclusivo ao coro, e como tal denominadas por «coristas», juntava-se um grupo de mulheres de estatuto subalterno, que iam desde as conversas (definidas por Bluteau como «a que serve nos ofícios humildes do convento») até às simples criadas, e, nos anos iniciais do século XVI, meras escravas. Ou seja, no interior do convento havia as que mandavam e as que obedeciam, as que serviam e as que eram servidas. A diferença era estabelecida logo no momento de entrada no convento: havia as filhas-família, que levavam um dote, e as que não o podiam pagar, entrando como conversas e realizando trabalhos menores. Nos recolhimentos, a situação não era diferente, com a presença de inúmeras serviçais das recolhidas. Nuns e noutros havia também mulheres que se recolhiam sem tomar votos pagando a sua estadia. Eram geralmente viúvas, esposas em processo de separação dos maridos, ou então mulheres cujos maridos as enviavam para o convento ou recolhimento quando se ausentavam do lar conjugal. Mas advertia D. Francisco Manuel de Melo: «Mosteiros, recolhimentos e outros resguardos semelhantes em que os homens depositam suas mulheres não deixam de ser arriscados e, decerto, quando a ocasião não seja muito urgente, é usar com as palavras ruim lei e faltar-lhes com a fé e companhia devida, porque se cada uma delas quisesse ser freira bem escusara de casar.»<sup>42</sup>

## Descontentamentos

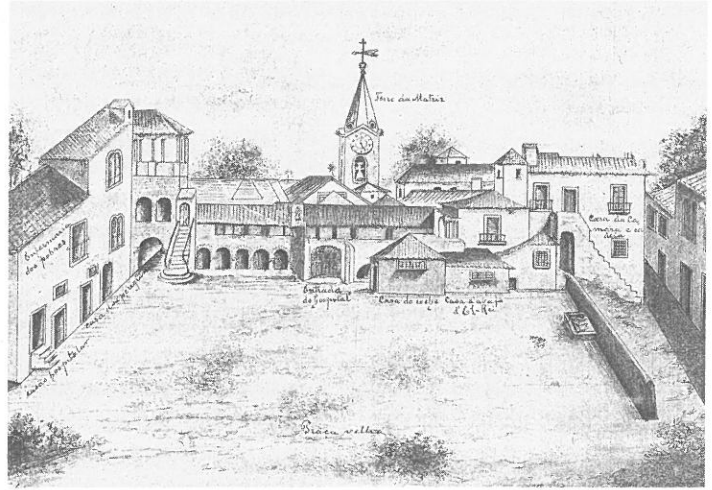
Se mesmo com vocação as promessas dos votos eram difíceis de manter, razões outras havia para que a vida em clausura fosse insuportável. Para muitas mulheres, a entrada em religião era uma imposição familiar, motivada pela diferença entre o dote de casamento e o dote de entrada no convento. O segundo era mais baixo, e, para quem tinha dificuldade

em casar as filhas, a opção monástica era vantajosa. Por um lado, o preço dos dotes de casamento não baixava, uma vez que muitas raparigas eram retiradas do mercado matrimonial, equilibrando a oferta com a procura; por outro, a vida em religião era aceite pela sociedade. Ter as filhas em conventos significava para os pais pô-las a bom recato, sem ter de temer pela sua honra sexual, pelo menos em teoria, uma vez que nem no convento havia a garantia de estarem a salvo. E havia também a vantagem de terem alojamento e sustento garantido para a vida inteira, sem descerem na escala social.

Mas, tirando os casos em que a espiritualidade individual ditou experiências místicas sinceras, a dureza da vida conventual fazia-se sentir. Muitas deixavam namorados e até maridos fora da cerca do convento, e estes manifestavam o seu descontentamento em episódios picarescos. Outras tinham dificuldade em cumprir com as obrigações religiosas constantes e repetitivas. Outras ainda não compreendiam que a vida conventual não lhes deveria proporcionar os mesmos luxos da vida secular, continuando a comer, vestir e agir como se estivessem fora do convento. Actos como cantar em grupo ou tocar instrumentos musicais, se não fossem enquadrados num acto religioso e portanto circunscritos a um espaço sagrado, estavam-lhes naturalmente vedados. E muito menos companhias masculinas, por muito inocentes que fossem: mesmo em festas públicas, conviver com homens sob os olhares de todos era uma falta grave. No hospital termal das Caldas, onde existiam espaços reservados a religiosas e religiosos que iam a banhos, um relatório descrevia com algum pormenor as «galhofas» do provedor com as freiras. Note-se, o provedor era ele próprio um religioso da ordem de S. João Evangelista, uma vez que os lóios tiveram a administração do hospital das Caldas entre D. João III e Pombal. Mesmo que o texto não mencione relações sexuais, o convívio do provedor com as freiras estava repleto de prazeres proibidos: sessões de música, visitas prolongadas, serenatas, versos a freiras (pelo próprio punho do provedor, cuja letra serviu de prova documental das faltas cometidas)<sup>43</sup>. As licenças para sair do convento eram no entanto criticadas, porque os abusos se sucediam: um dos pretextos era principalmente a necessidade de cuidar da saúde, que fazia com que muitas freiras se ausentassem por tempo indeterminado<sup>44</sup>. Nada que passasse despercebido aos moralistas, que acusavam as madres superiores de desleixo em reunir o seu rebanho<sup>45</sup>.

Nestes casos, estamos a falar de queixas e escritos de moralistas, mas a Igreja dispunha de dispositivos institucionais próprios para fiscalizar o que se passava no interior dos espaços de clausura. As instituições que os tutelavam (bispos, provinciais das ordens a que pertenciam, misericórdias no caso dos recolhimentos) organizavam visitas periódicas, em que submetiam as internas a interrogatórios e contra interrogatórios

destinados a pôr a nu os desvios comportamentais das mulheres. E havia um segundo tipo de inquérito, mais grave, efectuado quando havia sinais evidentes de desordem: a devassa, que podia ser efectuada em qualquer altura, sempre que a sua necessidade fosse reconhecida. São estas fontes as que melhor ilustram o tipo de pressões a que as religiosas estavam sujeitas, e as suas infracções mais frequentes. Estes documentos permitem-nos distinguir entre a fachada, muitas vezes monumental, metaforizada nas regras conventuais, e o interior do edifício, em que a vida raras vezes



correspondia à ordem ideal preconizada. A um espectáculo público da honra, cuidadosamente encenado, materializado na pompa com que eram efectuadas as procissões de fundação de conventos e recolhimentos, e até a entrada da mulher no convento, correspondiam vidas privadas marcadas pelo segredo da transgressão<sup>46</sup>. Espaços fechados, segmentados em funcionalidades diferentes (cerca, claustro, coro, confessionário, dormitórios e celas), encerravam disfunções que as autoridades tentavam a custo remediar.

Os desvios começavam pelo uso de adornos no corpo, pelo envergar de roupa secular, e mais ainda, pelos sapatos de salto alto. As fitas nos cabelos, adereços que se tornaram banais nas mulheres do século XVIII, exigiam cabeça descoberta, em contradição com o uso dos véus conventuais. Mas também jóias profanas, como colares, brincos e anéis<sup>47</sup>. Algumas até menos chocantes pelo seu teor religioso: muitas freiras possuíam medalhas com a efigie de santos, ou comemorativas das canonizações da Santa Sé. Vejamos o caso do espólio funerário retirado das escavações em Santa Clara de Coimbra. Aí, Santa Clara e S. Francisco, padroeiros das clarissas, figuram em muito menos medalhas que os santos jesuítas; aparecem medalhas referindo a canonização múltipla de 1622, que santificou em simultâneo, entre grandiosas festas, Sto. Inácio de Loiola, S. Francisco Xavier, Sta. Teresa de Ávila, S. Filipe Neri e Sto. Isidoro<sup>48</sup>. Sinais dos tempos...

Outros desvios ocorriam, desta vez relativos à posse de bens materiais no interior dos conventos, que supostamente deviam ter apenas os móveis estritamente necessários e uma cruz de pau como adorno. Escrevia Frei Manuel Bernardes no início do século XVIII: «As celas de

O Hospital das Caldas da Rainha no século XVIII: um dos raros casos em que ricos e pobres frequentavam a mesma instituição, embora segundo modalidades diferenciadas. Na maior parte dos casos, o hospital era o «lugar público onde se curam os pobres doentes», na definição do *Dicionário de Bluteau* (sublinhado nosso). *Chartularium Universitatis Portugalensis* (1288- 1537), vol. X.



freiras moças pareciam aposentos de noivas. Enfeitadas de cortinas, sanefas, rodapés, lâminas, pias de cristal, guarda-roupas da Holanda, caçoulas e espelhos, recolhiam todos os mimos.»<sup>49</sup>

No entanto, a maior dor de cabeça era constituída pelos homens que teimavam em relacionar-se com estas mulheres. As ocasiões não eram muitas, pelo que as religiosas aproveitavam encontros a propósito da realização de obras nos conventos (reparações, abertura de poços), para estabelecer amizades. Outras vezes, as íntimas relações com padres e confessores atravessavam o fino patamar que separa o espírito do corpo. Mesmo que não se chegassem a introduzir nos conventos, por vezes religiosas e homens conseguiam tocar-se através das grades dos parlatórios. Em Braga, quando o arcebispo quis obrigar os conventos sob sua jurisdição a terem grades duplas com oito palmos de distância entre elas, as freiras da cidade revoltaram-se contra o arcebispo, demonstrando que estavam prontas a lutar por um pouco de contacto físico com as pessoas do exterior, por muito exíguo que fosse<sup>50</sup>. As relações com homens, mesmo as mais inocentes trocas de cartas e bilhetes, exigiam no entanto uma rede interna de conviências, em que desempenhavam papel fundamental as porteiras. Os relatórios das devassas estão cheios de denúncias de lassidão por parte destas, sendo algumas despedidas. Havia também que comprar vontades, quando se tratava de fazer passar escritos para fora e para dentro do convento: não se esqueça que toda a correspondência era sujeita a escrutínio.

Aqui e ali, surgem indícios documentais de que a vida sexual no interior dos conventos ou dos recolhimentos não era eficazmente reprimida pelas autoridades, e que as próprias mulheres não interiorizavam as regras doutrinárias em matéria de continência. Para além das incursões masculinas clandestinas, galgando por vezes os muros das cercas, ou introduzindo-se no interior com a cumplicidade de porteiras venais ou permissivas, existem indícios de que a homossexualidade feminina podia ser recorrente no interior destas instituições. No mundo português eram conhecidos já para o recolhimento da misericórdia de Salvador, na Baía, mas um estudo das visitas do provedor da misericórdia de Coimbra ao recolhimento que a instituição administrava trouxe a lume a recorrência das práticas sexuais entre mulheres<sup>51</sup>.

Convém sublinhar que o enclausuramento de mulheres, mau grado a sua intensidade ao longo dos séculos XVI e XVII, era um fenómeno em declínio já no século XVIII. Um fenómeno que abrangeu tanto homens como mulheres: aquando da extinção dos conventos em 1834, muitos deles encontravam-se quase vazios. A crise das vocações eclesíásticas, tanto seculares como regulares, encontra-se bem documentada para toda a segunda metade do século XVIII<sup>52</sup>.

## Crimes e margem: prisões, e degredo

«A Quaresma, e a cadeia para pobres é feita»<sup>53</sup>

Sabemos ainda pouco sobre o modo como se vivia nos cárceres. Nas cidades e vilas portuguesas, a cadeia situava-se nos edifícios das câmaras municipais, geralmente no piso térreo, ou localizava-se numa casa vizinha. Mas era sempre ao município que competia a alçada dos presos, embora os pudessem depois fazer deslocar para outras cidades onde existiam instâncias superiores de justiça. Por outro lado, antes da penitencialização da justiça operada pelas novas ideias sobre o castigo, que o associavam à privação de liberdade e aboliam a pena de morte, as prisões eram usadas sobretudo para encarcerar os criminosos antes do julgamento. A tradição da justiça medieval fazia-se ainda sentir. Durante a Idade Média, a pena de morte conhecia várias modalidades consoante a infâmia associada ao crime. Havia a morte natural, em que o executado tinha direito ao descanso eterno de uma sepultura, e a morte para todo o sempre, em que a sepultura lhe era negada, devendo o seu cadáver ficar exposto aos olhos dos passantes no local de execução<sup>54</sup>. Havia penas que incluíam o corte de membros e podiam-se também executar penas de morte na ausência do culpado: bonecos simulavam o criminoso, sendo torturados e mortos em público. Desenterravam-se também cadáveres das sepulturas com a mesma finalidade. Estas três modalidades estavam em uso ainda no reinado de D. Manuel I (1495-1521), mas deixaram de figurar na documentação, pelo que se pode supor que, embora não tendo desaparecido, foram sendo substituídas por outras formas de punição. Em Portugal, como veremos, e graças às necessidades de um império que requeria colonos e soldados, a tendência foi no sentido de poupar vidas, encaminhando os criminosos para o degredo. Escrevia Garcia de Resende, que D. João II tinha secretamente dito aos juizes da Relação que dentro da medida do possível poupassem a vida de criminosos porque havia muitas ilhas a povoar e «um homem custa muito a criar»<sup>55</sup>.

A arquitectura das prisões deixa entrever que os edifícios ficavam à face das ruas, e havia contactos, embora indirectos, com o mundo urbano. Atrás das grades das janelas os presos podiam olhar as ruas: por vezes quando estas se situavam ao nível térreo, podiam estender as mãos à caridade dos passantes. Sabemos também que a única segregação no interior das prisões se fazia segundo critérios sociais: presos nobres e gente de qualidade viviam em espaços diferentes dos

do povo, geralmente situados nos pisos superiores da cadeia. O piso mais baixo, frequentemente uma cave, correspondia à masmorra e era aquele onde se vivia mais duramente, uma vez que se descia por escadas de madeira colocadas a partir de cima. Não é difícil adivinhar que muitas vezes ninguém se dava ao trabalho de descer, lançando as coisas a partir da abertura. No entanto, mesmo no século XIX, as salas das cadeias misturavam presos de idades diferentes e sem diferenciação relativamente ao tipo de crime cometido. Durante as visitas, maridos e mulheres dos encarcerados entravam nas cadeias de forma a darem cumprimento à dívida conjugal<sup>56</sup>. Tudo indica também que muitas cadeias não eram edifícios fortificados (dá as frequentes fugas), e que o essencial da condição de preso era o facto de estar acorrentado à parede por cadeias de ferro.

Uma primeira preocupação com o bem-estar dos encarcerados surgiu com as misericórdias, que desde os primeiros anos tomaram a seu cargo assistir os presos. Para isso, entravam nas cadeias, que varriam e limpavam, distribuíam semanalmente comida aos presos pobres, e tratavam de os fazer visitar pelo médico em caso de doença. Também aqui a segregação dos presos não era total: grande parte deles, os que tinham meios de sustento, recebiam dinheiro e virtualhas dos seus próximos; outros tinham de se candidatar ao auxílio das misericórdias, ou de se endividar para comprar o que precisavam através dos carcereiros.

Por todo o período moderno, em que não havia hospitais para loucos (exceptuando o caso do Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa que possuía uma enfermaria para eles desde os anos trinta do século XVI), as prisões acabaram por os albergar. Outros loucos foram ainda objecto de procedimentos peculiares: eram acorrentados às paredes exteriores dos hospitais para que os transeuntes lhes dessem esmola.

A situação no interior das prisões constituiu, para os contemporâneos inclusivamente, motivo recorrente de críticas que deploravam a miséria e as condições sub-humanas que se verificavam no interior de muitas delas. Sem higiene, num mundo onde as próprias casas não tinham saneamento, privadas de aquecimento nos meses de Inverno, misturando criminosos de todos os tipos e idades, não ao acaso as cadeias eram associadas a visões do Inferno, e os presos, no imaginário medieval, equiparados às almas do Purgatório.

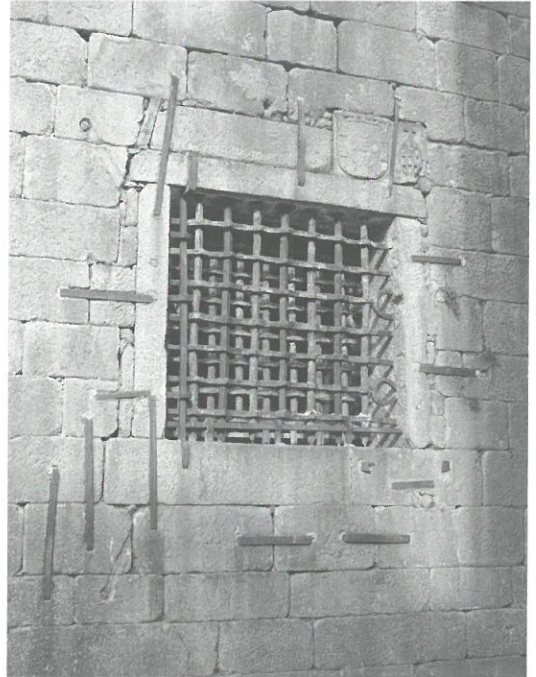
Mau grado a situação dos presos, a sua estadia no cárcere raras vezes equivalia à pena a que tinham sido condenados. Isto é, a sua passagem pela prisão correspondia ao tempo que demorava entre o seu encarceramento e a conclusão do seu processo em tribunal. No caso português a sentença contemplava geralmente três alternativas: o preso era libertado em caso de inocência, condenado a degredo, ou mandado

executar (o corte de membros estava ainda em uso no século XVI, vindo posteriormente a desaparecer). Em todos estes casos o desfecho tinha a significativa designação de «Livramento», porque os presos abandonavam o cárcere.

O degredo para as colónias merece uma menção especial, dado que Portugal foi, juntamente com Espanha, uma das primeiras potências coloniais a dele fazer uso<sup>57</sup>. O degredo significava que os considerados eram banidos do território onde tinham cometido o crime, mas postos em liberdade, vagamente vigiada pelas autoridades locais, nos sítios onde se destinavam. O rigor do castigo aumentava com uma hierarquia pré-definida de lugares: do menos mau (degredo interno ou Brasil) para o pior (ilhas de S. Tomé e Príncipe e outras zonas de África igualmente infestadas pela malária). Em todo o caso, para muitos o degredo constituiu uma espécie de sorte grande: não só podiam constituir família como integrar-se, parcial ou totalmente nas elites coloniais. Muitos degredados enriqueceram e tornaram-se membros das misericórdias e das vereações municipais, sobretudo em zonas periféricas do império português, como África e Macau. Embora essas elites não detivessem qualquer prestígio aos olhos dos mais rigoristas, é um facto que as penas da época, ao contrário do que acontecerá mais tarde com as prisões penitenciárias, estavam muito longe de advogar a privação de liberdade dos condenados.

Dizia Bluteau, que citamos uma vez mais, que o desterrar era lançar alguém de sua terra. Mas, em contrapartida, chamava a atenção para a frequente boa sorte dos desterrados: «Para quem considera o mundo, a modo de uma grande cidade, o desterro não é pena; por muito longe, que nos mande o Príncipe, pisamos com ele o mesmo chão, e todos dormimos debaixo do mesmo tecto. *A muitos aproveitou o apartamento da pátria; crescem os rios ao mesmo passo, que se vão afastando do lugar do seu nascimento.*»<sup>58</sup> O olho que tudo vê, da prisão panóptica imaginada por Bentham, estava ainda longe da realidade penal e prisional portuguesa<sup>59</sup>.

Havia também os que viviam na pobreza, mas em liberdade: inúmeros vagabundos e mendigos pediam esmola pelas ruas das cidades, principalmente junto das igrejas, ou andavam de porta em porta, abandonando nas cozinhas dos seus benfeitores a tomar o seu caldo e um pedaço de pão. O mendigo tendia a deter um território fixo, ferozmente defendido



As portas e janelas das cadeias cumpriam não apenas a função de manter os presos num espaço fechado (onde era todavia relativamente fácil entrar, mas mais difícil sair), mas representavam também o limiar simbólico de uma exclusão. No interior dos edifícios, correntes e grillhetas reforçavam o encarceramento de alguns indivíduos, considerados mais perigosos ou passíveis de fugir. Prisão manuelina de Ponte de Lima (detalhe). Foto da autora.



Em frente às janelas das cadeias havia, por vezes, capelas para os encarcerados poderem ouvir missa através das grades. Capela da Senhora da Penha de França. Ponte de Lima. Foto da autora.

contra intrusos, ao passo que o vadio vagueava em busca da esmola. Bluteau definia vadio e vagabundo da mesma forma: «o que anda vagando, que não tem domicílio, nem vivenda certa». As grandes mudanças do período moderno tentaram fazer coincidir a mendicidade com a incapacidade física e mental, relegando para a margem os vagabundos, que, se estavam aptos a percorrer distâncias a pé, também podiam trabalhar. A intenção foi sempre a de escorraçar das cidades os vagabundos (ou não os deixar entrar), deixando ficar apenas os pobres com autorização para mendigar. Na prática, este objectivo nunca foi conseguido, porque as expulsões redundavam num regresso posterior, ou significavam apenas que o vadio ia tentar a sorte noutra local. É ainda pouco conhecida a situação portuguesa; sabemos que nunca foram encarcerados em *work houses*, à maneira do resto da Europa, mas foram muitas vezes impedidos de entrar nas cidades ou escorraçados delas. O Iluminismo, em contrapartida, tendeu a exorcizar cada vez mais os vadios, legislando contra a sua presença<sup>60</sup>.

## Os hospitais

Socorremo-nos mais uma vez de Bluteau, que definia hospital da seguinte forma: «o lugar público em que se curam doentes pobres». O hospital era-lhes destinado, embora se verificassem algumas excepções, como as curas de sífilis, os tempos de guerra em que os hospitais tratavam soldados feridos, ou os hospitais termais. Os doentes que podiam pagar eram visitados em casa pelo médico. Não existia ainda a medicalização dos partos, pelo que as parturientes eram ajudadas por uma parteira ou por um grupo de vizinhas entendidas. Entre esses pobres, mesmo as mulheres evitavam fazer-se internar nos hospitais: o número de enfermarias femininas era sempre inferior ao dos homens, e geralmente de tamanho inferior. Por outro lado, os dados que possuímos para o período moderno confirmam o facto de as mulheres evitarem o hospital, e preferirem pedir o auxílio a domicílio que muitas misericórdias disponibilizavam<sup>61</sup>. Era esta outra das imposições dos valores da honra feminina, que confinavam as mulheres ao espaço doméstico.

No hospital, o tratamento incluía geralmente sangrias e clisteres, que muitas vezes debilitavam os doentes, e a que se seguiam, para compensar, abundantes rações de carneiro, vaca ou canja de galinha, a par do uso sistemático do açúcar. O uso deste último era uma realidade desde os tempos em que o rei D. Manuel I atribuía anuidades deste produto a conventos, misericórdias e hospitais, que geralmente o consumiam sob forma de marmelada. Para os pobres, que raras vezes comiam

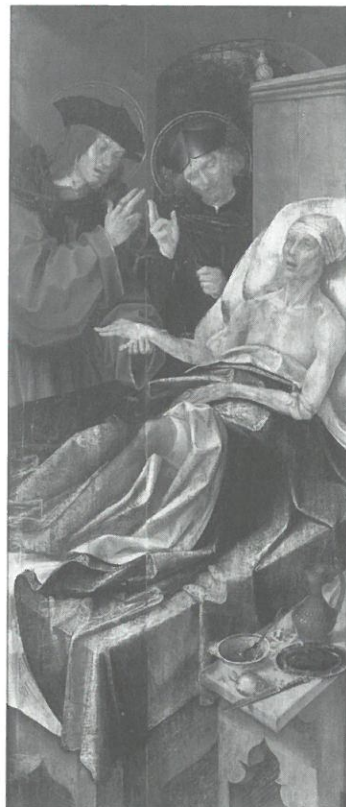
à medida da sua fome, era fulcral que o hospital encarasse os tratamentos como injecções maciças de nutrientes. As dietas de cada doente eram prescritas pelo médico e os hospitais eram ávidos consumidores de toda a espécie de géneros alimentícios. De cereais e de vinho, mas também de carnes de carneiro, vaca e aves (em especial as galinhas para a canja), mas também de ovos e hortaliças.

É também significativo que os hospitais despojassem as pessoas de todos os seus objectos pessoais e vestuário, rigorosamente inventariados nos registos de entrada, para os fazer envergar as camisas do estabelecimento.

O hospital moderno foi operando progressivamente alguma privatização dos espaços, contrapostos às enfermarias colectivas que imitavam os dormitórios conventuais. Se ainda não existiam, a não ser para pessoas de qualidade que excepcionalmente eram internadas, quartos individuais, a existência de tabiques e cortinas separando as camas conferia alguma privacidade aos doentes. Antes disso, o regulamento do Hospital de Todos-os-Santos referia um corredor por trás das camas que servia para transportar os defuntos sem serem vistos dos doentes. Mas, no período a que nos reportamos, a maioria das enfermarias devia ter ainda espaços unificados, dificilmente privatizáveis, com um altar como ponto de referência, e que um simples olhar vigilante era capaz de dominar rapidamente. Algumas delas tinham, inclusivamente, galerias superiores por onde se podia vigiar o espaço.

Os hospitais eram no entanto para aqueles cuja pobreza não lhes exigia a preservação de uma imagem pública, para os que nada tinham a perder. Numa sociedade marcada por valores de estatuto, por vezes não ter meios de subsistência não era motivo suficiente para o perder, desde que a situação não fosse pública. Estamos a falar de um tipo de pobre que existia desde a Idade Média, o *pobre envergonhado*, que as instituições de caridade, principalmente as misericórdias, assistiam em segredo, levando auxílio às respectivas casas. Eram na sua maior parte mulheres, mas havia também os entrevados e cegos de ambos os sexos que era mais barato assistir em casa do que internar num hospital. Eram serviços de assistência dispendiosos, que as misericórdias podiam limitar a um *numerus clausus*. A Misericórdia de Lisboa, por exemplo, assistia cerca de duzentos entrevados e cegos no final do século XVII, fixando o seu número em 280 e depois em 400 no decorrer da primeira metade do século seguinte. As pobres envergonhadas ou «visitadas» a domicílio deviam ser em número de 400. Tudo isto significa que os irmãos da misericórdia deviam visitar regularmente entre 600 a 800 casas em permanência<sup>62</sup>.

A caridade foi, ao longo do período moderno, cada vez mais um território público. Os recursos económicos continuavam a provir da esfera



S. Cosme e S. Damião eram dois irmãos médicos do século III, posteriormente convertidos em padroeiros da medicina. Nesta tábu datável de 1530- 1532, narra-se um dos milagres que lhes foram atribuídos. No entanto, o leitor pode tomá-la como uma imagem representando médicos à cabeceira de um doente do século XVI, neste caso, a ser tratado no seu lar. S. Cosme e S. Damião (1525- 1531), de García Fernandes. Museu Nacional de Machado de Castro, Coimbra (Inv. 2540). Foto: José Pessoa/Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto dos Museus e da Conservação.



O único espaço hospitalar do século XVI que se mantém relativamente intacto em Portugal, em Beja. Foi fundado por D. Manuel I, ainda enquanto duque do mesmo nome e senhor da vila. O hospital do período moderno era um espaço delimitado, muitas vezes concebido à semelhança de uma quinta ou cerca de convento, com o seu poço, galinheiro, horta, jardim de ervas medicinais e pomar. Imagem tirada da torre de menagem do castelo.  
Foto da autora.

privada, mas a gestão estava confiada a instituições. Por toda a parte se assistiu à criação de mediações sociais e políticas. O relacionamento entre mediadores e receptores de caridade não era no entanto impessoal à maneira das instituições contemporâneas; por toda a parte pobres e ricos jogavam um jogo de influências personalizado, com os pobres a produzir uma imagem à medida do que solicitavam, e os ricos a negociar o seu prestígio e poder. Mas tratou-se sem dúvida de um passo no sentido da institucionalização da ajuda aos pobres.

Na segunda metade do século XVIII eram já claros os prenúncios da mudança dos tempos: as vocações religiosas iam em diminuição, e surgem indícios de que o sistema de encarceramento de mulheres era objecto de crescentes críticas. Novas formas de sociabilidade aristocrática e burguesa faziam das mulheres peças fundamentais na vida pública. Era o princípio do fim da clausura doméstica e conventual feminina. Em 1834 extinguiram-se as ordens religiosas e os mosteiros femininos esvaziaram-se, alguns deles esperando a morte das últimas freiras para cerrar as suas portas. A pobreza envergonhada sofreu também rudes golpes. Segundo a nova ideologia da igualdade entre os cidadãos, não fazia sentido que algumas pessoas recebessem tratamento diferenciado dos outros pobres. No entanto, as realidades do período moderno demoraram tempo a erradicar: formas mitigadas de pobreza envergonhada sobreviveram, sendo as pessoas de maior condição tratadas separadamente dos outros pobres.

As primeiras cortes constituintes traduziram Bentham, o que sugere a sua intenção de transformar os cárceres em prisões penitenciárias. Outros fenómenos da mesma índole subiram de tom, manifestando uma continuidade com o que ocorria no período moderno, embora seguindo modalidades discursivas novas: foi cada vez mais apregoado pelo discurso político a necessidade de pôr termo à vadiagem (que encontramos desde o século XIV), mas agora a pretexto de que a utilidade ao Estado e o princípio supremo do trabalho como legitimador da vida humana deviam ser salvaguardados. Não se tratou de mudanças abruptas, nem muito profundas, mas de qualquer forma iniciaram um lento processo evolutivo que se haveria de prolongar pelo século XX.

- <sup>1</sup> GOFFMAN, 1999, pp. 24-40.
- <sup>2</sup> FERNANDES, 1992, p. 24. ARAÚJO, 2005, pp. 251-263.
- <sup>3</sup> MOREIRA, 1992, pp. 222-223.
- <sup>4</sup> «Constituições gerais para todas as freiras descalças da primeira regra de Santa Clara, etc., feitas no capítulo geral celebrado em Roma em 1639», in *Constituições geraes*, p. 148 e seguintes.
- <sup>5</sup> Como exemplos, *Sermão na profissão... pregado por Frei Antônio dos Arcanjos*. E ainda, do padre Antônio VIEIRA, *Sermão de S. João Baptista*.
- <sup>6</sup> LALANDA, 1987, pp. 83-84.
- <sup>7</sup> HILLS, 2004, pp. 64-72.
- <sup>8</sup> Cf. MONTEIRO, 2003, p. 145.
- <sup>9</sup> LAVEN, 2002, p. 26.
- <sup>10</sup> MELO, *Carta de Guia de Casados*, p. 138.
- <sup>11</sup> FERNANDES, 1995, pp. 12-47.
- <sup>12</sup> BILINKOFF, 2005, p. 13.
- <sup>13</sup> A mais recente síntese é de EVANGELISTI, 2007. Sobre este assunto em concreto, cf. SPERLING, 1999, pp. 115-169.
- <sup>14</sup> Testemunho de um marinheiro inglês em Lisboa, em 1661, citado por BOXER, 1975, pp. 30-31; LOPES, 1989, pp. 46-65.
- <sup>15</sup> MELO, *Carta de Guia de Casados*, p. 106.
- <sup>16</sup> Alvará de D. Manuel [10/12/1500, Lisboa] in BPADL, *F: Mosteiro de Jesus de Setúbal*, cx. 1, doc. 1, cota dep. VI 25-A-4.
- <sup>17</sup> EVANGELISTI, 2007, p. 50.
- <sup>18</sup> HILLS, 2004, pp. 161-181.
- <sup>19</sup> LALANDA, 1987, p. 132.
- <sup>20</sup> *Idem*, p. 25.
- <sup>21</sup> CAEIRO, 2006, vol. 1, p. 187.
- <sup>22</sup> SILVA, 2006, pp. 31-32.
- <sup>23</sup> Arquivo Distrital de Beja, CNSCBJA, caixa 1, livro 2 (1498-1722), doc. 25, fls. 95-96.
- <sup>24</sup> MEDIOLI, 2006, pp. 11-36.
- <sup>25</sup> Arquivo Distrital de Braga, Fundo Monástico-Conventual, *Convento de Nossa Senhora dos Remédios*, F. 538, Admissões, doc. 15.
- <sup>26</sup> BRAUNFELS, 1972, p. 137, citado por MATIAS, 2001, vol. 1, p. 90.
- <sup>27</sup> SANTOS S. J., 1963. Ver a série de plantas do convento incluídas nesta obra, desde o século XV a XIX, em páginas não numeradas.
- <sup>28</sup> SANTOS, 2007, p. 200.
- <sup>29</sup> Caso de Santa Clara do Porto, segundo FERNANDES, 1992, pp. 30-31.
- <sup>30</sup> BILINKOFF, 2005, pp. 18.
- <sup>31</sup> Alguns deles recensados por PALMA-FERREIRA, 1983, pp. 11-59. Ainda, o inventário de MORUJO, 1995.
- <sup>32</sup> HATHERLY, 2003.
- <sup>33</sup> HATHERLY, *A Preciosa*, p. XIV.
- <sup>34</sup> Vejam-se as inúmeras biografias de religiosas em BELÉM, *Chronica Seráfica*, parte II, 1753.
- <sup>35</sup> Cf. Madre Leonor de S. João, *Tratado da Antiga e Curiosa Fundação do Convento de Jesus de Setúbal, manuscrito de 1630-1642*, in SOUSA, 1992, vol. 2, pp. 628-861.
- <sup>36</sup> Veja-se, a propósito, o caso de madre Jacinta de S. José, fundadora das carmelitas descalças no Brasil e perseguida pela Inquisição, estudado por ALGRANTI, 2007, pp. 127-147.
- <sup>37</sup> FURTADO, 2003, p. 162 e seguintes.
- <sup>38</sup> JESUS, 2006, p. 94.
- <sup>39</sup> OLIVEIRA, 2002.
- <sup>40</sup> SANTA CASA, *Relaçam dos gastos*, 1694-1798. Note-se que se trata de uma compilação minha de vários panfletos, editados pela Misericórdia de Lisboa no final de cada ano económico, hoje dispersos por várias bibliotecas e arquivos.
- <sup>41</sup> EVANGELISTI, 2006, pp. 37-48.
- <sup>42</sup> MELO, *Carta de Guia de Casados*, p. 131.
- <sup>43</sup> Biblioteca da Ajuda, Cód. Ms. 44-XIII-24, *Documentos vários sobre o Hospital das Caldas*, fls. 416-454v [documento não datado, cerca de 1705].
- <sup>44</sup> Sobre licenças para ir ao hospital das Caldas da Rainha, cf. CAEIRO, 2006, vol. 1, pp. 182-183.
- <sup>45</sup> *Vozes do desengano, clamores da experiência, oferecidas às muito religiosas madres abadessas, prioresas, e mais preladadas dos mosteiros de religiosas pelo padre frei Pedro de Santa Clara, religioso menor* (autor não datado, falecido no século XVIII) in IAN/TT, Manuscritos da Livraria, n. 1964.
- <sup>46</sup> GANDELMAN, 2005, pp. 218-239.
- <sup>47</sup> Ver também exemplos de adornos do corpo em documentos transcritos por CAEIRO, 2006, vol. 1, pp. 458-459.
- <sup>48</sup> MOURÃO, 2004, vol. I, pp. 80-105. Os dois primeiros eram jesuítas, Sta. Teresa, a fundadora da Carmelitas Descalças, S. Filipe Neri, o fundador dos oratorianos, e St. Isidoro, o santo patrono de Madrid. Cf. HSIA, 1998, p. 127.
- <sup>49</sup> *Nova Floresta*, 1759, vol. 5, p. 32, cit. por PAIVA, 2000, p. 208.
- <sup>50</sup> Caso narrado por LOPES, 1989, pp. 57-58.
- <sup>51</sup> LOPES, 2005, pp. 189-229.
- <sup>52</sup> MONTEIRO, 2008, pp. 258-262.
- <sup>53</sup> DELICADO, *Adagios*, p. 150.
- <sup>54</sup> OLIVEIRA, 2000, pp. 202-205.
- <sup>55</sup> Apenas nos casos em que o rei ou as partes não saíssem prejudicados. RESENDE, *Crónica*, p. XVI.
- <sup>56</sup> SANTOS, 1999, pp. 229-289.
- <sup>57</sup> COATES, 1998, p. 33.
- <sup>58</sup> BLUTEAU, *Vocabulario*, entrada «desterro» (sublinhados nossos).
- <sup>59</sup> Embora o autor tivesse sido traduzido por mandado das Cortes Constituintes: *Tradução das Obras*, 1822. Sobre a casa de correcção panóptica, cf. t. I, pp. 170-189. Ainda FOUCAULT, 1993.
- <sup>60</sup> SILVA, *Coleção*, vol. 1, p. 400 [1755/11/04] e vol. 2, pp. 388-389 [1785/11/08].
- <sup>61</sup> Trata-se no entanto de uma situação diferenciada: as mulheres evitam o hospital no Sul do reino, mas não no Norte. Cf. ARAUJO, 2000, pp. 185, 221 e 643.
- <sup>62</sup> SANTA CASA, *Relaçam dos gastos*.