Maria Marta Lobo de Araújo (coord.)

Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico (séculos XVI-XIX)

Landscapes Heritage & Territory Collection

Coleção Paisagens Património & Território

Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico (séculos XVI-XIX)

Maria Marta Lobo Araújo (coord.)

7 Apresentação
Maria Marta Lobo de Araújo

14 Piedade feminina e controlo social.
Uma comunidade de mulheres devotas
em Montemor-o-Novo cerca de 1500
Jorge Fonseca

24 Sobre recolhimentos, beatérios e casas
de recolhidas na Província Jesuítica
do Paraguai (séculos XVII e XVIII)
Eliane Cristina Deckmann Fleck

48 Apontamentos acerca dos recolhimentos
femininos na América portuguesa
Ana Cristina Pereira Lage

64 O projeto moral e político do recolhimento
femenino Santa María Magdalena
na Nova Espanha
Ana Laura Torres Hernández

74 Em defesa de um estatuto: Conflitos e redes
de poder no recolhimento de São José,
de Guimarães (de 1653 a 1707)
Maria Marta Lobo de Araújo

94 O recolhimento de Santo António sob
a administração da Misericórdia de Braga
na Idade Moderna: O cumprimento de um legado
Manuela Machado

112 O recolhimento de N.ª Sr.ª da
Luz de Montemor-o-Novo (1749–1874).
Uma vida de privações e conflitos
Teresa Fonseca

128 Alimentando o corpo e o espírito no recolhimento
de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel
nos séculos XVIII e XIX
Paula Sofia Costa Fernandes

150 Recolhimentos femininos em Lisboa na Época
Moderna. Vivência e transformação no recolhimento
das Órfãs Honradas do Castelo (Século XVIII)
Delminda Rijo

174 Educação e assistência nos recolhimentos
de Lisboa: Tendências do Estado Liberal
Maria de Fátima Reis

192 Quotidianos encerrados: As mulheres
do recolhimento de Santa Maria Madalena
e de São Gonçalo no século XIX
Alexandra Esteves

Apresentação

Destinados à proteção feminina, os recolhimentos assumiram várias denominações, como beatérios ou casas de beguinas, ganharam novo fôlego a partir do Concílio de Trento e espalharam-se pela Europa Católica, designadamente também nos territórios de administração dos reinos peninsulares. Mantiveram-se genericamente em funcionamento até ao século XIX, mormente alguns terem encerrado portas somente no século XX. Neste percurso tão longo e de tão largo alcance cruzaram-se interesses familiares, da Igreja, das autoridades locais, mas também da Coroa. Foram, aliás, esses interesses que estiveram na origem das variadas fundações. A estas diferentes denominações correspondem diversas formas de controlar o sexo feminino, assim como distintos perfis e formatos de manter as mulheres sob domínio.

Estas instituições primavam pela proteção a mulheres leigas, quase sempre solteiras, embora em muitos casos fossem aceites também porcionistas, podendo receber mulheres casadas, frequentemente durante a ausência dos maridos, e ainda viúvas. Ou seja, genericamente, mulheres na flor da vida, tidas pelos homens como incapazes de preservarem as suas virtudes, e outras que segundo eles deviam ser guardadas nas suas ausências, ou em situação de solidão e desamparo. Existiram também recolhimentos para mulheres que tivessem cometido o pecado da carne.

Genericamente, temos em estudo dois tipos de recolhimentos: os dedicados a mulheres honradas e os que recebiam as que tinham descaído moralmente, geralmente designados por "madalenas" e que tinham como patrona Santa Maria Madalena. Nos dois casos, estas instituições submetiam as mulheres a uma vida de clausura, de normas rígidas e muito severas, com contactos com o exterior muito limitados e superiormente autorizados, e com uma intensa atividade religiosa. Desse programa formativo ou regenerador faziam ainda parte o trabalho e a penitência.

As instituições que recebiam mulheres honradas não eram todas iguais, pois nos beatérios podiam sair para assistir a ofícios divinos e para praticar algumas obras de misericórdia, ou seja, viviam num regime de semiclausura, o que não acontecia nos restantes. Também não existia uma idade para sair da instituição, oferecendo abrigo e assistência a todas as suas internadas. Neste último caso, embora tivessem também acompanhamento religioso e espiritual, as residentes não estavam sujeitas a um programa tão intenso de atividades religiosas nem as regras eram tão impositivas como nos restantes recolhimentos.

Nos outros recolhimentos para mulheres honradas, a vida ritmava entre as paredes da instituição, o coro e o trabalho, sendo marcada por grande monotonia, apenas alterada quando rebentavam conflitos, o que é transversal a todas as instituições femininas em estudo, como também se pode verificar em alguns dos textos aqui publicados. Esses momentos dão relevo a mulheres reivindicativas,

inconformadas, atentas ao ambiente em que estão inseridas, mas também ao mundo que as rodeia e com quem interagem, quase sempre por interposta pessoa. Mas nem mesmo essa limitação as fazia parar, quando desejavam cumprir uma vontade coletiva ou grupal.

Nestas casas privilegiava-se a formação das internadas em duas vertentes essenciais: pessoal e espiritual. As recolhidas cumpriam regras muito restritas, viviam em clausura e desenvolviam determinadas tarefas, tidas como interessantes para o exercício de uma mulher casada. Neste particular, preparavam em termos materiais e espirituais as mulheres para o casamento, durante um certo período, ao mesmo tempo que contribuíam para controlar a sua sexualidade, numa altura tida como perigosa, uma vez que a maioria era jovem.

Nos recolhimentos dedicados a prostitutas ou simplesmente a mulheres que tinham cometido o pecado da carne, perdendo a sua honra e manchando a da sua família, o internamento visava principalmente a correção de comportamentos, de forma que após o castigo do corpo e a reciclagem da alma, as mulheres fossem devolvidas à sociedade e nela se pudessem manter honradamente. Nesse sentido, era-lhes também possibilitada a aprendizagem de determinadas competências, de modo que conseguissem um trabalho que possibilitasse a sua subsistência. Alguns destes recolhimentos distribuíam dotes de casamento, para que, num enquadramento familiar e sob a tutela masculina, preservassem a sua honra. Mas a distribuição de dotes para casamento não é apanágio apenas deste tipo de recolhimento, outros cumpriam também esta prática.

Para além das mulheres que recebiam assistência gratuita, havia quem pagasse a sua estada. Eram as porcionistas e as educandas.

Embora em ambos os dois tipos de recolhimentos, a permanência estivesse pensada apenas para ser temporária, o estudo destas instituições tem demonstrado que se tornou definitiva para muitas recolhidas. Houve mulheres que encontraram neles uma forma de combater o isolamento e de subsistência, pese embora as dificuldades com que alguns se confrontaram serem muito grandes.

Em todas as instituições em estudo as mulheres cumpriam também tarefas de gestão, pois geriam a casa, administravam as rendas e cuidavam da preparação espiritual das que nela habitavam, tarefa de que estava incumbida a regente, que neste particular era assessorada pelo confessor. Eram também espaços de construção de identidades, geradores de sociabilidades, de exercício de poder e ambientes de confronto.

Alguns dos recolhimentos em estudo, seguiram o que se verificou em muitos outros, ou seja, evoluíram para conventos, cumprindo vontades dos fundadores ou mesmo das próprias recolhidas.

Neste livro procuramos demonstrar como os modelos europeus relativos ao enclausuramento laico feminino transitaram dos estados imperiais para as suas colónias e como nelas ganharam expressão.

O trabalho de Jorge Fonseca debruça-se sobre uma casa de beguinas existente em Montemor-o-Novo nos finais da Idade Média e no alvorecer da Idade Moderna. Eram mulheres laicas que viviam devotamente, orando e fazendo penitência, ajudando pobres, doentes e mortos. Como menciona o autor, não viviam em clausura, pois saíam para fazer caridade e assistir a ofícios divinos. O ingresso nestas casas garantia a subsistência, principalmente de mulheres solteiras e viúvas.

Vindas da Idade Média e com expressão significativa no Norte da Europa, estas instituições ganharam também expressão em Portugal e muitas delas estiveram na origem de vários conventos e mosteiros. Isto mesmo aconteceu à casa de beguinas da citada vila alentejana, que nos primeiros anos de quinhentos deu origem ao mosteiro de Nossa Senhora da Saudação, transformação impulsionada pelas elites locais e mesmo pelo monarca.

Partindo da análise das Cartas Anuas dos séculos XVII e XVIII, Eliane Fleck estuda as beatas e recolhidas na Província Jesuítica do Paraguai. Destinadas a indígenas e crioulas, estas casas procuravam incutir nas mulheres uma vida virtuosa e devota, através dos valores difundidos pelos jesuítas. Estes, por sua vez, tinham também como objetivo fazer com que não caíssem na poligamia.

Participando nos exercícios espirituais, muitas mulheres evoluíam na sua vida espiritual e religiosa e passavam a viver resguardadas em casas de beatas. Nas diversas modalidades de preservar moralmente as mulheres sobressai o Cotiguazú, espaço que recolhia órfãs, viúvas e mulheres casadas na ausência dos maridos. A passagem por estas casas transformava-as em modelos zelosos de religião pregada pelos jesuítas.

Ana Cristina Pereira Lage coloca ênfase na aprendizagem feita pelas mulheres nos recolhimentos, destacando as instituições criadas no Brasil durante o período colonial. As tarefas a que as recolhidas estavam sujeitas no seu dia-a-dia tinham como objetivo prepará-las em termos educacionais e religiosos, pelo que o seu programa formativo passava por trabalhos manuais, ensino da leitura e da escrita, mas também pelo aprimoramento espiritual e religioso.

Várias destas instituições brasileiras funcionaram de forma informal até receberem autorização régia para a sua constituição. O poder central não era favorável à construção destas casas, nem de conventos, por retirar mulheres brancas e livres do mercado matrimonial, o que se demonstra igualmente com a proibição do envio de mulheres brancas para a Metrópole. Foi sobretudo na segunda metade de setecentos que foi conhecido um movimento mais intenso de fundação de recolhimentos, situados nas principais cidades e vilas brasileiras e com fins específicos, dando, no entanto, a análise a conhecer o seu papel formador.

O texto de Ana Laura Torres analisa um recolhimento feminino na cidade do México do século XVII, dando a conhecer o contexto em que surgiu e os seus principais propósitos.

Num território com poucas mulheres brancas, a Coroa teve de intervir no sentido de normalizar práticas: os homens locais eram obrigados a casarem-se cumprindo as práticas religiosas vigentes, enquanto os casados que partiam de Espanha para a Nova Espanha tinham de se fazer acompanhar com as suas esposas.

Pese embora a lei, a multiplicação de casos de abuso de mulheres fez disparar a mendicidade e a prostituição, o que colocou problemas de vária ordem, levando Filipe II a publicar vários decretos, tendentes a um maior controlo sobre a prostituição. Com Filipe IV a situação alterou-se, proibindo as casas de mancebia e incentivando a construção de recolhimentos para regenerar prostitutas. Na Nova Espanha existiam recolhimentos desde o século XVI, espaços dedicados a doutrinar mulheres, preparando-as para o casamento.

Mais do que educar, o recolhimento de Santa Maria Madalena visava dar uma nova vida às internadas, retirando-as da rua e proporcionando-lhes, através de um programa religioso intenso, disciplina e trabalho, dar um novo rumo à sua vida.

A análise do recolhimento de São José da vila de Guimarães é efetuada por Marta Lobo num texto que dá a conhecer a formação desta instituição e os mais importantes legados com que foi beneficiada. Sublinha-se o segundo legado recebido e destacam-se ainda as relações tensas das recolhidas com o benfeitor, Francisco Antunes Torres, na tentativa de ser libertarem do grande poder que este tinha negociado com as suas antecessoras, quando as beneficiou. As beatas, como eram designadas, viviam em semiclausura, como acontecia em instituições congéneres, eram mulheres leigas e mantinham alguma liberdade dentro de portas, mormente viveram submetidas à direção da Misericórdia local e ao poder do citado benfeitor na instituição. Em 1707 viram-se confrontadas com um processo no tribunal Eclesiástico de Braga, movido pelo referido benfeitor, por não respeitarem o seu poder no beatério, o que as fez sair em defesa do seu estatuto, embora o pretendessem alterar. Este momento de conflituosidade não foi o último, pois novamente foram colocadas em Juízo por quererem novamente viver uma vida religiosa mais intensa, como fossem um convento, sem o ser.

O texto demonstra pessoas e instituições em conflito e mulheres a defenderem e a acusarem, mudando de posição consoante era mais vantajoso ao seu propósito de mais liberdade e de uma vida religiosa consagrada.

Manuela Machado apresenta um estudo sobre o recolhimento de Santo António administrado pela Misericórdia de Braga desde a primeira década de seiscentos, pese embora tratar-se de uma instituição quinhentista, fundada pelo abade Domingos Peres. A autora, profunda conhecedora da instituição, analisa-a em traços largos, por ter sido objeto de outros trabalhos seus. Recolocando a mulher na Idade Moderna e o que dela se esperava, insere este

tipo de casas no controlo que era efetuado a este sexo, através de um conjunto de normas que devia cumprir. Faz ainda uma reflexão sobre o seu funcionamento interno destacando os lugares do provedor das beatas, da porteira e da regente, como relevantes para a vida dentro de portas. Por fim, dedica ainda alguma da sua análise às mudanças que a instituição conheceu até ao seu encerramento, no começo do século XX.

O recolhimento de Nossa Senhora da Luz de Montemor-o-Novo é estudado por Teresa Fonseca, com destaque particular para a sua vida quotidiana e os conflitos inerentes a uma casa com mulheres muito diferentes. O estudo compreende-se entre a segunda metade do século XVIII e os finais da centúria seguinte, período em que a instituição permaneceu sob a administração da Misericórdia local.

Caraterizando o movimento de entrada das recolhidas, a historiadora estuda também o âmbito de recrutamento geográfico da instituição, demonstrando que atuava principalmente no Alentejo.

Apesar de se sujeitarem à obediência, na prática as mulheres viviam com relações difíceis com a Santa Casa e com o Ordinário a partir de 1780, quando passaram para a sua alçada. As eleições para a regente e a vigária eram momentos de exposição da divisão interna e de dificuldade de se alcançarem consensos. Mas a passagem para a tutela do Ordinário causou também muitos engulhos com a Misericórdia, pois mantinham-se ligadas à Santa Casa, mas sob a tutela do arcebispo de Évora. As acusações prendiam-se com a situação financeira da instituição, que acusava a Misericórdia de não lhes proporcionar sustento suficiente, sendo uma casa muito pobre. As recolhidas chegaram mesmo a recorrer a instâncias judiciais superiores para obrigar a Santa Casa a maior financiamento. Este constante desajuste com as instituições tutelares demonstra a atitude interventiva destas mulheres na defesa dos seus interesses e direitos, procurando fazer prevalecer as suas vontades.

Com início nos finais do século XVII pela mão de particulares, o recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel, dedicado a mulheres da elite, é aqui estudado por Paula Sofia Fernandes, numa análise especialmente dedicada à alimentação servida às internadas.

Considerado um ato de comunidade, a frequência do refeitório estava pautada nos estatutos, bem como o decurso das refeições. Cerimonial rígido, as refeições estavam sujeitas a condutas rigorosas, cumprindo diversos rituais. Pela importância de que se revestia em termos religiosos e materiais, a alimentação era cuidada e adaptada às que se encontravam doentes, sendo rica e nutritiva, pese embora fosse também ritmada por jejuns e abstinências. Embora tivessem de adquirir alguns produtos, as recolhidas recebiam bens alimentares quer da horta, quer de outras propriedades que possuíam. Para além de contribuir para a preservação da saúde, a alimentação que era servida a estas mulheres respeitava ainda o estrato social a que pertenciam.

Para mulheres órfãs de elevada condição foi fundado em Lisboa o recolhimento do Castelo, analisado por Delminda Rijo, durante o século XVIII. O estudo traça ainda um panorama geral dos recolhimentos da capital, com destaque particular para os fundadores, o movimento fundacional, a sua localização e as destinatárias.

Destinado a mulheres das elites, o recolhimento das órfãs do Castelo contava com uma estrutura funcional complexa para poder responder às diversas necessidades do quotidiano.

A análise possibilita conhecer processos, mudanças, vicissitudes, composição da população recolhida e movimento de ingresso. Sublinha-se nesse percurso a instabilidade provocada pelo terramoto de 1755, assim como os aspetos de natureza interpessoal, frequente objeto de comunicação com a tutela.

O trabalho de Maria de Fátima Reis é também sobre os recolhimentos da capital, com enfoque particular nas suas vertentes educacionais e assistenciais no período Liberal.

Após o estudo ao enquadramento legal destas instituições, a historiadora insere a análise nos projetos reformadores do regime Liberal, caracterizando as diversas instituições existentes. As propostas de reforma apresentadas estavam ancoradas nos modelos de pensamento oitocentista, alicerçadas na valorização do trabalho.

Cumprindo várias funções, os recolhimentos da capital resistiram ao conturbado século XIX, muito embora o seu tempo estivesse a chegar ao fim.

A historiadora Alexandra Esteves encerra este livro com um estudo dedicado ao recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo, de Braga, durante o século XIX, conferindo ênfase ao quotidiano de mulheres que viviam dentro de muros. Após enquadramento religioso e normativo da prostituição, a autora envereda pela análise da população do recolhimento, a sua residência, estudando também aspetos relacionados com os motivos de ingresso e o ritmo de procura da instituição.

Ao longo do século XIX, o recolhimento conheceu algumas mudanças, muitas delas fruto das alterações provocadas pelo regime Liberal, mas também pelas alterações relativamente à mulher e à prostituição, objeto de reflexão neste estudo, embora algumas características se preservem. A dificuldade financeira acentuou-se num século marcado por grandes crises. Pese embora essa situação, a instituição manteve-se e permaneceu ativa até finais do século XX, embora destinada a outro tipo de mulheres.

Colocando as mulheres no centro, o livro oferece ao leitor formas muito diversificadas de vivências femininas intramuros. Destacamos apenas algumas, mas estamos convictos que o leitor descortinará muitas outras. Mulheres leigas obrigadas a viver quase com as exigências colocadas às mulheres consagradas, pese embora as diferenças existentes nas estratégias variadas de as manter

encerradas com portas muito guardadas, muros altos e com janelas revestidas de gelosias. Vivências que se perpetuaram no tempo longo da História e que serviram para dominar corpos e espíritos.

Maria Marta Lobo de Araújo

JORGE FONSECA *

Piedade feminina e controlo social. Uma comunidade de mulheres devotas em Montemor-o-Novo cerca de 1500

* Doutor pela Universidade Nova de Lisboa. Investigador

O objetivo desta intervenção é destacar a existência, na vila alentejana de Montemor-o-Novo, na transição da Idade Média para a Modernidade, de uma comunidade de mulheres devotas, integráveis nas designadas *beguinas*. Com base nesse grupo foi criado, nos começos do século XVI, o mosteiro dominicano de Nª. Sª. da Saudação, por iniciativa de um membro da elite social local e com o patrocínio régio. Foi frei Luís de Sousa que, na sua *História de São Domingos*, ao debruçar-se sobre os primeiros passos dessa fundação monástica, afirmou: "Viviam juntas pelos anos de nossa redenção de mil e quinhentos na nobre vila de Montemor-o-Novo, com grande recolhimento e vida exemplar, umas devotas mulheres da mesma vila naturais: e com forma de comunidade reconheciam por cabeça uma companheira, cujo nome era Joana Dias Quadrada"[1]. Foi com esta que a fundadora entrou em acordo para lhe doar as casas que possuía na localidade, "para ela, com congregação e ajuntamento de mulheres, fazer nessas casas um mosteiro"[2].

As comunidades desse tipo surgiram, como é conhecido, nas cidades da Europa do Norte, a partir do século XIII, em resultado do fervor religioso que atravessou, desde a centúria anterior, a sociedade ocidental. Eram constituídas por grupos de mulheres laicas, reunidas, sem obediência a qualquer ordem religiosa, para se devotarem a uma intensa piedade, caracterizada pela oração e pela penitência, através da pobreza, à imitação do próprio Cristo, pelo trabalho, sobretudo manual, de que obtinham os recursos necessários para viver, assim como da ajuda aos pobres, aos doentes e aos mortos[3]. Também se dedicavam ao ensino de raparigas e rapazes[4]. Outra sua característica era o celibato, mas não a clausura, pois se deslocavam para fora das respetivas residências com o fim de acorrerem aos necessitados, não deixando de participar na vida social, pois assistiam às missas e outros ofícios religiosos nas igrejas das respetivas paróquias. A integração na vida comunitária também não era definitiva, podendo as beguinas abandonar a sua condição quando entendessem[5]. Algumas recorriam a esmolas para subsistir. Fundações deste tipo espalharam-se pelo norte de França, pelos Países Baixos e pela Alemanha. A cidade de Colónia, em meados do século XIV, possuiu 169 destas comunidades e Estrasburgo, na mesma época, cerca de 600 beguinas[6].

Foram várias as explicações sugeridas para este movimento autónomo de mulheres. Uma delas foi a procura de uma alternativa ao elitismo que caracterizava a admissão de freiras nas instituições monásticas estabelecidas, que exigiam dotes significativos, outra as restrições e o controlo rígido exercido sobre elas, como sucedeu com os conventos cistercienses[7]. Foi igualmente apontado o excedente demográfico feminino, provocado por guerras e acidentes em viagens comerciais, que afetavam a população masculina, assim como o celibato dos padres, causadores de um desequilíbrio entre os dois sexos e da consequente dificuldade

de muitas mulheres casarem[8]. A entrada nestas pequenas comunidades era uma via para o enquadramento social de muitas mulheres solteiras e viúvas, garantindo-lhes a subsistência e permitindo que, simultaneamente, canalizassem para ações caritativas a sua intensa religiosidade. Surgidas por iniciativa e em redor de membros femininos das camadas abastadas das cidades, essas fundações representavam também uma alternativa de afirmação das mulheres através da liberdade espiritual e da liderança desses grupos, num mundo dominado por homens[9], tendo constituído, nessa medida e na expressão de Clifford Hugh Lawrence, "um tímido movimento de emancipação feminina"[10].

Estes grupos foram inicialmente encarados com desconfiança por setores da Igreja, por fugirem ao controlo dos poderes eclesiásticos, pelo receio de que pudessem ser motivo de escândalo público, sobretudo as que praticavam a mendicidade, mas também pela possibilidade de caírem na heresia – o termo *beguina* significava inicialmente uma herética – devido ao carácter fortemente emocional da piedade que cultivavam. Este tipo de religiosidade foi desencadeado por pregadores que, na Baixa Idade Média, percorriam os países convidando a população ao abandono das riquezas e do conforto, em favor de valores como a pobreza, a humildade, a castidade e o trabalho. Foram, sobretudo, mulheres as mais entusiastas seguidoras desta nova forma de vida religiosa, animadas, no sul da Alemanha e na Itália, pelas visões e revelações místicas de algumas delas. Por isso, com os seus congéneres masculinos, as mesmas se tornaram, no século XIV, o alvo preferido das perseguições inquisitoriais[11].

Com o tempo estas comunidades acabaram por ser toleradas na condição de permanecerem nas respetivas casas e aceitarem a supervisão do clero. Os bispos da Flandres favoreceram a constituição de grandes beguinarias, rodeadas de muros, no interior dos quais as recolhidas viviam em casas próprias, dedicando-se ao trabalho e à oração[12]. Algumas destas construções, com atividade até ao século XVII, ainda subsistem em Bruges, Lovaina e outras cidades belgas.

Quanto aos homens participantes na nova corrente de religiosidade, a *Devotio Moderna*, os "Irmãos da vida comum", como foram designados, organizaram-se em grupos de eremitas que, no silêncio de locais isolados, renunciavam aos bens materiais para se dedicarem à meditação e à penitência, subsistindo do trabalho da terra[13].

Também em Portugal se desenvolveu o movimento das beguinas ou beatas. Na Évora do século XV viveram alguns desses grupos, referidos como de "mulheres pobres que servem Deus" e, por vezes, mulheres isoladas, em vários locais da urbe. De um deles, liderado por Beatriz Galvoa e estabelecido na rua de Machede, em casas dos pais desta, se conhecem, através do respetivo testamento, os objetivos e a organização. Outro reuniu-se em

volta de D. Guiomar de Abreu, filha de Nuno Martins da Silveira, escrivão da puridade de D. Duarte e outro ainda residiu a São Mamede e foi protegido por Beatriz de Melo, donzela de D. Filipa de Lencastre, além de grupos de que há menos informações. É de destacar o patrocínio ou mesmo a entrada nessas pequenas comunidades, de mulheres pertencentes a famílias prestigiadas da cidade, com ligações à urbe e à corte régia[14], assim como a ligação à comunidade eremítica masculina da Serra de Ossa, no Redondo, a cuja orientação religiosa se submetiam.

De outras localidades alentejanas há também notícia de grupos semelhantes, como de Alcácer do Sal, em que é referida uma "casa das pobres", e Elvas, de que há conhecimento de dois grupos de "beatas", protagonizados por Beatriz Rodrigues e Leonor Lopes e onde, nos inícios de Quinhentos, foi assinalada uma rua das Beatas"[15]. E o mesmo sucedeu em Lisboa, com vários núcleos de beguinas, vivendo isoladas ou em grupo, no século XV, e também em Guimarães[16].

As últimas décadas de Quatrocentos assistirão à institucionalização destes núcleos informais, através da onventualização de muitos deles, como acentua João Luís Inglês Fontes[17]. Este fenómeno resultou da opinião desfavorável à sua existência que continuava a prevalecer na sociedade. Prova desta realidade foi a queixa apresentada a D. João II pelos procuradores às cortes de 1481-1482, mencionada por este historiador, contra "os frades religiosos e religiosas e as beguinas que fazem conventículos de fora e não querem tomar ordem aprovada, onde fazem obras a Deus pouco aprazentes e contra seu serviço e injúria sua". Nesse protesto era pedido que as mesmas pessoas fossem obrigadas a entrar "nas ordens aprovadas onde, sob regra, sirvam a Deus"[18]. Tal desejo ajustava-se também à tendência, que se observava por esse tempo, para a uniformização social e o reforço do poder régio, que passava também pelo controlo de manifestações espontâneas e inorgânicas como as que estamos a observar, propósito que se iria acentuar no reinado de D. Manuel I.

Integradas nesse processo de institucionalização estiveram, em Aveiro, a fundação do mosteiro dominicano de Jesus, em 1461, com base num beatério existente nessa vila e, em Évora, no final do século XV e inícios da seguinte centúria, dos mosteiros, também dominicanos, de Nossa Senhora do Paraíso, a partir da mencionada comunidade de Beatriz Galvoa, de Santa Catarina de Sena, em que se integrou outro grupo de "beatas", e de Santa Marta, constituído a partir da comunidade de "pobres" de D. Guiomar de Abreu, assim como do mosteiro agostinho de Santa Mónica, formado na base do grupo de mulheres fundado por Beatriz de Melo. O mosteiro do Paraíso contou com o patrocínio e financiamento de D. Álvaro da Costa, membro do conselho régio, camareiro e guarda-roupa de D. Manuel I, a cujo padroado as freiras entregaram, em 1519, a nova comunidade monástica[19].

Observemos agora o que, no mesmo âmbito, ocorreu em Montemor-o-Novo na transição dos séculos XV para o seguinte. Vila situada nas imediações de Évora, principal urbe alentejana e corte régia, aquela foi local de passagem dos monarcas lusos, os quais com frequência residiram no paço da respetiva alcaidaria e nele realizaram cortes. Montemor localizava-se na confluência de duas importantes vias de comunicação do sul do reino, a que ligava Lisboa à raia de Castela, por Arraiolos e Elvas, e a que, vinda do litoral, se dirigia a Évora. Embora a sua economia se caracterizasse pelo predomínio da agricultura e da pecuária, que se desenvolviam no termo, também a produção de curtumes, olaria e tecidos tinham relevo na vila. Por esta transitava grande parte do comércio regional, que transportava cereais, azeite, fruta, queijos e mel do Alentejo para Lisboa e o litoral, assim como o peixe de Setúbal e Sesimbra para as vilas e cidades do interior.

No plano religioso, além das comunidades paroquiais em que a população da vila e termo estava organizada, em redor das respetivas igrejas e capelas, também a vida eremítica estava nela representada através do oratório de Rio Mourinho, que em 1435 era dirigido por Mem de Seabra. Em 1445 os raçoeiros da igreja de Santa Maria do Bispo emprazaram a Afonso e a Estêvão, "proves da cela de Rui Mourinho e a todos os outros proves que na dita cela ora estão e ao diante estiverem" duas courelas de terra pertencentes à herdade que a igreja tinha nesse local do termo da vila, contra o pagamento anual de 4 alqueires de trigo[20]. No ano de 1483, após uma fase em que entre os seus membros houve "contenções, discórdias e desvairos", o pequeno grupo de "pobres" passou a integrar a congregação da Serra de Ossa, à qual, em 1578, o papa Gregório XIII atribuiu a regra dos eremitas de Santo Agostinho[21]. É possível que, a exemplo do que sucedeu com as comunidades de mulheres surgidas em Évora, o eremitério de Rio Mourinho tenha influenciado o beatério feminino formado na vila.

Montemor-o-Novo foi palco, em 1512 e 1513, anos em que decorria a transformação do pequeno núcleo de devotas já mencionado no mosteiro dominicano de Nª. Sª. da Saudação, de um surto de exaltação religiosa protagonizado por algumas mulheres nela moradoras, que, no verão daquele primeiro ano, se declararam representantes de Deus para a realização de milagres. O fenómeno, caracterizado por acessos de descontrolo dos membros das suas protagonistas, que tremiam e dançavam de modo compulsivo (possivelmente devido à ingestão de *Ergotamina*, produzida por um fungo existente no pão de centeio) atraiu multidões à vila, na esperança de obterem a cura de doenças. Depois de uma demorada visita do arcebispo de Évora D. Afonso de Portugal, este condenou os acontecimentos e colocou a população sob interdito, o qual ainda durava um ano depois[22].

A referência a este episódio, que não teve relação direta com a existência de uma comunidade informal de devotas cerca de 1500, tem por fim mostrar que esta vila alentejana não foi imune

a manifestações de intensa religiosidade popular semelhantes a outras que, na Baixa Idade Média, incentivaram, em vários países europeus, o surgimento de grupos religiosos femininos à margem das instituições da Igreja e que obrigaram esta a procurar discipliná-los e integrá-los na sua organização.

O certamente reduzido número de "devotas mulheres" que constituíram a base humana do futuro mosteiro de Nossa Senhora da Saudação "reconheciam por cabeça", como afirmou frei Luís de Sousa, Joana Dias Quadrada, da mesma vila. Pelo documento de doação do prédio em que o mosteiro seria edificado, sabe-se que a mesma era filha de Diogo Álvares Quadrado, que também tinha aí vivido. Apesar de as fontes conhecidas não mencionarem este nome, outros indivíduos de apelido Quadrado aparecem referidos na época, como Fernão Quadrado, vereador em 1499[23], Álvaro Quadrado, clérigo de missa, em 1500[24], e Gomes Quadrado, cavaleiro da casa do rei, vereador em 1499[25] e escrivão da câmara em 1503 e 1504[26]. Tratava-se, por isso, de uma família da camada abastada da sociedade local, ligada ao exercício da governação, nomeadamente como vereadores, cargos reservados pelas Ordenações aos "melhores dos lugares"[27], normalmente uma pequena nobreza proprietária de terras. Isto coincidia com o que se passava em Évora, quer com as beguinas quer com os eremitas da "pobre vida", provindos, umas e outros, da média e pequena nobreza urbanas[28]. Joana Quadrada, motivada pelo ambiente de religiosidade prevalecente na vila e pela procura de uma piedade mais genuína que a praticada pela generalidade dos seus conterrâneos, certamente inspirada pelo núcleo eremítico surgido nas proximidades e talvez até por influência do seu parente padre, conseguiu agregar a si algumas mulheres, possivelmente de condição mais modesta, que aceitaram o seu protagonismo, criando um pequeno recolhimento.

Não se sabe quanto tempo terá o mesmo funcionado como tal, porque não se conhece o seu início. Mas estava destinado, como muitos outros nessa época, a ser absorvido por uma instituição religiosa formal, com obediência a uma regra monástica, e à respetiva hierarquia.

D. Mécia de Moura, filha do cavaleiro Álvaro de Brito e de Leonor de Moura, era irmã de Bartolomeu de Moura, citado em 1492 como "fidalgo da casa do senhor cardeal"[29] (D. Jorge da Costa, cardeal de Portugal e arcebispo de Lisboa[30]), e cónego da sé da mesma cidade, dois anos depois. Casada com D. Nuno de Castro e vivendo provavelmente em Évora, D. Mécia e o marido tiveram uma única filha, que morreu jovem. Foi esse facto que levou a mãe, depois de viúva, a fundar um mosteiro dominicano, da invocação de Nª. Sª. da Saudação, num "assento nobre de casas" que possuía dentro dos muros de Montemor-o-Novo e tinha herdado dos pais. Com esse objetivo, em 1502 a instituidora fez doação do prédio a Joana Dias Quadrada, para ela, como foi dito, "com congregação

e ajuntamento de mulheres fazer nestas casas um mosteiro"[31]. Como também afirmou frei Luís de Sousa, o edifício tinha "largueza de aposento, pátio e quintais" e era "sítio capaz de um grande mosteiro"[32]. Mas, além do mesmo, legou em testamento à futura casa monástica cinco herdades, localizadas nos termos de Montemor e de Lavre, e 24.000 reais de renda anual[33], uma fortuna considerável.

Logo em 1502 nomeou como padroeiro da instituição o rei D. Manuel, a quem requereu autorização para a nova fundação, realçando que devia ser "mosteiro encerrado", da regra a que as freiras tivessem mais devoção. Pediu igualmente à câmara local ajuda na concretização dos seus planos. E recolheu-se na instituição que fundara, na qual Joana Quadrada, abadessa, já tinha mandado "abrir alicerces para igreja e forma de mosteiro".

Ainda em 1502 D. Manuel comunicou à câmara a aprovação do pedido, sendo a nova casa uma das doze que o papa o tinha autorizado a criar[34]. O prosseguimento das obras do edifício ficou a cargo, não das religiosas que as iniciaram, mas de Joane Mendes de Vasconcelos, testamenteiro da fundadora. Devem ter sido concluídas em 1512, ano em que os bens e rendimentos desta foram entregues ao mosteiro[35].

O patrocínio real foi decisivo para a edificação e viabilidade futura da nova instituição, quer na concessão de 1% das sisas do almoxarifado de Évora quer, já depois da morte da instituidora, na compra de prédios contíguos ao mosteiro, que permitiram o seu alargamento, processo que decorreu de 1510 a 1514[36]. O apoio régio atraiu outros, o mais destacado dos quais foi o de D. Álvaro da Costa, membro do conselho de D. Manuel, que em 1522 concedeu 8.000 reais por ano que tinha, por dádiva do monarca, nas sisas da vila, na condição de lhe ser rezada uma missa diária, pela sua alma e da mulher[37]. D. Álvaro tinha sido igualmente, como foi mencionado, mecenas do mosteiro eborense de Nª. Sª. do Paraíso, também da ordem de São Domingos, tendo, por isso, sido nomeado em 1519, pelas freiras do mesmo, como seu patrono[38].

Com isto abordámos mais um exemplo da tendência, que se verificou nos finais do século XV e primeiras décadas do século XVI, de supressão de "experiências não regulares" que até aí tinham florescido autonomamente, integrando-as em ordens reconhecidas, sobretudo as mendicantes, pela mão do rei e das autoridades eclesiásticas, mas também com o apoio decisivo de patronos leigos[39]. E igualmente de institucionalização das comunidades de simples recolhidas que iriam continuar a surgir no futuro.

Notas

1. Sousa, Frei Luís de, *História de São Domingos*, v. I, Parte II, Porto, Lello, 1977, p. 1150.
2. Biblioteca Pública de Évora (doravante BPE), Convento de Nª. Sª. da Saudação, Maço 3, Peça 52.
3. Lawrence, C. H., *Le monachisme medieval*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, pp.274–276.
4. Opitz, Claudia, "O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250–1500)", in Klapisch-Zuber, Christiane (Dir.), *História das Mulheres. A Idade Média*, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 423–424.
5. Lawrence, C. H., *Le monachisme medieval...*, pp. 274–276.
6. Opitz, Claudia, "O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500)"..., p. 423.
7. Lawrence, C. H., *Le monachisme medieval...*, pp. 270–273.
8. Lawrence, C. H., *Le monachisme medieval...*, p. 278.
9. Franco, José Eduardo, "Vida consagrada e universo feminino", in Franco, José Eduardo (dir.), *O esplendor da austeridade,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, p. 31.
10. Lawrence, C. H., *Le monachisme medieval...*, p. 280.
11. Opitz, Claudia, "O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250–1500)"..., pp. 425–428.
12. Vauchez, André, *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Século VIII–XIII*, Lisboa, Estampa, 1995, p. 172.
13. Roux, Simone, *Le monde des villes au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 2004, pp. 153-154.
14. Beirante, Maria Ângela, *Évora na Idade Média*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 520–521.
15. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida em Évora", in *Lusitania Sacra*, nº. 31, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2015, pp. 57–65.
16. Fontes, João Luís Inglês, "Reclusão, eremitismo e espaço urbano: o exemplo de Lisboa na Idade Média", in *Lisboa Medieval. Os rostos da cidade*, Lisboa, Horizonte, 2007, pp. 270–272.
17. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina"..., p. 66.
18. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina"..., p. 67.
19. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina"..., pp. 68–71.
20. Branco, Manuel J. C., "Subsídios documentais para a história de Montemor (Século XV)", in *Almansor*, nº. 6 (2ª. Série), Montemor-o-Novo, Câmara Municipal, 2007, p. 142.
21. Beirante, Maria Ângela, "Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV–XV", in *1383–1385 e a Crise Geral dos Séculos XIV–XV. Jornadas de História Medieval. Atas*, Lisboa, História e Crítica, 1985, pp. 257–265.
22. Fonseca, Jorge, "Coroa, Igreja e superstição em Montemor-o-Novo (1512–1513", in *Fragmenta Historica*, nº. 8, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2020, pp. 17–26.
23. Fonseca, Jorge, *Montemor-o-Novo no século XV*, Montemor-o-Novo, Câmara Municipal, 1998, p. 183.
24. Branco, Manuel J. C., "Subsídios documentais para a história de Montemor (Século XV)", p. 217.
25. Fonseca, Jorge, *Montemor-o-Novo no século XV...*, p. 165.
26. Fonseca, Jorge, "O município de Montemor-o-Novo no começo da Época Moderna através do Livro de Vereações de 1503–1504", in *Almansor*, nº. 9 (2ª. Série), Montemor-o-Novo, Câmara Municipal, 2010–2011, p. 57.
27. *Ordenações Manuelinas*, Liv. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 321.
28. Beirante, Maria Ângela, "Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV e XV"..., p. 261.
29. BPE, Convento de Nª. Sª. da Saudação, Maço 27, Peça 62.
30. Mendonça, Manuela, *D. Jorge da Costa, "cardeal de Alpedrinha"*, Lisboa, Colibri, 1991, p. 67.
31. BPE, Convento de Nª. Sª. da Saudação, Maço 33, Peça 52.
32. Sousa, Frei Luís de, *História de São Domingos*, v. I, p. 1150.
33. Sousa, Frei Luís de, *História de São Domingos*, v. I, p. 1151.
34. Arquivo Municipal de Montemor-o-Novo, A 1 C 1 – 11.
35. BPE, Convento de Nª. Sª. da Saudação, Maço 27, Peça 48, f. 2.
36. Fonseca, Jorge, "O Mosteiro de Nossa Senhora da Saudação, de Montemor-o-Novo. Fundação e patrocínio régio", in *A Cidade de Évora*, nº. 1 (2ª. Série), Évora, Câmara Municipal, 1994–1995, pp. 402–404.
37. BPE, Convento de Nª. Sª da Saudação, Maço 25, Peça 30; Leme,

Notas

Margarida, "D. Álvaro da Costa: o fiel servidor do rei, o fundador da família", in Rosa, Maria de Lurdes (Coord.), *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV–XVII: poder, arte e devoção*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais e Centro de História de Além-Mar, da Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 53.

38. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina"..., p. 69.

39. Fontes, João Luís Inglês, "Em torno de uma experiência religiosa feminina"..., p. 71.

ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK *

Sobre recolhimentos, beatérios e casas de recolhidas na Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)

* Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) Pesquisadora do CNPq (Pq 2)

Introdução

A participação das mulheres na vida religiosa da Província Jesuítica do Paraguai,[1] tanto das indígenas, quanto daquelas que foram descritas como as beatas da Companhia de Jesus[2] pode ser constatada e discutida a partir dos registros feitos nas Cartas Ânuas dos séculos XVII e XVIII[3]. Nelas, encontramos, não apenas evidências da difusão de determinados estereótipos para as mulheres, mas, também, o destaque dado à mudança de suas condutas, na medida em que as indígenas deixam sua condição de mancebas auxiliares do demônio[4] e de incitadoras da lascívia e da luxúria[5] para serem devotas congregantes[6], enquanto que as mulheres *criollas* passam a ser descritas como aficionadas à oração e à mortificação dos sentidos. Estas últimas, que pertenciam a famílias distinguidas ou não, mereceram o registro dos missionários por seu envolvimento na criação de recolhimentos e de beatérios e, sobretudo, pela prática dos Exercícios Espirituais e de disciplinas/penitências por ocasião de procissões ou festas religiosas[7].

Neste texto, apresentamos e discutimos situações tidas como transgressão moral e religiosa de mulheres que mereceram o registro nas Ânuas da Província Jesuítica do Paraguai, demandando a adoção de certas estratégias pelos missionários para que indígenas e *criollas* passassem a viver virtuosamente. Destacamos, também, o papel desempenhado pelos recolhimentos instalados para as mulheres *criollas* nas cidades e pelo *Cotiguazú* – ou *Casa de recolhidas* –, edificação destinada às mulheres jovens, às viúvas e aos órfãos instalada nas reduções da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai. Ambos os espaços foram instrumentalizados pelos missionários jesuítas, empenhados em combater a poligamia, em guardar a castidade das recolhidas e em transformá-las em exemplos de virtude.

O envolvimento de mulheres criollas na criação de recolhimentos e beatérios

Os missionários jesuítas enviados para a América platina não atuaram somente junto aos indígenas concentrados nas reduções, dedicando-se também ao atendimento espiritual da população das cidades[8] e das áreas rurais, sendo que essas últimas contavam com uma assistência espiritual muito precária. Por ocasião das missões populares urbanas ou campestres,[9] os missionários, valendo-se da predisposição dos fiéis após a celebração das missas, convidavam para a prática dos Exercícios Espirituais,[10] que, em geral, duravam uma semana, em local afastado e próprio

para sua prática.[11] Eles consistiam num exercíco de reflexão orientada, através do qual o praticante era colocado diante de verdades fundamentais do cristianismo, com o propósito de alcançar o controle e a sublimação da carne e o discernimento necessários para atender aos seus objetivos: "vencer a si mesmo e ordenar sua vida (...) procurando como bons cristãos a salvação do próximo"[12]. Cabe ressaltar que até meados da década de vinte do século XVIII, a participação de mulheres nos Exercícios Espirituais era proibida, e que, face à constante insistência de algumas delas, foi concedida autorização, sendo que desde então, os Exercícios passaram a ser realizados por ambos os sexos e por todas as classes sociais[13].

Mas, nem sempre, a proposta da realização dos Exercícios Espirituais era bem recebida nas vilas ou pueblos para as quais os padres jesuítas se dirigiam a fim de promover as missões urbanas e campestres[14]. Nas Ânuas, não são raros os relatos que mencionam que pessoas se negavam a fazer os Exercícios, como por ocasião da missão "en Salsacate, poblácion de la jurisdición de Córdoba, [para] la práctica de los Ejercicios en el año de 1738", sendo que "se opusieran dos individuos publicamente"[15]. Em Santiago del Estero, por sua vez, a resistência a eles vinha do temor da população de que pudessem "transtornar la cabeza", e, somente após ter sido "disipada la prevención de una posible locura, comenzaran ellos, a buscar lo que antes temían"[16].

Durante a realização dos Execícios, os sermões proferidos pelos missionários visavam conduzir os exercitantes à consciência da gravidade de seus pecados, à necessidade do arrependimento verdadeiro e à uma boa confissão geral, que incluía os pecados de toda vida[17], como se pode constatar nesta passagem que refere a participação de mulheres na realização de Exercícios Espirituais:

> "(...) Para los puntos de meditación se les explanan en nuestra iglesia, en el cual tiempo, igualmente que durante la lectura espiritual derraman ellas copiosas lágrimas gimiendo a veces tanto, que hay que interrumpir por un rato de la explicación o la lectura, y darles además media hora para desahogarse, ante la imagen de la virgen de dolores. Después se da una señal, para que se retiren cada una a su aposento, donde todavía siguen llorando y gimiendo"[18].

Na Ânua de 1735–1743, o padre relator informa que, após um destes sermões, uma donzela teria se arrependido de seus pecados, e, para externar sua mudança, deixou de lado seus caros vestidos e adornos, cortou os cabelos e não satisfeita, "chamusco ella con un pedazo de cobre candente su cutis desde el cuelo hasta el pecho para hacer penitencia por sus anteriores escotes indecentes (...)"[19]. Este relato é antecedido de outro, no qual o padre relator ressalta que "Varias mujeres se cortaran espontáneamente el cabello, renunciando a los vanidosos adornos

de las mujeres mundanas", a fim de "prevenir las ocasiones del pecado"[20]. O destaque dado às mudanças na forma de vestir e de se portar das mulheres parece ter ligação com a crítica sistemática a bailes e espetáculos profanos, que poderiam dar ocasião ao pecado, feita pelos missionários.

Algumas destas mulheres, após participarem dos Exercícios Espirituais, experimentavam um tão intenso sentimento de culpa, que confessavam "sus pecados entre abundantes lagrimas", afastando-se de tudo o que era tido como mundano. Muitas delas passaram a adotar, inclusive, "el habito de Carmelita"[21] e companhavam toda a rotina do Colégio ou da Residência dos jesuítas que houvesse na cidade, o que as levou a serem conhecidas como beatas da Companhia[22].

Nas Ânuas dos séculos XVII e XVIII, encontramos inúmeras menções a estas mulheres que, em cidades como Santiago del Estero, La Rioja, Córdoba, Santa Fé, Assunção e Buenos Aires, se caracterizavam por sua extrema devoção, profundo espírito de fé e pela dedicação à Companhia de Jesus, e, sobretudo, pelo ardor com que realizavam os Exercícios Espirituais e se autoflagelavam, pois "habíendo aprendido ellas despreciar al cuerpo tanto más implacavelente, cuanto más indebidamente ántes le habían regalado"[23].

Na Ânua de 1644, o padre relator mencionou que entre as senhoras distinguidas, que contavam com a orientação dos jesuítas, muitas delas manifestavam sua piedade cristã, preferindo "mil vezes morrer que ofender a Deus. São tão aficionadas à oração e à mortificação dos sentidos, e no uso de asperidades corporais que envergonham até os homens mais robustos"[24]. Dez anos depois, o Provincial pe. Lorenzo Sobrino informou que, em Santiago del Estero, "um grande número de virgens consagradas a Deus viviam fora do claustro e eram chamadas de beatas. Não são inferiores às monjas claustradas, tanto por seu fervor na virtude, como por sua modéstia e recolhimento"[25].

Em setembro de 1679, o Geral da Companhia de Jesus, o pe. João Paulo Oliva, escreveu: "recebo notícias de que em Buenos Aires e outros lugares há mais de quarenta anos se introduziu um tipo de beatas que chamam da Companhia de Jesus: fazem votos de castidade, vestem uma túnica preta, vivem em suas casas com grande exemplo, comungam duas vezes por semana em nossas igrejas e são as pessoas mais nobres e exemplares da cidade"[26]. Em Buenos Aires, algumas destas mulheres criaram também recolhimentos, empenhando-se em educar as meninas, atender os órfãos e enfermos e em assegurar um adequado enterro aos pobres[27].

Na Carta referente ao período de 1720–30, o padre Pedro Lozano confirmaria o papel desempenhado por estas mulheres em Buenos Aires. Segundo ele, muitas donzelas, em perigo de perder seu pudor virginal, haviam sido recolhidas em casas administradas por senhoras muito honradas, sendo que muitas delas haviam

oferecido suas próprias casas para esse fim[28]. Ele prossegue, informando que os Exercícios Espirituais pregados em Buenos Aires haviam resultado em incalculável proveito, pois mulheres inclinadas à virtude e tomadas de tanto fervor resolveram aspirar a uma vida mais perfeita[29]. Muito aficionadas às penitências corporais, jejuns, disciplinas e cilícios, levantavam-se cedo para fazer suas práticas piedosas às quais se dedicavam várias vezes ao dia, e, também, guardavam a castidade[30].

Também o Provincial padre Jaime de Aguillar, na Carta Ânua de 1730–35, informa que em Santiago del Estero, a prática dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio havia alcançado excelentes resultados. Em 1733, uma moça de família distinguida, que, juntamente com outras mulheres da cidade havia feito os Exercícios Espirituais, teria ficado tão comovida que resolveu entrar para o convento. Como em sua cidade não havia este tipo de estabelecimento, buscou o Convento das Monjas, em Córdoba, distante 100 léguas de sua casa. Muitas outras jovens haviam seguido seu exemplo, "pois não podendo entrar em tal convento, se juntaram às 'Beatas', fazendo voto de castidade perpétua"[31].

Nesta mesma carta, padre Aguillar menciona que dentre as pessoas que frequentavam assiduamente os sacramentos, encontravam-se algumas mulheres que "levavam uma vida muito austera, praticando penitências corporais"[32]. Para poder se dedicar mais comodamente à esta devoção, essas mulheres reuniam-se todos os anos, em época determinada, em uma capela, junto à qual havia uma casa de Exercícios, administrada por duas senhoras, que haviam feito o voto de castidade, mas sem clausura.

Na Ânua de 1735–43, encontramos a descrição da participação das mulheres também em atividades desenvolvidas durante as missões populares realizadas pelos jesuítas. As senhoras, moças donzelas, brancas, índias e negras, livres ou escravas, destacavam-se pelo entusiasmo e fervor com que assistiam e participavam de todos os rituais e, especialmente, das penitências e disciplinas. Por ocasião das procissões de penitência, elas se faziam notar, pois, sabia-se que, ocultamente, por baixo de suas vestes, levavam ásperos cilícios e acompanhavam a procissão, caminhando descalças ou, quando calçadas, levavam milho ou pedras dentro dos seus sapatos. Em Assunção, onde havia restrições à participação das mesmas, estas exigiram o seu direito "(...) se les tenia por menos capaces a ellas, que a los hombres, y ya que no se permitía su presencia adentro de la iglesia, no se podían contener de hacer la misma penitencia delante de las puertas del templo, azótandose publicamente"[33]. Também por ocasião das festas religiosas, estas mulheres tinham grande participação. Em 1740, quando das festividades em homenagem à canonização de São João Francisco Regis,[34] elas encarregaram-se da ornamentação das igrejas em Córdoba, Santa Fé e outras cidades, utilizando suas próprias joias, anéis, braceletes, colares, broches de ouro, pérolas e pedras preciosas.

Na Ânua de 1735–43, depois de relatar o entusiasmo das mulheres durante as missões populares conduzidas pelo pe. Inácio Oyarzábal, S.J., ocorridas entre 1738 e 1741 nas várias cidades e áreas rurais da Província Jesuítica do Paraguai, padre Lozano dedica algumas páginas à descrição da atuação de algumas beatas da Companhia. A maneira como narra os fatos e como refere-se a essas senhoras revela que sua presença e atuação eram plenamente aceitas não só pela sociedade em geral, mas, principalmente, pela Companhia de Jesus. É, talvez por este motivo, que alguns autores chegam a designá-las como uma ordem terceira dos jesuítas[35]. Estas mulheres, denominadas de beatas da Companhia, expressaram, através de suas condutas virtuosas uma vida de "buen juicio", pois a pregação dos padres "había tocado por completo su[s] corazón[es], tanto que se le[s] apagó el calor de la pasión"[36].

Como bem observado por Baltasar, "la moral pública era objeto de especial defensa por parte de las autoridades españolas", que acreditavam que "las mujeres, por constituir el llamado sexo débil, eran las más expuestas a caer bajo las tentaciones mundanas" e, por esta razão, eram tidas "como símbolo de virtudes" e deveriam ser mantidas apartadas "de las posibles causas de corrupción"[37] Esta percepção – acerca da vulnerabilidade feminina – estendeu-se à América, resultando na instalação de casas de acolhimento tanto de mulheres *criollas*, quanto de mulheres indígenas, com um claro sentido de assimilação cultural e religiosa, inserida no processo de colonização[38]. No caso das mulheres indígenas, a Casa de recolhidas foi uma das estratégias utilizadas pelos missionários para refrear a sexualidade indígena, considerada descontrolada, e para acolher órfãs, viúvas e, sobretudo, mulheres que viviam em concubinato. No próximo tópico, abordamos as percepções de cronistas e missionários sobre a prática da poligamia e sobre a sexualidade indígena e apontamos para o papel que os recolhimentos e as mulheres recolhidas desempenharam nas reduções.

Sobre a condenação da poligamia e o controle da sexualidade pelos missionários

As primeiras impressões sobre as mulheres guaranis nos são dadas pelos viajantes conquistadores do século XVI. Os relatos de viajantes como Ulrich Schmidl e Cabeza de Vaca ressaltam a participação das mulheres nas cerimônias de recepção aos visitantes:

> "(...) llegaron a un lugar de indios de la generación de los Guaraníes los cuales, con su principal, y hasta las mujeres y niños, mostrando mucho placer, los salieron a recibir al

> camino (...) y de allí pasaron prosiguiendo el camino, dejando los indios de este pueblo tan alegres y contentos, que de placer bailaban y cantaban por todo el pueblo"[39].

Estes mesmos viajantes – sensíveis aos encantos das mulheres indígenas – não deixaram de destacar sua beleza e enfatizar sua liberalidade sexual, revelando incompreensão em relação aos padrões sociais dos guaranis: "las mujeres son bellas a su manera y van completamente desnudas. Pecan llegado el caso. (...) grandes amantes, afectuosas y de cuerpo ardiente"[40].

O moralismo, as observações e recriminações iniciais feitas ao costume da poligamia foram, no entanto, gradativamente cedendo espaço para a disseminação da exploração das mulheres indígenas pelos espanhóis, sem quaisquer pruridos morais ou de consciência. O padre Francisco González Paniagua denunciaria, escandalizado, em 1545, que os costumes do Islã haviam em muito sido superados pelos espanhóis do Paraguai:

> "(...) Mahoma y su Alcorán no permitían más de siete mujeres, y acá tienen algunos hasta setenta, pues el cristiano que está contento con cuatro indias es porque no puede haber ocho y el que con ocho porque no pude haber diez y seis, y así de aquí arriba"[41].

Também o sacerdote Martin González, em carta datada de 25 de julho de 1556, referiu-se à prática da poligamia e à utilização indiscriminada das mulheres na prestação de serviços.

> "(...) Querer decir y anunciar por esta las indias que se han traído a esta ciudad (...) pero paréceme que serán cincuenta mil indias, antes más que menos, y ahora al presente estarán entre los cristianos quince mil y todas las demás son muertas, las cuales mueren de malos tratamientos (...)"[42].

Em razão disso, observa-se que às preocupações, inicialmente de ordem moral, passaram a ser acrescidos também os efeitos políticos e sociais decorrentes da instituição do serviço pessoal das mulheres indígenas no Paraguai. Ao longo do século XVI, tanto os clérigos seculares, quanto os missionários condenaram a conduta cruel dos espanhóis em relação às mulheres e a atitude condenável, em termos morais, do concubinato. Preocupados com os procedimentos a serem adotados por ocasião do casamento e do destino a ser dado às concubinas, os jesuítas recorreram ao Breve Romani Pontificis de Pio V (1571), que estabelecia que o índio podia casar com a mulher que com ele se batizasse, independentemente, de ter sido sua primeira esposa. Alguns jesuítas, no entanto, preferiram respeitar a Bula de Paulo III (1537), que obrigava os índios a se casarem com a primeira mulher.

Coerentemente com esta orientação, dentre as práticas indígenas, a poligamia foi a que, sem dúvida, mais demandou esforços por parte dos missionários, na medida em que os caciques se recusavam a abrir mão de suas mancebas, a base sobre a qual se sustentavam o seu poder e prestígio[43]. Ao implantarem o projeto reducional[44], os missionários jesuítas, por reiteradas vezes, procuraram fazer com que os guaranis entendessem que nas nações tidas como civilizadas era lícito ter apenas uma mulher.

De acordo com o padre Antônio Ruiz de Montoya, autor da obra Conquista Espiritual, de 1639, "há muitas bases para se dizer que mulher 'perpétua' não a tiveram"[45], pois ela desempenhava papéis sociais e religiosos de extrema importância na engrenagem social guarani. Percebida como dom e revestida de um valor simbólico, estava plenamente inserida no "antigo e bom modo de viver e de ser" dos indígenas, o que explica sua resistência em abandonar o costume da poligamia.

As Cartas Ânuas, por sua vez, ressaltam sua condição de pecadoras imorais, como nestes registros que constam da Ânua referente aos anos de 1637–1639 e que as descrevem como "viejas tenaces en lo que hacía el antiguo, las que trastornan la cabeza de los demás, siendo ellas unas verdaderas brujas. Presentan se al público con los cabellos desgreñados, dejan caerse de espaldas boca arriba, muerden la tierra, gimen y aúllan"[46] ou, então, como "borrachas, [con] la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables"[47].

Vale lembrar que, na cultura guaranis, os cantos e as danças constituíam manifestações inseparáveis, na medida em que invocavam preces. Os missionários, no entanto, os descreveram da seguinte forma: "repitiendo ciertos movimientos indefinidamente, esfumados los límites de la propia individualidad, y muchos en trance y comunicación con lo sobrenatural, no es raro (...) ellos cantaran y bailaron – o dieran alaridos y saltaran como locos o se agitaran como epilépticos"[48]. Justifica-se, a partir desta percepção, o empenho dos missionários em moderar as emoções, normatizar as ações, eliminar os comportamentos inconvenientes e valorizar os novos códigos de postura corporal, como os de curvar-se diante do santo em sinal de respeito, caminhar de uma determinada forma em uma procissão, entre outros.

Para garantir a prática do casamento monogâmico, os missionários jesuítas se valeram de ameaças de punições divinas, caso os indígenas retornassem à poligamia ou às relações consideradas ilícitas. Apesar de desconhecerem o princípio ocidental da responsabilidade moral, bem como as implicações que decorriam de uma má conduta, sob a ótica cristã, os guaranis passaram a se sentir amedrontados pelos castigos divinos que Deus enviava àqueles que quebrassem as regras do bem viver nas reduções. A ameaça do inferno e do assédio por demônios levava, na maioria das vezes, a resultados surpreendentes em

termos de conversão. Isto fica evidenciado nesta passagem da Carta Ânua de 1628, do padre Montoya:

> "(...) Otro caso semejante es de una india que estando en artículo de muerte se le apareció el demonio diciéndole que por sus pecados la avía de llevar al infierno. Ella respondió que avía oído decir al Pe. que los pecados de la infidelidad se perdonaban por el baptismo porque el demonio le refería los pecados que en su infidelidad avía hecho en lo cual instó muchos días molestándola. Dio cuenta desto al Pe. el cual la confirmo en perseverar en la fe y volviendo otras veces a tentarla se defendía del"[49].

Em relação à não-observância do sacramento do casamento, a Ânua de 1637–39 traz um registro de castigo divino que se abateu sobre um adúltero: "Cierto cristiano, legitimamente casado abandonó a su mujer, juntóse con otra y volvió con ella a su tierra natal. En el viaje, cuando estaban durmiendo, vino un tigre, como ministro de la justicia de Dios, mató al hombre como más culpable y maltrató a la mujer para que se convertiera"[50].

O controle da sexualidade dos indígenas por meio da ameaça de punição divina fica também evidenciado neste registro que consta da Ânua de 1644: "Era aquel un bueno mozo, pero muy libertino, hasta tal grado que en un solo día había pecado cinco veces; pero al instante le alcanzó la divina venganza, pues, el mismo día enfermó gravemente (...) por inflamarse sus partes sexuales"[51].

Da ação constante e determinada dos missionários no combate à poligamia e ao adultério, resultaria a observância de uma conduta de autocontrole[52] pelos próprios indígenas, como evidenciado nesta passagem:

> "(...) el pobre indio para salir de su casa e yr al pueblo antes de salir por la puerta se cayó muerto con horrible espanto de todos y escarmiento de muchos. (...) La vieja madre de estas Indias acordando se del castigo que dios avía hecho en su mancebo reñía a sus hijas dejando se apartasen de tan mal estado pero sabiendo que su última hija se amancebaba con su cuñado llena de celo se fue a la casa del yerno y con un palo que ordinariamente traía por lo bordón echo della a palos las dos hijas y viniéndose al pueblo y entrando en la casa del indio hallo allí a su hija a la cual dio tantos palos que maltratada y herida la hecho de allí (...) diciendo: así no se amanceban otra vez. El indio vino luego al Padre escusándose de que no sabía más de lo que sus padres usaban o avían usado pero que ya sabía que era malo y no quería perseverar en ello y así echo de si las indias y todos se remediaran"[53].

Os relatos enfatizam, também, situações em que mulheres indígenas demonstraram "resistências extraordinárias ao pecado

da desonestidade"[54] ou que optaram por abandonar "um pecado repetido que com tenacidade as prendia"[55] e através da confissão se afastaram do vício e seguiram na virtude. São recorrentes as expressões "firmeza de caracter de los hombres" e "el pudor de las mujeres" associadas à constatação de que "los vicios caracteristicos del indio: las peleas, los incestos, los amancebamientos" haviam sido eliminados[56]. Em outro relato, o missionário refere-se à assimilação da moral cristã por algumas mulheres, dando especial destaque à vigilância de sua castidade:

> "(...) Hemos visto ejemplos buenos en raras resistencias al pecado deshonesto, ofreciéndose a cualquier pena, y trabajo por no ponerse en este. Preguntó un varón a una mujer si estaba sola; conoció su dañado pecho y respondió que no, porque allí estaba Dios que la acompañaba y queriendo el torpe solicitar su castidad le dejo, no te canses, que mientras estuvier Dios presente no le he de ofender. Otra solicitada así, le puso al torpe mozo el rosario que traía al cuello por delante, diciéndole, mira que soy esclava de la Virgen, no me inquietes"[57].

Também as pestes serviram aos propósitos dos missionários que pretendiam transformar os guaranis em monógamos cristãos. É o que observamos neste registro que remete à vinculação que os indígenas estabeleceram entre as enfermidades, o adultério e o concubinato:

> "(...) Y casó los amancebados, de cuya enfermedad estaban tan peligroso del alma el cacique dellos quanto con la peste del cuerpo porque tiendo casado estaba amancebado con su suegra y era infiel e juntamente estaba amancebado con su cuñada hermana de su mujer verdadera y desta era el infante recién nacido. Hizo el Padre que se confesase, pero afirmando el que no sería cosa que le diese pena (...) Poco después que el Pe. le dejo, murió y perdió la vida temporal y juntamente la eterna"[58].

A Décima Quarta Carta Ânua, referente ao período de 1635 a 1637, ressalta o emprego de mortificações corporais, inclusive por mulheres, com o fim de purgar os pecados: "Para guardar la santa pureza les sirven las mortificaciones corporales. (...) Hasta las chicas están tan aficionadas e la penitencia, que al volver de sus labores, se esconden para azotarse ocultamente"[59]. Na Ânua de 1637–1639 encontramos mais uma referência à virtude das mulheres que "antes de mancharse con un pecado (...) procuran dominar su pasión con asperidades corporales"[60]. Também a participação ativa das mulheres nas procissões através dos coros lamentosos e da aplicação de flagelações é referida: "Invocaban las mujeres y niños con voz lamentable la misericordia de Dios, contestándose mutuamente por coros (...) Salidos los indios

entran las indias (...) diciplinandose con no menos sentimiento que los hombres"[61]. O controle do corpo e de suas sensações foi tomado pelos missionários como indicativo de uma vivência virtuosa eda derrota da ação nociva do demônio.

Em especial, os indígenas – tanto homens, quanto mulheres –, que integravam congregações religiosas deviam apresentar um comportamento exemplar, não apenas no que se relacionava ao cumprimento das obrigações cotidianas, mas, também, em suas virtudes morais. Escolhidos por suas virtudes, eram encarregados de maiores responsabilidades, desfrutavam de privilégios e eram exemplo de observância da conduta moral e de autocontrole nas reduções, pois "fazem as preces diariamente do rosário, flagelam-se e usam o cilício toda a semana, falam às mulheres de olhos baixos como os jesuítas e se confessam com frequência. São também os espiões mais diligentes para o pecado dos outros: repreendem o culpado e fazem um relatório aos missionários"[62].

Na Ânua de 1637–1639 encontramos o registro da expulsão de um congregante por desvio de conduta moral, o que o teria levado a profunda melancolia e ao suicídio, seguido de dilaceramento de seu corpo por feras, fato atribuído à justiça divina pelo relator da Carta: "Horrible ejemplo de la justicia divina, el cual llenó de espanto a todos y los instigó a conservar con cuidado las buenas costumbres"[63].

As congregações, nesse sentido, cumpriram importante papel, tanto para o controle da libido quanto para a exaltação das índias virtuosas, pois "Por medio de la Congregación de la Virgen se há seguido notable fruto y han alcançado del demonio y del pecado sus congregantes mucha y muy ilustres victorias y algunas indias se han dexado arrastar y ensaguentar con golpes y puñadas por no manchar sus almas con la torpeza del pecado"[64].

Exemplo paradigmático de virtude ocorreu na Redução de São Carlos, onde uma indígena piedosa, querendo demonstrar seu amor à castidade e por entender "que la cabelera que traía suelta al viento podría ser a algunos de estropiezo, se la cortó, que para lo que las mujeres estiman a sus cabellos no es esta pequeña hazaña (...)"[65].

Atitudes tão radicais como essas se constituíram em exemplos a serem observados pelos demais indígenas reduzidos. Por vezes, a internalização da nova conduta levava a exageros, como neste caso em que um congregante sugere a sua recém-esposa que ambos permanecessem castos:

> "(...) Se gostares de colaborar com a minha determinação, saberei que me amas e que deveras me escolheste por esposo. Não ignores, pois, que é meu desejo conservar a limpeza de meu corpo, para que minha alma fique pura. Eu nunca me aproximei da mulher, e não desejo perder essa joia. Se for do teu agrado que vivamos a dois como irmãos até o fim de nossa vida, isso será para mim a maior prova, que possas me dar, de que me amas. Já ouviste o que os padres nos dizem a respeito da pureza, de sua formosura e prêmio. Da mesma forma sobre a fealdade desse vício, que arrasta como a loucos desenfreados aos que dele se embebem. (...) Considera-o bem, pois o tempo desta vida é breve e o da outra eterno, brevíssimo o deleito carnal e sem fim a sua pena. E, conquanto o matrimônio seja lícito e bom, é melhor como dizem os padres, viver em pureza"[66].

Da perseverante condenação destas condutas pelos missionários, resultaram tanto a fuga dos maridos polígamos para os "montes" quanto o repúdio às primeiras mulheres, geralmente mais velhas, razão pela qual, ainda nas primeiras décadas do século XVII, um grande número de mulheres abandonadas foi encaminhado ao *Cotiguaz*ú,[67] um espaço especial de recolhimento existente em todas as reduções, no qual elas se dedicavam, especialmente, à produção de tecidos de algodão. Com o passar dos anos, os recolhimentos passaram a também abrigar órfãs, e, no século seguinte, de acordo com a Ânua de 1720–30,

> "(...) ali vivem elas, sob a direção de senhoras respeitáveis até que possam casar, como convém às cristãs. Não há perigo que as asiladas possam sofrer naquelas casas, porque nada lhes falta ali, havendo fundos comuns em cada povoado para tais fins. Somente ficam incomunicáveis quanto ao contato com homens, havendo uma espécie de clausura, como nos conventos de monjas. Sua única saída é para a igreja e para os passeios, em companhia das diretoras"[68].

"O *Cotiguazú*, também denominado de *Casa das Recolhidas*, era, portanto, um espaço onde residiam, de forma permanente, viúvas, órfãos e mulheres cujos maridos '*habían fallecido o que debían permanecer por largo tiempo fuera del pueblo. Ellas pasaban a morar en el cotiguazú con sus hijos menores*'[69]. Assim, ao eliminar 'a livre circulação de viúvas e meninas órfãs, os missionários pretenderam evitar relacionamentos poligâmicos nas reduções'[70,71]. E através destes recolhimentos, procuraram, também, educar as jovens indígenas dentro dos preceitos da fé cristã e resguardar sua honra, preparando-as para um futuro casamento, da mesma forma que os pais das jovens europeias faziam há muitos séculos[72]. Vale lembrar que, antes da criação do *Cotiguazú*, a documentação jesuítica traz informações sobre situações de assédio e, inclusive, de estupros que as mulheres sofriam, sendo que, após sua instalação nas reduções, estes relatos desaparecem da documentação jesuítica.

São do final do século XVII, os primeiros registros sobre as Casas das Recolhidas na documentação jesuítica. De acordo com Jean Tiago Baptista, "Em 1699, no povoado de São Cosme e Damião e de sua vizinha Candelária 'puseram-se as *muchachas* órfãs em casa separada vivendo em comunidade. E [ali] estão as

mulheres cujos maridos fugiram, tendo-se especial cuidado delas, para evitar ocasiões de ofensas ao Nosso Senhor' (MCA-CPH. Cx 30. Doc. 12). Ainda segundo o mesmo autor, "Em 1700, o povoamento de São Carlos comemora: 'o recolhimento das órfãs está em seu vigor' (MCA. CX 30. Doc 13)'. E, "Daí por diante, este importante espaço se torna elemento fixo das plantas baixas dos povoados."[73]. Como se pode constatar nesta informação dada pelo padre Cardiel:

> "(...) Existe em cada povoado a Casa das Recolhidas, cujos maridos estão por muito tempo ausentes ou que se fugiram e não se sabe deles. E com elas estão as viúvas, especialmente se são moças e não possuem pai, mãe ou algum parente de confiança que possa delas cuidar"[74].

O número de mulheres em situação de risco, ou seja, de mulheres aptas a ingressarem no Cotiguaçu é bastante variável "nas duas primeiras décadas de instalação da Casa das Recolhidas. Alguns povoados apresentam decréscimos: São Carlos conta com 140 mulheres em 1695; após cinco anos, contabiliza 135 – sendo 'onze as que têm seus maridos fugidos' – e alcança 118 em 1716. A maioria dos processos, entretanto, apresenta dados crescentes. Em 1695, Nossa Senhora da Fé concentra 30 viúvas de uma população de mais de cinco mil pessoas, chegando a 1715 com 80 inscritas. São Inácio Mini recolhe 61 mulheres de uma população de mais de 2.300 pessoas em 1695, passando para 130 em 1715 e 145 um ano depois. Loreto, um dos maiores povoados, soma 33 mulheres em 1695, 83 em 1711, 113 em 1715 e 175 em 1716[75]. De acordo com Imolesi[76], o aumento do número de mulheres que passaram a viver nas reduções pode ser atribuído às migrações de famílias que, espontaneamente, buscavam a proteção dos missionários ou, então, das guerras contra indígenas resistentes ao projeto reducional e os portugueses, com o consequente deslocamento, para as reduções, de mulheres e crianças que não tinham mais familiares que as sustentassem. A estas razões deve se acrescentar, ainda, o fato de que muitas mulheres se viam abandonadas porque seus maridos haviam fugido, mortos em batalhas ou obrigados a realizar trabalhos, por longos períodos, fora das reduções[77].

De acordo com Jean Baptista, "Os povoados futuramente conhecidos como 'Sete Povos' também alcançam o ano de 1716 com números consideráveis: São Nicolau e São João contabilizam algo próximo de 150 mulheres desamparadas para cada, São Lorenzo apresenta 191 e São Miguel soma 247. Já a São Luís cabe a maior cifra registrada – 506 mulheres em situação de abandono, num total próximo a 125 da população de 4.283 indivíduos. Tamanhos números levam a crer que as mulheres sem homens podiam viver em outros setores dos povoados que não a Casa das Recolhidas."[78]. Em não poucos momentos da história das reduções, as mulheres foram a maioria da população, bem como entre elas se encontravam

indígenas de diversas etnias, além da Guaranis, tais como Guenoas, Charruas e Yarós[79].

Não eram poucas as funções que essas mulheres possuíam, pois viver no *Cotiguazú* implicava envolver-se na produção de tecidos [tecelagem, costura e bordado][80] e de alimentos, sendo que elas participavam do cultivo nas áreas comuns dos povoados[81]. Em função das receitas obtidas através destas atividades produtivas, em especial, da tecelagem, a *Casa das Recolhidas* tornou-se "um dos pilares econômicos das missões"[82].

Da mesma forma que os homens que trabalhavam nas oficinas e os meninos que frequentavam as escolas, as mulheres do *Cotiguazú* se vestiam com uma bata branca, observavam práticas e regulamentos diferenciados dos demais moradores dos povoados. O controle que deveria ser exercido sobre essas mulheres pode ser observado nestas orientações dadas pelo Provincial Luís de la Roca, em 1724[83].

> "(...) Para que aya uniformidad en el gobierno de las Recogidas se observara lo siguiente (...) iran juntas alabar a las funciones de regocijo del pueblo a las prosesiones de entre año y Semana Santa a los Exemplos Rosario y demas funciones de la Iglesia. (...) la puerta de la calle ha de tener dos llaves de guardas diferentes de las quales tendran de noche una el Padre Cura y otra la Madre o vieja que cuide de ellas y esta solo abrira por adentro como la outra por afuera. (...) la llave estará en poder de la madre de ellas quien podra abrir cuando las quieren ver sus parientas. (...) Si no tuvieren Casas distintas las viudas y huerfanas, vivieran por lo menos separadas estas de aquellas em distintos aposentos"[84].

Ainda segundo Baptista (2015, p. 84), "Para assegurar o cumprimento das normativas, a uma das mulheres é confiado o cargo de diretora do cotiguaçu, responsável pelo acompanhamento de suas tuteladas em qualquer saída pelo povoado, além de garantir sua frequência obrigatórias em todos os ritos missionais (missas, confissões, congregações, etc.). Elas ocupam lugar especial na missa, entram na igreja pela lateral, via cemitério, portando-se exemplarmente na avaliação dos missionários (Cardiel, José, *Las misiones del Paraguai,* Madrid, Historia 16, 1989, p. 84)."

A documentação, contudo, refere situações em que as mulheres deixavam o Cotiguaçú sem estarem acompanhadas. Há o registro, por exemplo, de "Uma índia de Candelária [que] saiu sem licença do Padre da Casa das Recolhidas e se foi para Santa Ana" e que, ao retornar, "correndo com outra, sem que vissem uma tormenta se formando, caiu um raio e somente a ela deixou morta"[85]. A punição, neste caso, foi descrita como tendo sido divina, e o caso foi utilizado como exemplo pelos missionários para evitar que novas fugas ou saídas não autorizadas acontecessem. Como

se pode constatar, apesar do controle exercido pelos missionários e pela diretora, nada garantia que as regras fossem totalmente observadas pelas recolhidas. Isto parece explicar as referências feitas a "visões de índias velhas"[86], a "inimizades que as índias comumente têm umas com as outras", em virtude dos "desmandes da língua"[87], e, ainda, a "contatos impudicos entre si"[88].

As assim denominadas delinquentes, apesar de não serem encarceradas, eram açoitadas [nas costas] "pelas mãos da diretora ou de outra mulher"[89]. Castigos eram usados, com frequência, para repreender e manter as recolhidas no *Cotiguazú*, e, até mesmo em grávidas os recebiam, não raro provocando abortos, o que levou o padre Antônio Machoni a reiterar, em 1740, que "o *Cotiguazú* não era cárcere"[90]. Em alguns momentos, as fontes jesuíticas apontam para o rigor com que as mulheres recolhidas eram tratadas, sendo, inclusive, necessária a intervenção dos Superiores para que "as recolhidas estejam felizes e com alívio em seu encerramento", sendo que "se lhes assistirá na comida com mais liberalidade mandando-lhes matar pelo menos três vacas (...) porque necessitam de mais comida (...) por haver muitas crianças com as mães"[91].

Os homens tinham acesso limitado ao seu interior[92] e aos que ingressassem para trato ilícito estava reservado, conforme as normas do sistema penal das reduções, um castigo que previa 25 chibatadas[93]. A infração também poderia determinar a expulsão do agressor da congregação da qual fazia parte ou seu envio para a prisão ou desterro, entre outras possibilidades[94].

Na documentação relativa às missões de Chiquitos não encontramos menção a recolhimentos, "*ni en el plano de San José ni en documentos conocidos hasta el momento*"[95]. Também nas missões de Mojos, "parece não ter existido estruturas como as do Cotiguazú das missões Guarani, pois, segundo Ramón Gutiérrez, as '*ancianas servidoras del templo viven hoy en comunidad en poblados como San Ignacio de Moxos por lo cual no nos extrañaría que hubieran existido aunque no apareciesen como estructuras calificadas*'[96]. Mas no relato do jesuíta Francisco Eder, encontramos menção à uma casa especial para '*atender algunos de los numerosos huérfanos o abandonados por alguna otra razón*'[97]. Quanto às missões de Maynas, "segundo os relatos dos padres Manuel Uriarte (1986) e José Chantre e Herrera (1901), houve um espaço destinado ao Cotiguaçu ou '*casa de recogimiento*'."[98], que, muito provavelmente, segundo Sandra Negro (1999[99], 2007[100]), localizava-se ao lado da cozinha e dos currais, diferentemente das missões de índios guaranis, nas quais o recolhimento se encontrava na área central da redução, onde se encontravam as oficinas, a escola, o claustro, o cemitério e a igreja.

Considerações finais

Se, em 1639, o padre Montoya expressou sua satisfação diante das evidências da nova sensibilidade religiosa que caracterizava as reduções mantidas junto aos indígenas guaranis, na Ânua referente ao mesmo período, o padre relator, referindo-se à redução de Santa María la Mayor, afirmou que "grande es el santo pudor de las mujeres, las cuales prefieren sufrir cualquier martirio, antes de mancharse con un pecado (...)"[101]. Esta situação voltaria a ser destacada na Ânua referente ao período seguinte, na qual o padre Francisco Lupércio de Zurbano não só informou que "resisten varonilmente las mujeres a cualquier provocación"[102], como também que as lascivas e incitadoras do pecado eram refreadas em sua conduta por homens que guardavam sua castidade. Ao referir-se à redução de San Ignacio de Paraná, o Provincial ressaltou que "no han faltado muchas que solicitadas de hombres desalmados por ser paso de los que hacen camino por tierra de la Asunción a las Corrientes los han echado varonilmente diciendo que han recebido ya el Santíssimo Sacramento y que no pueden hacer tal traición a su Señor (...)"[103]. Mas, se estes registros, por um lado, apontam para a valorização da castidade e da continência sexual por algumas indígenas que viviam nas reduções, por outro, revelam que havia homens e mulheres que adotavam comportamentos tidos como condenáveis e que demandavam a continuidade da pregação jesuítica.

Das incisivas ações de combate à poligamia e da necessidade de manter amparadas, e sob controle, as mulheres viúvas ou repudiadas por seus maridos, assim como também os filhos destas e as jovens órfãs, os missionários decidiram instalar recolhimentos, referidas como *Cotiguazú* ou Casa das recolhidas nas fontes jesuíticas. Interessante observar que, à medida que se intensificam, na documentação jesuítica, as referências ao sucesso do projeto jesuítico, as mulheres assumem gradativamente uma outra função, determinando novas representações. Da condição de auxiliares do demônio, de incitadoras da lascívia e da luxúria – termos empregados nas primeiras cartas redigidas pelos missionários –, as mulheres passaram a ser representadas como aquelas que expressavam seu arrependimento e divulgavam, através de seu exemplo, os valores morais cristãos. Mais do que rostos que se perdiam em meio às missas, procissões e festas religiosas ou no exercício de funções produtivas, as mulheres, em especial as que viviam nos recolhimentos e desempenhavam funções nas congregações, passaram a expressar, através de seus corpos piedosos, a adesão ao viver em redução, estimulando – para satisfação dos missionários – a reprodução de suas condutas pelos demais indígenas.

Situação similar os jesuítas encontraram nas cidades e nos pueblos da vasta região abarcada pela Província Jesuítica do Paraguai, ao longo dos séculos XVII e XVIII, como se pode observar neste relato que dá conta de que uma mulher "después de haber hecho confesiones sacrílegas (...) se dejó otra vez arrastar por mala inclinación, y pronto desmedró todo freno de temor de Dios, y se sumergió en el abismo de sus vicios anteriores. Enredada en sus lazos ilícitos (...)", tornando-se "una piedra de escándolo"[104].

Mas as Ânuas deste período também oferecem informações sobre mulheres *criollas* que, não apenas demonstraram apreço pela confissão e pelas penitências, servindo de exemplo para outras mulheres e homens, por resistirem ao pecado e pautarem suas vidas em condutas virtuosas, como também por terem reivindicado sua participação nos Exercícios Espirituais que, até então, eram praticados exclusivamente por homens. A afeição à oração e à mortificação dos sentidos por parte de algumas mulheres teria feito com que, segundo os missionários envolvidos nas missões populares ou campestres, "Muchos matrimonios deshechos, volvieran a la paz y concordia", e que, após uma pecadora ter se declarado "por vencida (...) se sujetó obediente a sus instrucciones"[105], outras mulheres, e também homens, teriam adotado uma vida virtuosa.

Algumas destas piedosas mulheres, distinguidas socialmente em sua maioria, devem ter, com certeza, chocado a sociedade na qual se encontravam inseridas, ao terem optado, apoiadas por seus conselheiros espirituais jesuítas, por abandonar a vida conjugal para dedicarem-se à vida espiritual em conventos, por instalar beatérios e por atenderem crianças órfãs, doentes e outras mulheres, que buscavam conforto espiritual e acolhimento, nos recolhimentos, espaços criados tanto para protegê-las, quanto para seu disciplinamento moral.

Notas

1. A antiga *Província Jesuítica do Paraguay* abrangia, na época colonial, um território que não se limitava ao da atual República do Paraguai. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru até o Rio da Prata e o Oceano Atlântico.

2. Sobre a temática das beatas da Companhia de Jesus, recomenda-se ver mais em: Franzen, Beatriz Vasconcelos, "Mulheres e vida religiosa na sociedade colonial espanhola na região platina: as beatas da Companhia", in Sidekum, Antonio; Grutzmann, Imgart; Arendt, Isabel (Org.), *Campos múltiplos: identidade, cultura e história*, São Leopoldo, Oikos, 2008. Trata-se de um dos primeiros trabalhos a se debruçar sobre as mulheres que receberam esta denominação, a partir da análise das Cartas Ânuas da Província Jesuítica do Paraguai.

3. Em relação às Cartas Ânuas deve-se observar que as *Litterae Anuae* são a correspondência periódica que os padres Provinciais enviavam ao padre Geral da Companhia de Jesus. Elas têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das Residências, Colégios, Universidades e Missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades. As Cartas Ânuas relativas à Província Jesuítica do Paraguai cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de 40 anos, o período de 1714 a 1762.

4. É preciso lembrar que no final do século XVI, vários teólogos reafirmaram que o sexo oposto era mais frágil por estar repleto de paixões vorazes e veementes e que a falta de autocontrole explicava as perversões sexuais das mulheres. Era frequente, ainda, a associação das mulheres a bruxas e demônios, que se traduziram nas imagens de megeras sanguinárias de rosto feio, colo e peitos desnudos presentes, tanto nos registros dos cronistas leigos, quanto dos religiosos.

5. Cabe ressaltar que, para o cristianismo, o ato sexual está associado ao mal, ao pecado, à queda e à morte, e daí a defesa do casamento monogâmico e sua finalidade exclusivamente procriadora. Interessante lembrar também que o cristianismo impôs codificações de amplo alcance que dizem respeito aos lugares, aos parceiros, aos gestos permitidos ou proibidos. A abstinência rigorosa, a castidade permanente e a virgindade possuem igualmente um alto valor moral e espiritual.

6. Especificamente sobre esta temática, recomenda-se ver mais em: Fleck, Eliane Cristina Deckmann, "De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)", in *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 14 (3), 2006, p. 617–634; Fleck, Eliane Cristina Deckmann, "Sobre mulheres aficionadas à oração e à mortificação dos sentidos. (Província Jesuítica do Paraguai, séculos XVII e XVIII)", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Contente, Cláudia; Esteves, Alexandra. (Org.), *As mulheres nos caminhos da História*, Braga, Lab2PT/Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2021, pp. 143–158; Fleck, Eliane Cristina Deckmann, "De pecadoras a virtuosas congregantes e pregadoras inspiradas de sua gente: as mulheres nas Cartas Ânuas da Província Jesuítica do Paraguai do século XVII", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Fleck, Eliane Cristina Deckmann. (Org.), *Mulheres do Reino e do Império: aproximações e singularidades (séculos XVI ao XVIII)*, São Leopoldo, Oikos, 2022, pp. 158–183.

7. Vale lembrar que "los jesuitas no inventaron la reclusión feminina" e que "El modelo jesuita de reclusión femenina fue iniciado en la Casa de Santa Marta, fundada por Ignacio de Loyola en Roma em 1543, lugar de refugio de prostitutas que decidían abandonar su oficio y pasaban a ser conversae (reformadas o convertidas) cuyos destinos posibles eran el servicio doméstico, el matrimonio o la vida religiosa. De hecho, en 1573 Santa Marta se convirtió en convento de pleno derecho, reservado para vírgenes, mientras que las prostitutas reformadas quedaron en la "Casa Pía". (O'Malley, John W., *Los primeros jesuítas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1993, pp. 223–233). También fundó Ignacio en Roma a mediados del siglo XVI um Conservatorio para recoger niñas de entre 10 y 12 años, hijas de prostitutas, llevadas allí voluntariamente por sus madres. Este modelo se trasladó a territorios coloniales." Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque", *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, 2011, pp. 139–158, p. 144.

8. Na cidade de Córdoba, devido à uma peste, houve uma série de arrependimentos relacionados a pecados de ordem sexual, e "Entre ellos se hallaron dos mujeres casadas, antes muy perdidas," enquanto que, entre as mulheres solteiras, "había algunas de ellas de igual constancia en guardar su

Notas

castidad." Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay* [1730–1735], Buenos Aires, mimeo, 1927, p. 39.

9. Durante o período em que ocorriam as missões populares, as atividades da rotina diária cessavam e todos os olhos estavam voltados para o ritual da missão: as missas, as procissões, os Exercícios Espirituais e as confissões gerais. Vale lembrar que a Companhia de Jesus, na maioria das vezes, gozava de apoio do Estado espanhol, para realizá-las e que o custo social da insistência em manter um pecado de conhecimento público e sem confissão. Ver mais em: Cerveira, Luis Alexandre, *Paixões, transgressões e tragédias: as missões populares urbanas e campestres (Província Jesuítica do Paraguai, primeira metade do século XVIII),* São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS, 2008. Dissertação de Mestrado.

10. Os Exercícios Espirituais: "Propostos por Santo Inácio para uma opção de vida mais perfeita, são resultado se sua própria. Geralmente duram uma semana, sendo feitos em recolhimento, longe das atividades cotidianas, sob a orientação de um sacerdote, que propõe os pontos a serem meditados, serve de orientador nas dúvidas e recebe, no fim do retiro, uma confissão da vida de cada um dos participantes. Os exercícios põem a pessoa frente às verdades básicas do cristianismo, a criação, o pecado, a redenção e a pessoa de Cristo". Zen, Idinei Augusto, *As Missões Populares na Antiga Província Jesuítica do Paraguay,* São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS, 1995, p. 47. Dissertação de Mestrado.

11. A Companhia de Jesus chegou a construir casas exclusivamente para a realização dos Exercícios Espirituais. Ver mais em: Zen, Idinei Augusto, *As Missões Populares na Antiga Província Jesuítica do Paraguay*..., p. 49.

12. Sobre os Exercícios Espirituais, recomenda-se ver mais em: Iparraguirre, Ignacio, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

13. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]*..., pp. 24–35.

14. Para saber mais, recomendamos ver: Franzen, Beatriz Vasconcelos, "As missões populares na Carta Ânua de 1735/43, da Província Jesuítica do Paraguai", in *Revista História Unisinos*, v. 9, n. 1, jan./abr. 2005, pp. 65–71.

15. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p. 53.

16. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]...,* p. 99.

17. Os missionários envolvidos nas missão populares acreditavam que os Exercícios Espirituais, efetivamente, poderiam alterar as condutas das pessoas, como se pode observar neste registro feito pelo padre Lozano, no qual, afirma que, após sua realização "se ven personas escrupulosas en lo más minimo, las mismas que ántes devoraban horribles vicios, tan grandes como camelloa, y tragaban los pecados como agua". Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p. 45.

18. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]*..., p. 61.

19. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p. 172.

20. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]...,* p. 182.

21. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p. 39.

22. Sua existência é também comprovada pelos vários Certificados de Beatas arquivados nos aposentos do padre Reitor do Colégio de Buenos Aires, e encontrados por ocasião do sequestro dos bens jesuíticos quando da expulsão da ordem em 1767. Franzen, Beatriz Vasconcelos, "Mulheres e vida religiosa na sociedade colonial espanhola na região platina: as beatas da Companhia"..., p. 50.

23. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]...,* p. 62.

24. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1644]*..., p. 4.

25. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1652–1754]...,* p. 26.

26. Manciani, Paola Cortesi, "Uma mulher inaciana: A beata dos Exercícios", in *Cadernos Inacianos,* João Pessoa, Centro Inaciano de Espiritualidade, 2, 1990, p. 45.

27. Tanto na Espanha, quanto em suas colônias, as Casas de recolhidas foram criadas ainda no século XVI, tendo como principal função conter a delinquência e a prostituição feminina vistas como problema público. Consistiam em centros com fins corretivos ou reformatórios, diferentemente das prisões existentes, e, nelas, as mulheres recolhidas alternavam trabalho e oração, vividos sob uma rígida disciplina. Também albergavam mulheres em situação de anulação matrimonial, viúvas e pobres.

28. Vale lembrar que, na Europa, as casas de recolhimento foram, inicialmente, pensadas para acolher prostitutas arrependidas, e, que, posteriormente,

passaram a também receber meninas e donzelas que, por sua condição social, pudessem estar em risco de acabar na prostituição e, também, viúvas que, por seu desamparo, pudessem cair na mendicância. As casas de recolhidas também acolhiam mulheres que engravidavam fora do casamento, sendo que as casas eram dotadas de salas chamadas de partos vergonhosos. E, ainda, as mulheres denunciadas por transgredir as normas da moral sexual dominante.

29. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1720–1730]...,* p. 68.

30. Segundo dados extraídos da Carta Ânua de 1750–1756, "Foram criadas casas para que os Exercícios Espirituais tivessem condições de serem desenvolvidos pelas mulheres em várias cidades, tais como Buenos Aires, Assunção e Tarija. Em Buenos Aires, a casa destinada às mulheres custou 20.000 pesos, a dos homens, junto ao Colégio de Belén, custou 50.000 pesos. Em muitos casos, foi possível a construção destas casas graças a doações feitas por homens que tendo participado dos Exercícios entendiam que eles seriam importantes para suas esposas, filhas ou outras mulheres deles dependentes.". Franzen, Beatriz Vasconcelos, "Mulheres e vida religiosa na sociedade colonial espanhola na região platina: as beatas da Companhia"..., p. 47.

31. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]...,* p. 92.

32. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1730–1735]...,* pp. 59–60.

33. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p.131.

34. O jesuíta francês João Francisco Regis foi canonizado pelo papa Clemente XII, em 1737.

35. Manciani, Paola Cortesi, "Uma mulher inaciana: A beata dos Exercícios", in *Cadernos Inacianos,* João Pessoa, Centro Inaciano de Espiritualidade, 2, 1990, p. 45.

36. Leonhardt, Carlos, *Cartas* Ânuas *de la Província del Paraguay [1735–1743]...,* p. 17.

37. Baltasar, María Dolores Pérez, *Orígenes de los Recogimientos de Mujeres*, Madrid, Edit. Univ. Complutense, 1985, p. 14.

38. López, Susana Rebón, "Casa de Recogimiento de Caracas. Corrección de las públicas pecadoras, 1683–1706", in *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n. 29, enero-julio, 2016, p. 17.

39. Cabeza De Vaca, Alvar Núñez, *Naufragios y Comentarios*, Madrid, Historia 16, 1984, pp. 165–166.

40. Schmidl, Ulrich; Federmann, Nikolaus*, Alemanes en America*, Madrid, Historia 16, 1986, p. 154.

41. Cardozo, Efraim, *Paraguay de la Conquista*. Asunción, El Lector, 1989, p. 80.

42. Zavala, Silvio, *Orígenes de la Colonización en el Río de la Plata*, México, Editorial de El Colegio Nacional, 1977, p. 133.

43. Com a intenção de manter o costume da poligamia, alguns caciques negavam-se a receber o batismo e admitir o casamento cristão. Além de promoverem fugas das reduções, adotaram também a estratégia de esconder suas concubinas e filhos, não lhes permitindo o batismo, enquanto viviam, aparentemente, de acordo com as normas morais cristãs nas reduções.

44. Cabe lembrar que as reduções não se limitaram a concentrar os indígenas em povoados, submetendo-os a *"uma vida política y humana"*, o que implicava abandonar certos comportamentos em desacordo com a moral e a religião cristã, tais como a antropofagia, a poligamia e a nudez.

45. Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Vernácula Arnaldo Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske, Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985, p. 52.

46. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay*, 1641–1643, Resistência, Chaco, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996, p. 497.

47. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de La Provincia del Paraguay*, 1637–1639, Buenos Aires, FECIC-Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984, p. 170.

48. Rípodas Ardanaz, Daisy, "Movimientos Shamanicos de Liberación", in *Teología.* Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987, p. 249.

49. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, *Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo I, (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549–1640),* 1951, p. 275.

50. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, *Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo I, (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549–1640)...*, pp. 134–135.

51. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay* [1644], Buenos Aires, mimeo, 1927, p. 92.

Notas

52. Exemplos desse autocontrole podem ser constatados nas reduções, sendo que os pais eram encarregados de zelar pela castidade e pela moral dos membros de sua família. Já nos espaços coletivos, eram as milícias indígenas que vigiavam as ruas e as casas à noite, guardando os lugares mais afastados, como as fontes e os aminhos das roças. (Kern, Arno Alvarez, *Missões: Uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, pp. 261–279.

53. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, *Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo I, (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549–1640)*..., p. 268.

54. Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*..., p. 180.

55. Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*..., p. 178.

56. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay* [1644], Buenos Aires, mimeo, 1927, pp. 12–14.

57. Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*..., p. 207.

58. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, *Manuscritos da Coleção De Angelis, Tomo I, (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549–1640)*..., pp. 269–270.

59. Documentos para la Historia Argentina, *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús*, Tomo XX, Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Preuser, 1927, p. 719.

60. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de La Provincia del Paraguay*, 1637–1639..., p. 106.

61. Documentos para la Historia Argentina, *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús*..., pp. 702–703.

62. Haubert, Maxime, *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 181–182.

63. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de La Provincia del Paraguay, 1637–1639*..., p. 109.

64. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay*, 1632–1634, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990, p. 123.

65. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay*, 1641–1643..., p. 32.

66. Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*..., pp. 180–181.

67. O vocábulo em questão (*koty*, casa/quarto, *guaçu*, grande) pode ser traduzido como "*grande habitação*", remetendo às casas comunais encabeçadas por um cacique. Souza, José Otávio Catafesto, "O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais", in *Horizontes antropológicos*: *arqueologia e sociedades tradicionais*, ano 8, n. 18, dezembro de 2002, p. 224. Na correspondência privada e nos Memoriais que os padres Provinciais enviavam aos *Superiores de las doctrinas del Paraguay* chama a atenção "la ambigüedad del vocablo guaraní cotiguazú. Los misioneros lo traducían como 'Casa de recogidas' pero literalmente significa 'casa grande' o 'habitación grande', que es un significado bastante difuso para un lugar de reclusión femenina, que en este caso se produce dentro de otro espacio idealmente (aunque no efectivamente) cerrado que es el de las reducciones, con su utopia del aislamiento". Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque", *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, 2011, p. 141.

68. Leonhardt, Carlos, *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1720–1730],* Buenos Aires, mimeo, 1927, pp. 146–147. Gutiérrez, Ramón, "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", in *Estudios Paraguayos*, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, vol.2, nº 2, Asunción del Paraguay, diciembre de 1974, p. 137. "A comunicação com o exterior se dava através de uma '*puerta en común y porteiro en la puerta de afuera que controlaba los acesos y salidas*' (Gutiérrez 1974: 137 apud Castilho Pereira, 2014, p. 168-169)".

69. Viñuales, Graciela María, "Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)", in *Misiones jesuíticas en Iberoamérica, Revista Apuntes*, Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20, núm. 1, enero-junio 2007, p. 119 apud Castilho Pereira, 2014, p. 168-169.

70. Barcelos, Artur H. F, *Espaço e Arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista,* (Coleção Arqueologia 7), Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 200 apud Castilho Pereira, 2014, p. 168-169.

71. Castilho Pereira, Ione Aparecida Martins. Em tudo semelhante, em nada parecido: uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Mojos Chiquitos, Guarani e Maynas (1607-1767). Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2014, p. 168-169.

72. De acordo com o pensamento vigente na Europa, a maturidade sexual – que culminava no casamento – só era atingida perto dos vinte anos, apesar de haverem casos, especialmente entre as classes mais baixas, em que a iniciação sexual era bastante precoce. Até finais do século XVII, os casamentos arranjados pelas famílias faziam com que os casamentos acontecessem apenas depois dos 20 anos. Contudo, no início do século XVIII, essa postura começaria a mudar, de forma lenta e gradual, devido "à maior independência econômica dos jovens e a exigência crescente do afecto como base do casamento", pois, "particularmente eficiente nas áreas urbanas, onde as estratégias matrimoniais desempenhavam um papel fundamental nas ambições sociais, econômicas e políticas dos estratos médios e altos da sociedade, o modelo paternalista de casamento iria manter-se incontestado até o século XVIII, altura em que a anglomania viria validar um movimento gradual rumo a uma nova visão sentimental de afectvididade conjugal no seio dos estratos superiores". Grieco, Sara F. Matthews, "O Corpo, aparência e sexualidade", in Duby, Georges; Perrot, Michele (dir.), *História das Mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 98–99. Já na sociedade guarani, segundo Melià, "La mujer es educada desde niña para cumplir funciones específicas que aseguran el buen relacionamiento social, no sólo de ella misma sino de sus padres y parientes con los que serán sus frutos parientes, su futura suegra, su futuro suegro, sus futuros cuñados.". Meliá, Bartomeu, *Una Nación, Dos culturas*, Asunción, CEPAG, 1997. pp. 79–80.

73. Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*, ..., p. 82

74. Cardiel, José, *Las misiones del Paraguai,* Madrid, Historia 16, 1989, p. 58.

75. Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*, ..., p. 83

76. Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 146.

77. Devido à aliança entre "los guaraníes reducidos y el poder español, los indios estaban afectados al servicio militar (tanto para luchar con los portugueses como contra etnias indígenas "infieles") y laboral (salidas a la Vaquería de Mar, que se prolongaban durante meses, para arrear decenas de miles de reses o bien tareas de construcción en el lejano puerto de Buenos Aires, por citar sólo algunos ejemplos) lo cual generaba permanentes salidas de contingentes masculinos de los pueblos". Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 150. Recomenda-se ver mais em: Bracco, Diego, *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*, Montevideo, Linardi y Riso, 2004, Bracco, Diego, "Charrúas y guenoa-minuanos: caballos mujeres y niños", in *Temas Americanistas*, n. 33, 2014, Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*, Brasília/São Miguel das Missões, Instituto Brasileiro de Museus/Museu das Missões, 2015, Ramos, Antonio Dari, *Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província Jesuítica do Paraguai*, São Leopoldo, Oikos, 2016.

78. Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*, ..., p. 83

79. Recomenda-se ver mais em: Bracco, Diego, *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*..., p. 232–233; Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 153.

80. Segundo o missionário Anton Sepp, "hacia 1700, sólo en un año, las indias del recién fundado pueblo de San Juan habían hilado 20.000 varas de tela, de las cuáles se destinaban dos tercios para vestir a 14.000 indios y el tercio restante se comercializaba en el puerto de Buenos Aires. Con el producto de la venta se pagaba el tributo de los indios y se compraban elementos necesarios en las misiones". Sepp, Anton. *Continuación de las labores apostólicas, Edición critica de las obras del Padre Antonio Sepp SJ. A cargo de Werner Hoffmann*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, p. 31.

81. Cardiel, José, *Las misiones del Paraguai*..., p. 98.

82. Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 143. Segundo o padre Cardiel, "(...) las mujeres de la casa de Recogidas, se les obliga que vengan en comunidad con sus alcaldes viejos a Misa y rosário y demás funciones eclesiásticas, como vísperas solemnes, etc. En lo demás

Notas

del tiempo están ocupadas en sus labores mujeriles de hilar, coser y de traer agua y leña para su recogimiento", in Furlong, Guillermo, *José Cardiel SJ y su Carta Relación (1747),* Buenos Aires, Librería del Plata, 1953, p. 174.

83. Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 148.

84. Como se pode constatar, "las prescripciones de aislamiento son prácticamente conventuales y se insiste en ellas con todo detalle, incluyendo la prescripción de separar en el interior de la casa a mujeres con distintas situaciones vitales.".Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 148.

85. MCA-CPH. Cx 30. Doc. 44 in Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*, ..., p. 86

86. Centro de Pesquisas Históricas PUCRS, Manuscrito da Coleção De Angelis, Coleção micro-filmada, Caixas de rolos e Documentos. (MCA-CPH. Cx. 30/ Doc. 9–921).

87. Centro de Pesquisas Históricas PUCRS, Manuscrito da Coleção De Angelis, Coleção micro-filmada, Caixas de rolos e Documentos. (MCA-CPH. Cx. 30/Doc.5).

88. Montoya, Antonio Ruiz de, *Catecismo de la Lengua Guarani*, Leipzig, Oficina y funderia de W, Drugulin, 1876, p. 298.

89. Cardiel, José, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, Buenos Aires, Secretaria de Cultura de la Nación, 1994, p. 155.

90. Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 140.

91. Levinton, Norberto, "¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609–1768)", in *Contratiempo. Revista de Pensamiento y Cultura*, 2004/2005, p. 5.

92. Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*..., pp. 80–83.

93. Imolesi, Maria Elena, "El sistema misional en jaque"..., p. 148.

94. Recomenda-se ver mais em: Cardiel, José, *Las misiones del Paraguai*..., p. 93; Baptista, Jean, *O temporal: Dossiê Missões*..., pp. 152–163; Ramos, Antonio Dari, *Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província Jesuítica do Paraguai*, São Leopoldo, Oikos, 2016, pp. 235–243.

95. Roth, Hans, "El Plano Ideal de Urbanismo Misional de Chiquitos", Segunda Parte, Capítulo Tercero, Libro Tercero, in Querejazu, Pedro (org.), *Las Misiones Jesuítcas de Chiquitos*, Laz Paz, Bolivia, Fundacion BHN/Línea Editorial/ La papelera S.A, 1995, p. 486 apud Castilho Pereira, 2014, p. 169.

96. Gutiérrez, Ramón, *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVII–XX),* Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Fundación Mapfre Tavera, 2005, p. 41 apud Castilho Pereira, 2014, p. 169.

97. Eder, Francisco Javier, *Breve Descripción de las reducciones de Mojos, Ca 1772*. Tradução de Joseph M. Barnadas. *Chochabamba, Historia Boliviana*. 1985, pp. 356–357 apud Castilho Pereira, 2014, p. 169.

98. Castilho Pereira, Ione Aparecida Martins. Em tudo semelhante, em nada parecido: uma análise comparativa dos planos urbanos das missões jesuíticas de Mojos Chiquitos, Guarani e Maynas (1607-1767). Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2014, p. 169.

99. Negro, Sandra. Mayna, una misión entre la ilusión y el desencanto. In: NEGRO, Sandra & Marzal S.J. Manuel M. (orgs). Un Reino en la Frontera – las misiones jesuitas en la América colonial. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ediciones ABYA-YALA, Fondo editorial, 1999.

100. Negro,Sandra. Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767). In: Misiones jesuíticas en Iberoamérica. Revista APUNTES. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano (ICAC). Publicación semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia vol. 20 núm. 1 pp. 1-168 enero-junio 2007

101. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de La Provincia del Paraguay, 1637–1639*..., p. 170.

102. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay, 1641–1643*..., p. 79.

103. Maeder, Ernesto J. A. (org.), *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay, 1641–1643*..., p. 120.

104. Leonhardt, Carlos *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay [1735–1743],* Buenos Aires, mimeo, 1927, p. 169.

105. Leonhardt, Carlos *Cartas Ânuas de la Província del Paraguay* [1735–1743]..., p. 138–139.

ANA CRISTINA PEREIRA LAGE *

Apontamentos acerca dos recolhimentos femininos na América portuguesa

* Universidade Federal de Minas Gerais

Este texto pretende explorar questões mais gerais acerca dos recolhimentos femininos que existiram na América portuguesa no período que abarca desde o final do século XVI, até as primeiras décadas do século XIX. Neste espaço/tempo ampliado existiram cerca de vinte e quatro instituições que abrigaram mulheres com múltiplas intencionalidades para a constituição destes recolhimentos[1]. Não é possível afirmar que existiram apenas estas instituições, uma vez que outras possam ter sido implementadas, ainda que não tenham solicitado permissão de funcionamento para a Coroa portuguesa ou, mesmo, para os bispados e arcebispados aos quais estariam vinculadas. Assim, trabalho aqui com um número incerto, a partir de indícios levantados em pesquisas existentes, além do cruzamento com fontes que auxiliam na organização deste mapeamento.

Parto do princípio de que os recolhimentos devem ser tratados enquanto instituições educativas, pois no interior desses espaços acontecia o aprendizado de leituras, escritas, trabalhos manuais, cuidado com as casas, conhecimentos morais e religiosos, etc. Porém, é preciso compreender que, em suas particularidades, nem todas estas práticas educativas foram implementadas em todas as instituições.

Antes de mais nada, é preciso salientar a diferença entre educação e escolarização para o período analisado e para a compreensão do que entendo por instituição educativa. Segundo o dicionário de Raphael Bluteau, no século XVIII, a educação pode ser definida como: "criação, ensino para a direção dos costumes"[2]. Este mesmo autor define a escola, como "a casa, onde os meninos aprendem a ler, escrever e contar"[3]. As especificidades ensinadas na escola se limitam mais ao instrucional, sendo que a educação é algo mais ampliado e conduz à formação, podendo acontecer na escola ou em ambientes não escolares (como a família, a Igreja, o exército etc.). Neste sentido, é possível dizer que todos os recolhimentos educavam e formavam as mulheres que lá habitavam, especialmente dentro de uma perspectiva mais moral e religiosa. Porém, nem todos escolarizavam, pois não possuíam a intencionalidade de instruir a partir do aprendizado da matemática, leitura ou escrita.

Observamos ainda que as instituições educativas do tipo recolhimento foram espaços criados com a intencionalidade de educar, direcionar os costumes, satisfazer determinadas necessidades humanas e sempre estiveram em construção e transformação. Constituíram-se em sistemas de práticas, com agentes e instrumentos que atingiram as finalidades esperadas. É preciso considerar as suas diversidades no espaço/tempo, suas diferentes formas de organização, os sujeitos que as constituíram, suas ações e práticas para a educação dos diferentes grupos sociais, além das mudanças que aconteceram com o decorrer do tempo[4].

Ao analisar os recolhimentos existentes na América Portuguesa em seu espaço/tempo ampliado, conseguimos perceber que ocorreu uma transformação na funcionalidade dessas instituições, uma vez que, inicialmente, diversas casas se aproximaram mais do formato conventual, em consequência da escassez de conventos no território[5]. Na documentação consultada encontramos a presença de educandários que recebiam meninas e juvens no interior das instituições, mas a educação nestes espaços era mais voltada para seguir um estilo de vida religioso. Porém, especialmente a partir da segunda metade do século XVIII, para além da ampliação do número de instituições existentes, começaram a aparecer algumas instituições passaram a formar suas educandas mais para a vida secular, com intencionalidades educativas e instrucionais. Esta discussão será tratada mais adiante, mas a distinção entre educação e escolarização irá nortear este trabalho.

Mapeamento dos recolhimentos na América portuguesa

Muitas das instituições aqui analisadas iniciaram suas atividades informalmente e demoraram anos para solicitar e conseguir uma aprovação régia. A resistência da Coroa portuguesa para a implementação de instituições de reclusão feminina, dos tipos convento ou recolhimento, estava diretamente ligada à questão do povoamento do território. Segundo Leila Algranti[6], a história da fundação das instituições femininas na colônia é permeada por resistências dos colonos à política metropolitana de incentivo ao casamento para povoar e moralizar o território, especialmente nos casos de mulheres brancas e livres. Alguns documentos[7] apontam para a necessidade de direcionar a população para o casamento e o povoamento do território, o que tornava o incentivo ou a proibição da abertura dos conventos e recolhimentos assuntos centrais das preocupações demográficas da Coroa[8].

A administração portuguesa, além de não aprovar a abertura de instituições de reclusão na colônia para incentivar os casamentos, também proibiu o envio de mulheres para Portugal, especialmente daquelas que tinham a intenção de enclausuramento por meio de um Alvará Régio de 1732. Este documento foi responsável por embargar a saída de mulheres da colônia e, consequentemente, a entrada em Portugal.

> "(...) Eu El Rei faço saber aos que este meu Alvará virem, que sendo-me presentes os motivos, por que no Brasil não há mais crescimento de gente, em grave prejuízo do aumento e povoação daquele Estado, sendo a principal causa desta falta o grande excesso, que há, em virem para este Reino muitas mulheres com o pretexto de serem Religiosas, violentadas por seus Pais, ou Mães, constrangendo-lhes as vontades, que deviam ser livres para elegerem estado, de que resulta faltarem estas mulheres para os matrimônios, que convêm aumentar no Brasil, e elas viverem sempre desgostosas com a vida, que não queriam tomar; e por este respeito ser muito do serviço de Seus e meu, e muito útil ao dito Estado do Brasil, proibir a desordem, que há em virem dele mulheres para este Reino, sem primeiro se averiguar, se as que vem para Religiosas, tem vontade de tomarem estado, e se as mais sem justas causas para a sua vinda: Hei por bem ordenar, que de todo o Estado do Brasil não venham mulheres"[9].

A partir desta proibição, encontramos diversas solicitações de mercê real que concederiam a entrada das mulheres em Portugal, sendo que alguns eram favoráveis e variavam a partir do poder político do solicitante, mas uma boa parte era negado. O impedimento da entrada de mulheres na Metrópole gerou ainda tensões, conflitos e lutas das elites coloniais locais para a implantação de novos espaços, uma vez que não poderiam mais encaminhar mulheres para a Metrópole. As lutas travadas pelos colonos para a abertura de conventos ou de recolhimentos passavam então por duas questões: os desejos familiares de ter suas filhas nestes espaços e os anseios de destinar para elas dotes menores, uma vez que poderia ficar mais em conta o envio das filhas para tais instituições do que dotá-las para o matrimônio.

A proibição dificultou o trânsito das mulheres para o Reino, porém propiciou uma ampliação na fundação de conventos nos grandes centros administrativos (Salvador e Rio de Janeiro). Por outro lado, facilitou a abertura do tipo recolhimento, uma vez que estes eram instituídos de forma espontânea e posteriormente pediam a autorização do bispado local e da Coroa portuguesa, sem nenhuma aprovação de ordens religiosas ou da Santa Sé. É importante salientar que, até o início da década de 1730 havia apenas um convento[10] e seis recolhimentos em todo o território. A partir da década de 1730 é possível detectar a fundação de instituições nos dois formatos: mais 05 conventos[11] e 18 instituições femininas que podem ser caracterizadas como recolhimentos. O número de 24 recolhimentos, assim como a data de início é uma estimativa, uma vez que muitos documentos não sobreviveram ao tempo e não há documentação institucionalizada do período das suas fundações. A tabela abaixo foi construída a partir de indícios encontrados em fontes primárias e pesquisas existentes.

Com relação às especificidades dos recolhimentos da América Portuguesa, Riolando Azzi e Maria Valéria Rezende[12] apontam que eles poderiam ser subdivididos em quatro tipos de instituições:

Local (cidade ou vila/Capitania)	Provável data de início	Recolhimento
Olinda/ Pernambuco	1585	Recolhimento da Conceição
São Paulo/São Paulo	1685	Recolhimento de Santa Teresa
Rio de Janeiro/Rio de Janeiro	1678	Recolhimento da Ajuda
Macaúbas/Minas Gerais	1716	Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Monte Alegre
Salvador/Bahia	1716	Recolhimento do Santo Nome de Jesus (Santa Casa de Misericórdia)
Salvador/Bahia	1723	Recolhimento Senhor Bom Jesus dos Perdões
Minas Novas/ Santa Cruz da Chapada/ Minas Gerais	1730/1780	Casa de Oração do Vale de Lágrimas/ Recolhimento de Sant'Ana da Chapada
Salvador/Bahia	1739	Recolhimento das Ursulinas da Soledade do Sagrado Coração de Jesus
Rio de Janeiro/Rio de Janeiro	1742	Recolhimento Nossa Senhora do Desterro
Rio de Janeiro/Rio de Janeiro	1742	Recolhimento da Santa Casa de Misericórdia o Rio de Janeiro
Igarassu/Pernambuco	1744	Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus
Aracaju/Sergipe	1750	Recolhimento de viúvas de Sergipe
São Luís/Maranhão	1752	Recolhimento das Ursulinas do Sagrado Coração/Nossa Senhora da Anunciação)
Paraíba/Paraíba	1754	Casa de Recolhimento da Paraíba
Salvador /Bahia	1755	Recolhimento de São Raimundo Nonato
Niterói/ Rio de Janeiro	1755	Recolhimento de Santa Teresa
Goiana/ Pernambuco	1755	Recolhimento Nossa Senhora da Soledade
Recife/Pernambuco	1758	Recolhimento da Glória
Rio de Janeiro/Rio de Janeiro	1759	Recolhimento de Nossa Senhora do Bom Parto
São Paulo/São Paulo	1777	Recolhimento do Sagrado Coração da Luz (Divina Providência)
Pará/Pará	1804	Recolhimento das educandas do Pará
Santo Amaro/Bahia	1807	Recolhimento Nossa Senhora dos Humildes
Sorocaba/São Paulo	1811	"Convento" Imaculada Conceição de Santa Clara
Diamantina/Minas Gerais	1816	Recolhimento da Luz

Tabela 1
Recolhimentos da América Portuguesa

"para meninas", que poderiam receber indígenas, órfãs ou aquelas separadas da família por algum motivo, até a idade do casamento; "para moças ou mulheres decaídas", também chamadas de "madalenas", que poderiam ser prostitutas, adúlteras, amantes indesejadas etc.; "para mulheres desejosas de uma vida na oração e na penitência", constituídos por viúvas ou abandonadas pelos maridos que não portavam hábito religioso, nem seguiam regra ou clausura, mas que necessitavam desses espaços para sobreviver; finalmente, para "mulheres destinadas à vida monástica", que

se organizavam nos moldes conventuais, com aproximações de clausura, hábito religioso e seguiam uma determinada regra, mas sem votos. É importante observar que, embora inicialmente tais instituições abrigassem um tipo específico de recolhida, com o tempo e o desenvolvimento de suas atividades, a maioria passou a receber uma diversidade de recolhidas para atender aos anseios locais[13].

Com relação ao primeiro grupo indicado, para a educação de meninas órfãs, surgiram: o recolhimento Santo Nome de Jesus, o qual recebia jovens encaminhadas pela Santa Casa de Misericórdia de Salvador; o recolhimento da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro; o recolhimento das Ursulinas do Sagrado Coração (ou Nossa Senhora da Anunciação), no Maranhão; o recolhimento de Nossa Senhora da Soledade de Goiana, Pernambuco; e o recolhimento da Luz de Diamantina, Minas Gerais. Para a educação de meninas indígenas e que também recebia órfãs e desvalidas não-índias, destaca-se o recolhimento das Educandas do Pará[14]. Com relação às indígenas, não colocamos neste levantamento as instituições mantidas pelos jesuítas em suas missões ao sul do território, pois entendemos que esta era uma zona de fronteira e, na maior parte do período analisado, estava sob o domínio da Coroa espanhola.

A multiplicidade de mulheres que habitava uma única instituição é verificada no caso do recolhimento Santo Nome de Jesus, o qual constituía-se em uma casa que recebia as meninas com mais de 12 anos que habitavam anteriormente a "Casa da Roda", local onde as crianças eram abandonadas, e que ficava na Santa Casa de Misericórdia de Salvador. A instituição abrigava tanto as expostas da Roda que eram consideradas como as verdadeiras "filhas da casa", como também as órfãs de número (externas à Roda e que não eram abandonadas, mas possuíam o pai falecido) e ainda as porcionistas, mulheres pagantes que poderiam até trabalhar como servas no interior da casa[15].

No segundo grupo, aquele das mulheres consideradas como "decaídas", podemos destacar as seguintes instituições: o recolhimento das Ursulinas da Soledade (Sagrado Coração de Jesus), de Salvador; o recolhimento de Sagrado Coração de Jesus de Igarassu, Pernambuco; o recolhimento de Nossa Senhora do Bom Parto do Rio de Janeiro; a Casa de recolhimento da Paraíba, que também recebia mulheres vítimas de homens transgressores; e o recolhimento para Mulheres Arrependidas (Nossa Senhora dos Humildes), de Santo Amaro da Purificação, na Bahia[16]. E novamente, o que se verifica nessas instituições é que muitas foram autorizadas para uma intencionalidade e acabaram por receber diversos tipos de recolhidas.

O terceiro grupo indicado é aquele que teria o menor número de instituições e, infelizmente, possui poucos documentos e carece de mais pesquisas sobre eles. Nele estariam o recolhimento de Viúvas do Sergipe e o recolhimento de Santa Teresa de Itaipu, em Niterói, no Rio de Janeiro, o qual recebia especificamente esposas indesejadas[17].

Por fim, na quarta e última categoria, aquela das instituições que desejavam uma vida mais voltada para o modelo conventual, é viável reunir a maioria das instituições: o recolhimento da Conceição, em Olinda, Pernambuco; os Recolhimentos da Ajuda e do Desterro no Rio de Janeiro; o recolhimento de Nossa Senhora de Monte Alegre (Macaúbas), e a Casa de Oração do Vale de Lágrimas (Minas Novas) em Minas Gerais; o recolhimento do Senhor de Bom Jesus dos Perdões em Salvador, Bahia; e os recolhimentos de Santa Teresa, do Sagrado Coração da Luz (Divina Providência) e de Imaculada Conceição de Santa Clara (Sorocaba) em São Paulo[18].

Embora as instituições acima seguissem caminhos de uma vida conventual, verificamos que passaram por diversas modificações ao longo de suas existências. Para tal, vamos exemplificar com a primeira instituição fundada ainda no século XVI, o recolhimento da Conceição, de Olinda. Para o franciscano Antônio Maria Jaboatão, o espaço fora criado por Maria Rosa, uma rica viúva, irmã da ordem terceira e responsável por trazer os franciscanos para o Brasil[19]. Existem indicações controversas se Maria Rosa teria criado o recolhimento da Conceição ou mesmo uma instituição anterior, o denominado recolhimento de mulheres da Ordem Terceira Franciscana, por volta de 1576. Ela teria doado esta primeira casa para a instalação dos frades franciscanos e passado então a viver no recolhimento da Conceição. Ao analisar a fundação, Suely Creusa de Almeida indica que alguns documentos e estudos demonstram que o recolhimento da Conceição já poderia estar em funcionamento quando Rosa Maria por lá chegou[20]. Mas é inegável o papel dessa mulher e suas companheiras para fortalecer economicamente a instituição, a qual passou a receber, cada vez mais, mulheres da elite local.

Durante as invasões holandesas ao Recife (1630–1645), várias recolhidas fugiram e o prédio passou por um período de deterioração. Somente em 1676 foi restaurado, passando a receber também órfãs e pobres. A partir de 1798 o recolhimento foi reformulado novamente e recebeu os estatutos publicados pelo bispo Azeredo Coutinho, o qual propunha uma transformação da instituição em educandário[21]. As transformações da instituição ao longo do tempo demonstram a sua capacidade de adaptação de acordo com os anseios da população e a conjuntura política, econômica e social de cada momento.

Transformações para a escolarização

Um marco inicial para a transformação das instituições dentro de uma perspectiva de escolarização feminina estaria na fundação dos recolhimentos organizados pelo padre jesuíta Gabriel Malagrida[22] e que seguiram os princípios ursulinos. É importante salientar que a Congregação das Ursulinas foi criada pela italiana Ângela de Merici

em 1535 e previa um misto de vida ativa e contemplativa, preocupada especialmente com a educação feminina. Assim, nas instituições ursulinas existentes neste período é possível encontrar, além das recolhidas, educandas que possivelmente passavam um período na instituição, mas depois retornavam para as suas respectivas famílias.

A documentação acerca da criação dos recolhimentos ursulinos na América portuguesa deixa clara a intenção da Coroa no projeto apresentado pelo padre Malagrida, ou seja, a educação de moças para uma vida laica, voltada especialmente para a preparação para o matrimônio, a maternidade e o gerenciamento das casas. A autorização destas instituições só foi possível porque elas não possuíam um caráter de reclusão e não atrapalhavam a intenção da Coroa de incentivar os casamentos na colônia[23].

Embora pretendesse abrigar prostitutas arrependidas, desde o início o recolhimento/convento da Soledade acabou recebendo moças ricas, especialmente aquelas que não conseguiam entrar no convento do Desterro, devido aos limites para a autorização do número de freiras[24]. Embora a intenção do padre Malagrida na fundação do recolhimento da Soledade tenha sido para abrigar mulheres pobres e especialmente prostitutas, a recomendação de seus superiores jesuítas era que recebesse também moças com posses e que pudessem ingressar com dotes que mantivessem a instituição, uma vez que esta somente poderia funcionar com recursos de esmolas ou dotes. Assim, desde o início, o recolhimento recebeu mulheres de posse e da elite soteropolitana, uma vez que havia uma escassez de espaços de reclusão na região. A pressão das mulheres que habitavam a instituição, de seus familiares e ainda dos religiosos jesuítas, acabaram por transformar a instituição em espaço conventual.

Inicialmente, o recolhimento pretendia seguir os princípios das ursulinas e implementar uma educação de meninas internas, mas também receber externas e que retornassem diariamente para as suas famílias. O arcebispo da Bahia D. José Botelho de Mattos, em carta ao rei português datada de 1751, informava que a sociedade soteropolitana não estava preparada para ter espaços que propiciassem a escolarização de moças no formato de externato[25]. Por outro lado, em levantamento realizado por Adínia Ferreira, é possível verificar que, mesmo com a transformação do espaço em convento, havia uma preocupação institucional em educar a maioria das internas para a vida laica, uma vez que, entre 1753 e 1790, 48 educandas ingressaram e, destas, 4 faleceram, 23 deixaram a instituição e 21 professaram como religiosas[26].

Com relação ao recolhimento de Igarassu, sabemos que este já existia anteriormente, fundado por dois padres franciscanos por volta de 1730. Por meio da intervenção e apoio de padre Malagrida, conseguiram a autorização de funcionamento em 1754, sendo inegável a influência do jesuíta para o fortalecimento e direção da obra nos moldes das ursulinas. No início, recebia mulheres

pobres e prostitutas arrependidas, não sendo uma casa de clausura, uma vez que saíam para assistir missas na igreja local[27]. Como tempo, devido à falta de instituições de reclusão na região e necessitando de manter a obra funcionando, receberam também "donzelas virtuosas" para ensinar às demais recolhidas e ainda crianças pobres para educá-las de forma gratuita:

> "(...) desde o ano passado admirada esta Câmara da Vila de Igarassu do raro procedimento de algumas mulheres meretrizes convertidas, e trazidas de tão longe destes sertões acima, do Pe. Missionário Apostólico Gabriel Malagrida, e recolhidas debaixo do ensino e exemplo de algumas donzelas muito virtuosas, e abraçadas do amor de Deus(...) Ponha nelas os olhos de sua Real piedade, conservando-as e confirmando tão santo recolhimento, muito mais, que elas não pedem nenhuma esmola, nem dão o mínimo incomodo a terra, mais antes muitos grandes benefícios, especialmente oferecendo-se a ensinarem grátis, e por amor de Deus as nossas meninas"[28].

Fora a intencionalidade das instituições que seguiram os princípios das ursulinas para a educação de meninas de forma mais escolarizada de com a intenção de prepara-las para o matrimonio e a maternidade, um segundo grupo, composto por alguns recolhimentos que foram reformulados ou que surgiram nasúltimas décadas do século XVIII, particularmente influenciados pela circulação das ideias iluministas, os quais receberam estatutos específicos para direcionar suas respectivas práticas educativas. Até este momento, foi possível levantar três instituições que receberam tais estatutos: os recolhimentos de Nossa Senhora da Conceição, em Olinda; de Nossa Senhora da Glória, no Recife; e de Nossa Senhora dos Humildes de Santo Amaro da Purificação, na Bahia. No foco dos iluministas sobre a escolarização feminina estava o seu futuro papel social. Suas capacidades eram reconhecidas e compreendiam que estas se tornavam necessárias ao progresso da sociedade, especialmente enquanto esposas e educadoras de seus filhos. "A educação das mulheres era defendida na medida em que ela se devia tornar mais culta para ser mais útil à família, nomeadamente enquanto educadora, dando bons ensinamentos e exemplos. O mesmo se aplicava para a sua função de esposa"[29].

As influências do iluminismo asseguraram reformulações ou propiciaram a estruturação de novas instituições do tipo recolhimento. Dentro dos princípios iluministas devemos destacar os estatutos do recolhimento da Glória do Recife de 1798[30], organizados pelo bispo de Pernambuco Dom Azeredo Coutinho, que serviram para a reorganização da instituição, modificaram o recolhimento da Conceição, a primeira instituição de reclusão, bem como serviram de base para os estatutos do Recolhimento de Santo Amaro da Purificação.

O estatuto proposto por Azeredo Coutinho possui 120 páginas e divide-se em duas seções:

> "(...) Na primeira parte daremos regras propriamente para o governo das doze Recolhidas da Instituição, as quais deverão servir como Mães, Mestras, e Diretoras das Educandas, que se houverem de instruir, e educar no dito Recolhimento. [...] Em a segunda parte daremos regras propriamente para a educação e a instrução das mesmas educandas"[31].

A primeira parte aproxima-se dos modelos das Constituições propostas para as instituições conventuais, especialmente quando apresenta a hierarquização e subdivisão das tarefas exercidas pelas recolhidas. É importante salientar que a função das recolhidas se destina ao governo de uma casa onde devem agir como mães e mestras das educandas.

Neste documento é possível detectar que as recolhidas ingressavam na instituição já com o domínio da leitura, da escrita e contas elementares, ou ainda tarefas que seriam úteis à casa, mas tinham como tarefa principal o ensino das educandas, as quais seriam a mola propulsora da instituição. Azeredo Coutinho justificava a necessidade de retirá-las da ociosidade e defendia então que a instrução aconteceria por meio da religião. Assim que tivessem o aprendizado rudimentar da leitura poderiam iniciar o aprendizado do Catecismo de Montpellier[32]. O conhecimento da história sagrada também era necessário, principalmente para utilizar a vida de Cristo como um exemplo a se seguir na sua futura vida matrimonial.

> "(...) A ciência das mulheres, assim como a dos homens, deve ser proporcionada aos seus empregos: a diferença das ocupações é a que faz a dos seus estudos. A instrução mais sólida é aquela, que ensina a saber o modo, com que se fazem as coisas, que são necessárias para a vida humana; por ser daí donde se tiram os maiores interesses. A instrução, que propriamente pertence às mulheres, deve ser regulada segundo os seus estados: as que se destinam para Religiosas aonde ser instruídas na mortificação da própria vontade; na inteligência da língua latina, e canto de musica para o exercício cotidiano do Coro, onde devem gastar a maior parte de sua vida.
> Aquelas porém que não aspiram a vida dos claustros; mas sim aonde fazer a sociedade, e a propagação das famílias na vida conjugal, devem ser instruídas na particular ciência de viver em paz com seus maridos; de educar os seus filhos na virtude e administrar com economia o governo das suas casas. Não são estreitos os limites desta ciência, como muitos julgam, querendo-a fazer propriedade natural do sexo. É muito mais fácil acostumar-se a um exterior afetado,

> a discorrer sobre modas, e a exercitar-se em pequenas galanterias nas conversações politicas, do que instruir-se na virtude, e na economia para saber governar bem uma família, que é uma pequena República”[33].

O autor propunha uma educação diferenciada, de acordo com a destinação específica de cada mulher. Assim, às aspirantes de uma vida religiosa, a educação deveria ser mais voltada para as orações e celebrações do Ofício Divino. Com relação às futuras mães e esposas, estas deveriam ser instruídas para o governo e condução da casa, além da educação dos filhos e boa convivência com os seus maridos.

As educandas poderiam ser de dois tipos: pobres e gratuitas; ou pagantes, também chamadas de porcionistas. Ao ingressar na instituição, deveriam levar um enxoval, uma cama e móveis de acordo com as suas posses. As roupas seguiam o modelo das recolhidas, em tecidos de algodão ou lã, com muita simplicidade. As educandas pobres teriam as suas despesas cobertas pela instituição até completarem 16 anos, quando seriam encaminhadas para casamentos ou outras destinações. Também poderiam reivindicar um lugar como recolhidas e teriam precedência na escolha. As educandas porcionistas também teriam que seguir os critérios acima descritos, excetuando o terceiro item. Embora o documento aponte que haveria a entrada de meninas pobres, cabe indagar se estas realmente estiveram na instituição, uma vez que, ao analisar a educação proposta nos estatutos, voltava-se para a formação de futuras mães e esposas com posses de escravos e direção de serviçais.

No transcorrer do dia havia dois momentos (manhã e tarde) em que as educandas eram conduzidas para as salas de aula, o que totalizaria cerca de cinco horas diárias para os diversos aprendizados. Além disso, em vários momentos eram conduzidas para as suas celas, onde fariam estudos individuais. As celas eram ocupadas de acordo com a idade por grupos de três ou quatro meninas, sempre observadas e controladas pela Diretora e pela Mestra de Primeiras Letras, encarregada de ensinar *três artes* – ler, escrever e contar. Quando o aprendizado já estivesse bem adiantado, as educandas teriam o tempo reduzido com a mestra de Primeiras Letras e passariam parte deste período junto de uma outra mestra, aquela encarregada do ensino de costura, bordado e demais atividades, como o desenho e a música.

Conclusões

É importante salientar que esta é uma pesquisa em andamento e que ainda há muito o que ser feito. Para não ficar exaustivo optei por apresentar algumas instituições resumidamente, mas buscando

interligar suas aproximações e distanciamentos. A análise aponta que, até meados do século XVIII, os recolhimentos atendiam aos anseios de reclusão com finalidades mais religiosas e de guarda do mundo externo, muito embora fossem responsáveis por absorver mulheres com outras intencionalidades. O surgimento de instituições de recolhimento para públicos específicos demonstrou que, estas acabavam se adaptando para a recepção de outras recolhidas e para novas alternativas de manutenção, como foi o caso da proposição de uma educação escolar e voltada para o ensino das primeiras letras, a partir da circulação dos princípios educativos das ursulinas e das ideias iluministas na América portuguesa.

Os recolhimentos foram adaptados, cumpriram suas funções educativas, como também escolares até a chegada das congregações religiosas femininas e a implantação dos colégios de freiras na segunda metade do século XIX. Alguns recolhimentos não sobreviveram à entrada maciça das religiosas com propostas de implantação de colégios e outros acabaram por se transformar finalmente em conventos.

Algo aproximava as diversas instituições, como a capacidade das casas receberem mulheres que muitas vezes não possuíam alternativas de sobrevivência que não fosse a vida em comunidade. Eram mulheres que se aliavam para coabitarem longe de ambientes muitas vezes hostis ou misóginos, e que buscavam a proteção no grupo recolhido. Para finalizar, gostaria de trazer um pouco sobre essa agregação de mulheres e citar Isabel Maria, a primeira Regente da Casa de Oração do Vale de Lágrimas, que se situava no sertão norte de Minas Gerais, em zona rural e distante de núcleos urbanos. Segundo ela, sempre viveu naquela casa, que pertencia à sua família, sem conhecer arraiais, vilas ou cidades. Toda a sua educação foi realizada “no santo temor de Deus”, acontecera no interior da casa e por meio de seus pais. Em 1753, constava então com a idade aproximada de 40 anos e tinha em sua companhia uma irmã, uma prima e uma sobrinha. “(...) Era verdade ter em sua companhia algumas filhas alheias cujos pais por julgarem ela dita educar bem lhes tinham entregado para as ensinar a ler, escrever, coser e bordar, e bons costumes, o que tudo fazia pelo amor de Deus.” Recebia a todas, pois “(...) não hei de despedir de mim quem me busca para viver com honra fugindo das garras do demônio, mas antes, tomara remediar a todas que há no universo eminentes aos perigos que nunca mais se podem reparar e violadas”[34].

Notas

1. É importante ressaltar que, destas instituições, três alcançaram o status de convento ainda no século XVIII: convento das Ursulinas da Soledade em Salvador, 1741; convento da Ajuda no Rio de Janeiro, 1750; e convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, 1780. Aquelas instituições que sobreviveram à entrada maciça das congregações religiosas femininas e à implementação de colégios de freiras na segunda metade do século XIX, acabaram por se converter em conventos no século seguinte: convento de Santa Teresa em São Paulo, 1913; mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas em Minas Gerais, 1926; mosteiro de Imaculada Conceição de Santa Clara de Sorocaba em São Paulo,1929; e mosteiro da Luz de São Paulo, 1929. Lage, Ana Cristina Pereira, "Dos conventos e recolhimentos para os colégios de freiras: as diferenças da educação feminina católica do século XVIII e XIX", in *Educação em Revista,* 32(3), 2016, p.47–68.

2. Bluteau, Rafael, *Vocabulário portuguez e latino*, V. 3, Coimbra, Collegio das artes da Companhia de Jesu, 1712, p. 13.

3. Bluteau, Rafael, *Vocabulário portuguez e latino*, V. 3, Coimbra, Collegio das artes da Companhia de Jesu, 1712, p. 216.

4. Magalhães, Justino Pereira de, *Tecendo nexos*. *História das instituições educativas*, Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2004.

5. Em todo o período colonial foram fundados apenas 06 conventos em todo o território da América portuguesa: conventos de Santa Clara do Desterro (1677), Ursulinas das Mercês (1735), Lapa (1744) e Ursulinas da Soledade (1752) em Salvador; conventos da Ajuda (1750) e Santa Teresa (1780) no Rio de Janeiro. É importante salientar que três destas instituições surgiram como recolhimentos e posteriormente foram aprovados como conventos (Soledade, Ajuda e Santa Teresa). Além disso, foram instituições permitidas apenas nos dois centros administrativos da colônia, onde havia mais riquezas circulando e um melhor controle por parte da Igreja Católica por meio dos seus bispos e arcebispos, bem como dos administradores da Coroa portuguesa. Lage, Ana Cristina Pereira, "Semelhanças e diferenças entre conventos e recolhimentos femininos na América Portuguesa", in *Revista Antíteses,* vol.13, 2020, pp. 671–699.

6. Algranti, Leila Mezan, *Honradas e devotas: mulheres da colônia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822,* 2a. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

7. Para uma melhor compreensão do público leitor, todos os documentos transcritos neste capítulo de livro tiveram o português atualizado.

8. É possível exemplificar o desejo português pela ampliação de casamentos como estratégia de povoamento, em carta datada de 1721 e encaminhada pelo rei D. João V ao governador da Capitania de Minas Gerais: "(...) considerando-se que os povos das minas por não estarem suficientemente civilizados e estabelecidos em forma de repúblicas regulares, facilmente rompem em alterações e desobediências e se lhe devem aplicar todos os meios que os possa reduzir a melhor forma: me pareceu encarregar-vos como por esta o faço/procureis com toda a diligência possível para que as pessoas principais e ainda quaisquer outras tomem o estado de casados e se estabeleçam com suas famílias reguladas na parte que elegerem para a sua povoação, porque por este modo ficarão tendo mais amor à terra e maior conveniência do sossego dela e consequentemente ficarão mais obedientes (...)". Carta de D. João V, "sobre fazer casar os moradores das minas e outras partes", in *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Minas Gerais, 30 (126), 1979, p. 126.

9. Alvará de D. João V, de 10 de março de 1732, in *Colleção Chronológica de Leis Extravagantes*, Tomo II, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1819, pp. 432–433.

10. Convento de Santa Clara do Desterro, fundado em 1677 na cidade de Salvador, com o patrocínio da Câmara local. Foram encaminhadas 04 religiosas do convento de Santa Clara de Évora para auxiliar na implementação da obra, encarregadas de receberem moças abastadas. Lage, Ana Cristina Pereira, "Práticas de leitura e de escrita no convento de Santa Clara do Desterro na Bahia (séculos XVII e XVIII)", in *Revista Notandum,* no. 47, 2018, pp. 78–98.

11. Conventos da Ajuda (1750) e de Santa Teresa (1780) no Rio de Janeiro; e conventos das Ursulinas das Mercês (1735), das Ursulinas da Soledade (1752) e da Lapa (1744) em Salvador.

12. Azzi, Riolando, e Rezende, Maria Valéria, "A vida religiosa feminina no Brasil colonial", in Azzi, Riolando (org.), *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, pp. 24–73.

13. Algranti, Leila Mezan, *Honradas e devotas: mulheres da colônia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822,* 2a. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

14. Ver: Gandelman, Luciana Mendes, *Mulheres para um Império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII),* Campinas, UNICAMP, 2005. Tese de Doutoramento; Rodrigues, Maria José Lobato, *Educação feminina no Recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição*, São Luís, UFMA, 2010. Dissertação de Mestrado; Sousa, Celita Maria Paes de, *Traços de compaixão e misericórdia na história do Pará: instituições para meninos e meninas desvalidas no século XIX até início do século XX*, São Paulo, PUC-SP, 2010. Tese de Doutoramento.

15. Silva, Ivani Almeida Teles da, *Mulher e Feminismo*, Salvador, UFBA, 2011. Dissertação de Mestrado.

16. Ver: Ferreira, Adínia Santana, *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII),* Brasília, UNB, 2006. Dissertação de Mestrado; Moura Filha, Maria Berthilde de Barros Lima e, *De Filipéia à Paraíba: uma cidade na estratégia de colonização do Brasil. Séculos XVI–XVIII,* Porto, Universidade do Porto, 2004. Tese de Doutoramento; Almeida, Suely Creusa Cordeiro de, "As Marias Madalena de Pernambuco", in *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. vol. 21, n.1, 2003; Peñailillo, Perla Andrade, *Registros de entradas e saídas das recolhidas do Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes: edição e estudo paleográfico*, Salvador, UFBA, 2018. Dissertação de Mestrado.

17. Ver: Cunha, Vanessa Meneguci da, "Proteção, correção e educação: a utilização e a funcionalidade da Casa de Recolhimento de mulheres de Santa Teresa de Itaipu entre os anos de 1776 e 1816", in *Monografia em História*, Nova Iguaçu, UFRRJ, 2014.

18. Ver: Lage, Ana Cristina Pereira, "Vale de lágrimas: mulheres recolhidas no sertão de Minas Gerais na segunda metade do século XVIII", in *Revista de História Regional*, vol. 19, n. 2, 2014, pp. 312–326; Lage, Ana Cristina Pereira, "Religião católica e instituições educativas na capitania de Minas Gerais", in Fonseca, Thaís Nívia de Lima e (Org.), *História da educação em Minas Gerais: Colônia*, vol.1, Uberlândia, EDUFU, 2019, pp. 131–152; Martins, William de Souza, "Devoção, status e busca de autonomia: o convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (c.1750)", in *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, vol. 29, n. 2, 2011, pp. 1–20; Alcântara, Tainã Moura, *Vida e morte em clausura: arqueologia do corpo de mulheres do Recolhimento da Luz – São Paulo – séculos XVIII e XIX*, Recife, UFPE, 2014. Dissertação de Mestrado; Rocha, Adair José dos Santos, *A educação feminina nos séculos XVIII e XIX: intenções dos bispos para o recolhimento Nossa Senhora de Macaúbas*, Belo Horizonte, UFMG. 2008, Dissertação de Mestrado; Sena, Patrícia Mota, *O episódio dos perdões e a restauração católica na Bahia,* Salvador, UFBA, 2005. Dissertação de Mestrado.

19. Jaboatão, Antônio Santa Maria, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou crônica dos frades menores da província do Brasil,* Reimpressão do Instituto Histórico e Brasileiro, Rio de Janeiro, Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859.

20. A autora se refere especialmente à carta de Manuel da Nóbrega que está na obra de Serafim Leite (Cartas dos primeiros jesuítas). O documento aponta a existência de uma casa humilde, edificada para recolher índias libertas, e a entrada de Maria Rosa e de suas companheiras proporcionou o fortalecimento e enriquecimento da casa, passando então a receber moças da elite. Almeida, Suely Creusa Cordeiro, *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português (XVI–XVIII),* Recife, UFPE, 2003. Tese de Doutoramento.

21. Azeredo Coutinho (1742–1821) foi responsável por implementar uma reforma educacional em Pernambuco, por meio da implantação de estatutos nos recolhimentos femininos e do Seminário de Olinda, dentro de uma perspectiva iluminista.

22. O jesuíta italiano Gabriel Malagrida (1689–1761) dedicou 31 anos ao projeto missionário da Companhia no Brasil. Circulou desde o Pará até a Bahia e foi o responsável por fundar ou reformular, dentre outras instituições, recolhimentos femininos: o recolhimento das Ursulinas da Soledade em Salvador, o recolhimento de Sagrado Coração de Jesus em Igaraçu de Pernambuco e o recolhimento das Ursulinas do Sagrado Coração, em São Luís no Maranhão.

23. Ver: Instrução do Rei a Francisco Xavier de Mendonça, governador e Capitão Geral do Estado do Pará e Maranhão, 31 de maio de 1751, in *Documentos relativos ao Brasil (1701–1800) – Cartas do Brasil, 17*, Biblioteca Nacional de Lisboa; Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o

Notas

requerimento do padre da Companhia de Jesus, Gabriel Malagrida, pedindo licença para fundar um recolhimento para donzelas pobres na capitania de Pernambuco., 14 de outubro de 1745. Arquivo Histórico Ultramarino-Pernambuco, 015, cx.62, doc. 5292(1).

24. Ferreira, Adínia Santana, *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII),* Brasilia, Universidade de Brasília, 2006. Disertação de Mestrado.

25. "E sendo, como é, a obrigação de classes, e ensino no Colégio das Ursulinas o principal referencial, não cabe nem tem lugar nesta terra, por se ensinar mulheres elas, sem embargo dos contínuos clamores dos Prelados, Missionários, confessores e pregadores, com tal reclusão, que parece impossível o conseguir, que os pais e parentes consintam que suas filhas, e mais obrigações saiam de casa à missa, nem assista a alguma outra função, o que geralmente se pratica não só com as donzelas brancas, mais ainda com as pardas, e pretas chamadas crioulas, e quaisquer outras, que se confessam de porta a dentro" ("Requerimento de Soror Beatriz Maria de Jesus, Superiora do Convento do Coração de Jesus da cidade da Bahia, acerca do assumpto a que se referem os documentos antecedentes", 4 de setembro de 1751, 005, cx.2, doc. 128 (1), in *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia – Eduardo de Castro de Almeida*.

26. Ferreira, Adínia Santana, *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII),* Brasília, UNB, 2006. Dissertação de Mestrado.

27. Almeida, Suely Creusa Cordeiro, *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português (XVI–XVIII),* Recife, UFPE, 2003. Tese de Doutoramento.

28. "Carta dos oficiais da câmara de Igaraçu ao rei D. João V, sobre o recolhimento de meretrizes convertidas, sob os cuidados do padre Gabriel Malagrida", 27 de abril de 1746, 015, cx.63, doc.5376, in *Arquivo Histórico Ultramarino – Pernambuco*.

29. Araújo, Ana Cristina, *A cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*, Lisboa, Livros Horizontes, 2003, p. 682.

30. Coutinho, D. José Joaquim da Cunha Azeredo, *Estatutos do Recolhimento Nossa Senhora da Glória do lugar de Boa Vista de Pernambuco*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1798.

31. Azeredo Coutinho, D. José Joaquim da Cunha, *Estatutos do Recolhimento Nossa Senhora da Glória do lugar de Boa Vista de Pernambuco*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1798, p. 4.

32. O catecismo de Montpellier foi impresso pela primeira vez na França em 1702. O autor foi o oratoriano e reitor do seminário diocesano, François Aimé Pouget. Em Portugal, o Catecismo de Montpellier foi traduzido pela primeira vez em 1765 e logo ganhou adeptos entre os religiosos e famílias favoráveis ao clero secular vinculado à Coroa Portuguesa por meio do Padroado Régio, mas contrários aos regulares que recebiam instruções diretas do Vaticano.

33. Coutinho, D. José Joaquim da Cunha Azeredo, *Estatutos do Recolhimento Nossa Senhora da Glória do lugar de Boa Vista de Pernambuco*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Siencias, 1798. pp. 86–87.

34. "Ofício do Arcebispo da Bahia, para Diogo de Mendonça Corte Real, sobre o Recolhimento, de que era Diretora D. Isabel Maria, filha do mestre de Campo Joao da Silva Guimarães", Bahia, 14 de maio de 1755, caixa 9, doc.1612, *Arquivo Histórico Ultramarino – Bahia*.

ANA LAURA TORRES HERNÁNDEZ *

O projeto moral e político do recolhimento femenino Santa María Magdalena na Nova Espanha

* Universidade Nacional Autónoma do México

Vida y moral femenina en la Nueva España

Para entender el recogimiento femenino como institución reguladora de la moral es necesario conocer más sobre la vida de las mujeres en la Nueva España de la época, a saber, el siglo XVII.

A la conquista militar del territorio y el proceso de evangelización siguió el flujo migratorio para garantizar la ocupación y explotar los recursos naturales; sin embargo, el viaje intercontinental era inseguro y azaroso, con el tiempo el traslado a los nuevos dominios hispanos se encareció y pocos podían costear el viaje para "hacer la América". Al ser una empresa riesgosa y de varios meses, pocas mujeres se embarcaban a la aventura, a menos que fueran llamadas por el marido ya establecido en alguna ciudad de nueva fundación en la que poseía tierras.

La escasez originaria de mujeres europeas en América provocó una serie de situaciones irregulares en cuanto a las relaciones sexoafectivas que los conquistadores mantuvieron con las nativas, ya que según crónicas como la de Bernal Díaz del Catillo, en todas las poblaciones se "obsequiaban indias" como parte de los acuerdos de paz y apoyo militar. No obstante, las uniones sexuales que dieron origen al mestizaje no comprometían a los varones al matrimonio, de hecho, muchos ya tenían familia en el viejo continente y se hacían de más amores sin compromiso.

Esta práctica motivó que la Corona española dictara pragmáticas que obligaban a los hombres a llevar consigo a sus esposas o desposarse según la tradición eclesiástica. Si bien este exhorto cumplía una función económica para la organización de los patrimonios y herencias, también se ligaba a la vida moral, ya que las mujeres que eran sexualmente abusadas o engañadas con promesas de unión al final quedaban en una situación de desventaja y sin posibilidades de ejercer un oficio para su manutención y la de la progenie.

La multiplicación de este tipo de casos se convirtió en un problema público cuando estas mujeres sin independencia económica, fuera de un núcleo familiar que aportara una dote para el matrimonio o el ingreso a un convento, se dedicaron entonces a la mendicidad o la prostitución.

La prostitución ha existido desde la Antigüedad Clásica, en Grecia y posteriormente en Roma, la práctica de alquilar el cuerpo para el disfrute sexual se encontraba ampliamente difundida entre hombres y mujeres. Entre las culturas del mundo prehispánico también se hablaba de las "alegradoras": mujeres que danzaban y yacían con hombres por placer sin ser juzgadas. Sin embargo, con la introducción del cristianismo como religión oficial la prostitución se convirtió en un asunto negativo asociado con el pecado; no obstante, la normativa reconoció este oficio como

legal, ya que salvaguardaba a los hombres de cometer pecados mayores como la sodomía o "hacer uso de la propia mujer" como si se tratara de una manceba, pues las relaciones sexuales dentro del matrimonio no debían tener más cometido que la procreación. Por otro lado, la prostitución era un oficio pagado y quienes buscaban este servicio alegaban que el dinero dado a las prostitutas era también una forma de expiación de las propias culpas.

Con el establecimiento de una legislación laica la prostitución fue sujeta a diferentes cambios que buscaban, sobre todo, garantizar la sanidad de las meretrices para evitar el contagio de enfermedades. Pese a las reformas aplicadas a esta práctica a lo largo de los siglos, la prostitución nunca perdió el estigma moral negativo que aún en la actualidad pervive.

En la época colonial en América la multiplicación de prostíbulos ocasionó que alrededor de 1570 Felipe II dictara una serie de ordenanzas que buscaban tener más control sobre el régimen de mancebías supervisando los preceptos morales de los matrimonios y cerrando los burdeles en días santificados. Dichas ordenanzas se basaron en las que fueron dictadas originalmente para Sevilla en 1553 y en las que figuran mandatos como los siguientes:

> "[...] ordenamos y mandamos, prohibimos e defendemos que las dichas mugeres de la mancebía no estén ni residan en ella ganando en ninguno de los días de domingos, fiestas y quaresmas y quatro témporas y vigilias del año, antes mandamos que en los tales días las puertas de la dicha mancebía estén cerradas y que el padre no las abra ni consienta abrir para el dicho efecto, so pena a la muger que ganare los tales días en la dicha casa le sean dados cien azotes y al padre que lo consintiere e no lo impidiere y estorbare le sea dada la misma pena".
> "[...] porque por ordenanzas de esta ciudad e leyes de estos reinos está mandado y prohibido que las mugeres públicas de la mancebía traigan ábitos diferentes y señales por donde sean conocidas e diferenciadas de las buenas mugeres, mandamos de aquí adelante que ninguna de las dichas mugeres de la dicha mancebía no puedan traer ni traigan mantos, ni sombreros, ni guantes, ni pantuflos, como algunas suelen calzar, y solamente traigan cubiertas mantillas amarillas cortas sobre las sayas que trageren y no otra cobertera alguna, so pena que por cada vez que fueren halladas en otro ábito lo pierdan con más trecientos maravedíes, repartidos en la forma susodicha".
> "Las quales dichas ordenanzas mandan que se guarden y cumplan en todo como en ellas se contiene y no excedan de lo en ellas y en cada una de ellas contenido, so las penas en ellas declaradas, por el tiempo que la voluntad de la ciudad fuere. E porque venga a noticia de todos se manda pregonar públicamente fecho. Sevilla, miércoles siete días del mes de mayo de mil y quinientos y cincuenta e tres años".

Evidentemente para aplicar estas normativas en los virreinatos era necesario encomendar autoridades afines a las reformas morales para vigilar su cumplimiento en los dominios de ultramar. Para el caso de la Nueva España de la primera mitad del siglo XVII fue el marqués de Gelves, quien desembarcó en México en 1621. Con él se dio la primera aplicación de las leyes en contra de la prostitución tratando de sanear las calles.

Aunque estas reglas son muy posteriores a la Conquista, el tema no era novedad, ya se discutía al respecto en la Nueva España en los sermones moralizantes que recuperaban textos publicados en la Península. Un ejemplo son los escritos del franciscano Gabriel de Maqueda y el jesuita Gerónimo Velázquez, de 1622 en Granada, en éstos se abogaba por la clausura de las mancebías. Los religiosos argumentaban que en las casas públicas no sólo no se evitaba el pecado de la sensualidad, sino que se aprendían otros, como la masturbación, la sodomía y las posturas no naturales

Los burdeles constituían un mal ejemplo para los jóvenes y un foco de infección de enfermedades además de que atacaban la autoridad de la Iglesia por quienes afirmaban que no existía pecado en asistir siempre y cuando se pagara un precio justo a la prostituta

La circulación de estas ideas influiría el dictado de las cédulas de Felipe IV ordenando el cierre de las casas de mancebía antes permitidas y años después dando expresamente la orden de construir recogimientos para albergar a las prostitutas y galeras para castigar a quienes se negaran a abandonar el oficio. Estas normativas llegaron a la Nueva España y tuvieron un impacto en la vida moral mediada por autoridades en turno.

El recogimiento como institución reformadora de la vida pública

El origen de los recogimientos femeninos en el contexto ibérico data del siglo XVI. La clase de mujeres admitidas en estos lugares variaba según los estatutos y propósitos de cada fundación, por eso ocurrían casos en los que algunos centros albergaban de forma diferenciada a delincuentes, viudas, prostitutas y hasta niñas huérfanas. La intención de apartar de la vida social a estas mujeres recluyéndolas en recogimientos se justificaba con el cuidado de la moral pública.

En las ciudades se gestó la concepción de lo público como un espacio de convergencia que representaba los valores cristianos de la población y por ende la calidad de sus habitantes. En la Nueva España hay referencia a recogimientos para mujeres ya desde los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, de Fray Toribio de Benavente quien consignó en una carta dirigida a Fray Juan de Zumárraga en 1529 que el oidor de la primera

Audiencia, de apellido Delgadillo, había raptado a dos mujeres del recogimiento para indias principales, que se ubicaba en el palacio de Nezahualpilli en Texcoco. Establecimiento ocupado por los franciscanos a su llegada al Nuevo Mundo. En este documento se describe el lugar como un recogimiento muy amplio que llegó albergar hasta 400 mujeres. Luego de este incidente, la hija de Cortés que estaba albergada en este establecimiento escribió a España, desde donde se emitieron dos reales cédulas para promover el cuidado del lugar y amenazar a la Audiencia para que no se repitiera un incidente tal.

Claramente la evangelización llevada a cabo desde las primeras épocas de la Conquista derivó en la fundación de instituciones como los recogimientos y casas monasterios que eran entendidas como espacios para adoctrinar a las mujeres y de los cuales se podía salir sólo para contraer matrimonio. Cabe mencionar que la fundación de recogimientos siguió su curso hasta alcanzar el siglo XIX ya que, existen registros que documentan el encarcelamiento de algunas mujeres en estos centros con la finalidad de evitar que siguieran apoyando la causa independentista en México.

Los recogimientos que cambiaban de función a menudo se convertían en conventos, dos casos ilustrativos son el recogimiento de Jesús de la Penitencia de Ciudad de México, fundado en 1572–3 y convertido en el convento de Nuestra Señora de Balvanera hacia 1634, y posteriormente el recogimiento de señoras casadas Santa Mónica fundado en 1582 y convertido en el convento San José de Gracia en 1610. Estos dos ejemplos demuestran la prematura necesidad que hubo de fundar casas de recogimiento en la capital de la Nueva España desde la segunda mitad del siglo XVI, ya que se sabe que los recogimientos se fundaban casi simultáneamente a la apertura de burdeles o casas de mancebía. Por ejemplo, se sabe que el primer burdel de América estuvo en Puerto Rico y se fundó en 1526 y en la Ciudad de México se dio una cédula para fundar una casa de mancebía en 1538.

El recogimiento de Santa María Magdalena como caso de estudio

El caso recogimiento que investigué me parece relevante porque demuestra un interés renovado por solucionar los perjuicios ocasionados por la prostitución, sobre todo aquellos que se suscitaban en los espacios públicos. Esto implica que para ese momento la idea de preservar la moral de los habitantes ya no era el único cometido de este centro, sino que se trataba de evitar el mal aspecto de la ciudad, entendida como un espacio de convivencia. Y, además, indagando sobre las prácticas reformatorias llevadas a cabo en esta institución queda claro

el interés que hubo por reinsertar a las mujeres en la vida social tomando como estandarte de conversión a Santa María Magdalena.

El recogimiento Santa María Magdalena en México fue fundado gracias a la iniciativa del gobierno virreinal, específicamente del alcalde de la Real Sala del Crimen, Francisco Zaraza y Arce. Inicialmente se pensó que esta casa de recogidas podía establecerse en uno de los salones del antiguo Hospital de la Misericordia, pero la mala situación del inmueble obligó al alcalde Zaraza a buscar otro lugar[1].

Fue así como en 1689 se decidió comprar al Convento de la Merced la casa que había donado a los mercedarios el presbítero Juan Ruiz de Ormigos y en 1692 este lugar fue adaptado para que el recogimiento comenzara a funcionar[2].

De 1692 a 1701 el recogimiento fue administrado por la Real Sala del Crimen, con la representación del alcalde Zaraza. Él se encargó de procurar el sustento del lugar y el buen funcionamiento de la institución. En el aspecto religioso era el arzobispo de México quien nombraba a los prefectos seculares, es decir, a los sacerdotes que tenían la obligación de confesar a las recogidas, así como de oficiar las ceremonias religiosas al interior procurando que las mujeres se instruyeran en moral y doctrina cristiana. El recogimiento Santa María Magdalena contó con el apoyo de la Corona, de ahí que a mediados del siglo XVIII se hubiera convertido en el más importante de la ciudad. Aunque se desconoce la fecha en que esta institución quedó bajo el real patronato, ya en 1751 en los documentos oficiales se le dio el título de Real Casa de Recogidas.

Al fundarse la casa de recogidas en el siglo XVII era un recogimiento de prostitutas o mujeres públicas a quienes se llama pecadoras y de quienes se esperaba una conversión por medio de la penitencia, es decir, del sacrificio personal y la ascética cristiana. De allí el papel esencial de la Iglesia, el capellán, la prédica, los sacramentos, etcétera. La disciplina religiosa era regulada por un capellán. Éste habitaba en una casa contigua al recogimiento, recibía un salario de ocho pesos diarios y estaba encargado de enseñar la doctrina cristiana a las recogidas, debía oficiar las misas diarias y celebrar la fiesta de la patrona Santa María Magdalena.[3] Durante los días de celebraciones religiosas las internas con deseos de comulgar eran dispensadas de sus labores para que pudieran hacer un examen de conciencia, además de que después de la misa se les permitía hablar con sus familiares.

Sobre el modo de vida cotidiana al interior se sabe que las jornadas tenían un horario específico, éste comenzaba a las 5:30 de la mañana con la asistencia a misa en la capilla, le seguía el desayuno en el refectorio, posteriormente la incorporación al trabajo desde las 8:00 de la mañana hasta medio día, tiempo en que se hacía una pausa que duraba hasta las 14:30. Por la noche se contemplaba la cena y a las 21:00 se indicaba el momento de descansar[4].

El trabajo que las mujeres desempeñaban al interior del recogimiento consistía en hilar algodón, el servicio que prestaban en las cocinas del presidio de Santiago donde se encargaban de moler el grano y cocinar para los presos. Por su parte, la comida en el recogimiento consistía en carne de vaca, una ración de frijoles con chile y tortillas. Sin embargo, existían dietas especiales para las internas que estuvieran enfermas o embarazadas, en estos casos se daba un puchero de carne con verduras y pan de trigo, y el atole, bebida común para las internas, era sustituido por chocolate.

Las labores se alternaban con oraciones y el tiempo que las internas pasaban en el refectorio era aprovechado para leer la doctrina cristiana y ejemplos morales. En cuanto a la enseñanza moral, cabe mencionar que la capacidad intelectual de la mujer siempre se consideró en desventaja respecto a la del hombre. Debido a esto las mujeres que deseaban instruirse, ya fuera al interior de los conventos o en la vida del siglo, debían estar bajo la tutela masculina. Los preceptores eran los encargados de determinar los conocimientos que las mujeres podían adquirir[5].

En el caso de las recogidas, éstas no eran candidatas para recibir una instrucción, el cometido de la enseñanza religiosa era moralizante, es decir, pretendía reformar sus malas costumbres mediante la exposición de argumentos sobre lo correcto según la Iglesia. Y aunque no se conocen los manuales que probablemente se emplearon para impartir estas lecciones morales entre las recogidas,[6] a partir de algunos escritos sobre las buenas costumbres vigentes para esa época, podemos señalar que la prostituta era vista como la descendiente directa de Eva debido a su poder de seducción.

Por eso los manuales sobre la moral femenina condenaban los defectos de las meretrices, siempre relacionados con la sexualidad, la sensualidad y la lujuria. En contraposición a estas conductas, la moral cristiana anteponía una serie de valores basados en figuras ejemplares del santoral femenino. Las santas más famosas para este cometido fueron santa María Magdalena y santa María Egipciaca. Las lecciones morales dadas a las mujeres en este recogimiento hacían énfasis en las características de la Magdalena, ya que, desde la advocación del inmueble, esta mujer se convirtió en el modelo idóneo para ejemplificar que aún en el estado de pecado se podía alcanzar la gracia divina y la virtud mediante la conversión.

Para el arrepentimiento era fundamental reconocer los errores cometidos, y para admitir las fallas era indispensable tener humildad y deleznar el propio cuerpo: “El cuerpo no es otra cosa sino un velo del alma, o, mejor dicho, es un esclavo suyo al cual la naturaleza, la razón y el mismo bien parecer imponen la sujeción con respecto a ella, bien así como lo inanimado se subordina a lo animado y lo moral se subordina a lo inmoral, y lo terreno se subordina a lo divino”[7]. Sin duda ese menosprecio cristiano tenía una estrecha relación con el estado de penitencia. No bastaba con

tener intenciones de cambiar, debía existir un reflejo fidedigno nacido desde el interior, así como lo tuvo María Magdalena.

La prostituta arrepentida se alejaba de las vanidades propias de la gente mundana y sólo así adquiría un estatus diferente, el de pecadora susceptible de ser redimida. Se colocaba en una especie de tránsito hacia la obtención de la virtud, por eso la Iglesia la acogía como parte de su feligresía y la exhortaba a evitar el cuidado y adorno del cuerpo, a renunciar a las distracciones y vanidades que la pudieran perder del camino que llevaba recorrido[8].

La penitencia al interior del recogimiento no se refería a un conjunto de prácticas relacionadas con el castigo corporal, ni al ayuno o uso de una serie de instrumentos que limitaran al cuerpo de su funcionamiento habitual. Más bien la penitencia de las recogidas era la mortificación de conciencia, la renuncia a una idea positiva de sí mismas, el abandono del mundo, de los bailes, del lujo, de la diversión e inclusive del habla, pues se sabe que uno de los pilares de la instrucción femenina era el silencio como forma de meditación. Empero, la idea fundamental que debía ser transmitida a las recogidas era la concepción negativa del placer sensual.

La prostituta conversa ya no era indigna, inclusive desaparecía su categoría de meretriz, ahora sólo era una mujer que debía vivir aún de forma más recatada que la mayoría para conservar la virtud que tanto le había costado cultivar. En el ámbito social la conversa adquiría nuevas posibilidades de continuar con su vida, si bien es cierto que ya no podía ser monja, al menos podía contraer nupcias y asegurar su futuro económico. También existía la posibilidad de volverse voluntaria para realizar labores al interior de otros recogimientos, de esta manera las mujeres retribuían con su apoyo a la conversión de otras recogidas.

En síntesis, la idea de fundar este recogimiento en la ciudad de México brindó una oportunidad de conversión a las meretrices. A pesar de que no todas las prostitutas aceptaron ingresar al recogimiento y de que la prostitución nunca desapareció en la capital de la Nueva España, el esfuerzo que se hizo por otorgar una posibilidad de cambio en la vida de las prostitutas reconfiguró la idea misma de la prostitución en la capital de la Nueva España.

Notas

1. La casa había sido donada a los mercedarios por el presbítero Juan Ruiz de Ormigos. La compra de este inmueble se efectuó en 1689 y ascendió a un total de 11,525 pesos, de los cuales sólo se pagaron 2,525 pesos, quedando 9,000 pesos restantes. El presente artículo tratará sólo un periodo del susodicho recogimiento, a saber, desde el año de su fundación en 1692 hasta 1701, año en que el alcalde Zaraza deja de ser el protector de la institución. Este corte cronológico tiene como fundamento que a principios del siglo XVIII el concepto de pecadora cambió por el de delincuente, por lo tanto, el recogimiento Santa María Magdalena comenzó a albergar a las mujeres que infringían la ley de manera general y ya no sólo a las prostitutas. Asimismo, las condiciones al interior del inmueble cambiaron con las reformas aplicadas por un nuevo director de la institución, el presbítero bachiller José Antonio de Hogal, y el cuidado espiritual de las internas se volvió un aspecto secundario. *Ibidem,* pp. 111–116. A mediados del siglo XVIII el recogimiento de Santa María Magdalena comenzó a albergar, ya no sólo a mujeres arrepentidas sino a presas oficialmente sentenciadas por la Real Sala del Crimen. AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Criminal (037), Contenedor 039, Vol. 72, "Expediente 6", 1765, fojas 59–64.

2. La Real Sala de Crimen lo tomó bajo su cuidado y Juan de Zaraza y Arce fue nombrado su protector durante los siguientes diez años. El virrey conde de Moctezuma informó mediante cartas al rey Carlos II sobre los méritos del alcalde Zaraza y los beneficios que el nuevo Recogimiento brindaba a la capital novohispana. Por su parte el monarca envió cédulas que pedían a los virreyes que el centro de recogidas fuera favorecido en materia económica para facilitar el sustento de las internas. Prueba de esto fue la orden de 1701, donde el Monarca pidió que de las casas reales se pagaran los 9,000 pesos del censo adeudado por la compra del inmueble. De este modo el Recogimiento fue dueño del inmueble que ocupó y durante los primeros años tuvo suficiencia económica para mantenerlo. AGN, Instituciones Coloniales. Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales, Volumen 31, "Expediente 70", febrero 27 de 1703, 2 fojas.

3. La fiesta de Santa María Magdalena se celebraba cada 22 de julio.

4. El horario aquí consignado corresponde al que José Antonio de Hogal refiere en sus informes de 1783. AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Acordada (002), Contenedor 04, Volumen 7, "Expediente 15", 1785, fojas 181–183.

5. María Luisa Candau Chacón, "Literatura, género y moral en el barroco hispano. Pedro de Jesús y sus consejos a señoras y demás mujeres" en *Hispania Sacra,* LXIII, 127, enero-junio 2011, pp. 103–131.

6. Juan Luis Vives, *Introducción a la sabiduría,* 2a ed., Buenos Aires, Aguilar, 1960, Pedro Collot, *Conversaciones sobre diferentes asuntos de moral*, t. II, trad. Francisco Fernando de Flores, Madrid, Imprenta Real, 1787.

7. *Cfr.* Juan Luis Vives, *op. cit.,* p. 25.

8. Pedro Collot, *op. cit.,* p. 53.

MARIA MARTA LOBO DE ARAÚJO *

Em defesa de um estatuto: conflitos e redes de poder no recolhimento de São José, de Guimarães (de 1653 a 1707)

* Universidade
do Minho/Lab2PT

Introdução

O recolhimento de São José, de Guimarães, foi erigido em 1653 por Paulo de Mesquita Sobrinho, na Misericórdia da mesma vila, que estabeleceu em simultâneo um conjunto de regras para o seu funcionamento. Inicialmente, eram denominadas merceeiras, alusão a uma instituição medieval, que se manteve em funcionamento na Idade Moderna, como alguns trabalhos têm demonstrado[1]. Posteriormente, recebeu uma segunda doação, em 1684, e novas cláusulas foram acordadas entre o segundo benfeitor e as recolhidas, as quais deixaram de ser cumpridas pelas mulheres e originaram um processo judicial.

O processo das recolhidas em São José, da vila de Guimarães, tramitou inicialmente no Tribunal Eclesiástico de Braga, devido a um libelo existente entre o segundo benfeitor e as beatas. Segundo o mercador Francisco Antunes Torres, as mulheres não cumpriam o estipulado na escritura que lhes fez de doação de umas casas e um quintal e na qual estabeleceu várias cláusulas para o funcionamento da instituição enquanto fosse vivo. Num momento posterior, e devido à reivindicação do estatuto de mulheres seculares, foi dada continuidade ao processo pelo juiz de fora de Guimarães.

Num processo de que não se conhece o desfecho, regista-se um desentendimento grave entre as partes, a movimentação de procuradores e de advogados para de ambos os lados defenderem os seus clientes, assim como mulheres muito determinadas em fazer o que entendiam, lutando pelo estatuto de seculares, não desejando aparentemente ser associadas a religiosas. Apesar do estatuto constituir um aspeto muito relevante, o que verdadeiramente estava em causa era o poder do mercador na instituição e a forma como obrigava as mulheres a obedecer-lhe e às normas que tinha instituído. Assistimos, por conseguinte a uma posição ousada e reivindicativa das recolhidas, colocando em questão o poder do doador, servindo-se de redes sociais locais que as auxiliavam na concretização dos seus intentos.

O nosso estudo procura analisar a instituição desta casa, bem como a segunda doação e ainda a contenda surgida em 1707 entre o benfeitor e as recolhidas, servindo-se das fontes disponíveis em vários arquivos, procurando analisar um quotidiano que se afastava das cláusulas instituídas na escritura da doação.

A fundação da instituição

O recolhimento de Misericórdia de Guimarães[2] foi fundado em 1653 pelo Dr. Paulo de Mesquita Sobrinho, através de uma doação feita. Conheceu na altura o nome de mercearia e assim se manteve até ao início do século XVIII, quando era denominado recolhimento de São José.

As mercearias foram correntes na Idade Média e destinavam-se a homens e mulheres pobres, embora a maioria fosse composta por mulheres. Cabia-lhes rezar pela alma dos instituidores, sendo em troca alimentadas, vestidas e calçadas, assim como curadas na doença[3]. Constituía uma modalidade de assistência a pessoas idosas, de forma vitalícia. Contrariamente aos restantes recolhimentos, onde as mulheres deviam passar apenas algum tempo, o período considerado de maior risco de perder a honra, e serem posteriormente colocadas no século[4], ou ainda aqueles em que se procurava restaurar a honra para serem novamente devolvidas à sociedade, nestas casas a permanência era prolongada até à morte. Também não viviam em clausura, mas em regime de semiclausura, uma vez que estavam autorizadas a sair para assistir a missas pelos benfeitores, mas igualmente em procissões, pregações e romarias, cumprindo o que se esperava de um bom cristão[5]. Em alguns deles, as recolhidas visitavam enfermos, cumprindo mais uma obra de misericórdia.

Na Misericórdia de Guimarães, a fundação da mercearia ocorreu num tempo em que estas instituições estavam em declínio, se tivermos em atenção que a grande maioria era de origem medieval. Na época, estas instituições tomavam a designação de recolhimento ou beatério, sendo certo que tinham características próprias. Mais do que uma mercearia, pensamos estar na presença de um recolhimento que recebia beatas. Teve início com um contrato celebrado entre a Mesa da confraria e Paulo de Mesquita Sobrinho, desembargador do Tribunal da Relação de Braga. O desembargador acordou sustentar seis merceeiras, que viviam juntas e usavam um hábito branco, considerado honesto[6]. Para discutir esta doação, a Mesa convocou o Definitório, que votou de forma unânime a sua aprovação, sendo a escritura lavrada pelo tabelião público Domingos da Cunha, na presença das partes envolvidas e mais 14 testemunhas.

O Dr. Paulo de Mesquita Sobrinho era um homem rico, que tinha herdado do seu irmão cónego alguns bens, a que se juntavam outros rendimentos, nomeadamente o proveniente do lugar de abade de São Pedro de Britelo, desde 1624[7].

Durante a provedoria da Santa Casa do Dr. Ambrósio Vaz Golias, o benfeitor afirmou ser sua vontade edificar uma instituição para "algumas mulheres devotas", que com orações ajudassem a suprir as suas faltas e descuidos, devendo para o efeito serem seis. O instituidor sustentava ter já a Santa Casa um coro de capelães, pelo que tinha optado por outra forma de louvar a Deus. Para o efeito, entregou ao provedor 2.500 cruzados para se adquirirem 50 mil réis de juro, tendo a Misericórdia, deste rendimento, de entregar, a cada recolhida um vintém diariamente, meio alqueire de pão todas as semana e 70 réis de "presigo". O instituidor ofereceu ainda uma casa com quintal, para viverem. Estas mulheres para além de rezar e frequentar os ofícios divinos, deviam

entregar-se a trabalhos manuais, nomeadamente tecer, cozer e fiar[8], atividades existentes em casas similares, o que reproduzia um modelo feminino que a sociedade desejava preservar e difundir. Quando a confraria considerasse oportuno, podia envolvê-las em algumas tarefas destinadas à igreja ou mesmo à confeção de roupa para os pobres[9], auxiliando a instituição no cumprimento de obras de misericórdia[10]. O trabalho era um dos valores mais preservados pela sociedade[11]. Significava ocupação e menos tempo livre, o que podia conduzir ao ócio e a maus pensamentos e atitudes[12].

As orações destinavam-se a contribuir para a salvação da alma do instituidor, mas constituíam também um mecanismo de preservação da sua memória, porquanto as sucessivas súplicas não deixariam esquecer o seu nome nem a sua obra. Tratava-se de uma forma de lembrança, que estabelecia sentimentos com o benfeitor, criando vínculos e ligações individuais e coletivas.

A seleção das recolhidas era efetuada pela Mesa, que devia dar precedência a pessoas idosas, virtuosas e sem filhos sob a sua responsabilidade[13]. Eram admitidas mulheres viúvas e órfãs desamparadas para que conservassem as suas virtudes, não estando obrigadas a votos de pobreza nem castidade, podendo, por isso, permanecer com os bens que possuíam. Eram governadas por uma regente, escolhida de três em três anos pela Mesa, devendo a seleção recair na mulher considerada mais capaz, das mais velhas e antigas na instituição. Procurava-se, desta forma, que a instituição tivesse por cabeça uma mulher com autoridade, que fosse respeitada pelas companheiras e tivesse conhecimento do funcionamento da instituição e das recolhidas.

A Misericórdia privilegiava o recato e o sossego, pelo que se previa que em caso de perturbação, a Mesa expulsasse as perturbadoras e nos seus lugares provesse outras interessadas.

O instituidor solicitou ainda a possibilidade de introduzir no recolhimento mulheres da sua "obrigação", termo usado para significar mulheres próximas, quase sempre familiares. Esta cláusula existe em vários recolhimentos erigidos por pessoas particulares, demonstrando interesses pessoais ou familiares na construção destas casas. Assim, algumas mulheres do seu sangue ficavam com o futuro assegurado, podendo ingressar na instituição e aí manter-se até ao final dos seus dias.

Para além desta cláusula, a escritura de doação estipulava outras normas de funcionamento e de convivência entre as seis recolhidas. Como viviam em semiclausura, as mulheres podiam sair para assistir a pregações, procissões e romarias, frequentando algumas igrejas da vila e arrabaldes, podendo ainda visitar alguns enfermos que lhes fossem próximos, indo juntas. Usavam um hábito branco com o escapulário de Nossa Senhora das Mercês ou da Santíssima Trindade, com uma cruz. Sempre que saíssem envergariam os mantos de sarja preta, compridos[14], formando um corpo reconhecido pela forma como se apresentava, mas também

por ter de se deslocar conjuntamente. O revestimento do corpo com uma cor neutra potenciava a descrição, mas já os mantos pretos tendiam a anular socialmente a imagem das mulheres.

Entre as suas obrigações contava-se a assistência diária à missa na igreja da Santa Casa, cabendo a cada uma rezar um rosário pela alma do Dr. Paulo de Mesquita Sobrinho e pelas almas dos seus parentes. Uma delas rezava pelos mesários em exercício. A dupla tarefa refletia o compromisso com o instituidor, mas também com os administradores. Sempre que entrassem na igreja, as recolhidas tinham de aspergir a sepultura do benfeitor com água benta e rezar pela sua alma um Pai Nosso e uma Ave-Maria. À noite, no oratório, cada uma rezava "uma corôa de trinta e três padre nossos e avemarias" pela alma do instituidor.

Esta sequência de orações diárias pela alma do benfeitor contribuía para a resgatar do Purgatório, mas assumia também uma forma permanente de o recordar.

As mulheres estavam ainda obrigadas a jejuar todas as sextas-feiras e a confessar-se todos os meses ou em todas as festas de Nossa Senhora[15]. O jejum ficava, no entanto, ao critério de cada uma, pois dirigia-se apenas às que manifestassem "forças" para o concretizar. O jejum era uma das práticas seguidas em todas as instituições de clausura, mas também noutras em que se objetivava a perfeição de vida, através destes modelos promovidos pela Igreja Católica[16].

Tal como noutros recolhimentos, o acesso de homens à instituição estava vedado e só era autorizado para a realização de alguma tarefa, material ou espiritual.

A atividade destas mulheres era escrutinada anualmente através de uma visita que o órgão gestor fazia ao recolhimento. Esta atitude de vigilância ocorria em todos os recolhimentos sob tutela das Santas Casas e procurava acompanhar o funcionamento destas instituições e tomar medidas respeitantes a alguns dos seus setores. No recolhimento da Misericórdia de Viana da Foz do Lima, constatou-se em muitas destas visitas perturbações contra a Mesa, por as recolhidas sentirem intromissão na sua esfera de poder[17]. Ou seja, apesar de terem governo próprio, as recolhidas sujeitavam-se à administração da Misericórdia, que vigiava o património, a vida e os costumes, na tentativa de fazer cumprir as normas e de as controlar, embora essa atitude não lhes agradasse. Ao mesmo tempo, estas visitas que podiam originar devassas eram, de igual forma, uma manifestação de poder por parte da Santa Casa.

Geridas por princípios morais, estas instituições procuravam resolver problemas locais, através do controlo das mulheres, mantendo-se sob clausura e apertada vigilância.

No recolhimento das merceeiras da Misericórdia de Guimarães, a visita ocorria pela altura da celebração do Espírito Santo[18] e contava com um mesário e dois capelães, dos mais velhos. Estavam

incumbidos de ouvir de forma secreta as recolhidas, assim como os vizinhos. Procuravam indagar se alguma recolhida dormia fora da instituição, se andavam com toucados considerados desonestos, se iam juntas à igreja da Santa Casa fazer as orações a que estavam obrigadas, se se recolhiam às Ave-Marias no oratório para rezar, se entravam homens na instituição, pois os seus ingressos estavam apenas autorizados para a realização de obras ou para tratar as enfermas e assistir as moribundas[19], se não reconheciam a autoridade da Mesa e proferiam palavras contra os seus membros, se alguma era tida como perturbadora e proferia palavras consideradas escandalosas e se recebiam recados sem licença do provedor.

Estas visitas serviam ainda para se proceder a obras no imóvel e para repor a ordem, se houvesse necessidade, nomeadamente para expulsar recolhidas, se fossem provados comportamentos tidos como impróprios.

Para além da doação de 1653, passados dois anos, o Dr. Paulo de Mesquita Sobrinho beneficiou a instituição com mais bens, criando condições à sua capela para nela se poder celebrar.

> "Digo eu Doutor Paulo de Mesquita Sobrinho Dezembargador da Rellação de Braga que como possuidor que sou da herdade do Posso cazas e pumar com as mais arbores que lhe pertencem sita na freguesia de Santa Eufemia do termo de Guimarães junto ao cazal de pedraido o qual herdei de meu irmão o Conego Pedro de Mesquita para ter comprar da a qual herdade obrigo e hipoteco a fabrica da Cappella e oratorio de Nossa Senhora da Merce que de novo fis no recolhimento das mercieiras da Santissima Trindade na villa de Guimarães pera dos rendimentos da dita herdade se haver ao diante de reparasse fabriquar a dita Cappella do que for necessario e a fazer a dita hipoteca boa obrigo minha pessoa e bens e pera ornato da Cappella e altar tenho feitas as pessoas nomeadas no rol que vai ao diante, e por verdade fiz este por minha mão e o assinei (...) hoje nove de Outubro de mil seiscentos e sincoenta e sinco annos. Paulo de Mesquita"[20].

O referido benfeitor tinha mandado construir uma capela no recolhimento, dotada de um oratório, dedicada a Nossa Senhora das Mercês. Para que se mantivesse operacional, doou-lhe um conjunto de bens imóveis e móveis, garantindo o seu futuro. O recheio oferecido era composto por um retábulo pintado, uma imagem de Nossa Senhora, um cálice com patena, ambos dourados, dois castiçais de latão novos, duas galhetas de estanho, um missal novo, duas mesas de corporais com sanguinhos, toalhas para o altar, "duas vestimentas" com alvas e amitos, dois frontais, um pano para a estante e uma campainha[21].

Acreditamos que nem todos estes bens fossem novos, porquanto a menção a esse estado é apenas colocada em alguns deles,

pelo que admitimos serem vários em segunda mão. Apesar disso, sublinha-se a vontade de dotar as recolhidas de um espaço de culto recheado dos bens necessários.

O benfeitor solicitou ainda licença ao arcebispo para se poder celebrar, ficando o cónego Cristóvão Ferraz, comissário do Santo Ofício, encarregue de verificar a capela e os seus ornamentos e emitir parecer, para que a decisão fosse sustentada.

Os recolhimentos eram fundamentais na preservação da honra das mulheres, bem maior que deviam guardar, não somente por constituir a sua imagem de marca, mas igualmente por dizer respeito a toda a sua família. Passar por um recolhimento ou permanecer uma longa temporada significava ser uma mulher honrada[22].

O número de mulheres que albergava foi sempre pequeno. Estas casas recebiam um volume limitado de mulheres, sugerindo pelos casos estudados ser menor nos séculos XVI e XVII do que em setecentos, o que se compreende também pelo crescimento da população verificado no século XVIII. Assim, se no recolhimento de São José de Guimarães e no de Santo António do Campo da Vinha, de Braga, eram seis, no de Nossa Senhora da Penha de França, instituição erigida por Pedro de Aguiar e Maria Vieira, em 1652, na cidade de Braga, eram sete. Já no século XVIII, o recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga foi fundado para 12 mulheres, o que vai de encontro ao que acabámos de sugerir. O número estava também de acordo com o local em que a instituição estava localizada. No recolhimento da Misericórdia de Lisboa eram 13 as mulheres recolhidas, segundo o estatuto de 1619[23]. Sabemos igualmente que em setecentos, vários recolhimentos ultrapassaram o *numerus clausus*, cedendo à pressão existente para recolher mulheres em espaços de clausura ou de semiclausura[24].

As mulheres que receberam a doação de Paulo de Mesquita Sobrinho estavam vinculadas à frequência da missa na igreja da Santa Casa e nela rezarem pela alma do instituir. Igual obrigação tinham as recolhidas em Santo António do Campo da Vinha, recolhimento fundado pelo abade Domingos Peres, em finais do século XVI, e as de Nossa Senhora de Penha de França, já referidas. O recolhimento de Santo António do Campo da Vinha passou por ocasião da morte do instituidor, em 1608, para a administração da Misericórdia de Braga[25]. Já o de Nossa Senhora da Penha de França após a morte do casal instituidor, ficou a ser governado pelas recolhidas e posteriormente mudou de estatuto e passou a convento.

Para residirem, o instituidor do recolhimento da Misericórdia de Guimarães deixou uma casa e dinheiro para serem comprados juros, de maneira que o seu sustento estivesse garantido[26]. A preocupação de deixar bens que assegurassem a manutenção da instituição esteve presente em vários instituidores. Nas três instituições referidas verificou-se igual procedimento. Esta era uma forma de garantir que a fundação se preservava no tempo, não ficando sujeita à intervenção

de terceiros. Assegurar a saúde financeira da fundação era fundamental para que se tornasse atrativa e as recolhidas pudessem dar continuidade aos objetivos do instituidor.

Tal como em outros recolhimentos da época, as mulheres recolhidas em São José podiam sair para assistir a atos religiosos, nomeadamente procissões e pregações e ainda visitar enfermos, devendo fazê-lo em grupo de pelo menos duas. O mesmo procedimento era cumprido pelas recolhidas em Santo António do Campo da Vinha e no de Nossa Senhora da Penha de França. Estas últimas podiam sair para assistir a algumas missas e visitar os enfermos do hospital de São Marcos, fazendo-o em grupo e nunca de forma individual[27]. Eram instituições, que possibilitavam às mulheres saídas com objetivos muito concretos, definidos pelos instituidores, obrigavam-nas a posturas honestas e a contactos mínimos com o exterior. Contrariamente a outros recolhimentos que exigiam clausura a todas as internadas, nestes as mulheres viviam num regime que lhes possibilitava alguma abertura ao exterior, para concretizar vontades expressas pelos instituidores e benfeitores.

O recolhimento de São José, assim como o de Santo António do Campo da Vinha, por serem geridos por duas Misericórdias, estavam sujeitos a visitas anuais dos provedores das respetivas Santas Casas, o que não deixava de ser um ato inspetivo, nem sempre ao agrado das recolhidas, habituadas que estavam a alguma liberdade. Esses atos transformavam-se, por vezes, em momentos de revolta das mulheres, que os entendiam como estratégia de cerceamento às suas liberdades e aos seus poderes, como se verificou no da Misericórdia de Viana da Foz do Lima[28].

A doação de Francisco Antunes Torres e a conflitualidade dela decorrente

Em 1684 o recolhimento recebeu mais uma doação que lhe fez o mercador vimaranense Francisco Antunes Torres, através de uma escritura lavrada no notário, em maio do referido ano, estando presentes o doador, mesários da Santa Casa, as recolhidas, o tabelião e algumas testemunhas[29]. Tratava-se de um homem rico, com poder reconhecido na vila de Guimarães. Emprestava dinheiro a juro e apadrinhou várias crianças. Já nessa altura, a instituição extravasava o "numerus clausus", pois albergava oito e não seis recolhidas. O benfeitor doou umas casas sobradadas com quintal nas traseiras, que havia comprado a Manuel Soares e Sousa, depois de nelas ter efetuado um conjunto de melhorias. Com esta atitude, o mercador expressava a vontade de criar condições às recolhidas de autossuficiência, dando-lhes também 30 mil réis anualmente, e mais 1.000 réis destinados à fábrica da capela. O dinheiro seria empregue "em juros ou fazendas", mantendo-se de forma perpétua.

Explicou-se ainda na escritura que a doação estava inserida no terço da sua alma, para que ninguém de futuro pudesse "mexer" e prejudicar as recolhidas[30]. O benfeitor estipulou também um conjunto de condições que as mulheres deviam cumprir: poder continuar a fazer obras nas referidas casas, sem as recolhidas o poderem impedir; existir uma regente para como "cabessa sua as governar", devendo as restantes obedecer-lhe e viver como irmãs, atuando umas com as outras com caridade, não poder ter bens próprios ou condições que lhe proporcionassem sustento, devendo governar-se com esta doação recebida, ou dele vierem a receber e do rendimento do seu trabalho, sendo expulsas as que incorressem em tal falta, desde que reunidos dois terços dos votos das recolhidas, sem poderem ser novamente aceites, o que aconteceria também às que vivessem escandalosamente, ou fossem desobedientes ou relaxadas. As mulheres estavam obrigadas a viver como "irmans espirituais". Procurava com estas medidas evitar desvios e zelar pelo nome da instituição, ao mesmo tempo que objetivava aplacar conflitos. Explicava-se ainda que as recolhidas deviam tomar as refeições em comum, "sendo de huma he o mesmo que ser de todas". Francisco Antunes Torres reservou ainda para si a capacidade de introduzir no recolhimento três mulheres suas familiares, condição que muitos outros instituidores e doadores também estabeleceram em casas similares. Esta admissão de familiares far-se-ia sem nenhum acréscimo de bens ou dinheiro, ficando ao seu arbítrio fazer qualquer benefício, como contrapartida, pela admissão destas mulheres. Na eventualidade de não ter familiares do sexo feminino que desejassem abraçar esta vida, o doador podia colocar no recolhimento quem melhor entendesse.

O benfeitor procurava segurar a vida das suas familiares, mantendo-lhes o estatuto social e possibilitando-lhes um lugar digno para viver.

Estas condições mantinham-se "enquanto ellas não tiveram outro modo de mais rellegiosa vida"[31], o que sugere ser sua intenção que as mulheres transitassem para a vida religiosa, embora esse projeto não fosse referido de forma explícita. Francisco Antunes Torres definiu muito bem o seu papel no recolhimento, ao chamar a si o beneplácito na admissão de futuras recolhidas, pese embora as existentes também se pronunciarem. Mas o seu poder ia mais longe, pois determinava também que o dinheiro dos dotes que algumas mulheres pagavam para ingressar no recolhimento, fazendo supor a existência de porcionistas, tal como existia noutros recolhimentos, lhe deveria ser entregue, podendo dispor dele conforme sua vontade, tendo, embora, expresso que seria sempre usado em benefício da instituição. Acrescentava ainda que as pretendentes deviam ser limpas de sangue e ter bons costumes, bem como seria ele a determinar quem, à sua morte, lhe sucederia na administração

do recolhimento[32]. Expressava ainda a vontade de somente serem admitidas as que aceitassem estas condições, cláusula importante que, no seu entendimento, protegeria o futuro da instituição.

Na eventualidade das condições estipuladas não serem cumpridas, o doador reservava para si o direito de retirar os 31 mil réis, as casas e o quintal às recolhidas e de fazer transitar tudo para a Misericórdia, ficando esta com a obrigação de usar a doação em favor dos pobres. O doador não retirava o benefício da Santa Casa, mas fazia-a passar para outros pobres, cumprindo outros objetivos, que o ajudariam igualmente a alcançar o Paraíso ou a diminuir o tempo no Purgatório.

As cláusulas da doação, aceites pelas recolhidas presentes, conferiam muito poder a Francisco Antunes Torres, desde logo um grande espaço e capacidade de se introduzir na vida da instituição. Ao ameaçar retirar a doação se houvesse incumprimento, o doador não encerrava o recolhimento, por este contar com a doação do instituidor, mas estava a desferir-lhe um enorme golpe, ao retirar uma importante fonte de rendimento e novas condições de funcionamento, que as recolhidas não podiam ignorar.

Apesar de estarmos perante instituições geridas por homens, as mulheres usufruíam de muita liberdade dentro de portas, exercendo poderes que no século não tinham. Eram elas que escolhiam a sua regente e que governavam a instituição. Deviam, no caso em apreço não ignorar as cláusulas que tinham sido acordadas e aceites, o que não aconteceu. No começo do século XVIII, o recolhimento viu-se confrontado com um processo judicial a decorrer no Tribunal Eclesiástico de Braga movido, em 1707, por Francisco Antunes Torres, acusando a instituição e a sua regente de desvio às normas que tinha imposto na doação feita por si em 1684 e que as recolhidas da altura tinham aceite, comprometendo-se a serem respeitadas igualmente no futuro.

Nessa altura, havia uma confusão terminológica entre recolhimento e convento e mencionava-se noviciado, quando os recolhimentos não o possuíam, bem como "madres", quando as recolhidas não tinham esse estatuto, por serem mulheres seculares. Esta situação, corrente na época, e até na atualidade, devido ao desconhecimento dos diferentes estatutos das mulheres em clausura, prendia-se, no caso em estudo, com o destino dado à doação do mercador Francisco Antunes Torres.

Mas o que se passava com o recolhimento? Em 1685, em Guimarães foi lançada a primeira pedra para a edificação da igreja e convento dedicado a Santa Teresa, tendo ainda antes de terminada a obra começado a receber mulheres recolhidas. Em 1704 com o edifício construído, as recolhidas de Santa Teresa passaram a usar o véu de carmelitas calçadas e trocaram a sua invocação pela de São José, embora a instituição fosse também vulgarmente conhecida por Nossa Senhora do Carmo, por no altar-mor estar a imagem desta santa[33]. Este apontamento,

embora clarifique um pouco a situação, não a esclarece cabalmente, mas possibilita algumas interrogações. Ou seja, o recolhimento encontrava-se numa fase dúbia, tendo aderido as recolhidas a um novo modelo de vida à revelia do mercador. Perante a situação, Francisco Antunes Torres acusava a regente de ter permitido o ingresso de "uma noviça chamada Luisa filha de Antonio Peixoto Guimarães, do concelho de Felgueiras", integrada contra sua vontade, sem ter entregue o respetivo dote. Afirmava ainda terem realizado uma cerimónia apressada, na qual lhe vestiram o hábito, feito pelo alfaiate, Manuel da Costa, durante a noite[34]. Como percebemos, a instituição estava já a funcionar como um convento, embora provavelmente sem ter ainda autorização papal para o ser. Essa possibilidade pode ajudar a compreender a atitude do benfeitor. Vários recolhimentos passaram a conventos, por vezes, cumprindo a vontade dos instituidores, que começaram por edificar um recolhimento, mas mantiveram a vontade de à sua morte o estatuto da instituição ser alterado. Mas houve também casos em que os benfeitores declaram o intuito de instituir um convento e ser fundado um recolhimento[35].

Se a atitude desagradou ao doador, provavelmente, no começo, o protesto fez-se em termos informais. Recordamos que das palavras do mercador na escritura da doação subentende-se que o recolhimento funcionaria enquanto as mulheres não transitassem para religiosas. Pensaria ele preservar os mesmos direitos na instituição, caso fosse erguido um convento?

O ingresso num recolhimento era revestido de uma cerimónia de integração, que passava pela colocação do hábito, mas não existia noviciado, como já mencionámos[36]. Esta situação corrobora o anteriormente sinalizado no respeitante à situação de criação do convento.

Acrescia ainda o facto de, em 1705, as recolhidas terem aceite, uma vez mais sem anuência do benfeitor, duas sobrinhas do mercador João Ribeiro da Silva, morador em Guimarães, obrigando-se a dar a cada uma delas um arrátel de carne ao "jantar" e meio à "ceia" e outro tanto em peixe nos dias em que era obrigatório. Esta cláusula era considerada pelo benfeitor "muito particular", porquanto mais nenhuma recolhida usufruía destas condições, o que o levou a acusar ainda as recolhidas de não respeitarem o acordado no momento da doação, pois também não podiam ter bens próprios e a regente Benta de Jesus tinha levado para o recolhimento um afilhado, a quem ofereceu um Cristo em ouro, continuando a usar o seu património para o beneficiar, dando-lhe um vaso em prata na Páscoa, em vez de um folar em ovos. O uso de metais preciosos, se, por um lado, atesta a capacidade financeira de Benta de Jesus, por outro, apresenta-se estranho ao acusador, defensor de um presente mais modesto e em consonância com a condição de mulheres recolhidas. Por outro lado, estas mulheres estavam proibidas de ter bens pessoais.

Queixava-se o mercador da falta de cumprimento das condições estabelecidas, alegando, em defesa das suas pretensões, tê-las repetido "muitas vezes na escritura", para que entendessem bem a doação[37]. De facto, a escritura de doação é clara quanto às condições estipuladas e as recolhidas presentes aceitaram-nas.

Com algumas imprecisões discursivas, o benfeitor apontava vários atos em que as mulheres não o ouviram, demonstrando gerir a instituição como bem entendiam, não respeitando as cláusulas da doação, sobretudo no que diz respeito ao seu consentimento. Conscientes das suas ações, as mulheres procuravam desenvencilha-se da intromissão do mercador, mas não procederam a uma correta avaliação do que lhes poderia suceder. A ousadia aponta para mulheres que reivindicavam um outro estatuto, nãos e conformando com o imenso poder do mercador na instituição e nas suas vidas. O facto de não ser ouvido em momentos considerados importantes da vida da instituição desagradou profundamente ao mercador que foi assistindo ao longo de dois anos ao incumprimento da sua vontade. O processo que conhecemos foi o que chegou ao Tribunal Eclesiástico, numa altura em que as partes estavam num momento de discórdia, sem possibilidade de diálogo, porém estamos convencidos da existência prévia de troca de palavra entre as partes e da ineficácia desses contactos.

A análise da escritura, feita no tabelião Manuel da Silva, entre João Ribeiro da Silva e as recolhidas, aponta também para um conjunto de equívocos referentes ao estatuto da instituição, que passava por um processo de mudança, como se verificou, e o mesmo acontecia na retórica do Tribunal da Relação de Braga.

O assunto refere-se a um "convento" e a "madres religiosas", designações que não se adequavam ao estatuto de um recolhimento. Como já referimos, nos recolhimentos não existia noviciado, contrariamente ao que se passava nos conventos, nem as mulheres tomavam ordens, não sendo, por isso, consagradas. Nos recolhimentos, as mulheres eram seculares e era esse o seu estatuto.

As sobrinhas do mercador eram órfãs de João Monteiro Malafaia e de Maria da Silva, moradores que tinham sido em Valença, sendo aceites por maioria de votos. O dote era de 40 mil réis anuais, pago em duas fases, sendo entregues 20 mil réis por cada uma à entrada na instituição e igual montante passados seis meses. Acresciam ainda 120 mil réis referentes às duas, destinados à aquisição de uma peça para a sacristia e aos gastos com a enfermaria, o "jantar" e as propinas, o que deveria ser pago no dia da entrada das referidas órfãs[38]. Em caso de abandono ou morte, durante "o noviciado", os 120 mil réis "ficarão ao convento libres sem mais se poderem repetir", e se falecessem professas, eram obrigadas a pagar nova propina. Estas cláusulas foram aceites pelas "madres e abadessa", que se obrigavam, pela renda do "convento", a dar todos os dias um arrátel de carne à "ceia" a cada uma e o pão necessário para a sua alimentação, um par de sapatos anualmente e no dia de Páscoa

três mil réis de três em três anos, assim como curá-las na doença[39]. Foi ainda explicado que nos dias de proibição de carne seria disponibilizada igual quantidade de peixe, exceto nos dias de jejum.

A análise desta escritura de aceitação prova que tudo se operava como se fosse um convento e que as "madres" entendiam não necessitarem de autorização do benfeitor para aceitarem novos membros. Francisco Antunes Torres não teria sido ouvido no momento de decisão de alteração informal do estatuto da instituição? Ou perante o exposto, teria desaprovado a alteração? Quem teria tomado a dianteira nesse momento? A estas questões não conseguimos responder com base na documentação a que tivemos acesso.

Chegado o processo ao Tribunal Eclesiástico de Braga, a instituição começou a tratar do assunto e fez deslocar Francisco de Coura, escrivão do Auditório e auto, ao recolhimento, visando notificar a regente Benta de Jesus, designada nas fontes por "prioresa". Na ocasião, falou somente com Maria da Assunção, irmã da regente, por esta estar "indisposta de huma esquicencia". O escrivão foi ainda confrontado com a presença de frei Manuel, confessor das recolhidas, dizendo que lhe "incumbia saber do negocio", ou seja, estava instruído para o rececionar e dar andamento ao porcesso. A presença do religioso prova que as recolhidas sabiam o que as esperava, como se comprova nas palavras de Maria da Assunção, ao referir que sua irmã aguardava há muito este momento. O recolhimento não somente estava ao corrente do assunto, como estava preparado para o enfrentar. Perante a doença da regente, o escrivão notificou a sua irmã e mais recolhidas do libelo que corria contra elas[40].

O conflito declarado entre o benfeitor e as recolhidas deve ser inserido numa sociedade muito belicosa, como era a da Idade Moderna. Estas instituições, foram alvo de conflitos vários, muitos deles de ordem interna, entre as próprias mulheres, e outros que extravasavam os muros, com instituições e pessoas particulares. Em muitos destes processos, era a autoridade que estava em causa e originava embates, marcadores de momentos de tensão[41].

No processo, o acusador fez-se representar pelos procuradores padre Manuel de Azevedo e Simão da Cunha, moradores em Braga e ainda pelo padre Manuel Pinheiro de Morais, chantre da colegiada de Guimarães[42], os quais, atuando dentro das suas competências, solicitaram a integração da escritura de aceitação das duas noviças, para serem agregadas ao processo e caucionarem a acusação formulada[43]. Também as "prioresa" Benta de Jesus e mais "religiosas do convento de São José do Carmo" fizeram seus procuradores o padre Manuel de Santa Maria, religioso de Nossa Senhora do Carmo, o doutor Gregório Saraiva da Cunha e João da Silva[44].

A análise do documento prova que Francisco Antunes Torres conhecia bem as condições em que as referidas mulheres tinham sido aceites, sendo verdadeiras as suas acusações, e que

o recolhimento estava numa fase de transição de estatuto. A escritura tinha sido lavrada pelo tabelião público Manuel da Silva.

O mercador João Ribeiro da Silva não pagava pouco pelo ingresso das suas sobrinhas, tendo em conta os dotes que se pagavam na altura, noutras instituições, com a mesma finalidade[45].

A primeira audiência ocorreu a três de julho de 1707 em Braga. Nela, o licenciado Manuel de Azevedo, procurador do auto, acusou as rés de revelia, o que levou o procurador Dr. Gregório Saraiva da Cunha a solicitar intervenção para defender o estatuto das recolhidas, afirmando tratar-se de mulheres seculares,

> "(...) que suposto estavam recolhidas em hua caza não são religiosas, nem estão subordinadas aos centos ordinários mas seculares e como tais com juízo privativo, que he o juiz de fora da villa de Guimaraes conhece de todas as suas cauzas, e la devem ser obrigadas, e não este incompetente (...)"[46].

O procurador afirmou ainda que a rés não consentiam que o processo fosse julgado neste juízo, por o considerarem incompetente, pelo que este deveria ser remetido para o juízo do seu foro. Definia-se que as mesmas não podiam ser julgadas pelo Tribunal Eclesiástico contra sua vontade, o que o levava a protestar.

Procurando retirar o processo do Tribunal Eclesiástico, onde talvez seria mais difícil materializar o seu desejo, o recolhimento tentava demonstrar a sua matriz secular, muito embora a sua prática fosse a de uma casa religiosa. O que levaria estas mulheres a assentar a defesa num estatuto que não desejavam? Estariam convencidas de que em Guimarães, na alçada do juiz de fora, seria mais fácil conseguir os seus intentos[47]? Se queriam ser julgadas como mulheres seculares, porque adotavam comportamentos que não se compaginavam com esse estatuto?

A 14 de julho realizou-se a segunda audiência, tendo o Dr. Gregório Saraiva da Cunha apresentando as "suas razoins", levando a que na audiência da semana seguinte fosse publicado um despacho, permitindo a tramitação do processo "para o juízo para onde as excipientes por tendam"[48].

As recolhidas tinham ganho a primeira batalha, num conflito em que tinham mudado de posição e abdicado ainda que superficialmente e, ao que parece, temporariamente das suas vontades.

As audiências posteriores esclarecem sobre o pedido do envio dos autos para o juiz secular, ao mesmo tempo que o procurador Simão da Cunha, defendendo a posição de Francisco Antunes Torres, fazia desistência do processo no Tribunal Eclesiástico e declinava para seguir no foro secular, procurando Justiça[49]. Na sequência, o acusador fez uma escritura pública, declarando desistir do processo no Tribunal Eclesiástico, e demonstrado a sua vontade de que o mesmo transitasse para o juiz de fora, afirmando, todavia, que o vigário geral de Braga devia obrigar a rés a mudarem

de postura. Assim, o processo transitou para o juiz de fora da vila de Guimarães, sendo posteriormente publicado o despacho respetivo[50].

Apesar de concordar com o solicitado pelas rés, o acusador dirigiu uma petição ao Tribunal Eclesiástico solicitando que apenas fosse enviado para o juiz de fora o treslado de duas certidões que o próprio tinha anexado, "as quais não farão fé, se dellas forem os treslados", o que obrigava as recolhidas a pagarem novas certidões, se as desejassem anexar ao processo. A sua súplica foi aceite e apenas foi enviado o treslado[51]. Solicitou ainda o treslado da escritura de aceitação das duas candidatas a noviças, o que lhe foi deferido[52]. Sem se dar por vencido, o acusador procurava agora dificultar a vida das recolhidas, ao solicitar o envio de treslados para a novo fórum de Justiça, ao mesmo tempo que fazia prova da rebeldia das recolhidas, ao transformar o recolhimento num convento sem o seu consentimento.

Sem termos acesso à finalização do processo, sabemos que o recolhimento de São José se manteve, mas que em 1726 as recolhidas continuavam a prevaricar e a usar um estatuto hibrido, por serem mulheres leigas e usarem véu preto, "como se forão religiosas", os quais lhes eram colocados pelos padres carmelitas da vila. Por esta razão, na referida data, o recolhimento foi novamente acusado, desta vez pelo reverendo José da Costa Velho, promotor fiscal da Mitra, junto do Tribunal Eclesiástico de Braga. As acusações referidas deram origem à notificação da regente Tomásia do Sacramento e mais recolhidas e aos padres carmelitas calçados, frei Jaime de Sampaio e frei Francisco de Santa Maria para que no prazo de seis dias, e sob pena de excomunhão, apresentassem no referido Tribunal a ordem, bula ou privilégio que tinham para usarem véu preto e fazerem cerimónias de profissão, respetivamente, o que era entendido como uma "perturbação da jurisdição ordinária". A ordem não foi respeitada pelos visados, pelo que o Tribunal mandou passar "declaratórios" que foram afixados em lugares públicos na vila de Guimarães e considerados excomungados os acima referidos e, assim, declarados aos vizinhos e moradores e solicitadas certidões aos párocos das freguesias de Nossa Senhora da Oliveira, São Paio e São Sebastião, que se juntaram ao processo[53]. Esta peça isolada não permite acompanhar o novo processo jurídico movido contra as recolhidas, mas elucida sobre a vontade e a persistência destas mulheres em viver uma vida mais rigorosa e de maior intensidade religiosa. Sem conseguirem alterar o estatuto em que se encontravam, procuravam na prática viver como freiras e tinham quem as ajudasse nesse desejo.

A análise deste processo e o cruzamento de vária documentação demonstra também mulheres muito ativas e ciosas de liberdade para dar azo às suas vontades. Por mais do que uma vez e várias gerações de mulheres apontam para o desconforto que sentiam, em primeiro lugar, relativamente à dependência de um homem,

e ainda por não poderem dar o destino que desejavam às suas vidas. Neste percurso de procura de liberdade que as conduzisse a valorizar o que ansiavam, estas recolhidas contaram com o apoio de alguns homens: os procuradores, a quem pagavam, e também os religiosos do Carmo, que possivelmente recebiam também honorários. Sublinha-se ainda o facto de apesar de terem sido vencidas uma vez e talvez na segunda, não esmoreciam, lutando contra pessoas e uma instituição muito poderosa, que era o Tribunal da Relação de Braga.

Notas finais

O recolhimento a Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, nascido em 1653 por ação do Dr. Paulo de Mesquita Sobrinho conheceu no começo da centúria seguinte momentos de conflitualidade, decorrentes da relação que estabeleceu com um segundo benfeitor. Quando a mercearia foi instituída, o doador impôs cláusulas que definiam a sua natureza e o seu funcionamento, permanecendo a admissão de mulheres seculares que ficavam obrigadas a um conjunto de normas e atribuições de que se destaca viverem de forma honrada, rezarem pela alma do instituidor, assistirem a atos religiosos e praticarem obras de misericórdia.

Em 1684, o recolhimento recebeu um outra doação que impôs um conjunto de condições, que em 1707 não estavam a ser cumpridas, o que motivou o segundo benfeitor a colocar a instituição no Tribunal Eclesiástico de Braga, acusando as mulheres que nela existiam de receber noviças e de lhe colocaram o hábito, como se tratasse de um convento, assim como a existência de condições preferenciais para algumas delas, estando proibidas de tudo isto. Eram ainda acusadas de usarem património próprio, quando estavam proibidas. Porém, o âmago da questão centrava-se na pretensão de mudar de estatuto e na relação que estabeleciam com Francisco Antunes Torres. Com o seu poder diminuído e até anulado, este homem desencadeou um conflito com as recolhidas, reclamando no referido Tribunal o incumprimento das normas estabelecidas em 1684. Ciosas de maior liberdade e de poder, as mulheres que reclamaram, junto da instância jurídica citada, o estatuto de seculares, contradiziam-se de forma estratégia para fazer transitar o seu processos para a alçada do Juiz de fora, onde provavelmente teriam mais hipóteses de vencer. O processo obrigou a démarches várias, mas as recolhidas conseguiram que transitasse do Tribunal Eclesiástico para o Juiz de fora, pese embora esta significar apenas meia vitória. Em 1726 permaneciam mulheres seculares, mas estavam novamente a prevaricar e a ser uma vez mais acusadas de transformarem a instituição num convento, quando não o era.

Persistência e vontade de levar uma vida mais rigorosa em termos religiosos eram a expressão clara destas recolhidas, todavia mostram ainda determinação e conhecimento para lidar com processos judiciais, mormente serem auxiliadas por procuradores e por homens religiosos, que cumpriam as suas vontades. Estamos, por conseguinte, perante mais um conflito em instituições de mulheres em semiclausura, como era o recolhimento de São José, onde encontramos mulheres ousadas, sem medo de enfrentar pessoas particulares e instituições religiosas e de Justiça, não se limitando a uma atitude submissa e passiva, mas pelo contrário, lutando pela concretização dos seus objetivos.

Notas

1. Pires, Maria Teresa Avelino, "As merceeiras do Hospital Real (séculos XVI–XVIII)", in *O Hospital Real de Todos-os-Santos: Lisboa e a saúde*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa; Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2021, pp. 541–542.

2. Esta designação surge somente na documentação do Tribunal Eclesiástico de 1707.

3. Correia, Fernando da Silva, *Estudos para a história da assistência. Origens e formação das Misericórdias portuguesas*, Lisboa, Editor Henrique Torres, 1944, p. 237. Confira-se ainda Abreu, Laurinda, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI–XVIII),* Lisboa, Gradiva, 2014, p. 184.

4. Carbonell i Esteller, Monteserrat, *Sobreviure a Barcelona. Dones, pobresa i assistência al segle XVIII*, Barcelona, Eumo Editores, 1997, p. 127.

5. Palomo, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540–1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, p. 68.

6. Leia-se para este assunto Costa, Américo Fernando da Silva, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650–1800. (Caridade e assistência no meio vimaranense dos séculos XVII e XVIII),* Guimarães, Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, 1999, p. 187.

7. Arquivo Distrital de Braga (doravante ADB), Fundo da Mitra Arquiepiscopal de Braga, Registo Geral, *Concurso que se fez da Paroquial Igreja e Abadia de Sao Pedro de Britelo, que vagou por morte do Abade Joao Afonso, a favor do Reverendo Doutor Paulo de Mesquita Sobrinho, presbitero, Desembargador na Relacao desta Corte,* 1624, nº 354, fls. 76v.–77.

8. Estas eram normalmente os trabalhos manuais feitos pelas mulheres recolhidas. Para o recolhimento da Misericórdia de Coimbra leia-se Lopes, Maria Antónia, *Pobreza, Assistência e Controlo Social, Coimbra (1750–1850),* vol. I, Viseu, Palimage Editores, 2000, p. 503.

9. Vestir pobres era uma obra de misericórdia muito considerada e algumas Misericórdias envolveram-se muito na distribuição de roupa. Para a Santa Casa de Braga leia-se Ferreira, Luís Gonçalves, *Vestidos de caridade: assistência, pobreza e indumentária na Idade Moderna. O caso da Misericórdia de Braga,* Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2020.

10. Leia-se Oliveira, João Gomes de, "Apontamentos. O recolhimento das Trinas", in *Revista de Guimarães*, 7, (1), 1890, p. 43.

11. Consulta-se a propósito Abreu, Laurinda, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI–XVIII)...,* p. 219.

12. Lopes, Maria Antónia, *Pobreza, assistência e controlo social. Coimbra 1750–1850*, vol. I, Viseu, Palimage Editores, 2000, pp. 53–58, 86–90.

13. Veja-se para este assunto Oliveira, João Gomes de, "Apontamentos. O recolhimento das Trinas"..., pp. 39–40.

14. Oliveira, João Gomes de, "Apontamentos. O recolhimento das Trinas"..., pp. 40–41.

15. Oliveira, João Gomes de, "Apontamentos. O recolhimento das Trinas"..., p.42.

16. Consulte-se Palomo, Federico, *A Contra Reforma em Portugal 1540–1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, p. 92.

17. Magalhães, António, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI–XVIII),* Viana do Castelo, Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013, pp. 580–581

18. No recolhimento de baetas da Misericórdia de Braga verificavam-se duas visitas anuais: uma na Páscoa e outra no Natal. Leia-se Machado, Manuela, *Entre a clausura e o século: o recolhimento de Santo António sob a administração da Misericórdia de Braga (séculos XVII–XVIII,* Braga, Universidade do Minho, 2014, dis. de Mestrado policopiada, p. 118.

19. Igual proibição era verificada no recolhimento da Misericórdia de Coimbra. Consulte-se Lopes, Maria Antónia, "Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no Recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702–1743)", in *Revista Portuguesa de História*, tomo XXXVII, 205, p. 194.

20. ADB, Fundo da Mitra Arquiepiscopal de Braga, Registo Geral, *Titulo da ermida da invocacao da Santissima Trindade e da Senhora das Merces, sita na vila de Guimaraes e obrigacao para ela, do Doutor Paulo de Mesquita Sobrinho,* 1655, nº 33, fls. 200v.–201.

21. ADB, Fundo da Mitra Arquiepiscopal de Braga, Registo Geral, *Titulo da ermida da invocacao da Santissima Trindade e da Senhora das Merces...,* fl. 201.

22. Gandelman, Luciana, *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.

23. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa, pedro Craesbeeck, fls. 20–21.

Notas

24. Veja-se o registado no recolhimento de Nossa Senhora da Esperança da Misericórdia do Porto. Jesus, Elisabete de, "O recolhimento das órfãs de Nossa Senhora da Esperança", in Amorim, Inês (dir.), *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto,* vol. II (1668–1820), Coimbra, Almedina, 2018, p. 314.

25. Para este recolhimento consulte-se o trabalho de Machado, Carla Manuela, *Entre a clausura e o século: o recolhimento de Santo António sob a administração da Misericórdia de Braga (séculos XVII–XVIII)...,* 2014, dis. de Mestrado policopiada.

26. Costa, Américo Fernando da Silva, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650–1800. (Caridade e assistência no meio vimaranense dos séculos XVII e XVIII)...,* p. 187.

27. Consulte-se para esta instituição o trabalho de Araújo, Maria Marta Lobo de, *Os usos da riqueza e do poder: Pedro de Aguiar e Maria Vieira na Misericórdia e na cidade de Braga. Século XVII*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2021, pp. 204–212. Leia-se ainda Costa, Américo Fernando da Silva, *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650–1800. (Caridade e assistência no meio vimaranense dos séculos XVII e XVIII)...,* p. 188.

28. Magalhães, António, "Pouco importa ter sangue nobre e ser de procedimento vil": mulheres em conflito no recolhimento de S. Tiago (século XVIII)", in *Estudos Regionais*, II série, nº 6, 2012, pp. 37–40.

29. Nesta altura, estavam recolhidas Maria de Santa Clara, Catarina das Chagas, Maria do Espírito Santo, Maria de Jesus, Paula dos Serafins, Catarina de São José, Jerónima de Santo Tomás e Francisca do Sacramento. Destas mulheres apenas seis assinaram a escritura, supondo-se que as duas restantes não dominavam a escrita. Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (doravante AMAP), Cartório Notarial, 2º ofício, *Livro de Notas*, nº 31, 1684–1687, nº 9, 1.10.6.2, fl. 18.

30. AMAP, Cartório Notarial, 2º ofício, *Livro de Notas*, nº 31, 1684–1687, nº 9, 1.10.6.2, fl. 19.

31. AMAP, Cartório Notarial, 2º ofício, *Livro de Notas*, nº 31, 1684–1687, nº 9, 1.10.6.2, fls. 19–19v.

32. AMAP, Cartório Notarial, 2º ofício, *Livro de Notas*, nº 31, 1684–1687, nº 9, 1.10.6.2, fls. 19v.–20.

33. Leia-se para maior esclarecimento o trabalho de Caldas, António José Ferreira, *Guimarães: apontamentos para a sua história,* vol. I, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1881, pp. 141–142.

34. Arquivo Distrital de Braga (doravante ADB), Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fl. 6.

35. Sobre o recolhimento do Anjo consulte-se Abreu, Laurinda, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI–XVIII)...*, p. 227.

36. Para a imposição do hábito leia-se Silva, Ricardo Manuel Alves da, *Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna...,* pp. 357–364.

37. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fl. 5v.

38. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls. 14–16.

39. A quantidade de carne servida diariamente não confere com a citada pelo instituidor.

40. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fl. 3v.–4.

41. Leia-se para este assunto Lopes, Maria Antónia, *Pobreza, Assistência e Controlo Social, Coimbra (1750–1850),* vol. I..., p. 500.

42. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fl. 5.

43. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls 13.–13v.

44. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fl. 19.

45. Sobre os dotes dos conventos franciscanos femininos da Época Moderna leia-se Silva, Ricardo Manuel Alves da, *Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna...*, pp. 191–228.

46. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls. 19v.–20.

47. Para o conhecer melhor o Tribunal Eclesiástico consulte-se Capela, José Viriato, "Auditório e Relação eclesiástica bracarenses", in Capela, José. Viriato (coord.), *As freguesias do distrito de Viana do Castelo nas Memorias Paroquiais de 1758. Alto Minho: Memória, História e Património*, Braga, Casa Museu de Monção; Universidade do Minho, 2005, p. 527.

48. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls. 23–23v.

49. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls. 24v.–25.

50. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, fls. 25v.–26v.

51. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, não paginado.

52. ADB, Fundo do Tribunal Eclesiástico, doc. nº 68, não paginado.

53. ADB, Fundo monástico conventual, Recolhimento das Teresas, *Procedimento Judicial*, 1726, C–27, sem numeração.

MANUELA MACHADO *

O recolhimento de Santo António sob a administração da Misericórdia de Braga na Idade Moderna: O cumprimento de um legado

* Doutora em História pela Universidade do Minho

Introdução[1]

A salvação da alma e a busca do Paraíso tornou confrarias, instituições religiosas e Misericórdias em gestoras de últimas vontades, cumpridoras de legados que ricos e remediados, na Metrópole ou nas diferentes partes do Império, deixaram para cuidar da sua alma, servindo-se, frequentemente, dos pobres para mais facilmente chegarem perto do Criador. Deste pressuposto, decorria uma forte associação entre estas instituições, a caridade e a salvação da alma. Apesar de influir diretamente na vida terrena, a caridade estava ainda associada à alma e à vida eterna.

Ancorada nos valores estabelecidos no texto compromissal, a Misericórdia de Braga, como tantas outras, só conseguiu dar prossecução à sua missão e aos seus intentos graças ao apoio de uma multidão de doadores piedosos e beneméritos, uma grande parte destes anónimos, outros com o nome perpetuado num registo de capela, num documento de cartório ou ainda com a sua figura patente em retratos ou bustos. Vários foram os homens e mulheres que ao longo da Idade Moderna beneficiaram a Santa Casa de Braga das mais diversas e variadas formas, permitindo-lhe, assim, atuar num espectro muito alargado de serviços: auxiliar donzelas, através da dotação de mulheres pobres para casar ou para ingressar num convento ou num recolhimento, curar os doentes internados no hospital de S. Marcos e em suas casas; vestir e alimentar os mais necessitados, auxiliar os presos pobres, enterrar os mortos e sufragar a sua alma e acudir os peregrinos e os cativos.

O apoio à mulher na Idade Moderna

As mulheres representaram um alvo privilegiado nas atividades assistenciais do período moderno, prática que assumiu grande relevância não só nas Misericórdias, como também em confrarias, autoridades civis e eclesiásticas[2] e nos particulares[3]. Ou seja, as Misericórdias afetavam uma parte importante do seu património ao género feminino, sobretudo aquelas que geriam recolhimentos. O auxílio conferido pela Misericórdia de Braga à mulher manifestou-se sob diversas formas. Desde o apoio a mulheres viúvas, concessão de esmolas através de dinheiro, vestuário, transporte, assistência na doença, passando pelo acolhimento de mulheres solteiras, casadas e viúvas no recolhimento de Santo António, até à atribuição de dotes a órfãs e mulheres pobres[4]. A prática desta caridade só era possível através da rentabilização das doações deixadas pelos benfeitores, que consignaram nos seus legados meios privilegiados de apoio ao género feminino.

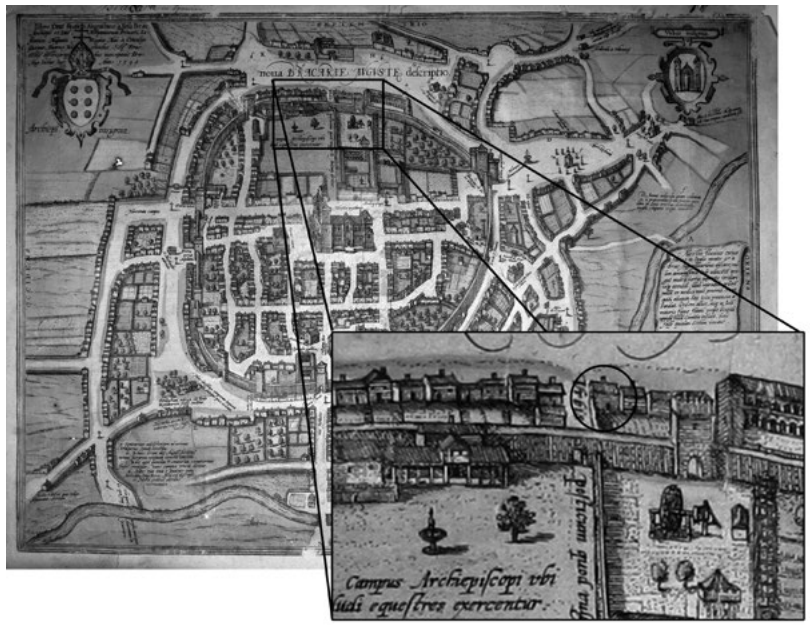


Figura 1
Recolhimento de Santo António (Mapa de Braunio de 1594)

Fonte: ADB, *Mapa da cidade de Braga de Braunio,* 1594

A preocupação com a proteção da honra feminina, através da sua dotação ou recolhimento, principalmente órfãs e/ou pobres, tornou-se prática generalizada entre a sociedade moderna, sobretudo após o Concílio de Trento, que preconizava o resguardo da honra feminina, dada a sua tendência perigosa e pecaminosa[5]. A sociedade entendia que as mulheres estariam mais propensas a ceder face aos "perigos do mundo", sobretudo sem a referência e a tutela do sexo masculino[6].

Várias Misericórdias portuguesas administravam recolhimentos e muitas distribuíam dotes de casamento às órfãs recolhidas, assim como a outras que se candidatavam, pese embora a distribuição de dotes de casamento não fizesse parte das obras de misericórdia, todavia, esta prática tornou-se muito popular[7] não só no continente, como também nas colónias[8], contribuindo para o reconhecimento moral da instituição e para o patrocínio da virtude e honra femininas.

Os recolhimentos

Os recolhimentos eram instituições leigas, que acolhiam mulheres de diferentes estados, que por diversos motivos viviam em clausura, podendo fazer votos simples[9].

A fundação deste tipo de instituições[10] conheceu um grande impulso com o papa Leão X (1513–1521) que, em 1520, fundou em Roma uma casa de reinserção feminina[11]. Distinguiam-se dos conventos na medida em que as suas internas não eram obrigadas a fazer noviciado, nem a professar votos religiosos, podendo

permanecer na instituição temporariamente[12], embora em alguns deles se verifique que muitas mulheres ficavam longos anos, dependendo da tipologia da instituição.

Diferindo na tipologia da população assistida, a todos era comum o controlo do comportamento sexual das suas internas, através do seu afastamento do mundo terreno, marcado por um rigoroso cumprimento das regras, horários e tarefas, num quotidiano que se dividia entre a clausura, orações, trabalho e silêncio, apanágios de uma mulher honesta e virtuosa.

Em Portugal, os recolhimentos constituíram um dos mecanismos de controlo dos destinos das mulheres, utilizados quer pelas autoridades eclesiásticas e civis, quer pelos familiares, tendo em vista evitar o desvio moral e a preservação da honra de umas e o combate à marginalização social feminina de outras.

Algumas destas instituições foram fundadas por Misericórdias, que as podiam receber já edificadas, cabendo-lhes a sua administração, como foi o caso do recolhimento de Santo António do Campo da Vinha, administrado pela Misericórdia de Braga, ou então fundar de raiz.

O recolhimento de Santo António do Campo da Vinha

O recolhimento de Santo António[13] foi fundado pelo clérigo Domingos Peres, abade da igreja paroquial de S. João de Balança, no concelho de Terras de Bouro[14], que o dirigiu até 1608, data da sua morte, altura em que, por sua vontade, passou para a administração da Santa Casa da Misericórdia de Braga. A instituição oficial do recolhimento data de 4 de abril de 1588, mas este já funcionaria desde 1574, pelo menos[15], embora não possuamos informações sobre os estatutos e regras pelas quais se regia antes do testamento e instituição de 1588[16]. Sabemos que eram mulheres pobres e honestas, que viviam nas casas de Domingos Peres, por quem deviam satisfazer algumas obrigações pias.

A par da sua fundação, no testamento de 1588 Domingos Peres também determinou a instituição de dois capelães, que seriam os confessores das mulheres que habitariam o recolhimento[17], ou seja, para além de lhes criar condições físicas, o religioso garantia também o seu acompanhamento espiritual. A eleição destes capelães pela irmandade não devia atender a "afeição ou amizade", pois "pervert[ia] o zello", como referia o instituidor[18].

As casas do doador foram divididas em duas partes, uma destinada aos padres capelães e a outra às recolhidas[19].

A intenção de deixar a administração do recolhimento à responsabilidade da Santa Casa encontra-se patente num documento constante do tombo das propriedades que o licenciado

Domingos Peres fez à Misericórdia[20], onde demonstrava também a vontade em se tornar irmão da "santa confraria". Manifestava ainda o desejo de que, após a sua morte, o seu corpo fosse enterrado debaixo do púlpito da igreja da Santa Casa, onde se colocaria uma campa para si e para as pessoas que ele nomeasse na sua instituição, cláusula que foi aceite em 21 de outubro de 1577. Recordemos que as sepulturas no interior dos templos não estavam reservadas a qualquer pessoa e quanto mais perto do altar, mais prestígio detinha o defunto aí sepultado, assim como receberia mais benefícios espirituais. Era uma forma de criar memória e perpetuar o vínculo do benfeitor à instituição que beneficiou e a quem confiou o beatério que fundou.

O recolhimento estava instalado numas casas situadas no campo da Vinha, numa travessa que fazia ligação com o campo dos Touros, em frente à Câmara. Para além da casa, as recolhidas dispunham também de um pequeno quintal, situado a nascente.

O recolhimento destinava-se a acolher seis mulheres, que viveriam duas em cada cela, num total de três aposentos. Como o próprio declara no codicilo, cada cela alojaria mulheres de diferentes idades, uma mais nova e outra mais velha. Para o seu sustento, as beatas receberiam 24 medidas de pão anuais, pagas em quatro quartéis, um quartel em cada três meses, começando no mês de janeiro, somando ao todo 144 medidas[21]. Domingos Peres determinou ainda a existência de uma serva, que receberia seis medidas de pão anualmente, distribuídas da mesma forma. A repartição do pão ficaria a cargo da beata mais velha ou daquela que fosse eleita como superiora pela Mesa da Santa Casa, cabendo-lhe zelar pela sua correta distribuição e segurança[22]. Além das medidas de pão, as beatas tinham também direito a quinze galinhas anuais.

Domingos Peres ressalvou ainda que no caso de não se encontrarem mulheres que cumprissem os requisitos estabelecidos na sua instituição, ficaria a mesma sem efeito e, em troca, eleger-se-ia um terceiro capelão para a Santa Casa, que seria obrigado a celebrar 150 missas anuais, com responso, por sua alma, sobre a sua sepultura, e ainda às terças-feiras pela Santíssima Trindade, às quintas pelo Espírito Santo e aos sábados por Nossa Senhora[23].

A fundação do recolhimento foi acompanhada da instituição de uma capela com dois capelães que deviam servir na Santa Casa da Misericórdia e a quem cabia a celebração de 150 missas[24]. Tal como as beatas, auferiam de côngrua 3 reais, 160 medidas de pão, local de habitação, bem como outros bens móveis. Por cada missa celebrada recebiam pouco mais de "duas medidas". Estes capelães seriam eleitos pelo provedor e irmãos, devendo fazer posteriormente um termo de aceitação das condições estipuladas para o caso de poderem ser demitidos do cargo se não cumprissem com as suas obrigações.

Desta forma, e muito resumidamente, estavam obrigados a celebrar três missas semanais na igreja da Misericórdia,

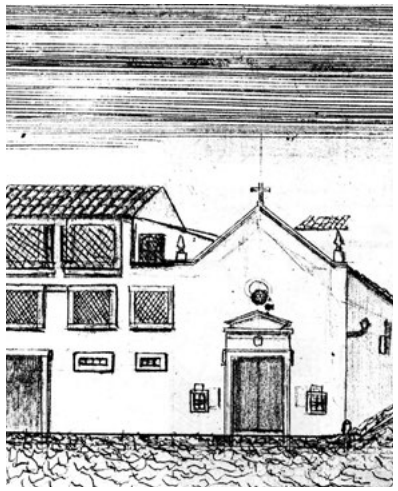
às segundas, quartas e sextas-feiras, começando à hora da "prima"[25], revezando-se na sua celebração cada semana ou cada mês, como melhor entendessem. A missa de segunda-feira seria pelos Fiéis Defuntos, sendo que todas as primeiras do mês deviam ser celebradas no altar de S. Pedro ou, na sua impossibilidade, na mesma igreja, pela alma de qualquer das beatas que já tivessem morrido e que se encontrassem ali sepultadas. O testamento, elaborado em 1588 demonstra que nessa altura já se encontravam duas beatas enterradas, cabendo aos capelães rezar dois meses de responsos. Estavam ainda obrigados à celebração de missa na quarta e sextafeira de Advento e de Quaresma, que seria realizada com o auxílio de outro sacerdote, e nos dias de Santo António. Nos restantes dias do ano, as eucaristias seriam pelo nome de Jesus, salvo naqueles em que se comemorasse o aniversário de algum santo.

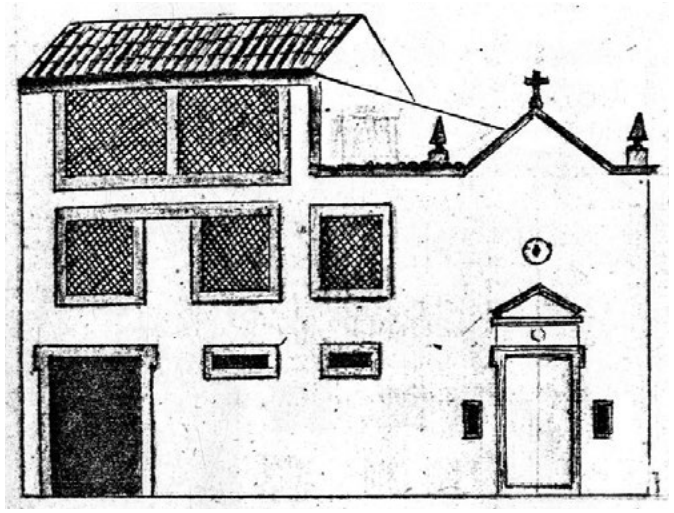
Domingos Peres termina o testamento nomeando por livres e perpétuos administradores das instituições a irmandade da Santa Casa da Misericórdia, por se tratar de uma confraria ligada às obras de caridade e serviço de Deus, nas quais trabalhava com muito zelo e dedicação[26].

No caso de os capelães não cumprirem as suas obrigações ou se se verificasse que as beatas eram "remissas e descuidadas", ser-lhes-ia descontado nas suas pensões, servindo as multas para se gastarem em obras e esmolas da casa[27]. O segundo capelão era ainda obrigado à leitura dos capítulos do regimento do recolhimento uma vez por ano, para que lhes "refresca[sse] a memória".

Domingos Peres instituiu também um ofício de três lições com missa cantada, que se celebrava no oitavário dos Fiéis de Deus, no altar privilegiado da igreja da Misericórdia. Tratou-se de um dos mais importantes legados recebidos pela Misericórdia na Idade Moderna, numa altura em que a instituição se estava a afirmar e a consolidar na comunidade, mas que se revelou fundamental na captação de futuros legados e doações, traduzindo-se num incremento patrimonial muito significativo, pois além dos rendimentos vinculados à instituição, foi anexado ao seu património bens imóveis e o recheio móvel das casas que faziam parte do recolhimento. Estamos a falar de um património consignado à prática das obras de misericórdia, nomeadamente à honra e pobreza femininas.

Posteriormente, verificámos doadores preocupados com a honra das suas parentes e a manifestarem o desejo de estas serem admitidas no recolhimento de Santo António. Foi o caso de Lourenço Peixoto que, no seu testamento, deixou bens ao hospital de S. Marcos em troca de dois lugares no recolhimento para duas parentes mais chegadas, sendo o rendimento dos seus bens destinado ao seu sustento. Caso esta condição não fosse aceite, o que se verificou, instituía um legado de missas[28]. A preocupação com o resguardo material das mulheres sem retaguarda masculina aumentava quando se tratava da própria família.





Figuras 2 e 3
Recolhimento de Santo António

Fonte: ADB, Fundo dos Manuscritos, Memórias de Braga Escriptas e Illustradas por João Baptista Vieira Gomes, 1828–1850, n.º 1059, pp. 339 e 341. Na legenda da figura 1 encontra-se a seguinte descrição: "Recolhimento de Santo António do Campo da Vinha"[29].

Administração interna

Tutelado e administrado superiormente pelo provedor e mesários da Santa Casa da Misericórdia de Braga, a quem cabia deliberar sobre matérias de maior gravidade, bem como acerca da admissão das internas, o quotidiano do recolhimento era governado por um grupo de oficiais, diretamente subordinadas ao irmão da Mesa responsável pelo beatério[30]. À semelhança, aliás, do que se verificava nos conventos, cujos órgãos superiores também eram constituídos por homens. Lembremo-nos que nesta altura, a sociedade entendia que as mulheres, sem a referência e a tutela do sexo masculino, eram incapazes de sozinhas, guardarem a sua virtude[31].

O facto de ser interdita a entrada de homens nos aposentos superiores do recolhimento, exceção feita para o confessor e médico, conferia grande poder às mulheres que se encontravam no topo da hierarquia, o que nos faz supor que nem todas as ocorrências quotidianas eram reportadas às instâncias dirigentes, ou seja, aos homens.

Consequentemente, nem sempre a regra estipulada correspondia à realidade verificada dentro de portas. Estas normas, que regulavam todos os aspetos do recolhimento, encontravam-se, primeiramente, consignadas nos estatutos, que vieram a ser reformulados em meados do século XVIII (1746–47), e que sem dúvida constituía o aspeto mais importante do universo normativo da instituição. As regras também se faziam representar nas deliberações tomadas em Mesa, comunicadas através do oficial encarregue do recolhimento (provedor das beatas), ou de editais. As visitas anuais feitas pela irmandade constituíam o terceiro veículo de imposição de preceitos. Face aos vários meios de controlo e normatização, era natural o surgimento de várias interpretações, bem como de diferentes práticas dos mesmos.

O provedor das beatas

No codicilo de 24 de agosto de 1603, Domingos Peres solicitou aos irmãos da Santa Casa que a administração do recolhimento fosse acometida a dois irmãos da casa, em cada ano, para que mais facilmente verificassem o que faltava na instituição, e averiguassem se as disposições do legatário estavam a ser devidamente cumpridas. Estes irmãos serviriam de intermediários entre o recolhimento e a Mesa, comunicando aquilo que lhes parecesse conveniente alterar[32]. Este irmão era chamado "provedor das beatas", a quem caberia providenciar e acompanhar todas as obras realizadas na instituição[33]. Ao outro irmão, designado "provedor das capelas", competiria o cuidado com a instituição dos capelães, bem como com os restantes capelães da Santa Casa.

Este mesário era eleito anualmente, servindo como oficial do recolhimento[34]. As rendas da instituição eram recebidas pelo segundo capelão, como já referimos, cabendo ao provedor das beatas verificar o que era necessário para o sustento das recolhidas, bem como outros assuntos que surgissem no dia-a-dia. Embora não seja referido, também devia ser da sua intendência receber os juros e as esmolas destinadas à instituição.

A regente

Apesar de a administração do recolhimento de Santo António se encontrar sob a dependência direta da Santa Casa desde 1608, dentro de portas, a organização e gestão da instituição obedecia a órgãos próprios, organizados hierarquicamente. Antes desta data, o governo da casa de mulheres esteve sob a alçada do seu instituidor, Domingos Peres, que no regulamento do recolhimento estipulou algumas normas relativas ao exercício dos cargos internamente.

Segundo o instituidor, a responsabilidade do cumprimento da instituição ficava a cargo de uma das recolhidas, designada superiora, a quem as restantes beatas eram obrigadas a ter o devido respeito, cabendo-lhe receber, guardar e repartir o dinheiro e demais bens preconizados pelo instituidor para o sustento das recolhidas, juntamente com o segundo capelão, que como já referimos era o responsável pela sua cobrança[35].

Apesar de o cargo de regente não se encontrar bem claro no regimento deixado por Domingos Peres, apercebemo-nos que a beata mais velha era aquela a quem as restantes deviam maior respeito e satisfações. Com feito, caso houvesse necessidade de alguma pessoa de fora subir ao primeiro piso das habitações, teria de ser com a sua licença[36]. Caberia a esta a admoestação e castigo das restantes recolhidas, caso não cumprissem com os deveres da instituição, e, se se revelasse necessário, a sua comunicação

aos órgãos gerentes, assumindo, desta forma, a "ponte" entre o governo interior e exterior da instituição. Se a mais velha não pudesse desempenhar esta função, a Mesa elegeria uma substituta. Tal como salientou António Magalhães no seu estudo sobre o recolhimento de S. iago da Vila de Viana da Foz do Lima, também não temos certeza se a superiora do recolhimento de Santo António seria a mais velha em idade ou no tempo de permanência no recolhimento[37].

Os estatutos reformados de 1746–47 são mais explícitos nas funções consignadas à "Madre Regente", que devia cuidar, primeiramente, em saber das atribuições do seu ofício, devendo executá-las "prontamente", de forma a constituir um exemplo a imitar pelas restantes recolhidas[38]. Com efeito, era do seu bom procedimento ou "relaxação" que dependia o comportamento da comunidade. Uma vez que não tinha outra pessoa que fosse hierarquicamente superior a ela, devia cuidar para que a sua conduta não merecesse nota de repreensão por parte da irmandade.

Entre as suas obrigações, competia-lhe assistir prontamente a todos os atos da comunidade e exercícios espirituais, sobretudo os do coro, de forma a garantir a "ordem" e "perfeição" devidas. Também se revestia de grande importância a sua participação nos atos coletivos, constituindo um incentivo à união e à vivência em fraternidade e companheirismo.

Era importante que a regente fosse uma mulher de virtude, retidão e mansidão, devendo estimular e fomentar esses mesmos predicados nas restantes internas, exortando-as a serem humildes, obedientes, modestas, silenciosas e recatadas. Estes princípios deviam ser incutidos sobretudo nas mais velhas, pois como podemos ler nos estatutos, as mais "moças" executavam regulamente o que viam as mais velhas fazer[39].

A porteira

A função da porteira revestia-se de grande importância e responsabilidade dentro de portas, quer nos recolhimentos, quer nos conventos[40]. A esta cabia vigiar e controlar todos os contactos com o exterior, personificados através da porta, barreira física entre a clausura e o mundo, fiscalizando entradas, saídas e visitas. Com efeito, e tal como nos conventos, o controlo dos meios de entrada e saída, revelava-se fundamental para a preservação de um dos preceitos mais importantes destas instituições, a clausura.

Durante o dia era a porteira que guardava as chaves das portas. A porta principal não devia estar aberta antes das cinco horas da manhã no verão, e das seis da manhã no inverno, salvo em casos de grande necessidade, como a vinda do médico, ou confessor[41]. À noite, a porta devia ser fechada antes de tocarem os sinos para

as Ave-Marias, sendo as chaves logo entregues à regente, para que não sucedessem saídas não autorizadas, que podiam significar a perdição para as mais aventureiras[42]. As chaves da sacristia deviam ser pedidas à hora da celebração da missa, sendo logo entregues à superiora, assim que acabassem os ofícios. Todavia, o horário de fecho e abertura da porta principal nem sempre foi cumprido. Através de uma visita realizada em 1644, uma das recolhidas, Isabel Baptista, queixou-se do escândalo que causava abrir-se a porta da rua às três horas da manhã, no inverno[43].

Durante as visitas que as internas recebiam na instituição, era dever da porteira zelar para que as mesmas se sentassem frente a frente com o visitante e nunca "hombro a hombro", mantendo a distância que o "recato, modéstia e gravidade" pediam. Se observasse que as normas não estavam a ser cumpridas, cabia-lhe dar conta do sucedido à regente, para que castigasse a faltosa como mais merecesse e isto enquanto a Mesa não mandasse fazer portaria com ralos e roda[44]. Como se constata, o local de visita não era provido de qualquer barreira que separasse o visitante da visitada, daí a necessidade de se colocar ralo, que possibilitava ver sem se ser visto. A roda constituía outro meio de separar a clausura do mundo secular, permitindo que bens e mensagens fossem introduzidos sem abrir a portaria[45]. Todavia, verificamos que em 1750 foram gastos 3.500 réis com o carpinteiro que fez os "crivos para as beatas"[46], revelando a preocupação de dotar a portaria com esta peça constituída por pequenas aberturas[47].

Como mediadora entre o interior e o exterior, dependia da porteira a escolha das pessoas que entravam na instituição. Da qualidade de pessoas que nela entravam também derivava a fama e crédito do recolhimento e das suas internas. Em 1744, foram recebidas várias queixas da porteira, por deixar entrar na casa "quem queria", resultando dessa ação "fama ao dito recolhimento", que até então se conservava com toda a "honestidade", necessária a estas instituições. Em consequência, a porteira foi destituída do cargo e nomeada outra beata para o seu lugar[48].

As visitas e as devassas

Apesar da existência de um governo próprio, dentro de portas, exercido por um grupo de mulheres hierarquicamente organizadas, cabia à Misericórdia a administração do património da instituição, de forma a assegurar o sustento da comunidade, bem como a observância das normas subjacentes à vida em clausura. Como tal, era da sua incumbência a realização de visitas periódicas ao recolhimento, a fim de averiguar do seu correto funcionamento. Estas visitas estão, aliás, consagradas no compromisso da Misericórdia de 1628 e configuram um mecanismo de poder para a Santa Casa[49].

Na *instituição* do recolhimento, o abade Domingos Peres determinou a realização de duas visitas anuais, uma pela Páscoa e outra pelo Natal[50], que seriam feitas por dois irmãos da Santa Casa, a fim de apurarem do que fosse necessário e "mais couzas que pertencem ao governo e quietação dela", que posteriormente comunicariam ao Juiz dos Resíduos[51]. A preocupação dos corpos gerentes da irmandade com o cumprimento da vontade do instituidor ficou patente não só nos Livros de Atas, mas também nos Livros de Visitas/Devassas, onde referem ser sua incumbência proceder a uma administração do recolhimento, não só para maior glória e louvor de Deus, mas também para satisfazerem a última vontade do instituidor.

Desta forma, era dever da Santa Casa zelar pela salvação das mulheres recolhidas, mantendo-as livres "das ocazioins do Mundo", que de acordo com o pensamento da época, "precipita[vam] as almas nos infernos"[52]. Para que não sucedesse semelhante ruína, Domingos Peres encarregou a irmandade de verificar se as suas disposições eram de facto acatadas pelo grupo de mulheres.

As visitas anuais que a Santa Casa tinha obrigação de fazer ficaram exaradas em Livros de Atas e em Livros de Visitas, embora apenas nestes últimos se tenha registado todo o processo de visitação, que se iniciava com uma pequena introdução, na qual era referida a data de visita e dos irmãos intervenientes, geralmente constituídos pelo provedor e escrivão, este último responsável pelo registo do que era dito.

Durante as devassas, eram feitos interrogatórios individuais e secretos às mulheres que habitavam em Santo António, cujas únicas testemunhas eram o provedor, que realizava o questionário, e o escrivão, que assentava os depoimentos. Tudo ficava assente num livro, previamente preparado para o efeito e devidamente rubricado. Antes de procederem ao depoimento, as recolhidas realizavam um juramento sobre os Santos Evangelhos, no qual prometiam falar a verdade, comprometendo-se perante o texto sagrado. O que dissessem poderia comprometer e desacreditar as suas companheiras perante os administradores, tornando-se importante averiguar e confrontar as várias testemunhas acerca do que era dito.

No compromisso da Misericórdia de 1628, com aprovação régia de 1630, estabelece-se a forma de proceder nestes interrogatórios. Todas as pessoas que habitassem o recolhimento deviam ser questionadas, começando-se pela regente, seguindo-se a porteira, a mestra[53] e restantes recolhidas. O teor das perguntas relacionava-se com aspetos respeitantes "à quietação, clausura, honestidade e governo da casa", fazendo-se menção a cinco questões em particular.

1. *A primeira, se a Regente, ou quoalquer outra pessoa que tenha officio em casa deu licença pera alguma pessoa fallar com gente de fora, sem goardar o que o regimento da casa ordena.*

2. *A segunda, se há comercio de cartas com pessoas de fora de maneira que se possa ter algum género de suspeita.*

3. *A terceira, se há parte donde alguém que nella estiver se possa entender com gente de fora, e se se tem notado que alguma pessoa das que estão no recolhimento tem feito diligencia pera este efeito.*

4. *A quoarta, se a regente ou quoalquer outra pessoa que tenha officio, fes vexação injusta, ou escandaloza, a alguma pessoa que esteja debaixo do seu governo.*

5. *A quinta, se alguma pessoa das que estão no recolhimento peleiou com outra, ou lhe disse palavras escandalozas*[54].

A partir da análise dos itens acima referidos, podemos constatar que os delitos que suscitavam mais preocupação por parte dos corpos gerentes da Santa Casa prendiam-se com a comunicação com o exterior, ou seja, com a clausura, que era afinal o principal objetivo da instituição: afastar as mulheres do mundo, resguardando a sua honestidade e castidade, considerado "a [sua] melhor jóia"[55]. O contacto com o exterior era, consequentemente, alvo de rigoroso escrutínio, questionando-se se havia conversas ilícitas com pessoas de fora, ou troca de correspondência secreta. Numa instituição que valorizava acima de tudo o recolhimento, a quietude e a distância face ao mundo exterior, qualquer contacto com elementos de fora, sobretudo quando desconhecidos e do sexo masculino, além de comprometerem o resguardo das mulheres recolhidas, acarretava descrédito e má fama para a casa e para a Misericórdia, como organismo responsável pela sua administração.

As visitas à instituição constituíam acima de tudo momentos de exortação e advertência a uma vivência em maior virtude e união devidos ao "servisso de Deos". Isto implicava uma grande obediência à regente, que também não devia abusar do poder que detinha[56]. Eram ocasiões propícias à condenação do desvio moral e uma forma de a Santa Casa infundir e incutir os valores orientadores da instituição, castigando as prevaricadoras e louvando as cumpridoras. Aquando destas visitas e depois de ouvidas todas as recolhidas, o provedor falava a cada uma em particular[57], aconselhando-as a uma convivência em concórdia e paz, observando as regras e "com gram obediência á sua Prelada"[58]. No fim da visita ou da devassa que se efetuasse era fixado um edital na porta do coro do recolhimento, onde constavam as advertências e práticas que as internas deviam observar[59]. Numa delas, as internas foram exortadas à obediência, considerada "aquela soberana virtude", em que se sacrifica a Deus a própria vontade, pois sem ela não podia haver união, apenas tumultos[60].

O ocaso da instituição

Atravessando séculos de existência, o beatério conheceu o seu fim depois da proclamação da República, em 5 de outubro de 1910, e na sequência da Lei da Separação do Estado das Igrejas e do

artigo 164.º do Decreto-Lei[61], segundo a qual não eram considerados encargos pios legítimos os que impunham a quaisquer indivíduo a obrigação de assistir a atos de culto ou de tomar parte em cerimónias religiosas e, por isso, não deviam cumprir-se, ficando no entanto válidas as doações ou legados que cumprissem essas condições.

Na sequência deste decreto, em sessão de Mesa de 17 de maio de 1911, os corpos gerentes entenderam que o legado concedido às beatas de Santo António devia deixar de existir, "pelo menos em parte", pelo qual requereram ao Ministério da Justiça que autorizasse a extinção do recolhimento, revertendo o capital do mesmo a favor do Hospital de S. Marcos[62]. Este ficaria com o encargo de dar às cinco recolhidas então existentes, uma pensão vitalícia de 40.000 réis anuais, em prestações trimestrais de 10.000 réis, ficando estas com plena liberdade e recursos para se sustentarem e livres de "mil inconvenientes da comunidade em que vivem".

O futuro das últimas beatas de Santo António não foi, contudo, esquecido pela irmandade, que, além de garantir o seu sustento futuro, concedeu-lhes ainda alguns móveis, quadros, utensílios de cozinha e louça para que pudessem utilizar na futura habitação[63]. Para a Misericórdia ficou um oratório com um Cristo, três mesas, um banco, quatro castiçais, três tachos de latão e uma pequena imagem de S. João, de marfim, vendendo-se os restantes objetos que não tivessem utilidade para o hospital.

Apesar da sua extinção, o recolhimento de Santo António cumpriu, durante séculos, os objetivos pelos quais havia sido fundado, garantindo às várias residentes que por lá passaram um resguardo material e espiritual do mundo, educando e fomentando valores que nem o tempo colocaram em desuso.

Notas

1. Estudo integrado no âmbito do Mestrado realizado em 2014, na Universidade do Minho, subordinado ao tema "Entre a clausura e o século: O recolhimento de Santo António do Campo da Vinha sob a administração da Misericórdia de Braga (séculos XVII–XVIII)", e do Doutoramento realizado em 2021, na Universidade do Minho, subordinado ao tema "Memória e património: os legados e os benfeitores da Misericórdia de Braga (séculos XVI– XVIII)".

2. A propósito do papel desempenhado pelos arcebispos de Baga na assistência feminina leia-se, entre outros, Araújo, Maria Marta Lobo de, "The Archbishops of Braga and their Assistance to the Poor in Early Modern Portugal", in *The Journal of the Mediterranean Studies*, vol. XVII, 2008, pp. 102–103.

3. Magalhães, António, "Mulheres órfãs e de boa fama: os dotes de casamento na Misericórdia de Viana do Castelo (séculos XVI–XIX)", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Esteves, Alexandra (Coord.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI–XIX)*, Braga, CITCEM, 2010, pp. 303–313.

4. Sobre as várias tipologias de assistência prestadas às mulheres pela Misericórdia de Braga, consulte-se a mais recente obra sobre a confraria, Araújo, Maria Marta Lobo de, "Assistir os pobres e alcançar a salvação", in Capela, José Viriato; Araújo, Maria Marta Lobo de, *A Santa Casa da Misericórdia de Braga: 1513–2013*, Braga, Santa Casa da Misericórdia, 2013, pp. 447–459, e também a obra de Castro, Maria de Fátima, *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual (das origens a cerca de 1910)*, vol. III, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga eAutora, 2006, pp. 199–260.

5. Lopes, Maria Antónia, *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989, p. 17.

6. Araújo, Maria Marta Lobo de, *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680–1850)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000, pp. 21–22.

7. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Casadas com trigo e cevada: os dotes das órfãs da Misericórdia de Portel no século XVIII", in *Faces de Eva: Estudos sobre a mulher*, 20, 2008, p. 6.

8. Sobre a prática de dotar mulheres nas colónias veja-se Coates, Timothy J, *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português (1550–1755)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 653–664; Polónia, Amélia, "Desempenhos femininos em sociedades marítimas. Portugal. Século XVI", in *Mare Liberum*, 18–19, 2000, pp. 159–159.

Luciana Gandelman sustentou que a distribuição de dotes estava entre as principais atividades das Misericórdias do Brasil. Segundo a autora, o financiamento da concessão de dotes na Misericórdia da Bahia era proveniente praticamente da concessão de empréstimos a juros. Cf. o estudo de Gandelman, Luciana, *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – seculo XVIII)*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, pp. 139–140, tese de Doutoramento policopiada.

9. Ao contrário dos votos solenes, feitos para toda a vida, os votos simples eram provisórios, como se verificava no recolhimento de Santa Teresa no Rio de Janeiro e no recolhimento da Divina Providência em São Paulo. Confira-se a nota 6 de Algranti, Leila Mezan, "Conventos e recolhimentos em Portugal e na américa portuguesas: um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII)", in Cova, Anne; Ramos, Natália; Joaquim, Teresa (Org.), *Desafios da Comparação: Família, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*, Oeiras, Celta Editora, 2004, p. 68.

10. O desenvolvimento destas instituições foi acompanhado de um aumento do número de estabelecimentos conventuais, que se espalharam às ilhas da Madeira e dos Açores, a Goa e, relativamente mais tarde, ao Brasil. Sobre a implantação destes estabelecimentos nas colónias veja-se Algranti, Leila Mezan, "Conventos e recolhimentos em Portugal e na américa portuguesas: um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII)", in Cova, Anne; Ramos, Natália; Joaquim, Teresa (Org.), *Desafios da Comparação: Família, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*, Oeiras, Celta Editora, 2004", pp. 65–66.

11. Confira-se Fonseca, Maria Adília Bento Fernandes da, *O Recolhimento de Santo António do Sacramento de Torre de Moncorvo (1661–1814). Clausura e destinos femininos*,

Notas

Braga, Universidade do Minho, 2013, p. 73, tese de Doutoramento policopiada.

12. Sobre as principais diferenças entre conventos e recolhimentos, veja-se o já citado artigo de Algranti, Leila Mezan, "Conventos e recolhimentos em Portugal...", pp. 65–88.

13. Nas *Memórias de Braga*, da autoria de João Baptista Vieira Gomes, encontramos uma descrição do recolhimento, "simples no seu artefacto", ocupava "na sua capacidade, a extensão do postigo de Santo António, abarcando ainda algum terreno em largura", com a "pequena face" virada para o Campo da Vinha, onde se encontrava a entrada principal do mesmo e da capela (ADB, Fundo dos Manuscritos, *Memórias de Braga Escriptas e Illustradas por João Baptista Vieira Gomes*, 1828–1850, n.º 1059, pp. 336–337). Segundo o autor, a capela tinha um único altar, onde era adorado Santo António e onde se celebrava o "Sacrosanto Sacrificio da Missa devotamente".

14. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos próprios papeis destas Casas, e mais propriedades tocantes à administração de Domingos Peres*, 1594, n.º 472, documento n.º 1, fl. 1.

15. Através de um termo datado de 12 de outubro de 1604, é-nos sugerido que a instituição já funcionaria desde 1574, apesar da sua criação oficial só se ter efetuado em 4 de abril de 1588. Nesta podemos ler que havia falecido no recolhimento Catarina Fernandes, "muito velha, a qual estue nelle mais de 30 annos". ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro das eleiçoins de capellaes e beatas e o Rendimento de medidas e dinheiro o qual fica à Casa da Santa misericórdia*, 1594–1606, n.º 717, fl. 24.

16. Maria de Fátima Castro faz uma detalhada análise de todos os contratos efetuados até que as casas onde o recolhimento se veio a instalar foram adquiridas pelo seu fundador, Domingos Peres, em 1572. A propósito de todos os trâmites efetuados para a criação do estabelecimento leia-se Castro, Maria de Fátima, "O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha", in *Bracara Augusta*, vol. XLVI, 1995/6, pp. 169–200.

17. Segundo um documento datado de 10 de setembro de 1603 ficamos a saber que os primeiros capelães nomeados pelo instituidor foram o sacristão da Santa Casa da Misericórdia de Braga, padre Francisco Ferreira, "clérigo de missa", natural da cidade de Braga, e o padre António Francisco, vigário do couto de Cambeses, atualmente uma freguesia de Barcelos. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Proprios Títulos do Padre Domingos Peres, Abade de S. João Baptista intitulado das Beatas de Santo Antônio do Campo da Vinha que deixou à Misericórdia várias propriedades pela referenda instituição*, n.º 473, não paginado.

18. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Proprios Títulos do Padre Domingos Peres, Abade de S. João Baptista intitulado das Beatas de Santo António do Campo da Vinha que deixou à Misericórdia várias propriedades pela referenda instituição*, n.º 473, não paginado.

19. Através de um tombo datado de 1625, sabemos que as casas mediam de comprimento (norte a sul) 29 varas e de largura (nascente a poente) 10 varas e dois palmos e possuíam um quintal. Nesta altura, confrontavam a nascente com a propriedade da Câmara, a oeste com a rua que vai para o Campo dos Touros e postigo (rua de Santo António), a Norte com o Campo da Vinha e a Sul com o muro da cidade. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Tombo das propriedades da caza da S.ta Mizericordia*, 1624–1625, n.º 479, fl. 727v.

20. O "Tombo das propriedades da capella do Licenciado Domingos Perez a mjsericordia" encontra-se incorporado no Livro n.º 473 do Fundo da Misericórdia. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Proprios Títulos do Padre Domingos Peres...*, n.º 473, fls. 22–22v.

21. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 4.

22. Além das medidas de pão, também recebiam galinhas, que provinham dos foros que certos casais tinham de pagar e cuja lista se encontra exarada no testamento de Domingos Peres. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 4v.

23. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fls. 5–5v.

24. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 5v.

25. A primeira das horas canónicas (6h da manhã).

26. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos próprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 8v.

27. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos próprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 9.

28. Legado aceite em sessão de Mesa de 20 de maio de 1698. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos termos ou actas*, 1694–1709, n.º 10, fl. 79.

29. Apesar de o manuscrito datar dos anos entre 1828 e 1850, não sabemos qual a data da imagem.

30. Igual procedimento verificava-se no recolhimento de Nossa Senhora da Esperança, do Porto, administrador pela Misericórdia da cidade. Confirme-se Gandelman, Luciana Mendes, *Mulheres para um Império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, 2005, pp. 171–172. Tese de doutoramento policopiada.

31. Leia-se a propósito Araújo, Maria Marta Lobo de, *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680–1850)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000, pp. 21–22.

32. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 3, fl. 12v.

33. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos,* 1723–1734, n.º 12, fls. 174v.–175.

34. No já referido recolhimento de Nossa Senhora da Esperança, do Porto, eram três os irmãos responsáveis pelos assuntos da instituição, o escrivão, o tesoureiro e o procurador. Consulte-se Gandelman, Luciana Mendes, *Mulheres para um Império...*, p. 170.

35. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 3, fl. 8v.

36. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos proprios papeis...*, n.º 472, documento n.º 1, fl. 3.

37. Confira-se Magalhães, António, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI–XVIII)*, Viana do Castelo, Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2013, p. 578, nota n.º 108.

38. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Estatuto de Santo António das Biatas do Campo da Vinha*, 1746–1747, n.º 718, não paginado.

39. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Estatuto de Santo António das Biatas do Campo da Vinha*, 1746–1747, n.º 718, não paginado.

40. Nos conventos que Ricardo Silva analisou salientou também a importância da função da porteira na manutenção da clausura das religiosas. Confira-se a obra do autor, *Casar com Deus...*, pp. 103, 142–143.

41. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Estatuto de Santo António das Biatas do Campo da Vinha*, 1746–1747, n.º 718, não paginado.

42. Igual procedimento se verificava no recolhimento de S. Tiago de Viana da Foz do Lima. Confirme-se Magalhães, António, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana...*, p. 578.

43. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro das visitasoins do Ospital e Beatas...*, fl. 17.

44. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Estatuto de Santo António das Biatas do Campo da Vinha*, 1746–1747, n.º 718, não paginado.

45. A existência deste tipo de barreiras físicas também se verificava nos conventos, onde a sua necessidade era, aliás, nitidamente maior. Para este assunto leia-se Silva, Ricardo, *Casar com Deus...*, p. 103,

46. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos,* 1746–1751, n.º 14, fl. 210.

47. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008–2013, http://www.priberam.pt/dlpo/crivo.

48. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos,* 1734–1746, n.º 13, fl. 344.

49. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga*, 1628–1630, n.º 2, fl. 11.

50. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro do treslado dos próprios...,* n.º 472, documento n.º 3, fls. 12v.–13.

51. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga*, 1628–1630, n.º 2, fl. 11.

52. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga *Livro das devaças*, 1714–1800, n.º 707, fl. 111v.

53. Desconhecemos quem era esta mulher e que funções cumpria. Só temos conhecimento de uma mestra na primeira metade do século XIX, quando é criada uma escola no recolhimento para meninas. Ver Capítulo III, p. 77.

54. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Compromisso da Misericórdia de Braga*, 1628–1630, n.º 2, fl. 34.

55. A importância da salvaguarda da clausura é subjacente a todas as casas de recolhimento. Entre outras obras, veja-se Araújo, Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna", in Asistencia y caridad como estrategias de intervención social: iglesia, estado y comunidad (s. XV–XX), Abreu, Laurinda

Notas

(Ed.), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 84–85; Fonseca, Adília Bento Fernandes da, *O Recolhimento de Santo António do Sacramento de Torre de Moncorvo (1661–1814). Clausura e destinos femininos, Braga, Universidade do Minho, 2013, tese de Doutoramento policopiada.* pp. 88–100.

56. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1709–1723, n.º 11, fl. 174v.

57. No fim da visita realizada em 1654, o provedor dirigiu-se a todas as beatas, fazendo-lhes "sua pratiqua e admoestação", em virtude da qual ficaram todas muito satisfeitas, amigas e "conformes". ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro das visitasoins do Ospital e Beatas...*, n.º 706, não paginado.

58. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1723–1734, n.º 12, fl. 174v.

59. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro dos Termos*, 1757–1769, n.º 16, fl. 210.

60. ADB, Funo da Misericórdia de Braga, *Livro das devaças*, 1714–1800, n.º 707, fl. 112.

61. *Diário do Governo*, n.º 92, 21 de abril de 1911, p. 1624

62. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro de Actas*, 1909–1912, n.º 37, fls. 63v.–64.

63. ADB, Fundo da Misericórdia de Braga, *Livro de Actas*, 1909–1912, n.º 37, fls. 125v.–126.

TERESA FONSECA *

O recolhimento de N.ª Sr.ª da Luz de Montemor-o-Novo (1749–1874): Uma vida de privações e conflitos

* Investigadora
do CEPESE
Centro de Estudos da
População, Economia
e Sociedade

Os recolhimentos eram instituições onde se recebiam mulheres leigas, que embora sem fazerem votos, viviam em comunidade de modo semelhante ao quotidiano dos conventos. Embora de origem anterior, proliferaram a partir do Concílio de Trento. No âmbito do reforço e consolidação da ortodoxia católica, a Igreja procurou, a partir de então, exercer um controlo mais apertado sobre o comportamento e a mentalidade de clérigos e leigos. Dedicou particular atenção às mulheres, consideradas intelectual e moralmente inferiores aos homens e por isso necessitadas de uma vigilância social cuidadosa, de modo a salvaguardar a sua honra e a das respetivas famílias[1].

Daí que as instituições destinadas à proteção feminina se tivessem disseminado por toda a Europa católica e se estendessem aos impérios ultramarinos dos dois reinos peninsulares. Perduraram até à segunda metade do século XIX e alguns chegaram ao século XX. O seu êxito pode ser em boa parte atribuído à consonância entre a Igreja, as autoridades civis e as famílias das recolhidas, comummente interessadas no controlo do destino das mulheres.

Havia dois tipos de recolhimentos: um destinado às jovens e mulheres "honestas" com o intuito de as proteger do desvio social, através da preservação do seu comportamento moral e sexual; outro, com carácter punitivo e regenerador, para as "arrependidas", que voluntária ou involuntariamente tivessem caído em situações de degradação e marginalidade[2].

Dentro do primeiro grupo temos ainda conservatórios para órfãs e raparigas solteiras, onde se lhes prestava educação religiosa e doméstica, de modo a virem a ser boas esposas, dentro dos moldes cristãos; outros recebiam viúvas ou mulheres casadas com maridos ausentes, por vezes presos, e por isso privadas de proteção masculina. Estes estabelecimentos destinavam-se, em princípio, a permanência temporária[3], embora alguns, na prática, servissem de acolhimento vitalício, como sucedeu com o recolhimento de Nossa Senhora da Luz de Montemor-o-Novo, objeto do presente trabalho.

Independentemente da modalidade do acolhimento prestado, todos os recolhimentos tinham em comum a proteção de mulheres leigas, temporária ou definitivamente desprovidas da proteção de um homem que fosse o garante da sua honra[4].

A fundação do recolhimento de Nossa Senhora da Luz

O recolhimento montemorense surgiu da ideia e vontade de uma irmã terceira de S. Francisco, Catarina do Nascimento, natural de Évora mas residente "muitos anos" em Montemor-o-Novo. A religiosa, encorajada por várias mulheres piedosas[5] e "alguas pessoas doutas" da vila, dirigiu-se a Lisboa para formular a petição

régia da sua fundação. Como as formalidades necessárias se prolongaram por sete anos, Catarina do Nascimento faleceu antes de concluído o processo, cujas diligências foram no entanto prosseguidas por outras pessoas "zelosas", até à obtenção do alvará régio, outorgado pela rainha regente a 27 de julho de 1749[6].

As recolhidas desejavam viver "todas em comum" e "servir a Deus", na observância da regra de Santa Clara e sob o estatuto do convento do Salvador de Évora. Tal como tinham solicitado, foi-lhes concedida a ermida quinhentista da Luz para servir de igreja do novo conservatório. Os irmãos da confraria sedeada na ermida cederam-lhes a administração do pequeno templo, para satisfazerem os seus encargos e aplicarem o que sobejasse na sua fábrica. O mesmo alvará determinava a localização do edifício do futuro recolhimento no rossio da vila, junto à ermida. Como o terreno era propriedade do município, a câmara teve de dar previamente o seu consentimento, depois de ouvir, em reunião alargada, os representantes do clero, da nobreza e do povo, que manifestaram unanimemente a sua concordância. As recolhidas ficariam sujeitas à administração da Santa Casa da Misericórdia local, e a partir de 1780 passaram para a tutela do arcebispo de Évora, como veremos adiante.

O edifício estava previsto para 33 internadas, um número elevado se tivermos em conta a ocupação de instituições similares[7], embora nunca tivesse atingido este montante. As congregadas eram governadas por uma regente, eleita anualmente, na mesma altura da vigária. Esta última exercia as funções que em outros recolhimentos são atribuídas à porteira. As recolhidas usufruíam do seu próprio capelão e confessor[8].

Escolhido o local, a edilidade tratou de imediato da sua demarcação e da abertura dos alicerces. As "irmãs" pretendiam erguer o edifício à sua custa. E uma delas, Bernarda Maria da Veiga Cidade, teria contribuído com perto de 30.000 cruzados. No entanto, o roubo de vários materiais, promessas de apoio não cumpridas e outros problemas, provocaram o atraso nas obras, cuja primeira pedra apenas foi lançada em 1760[9].

Desconhecemos onde e de que modo funcionou o recolhimento entre 1749 e 1762. De qualquer modo desenvolveu alguma atividade, pelo menos nos últimos anos. A 15 de março de 1762, as "irmãs" formalizaram por escrito a sua sujeição ao provedor da Santa Casa montemorense, dando assim cumprimento ao alvará régio de 1749[10]. O documento foi subscrito por 20 recolhidas, que já então ocupavam o edifício,

> "(...) antes de haver nelle as Officinas necessarias e carecer dos comodos precisos para a sua habitação, sujeitando se a todo o dezabrigo voluntaria e espontaneamente, só movidas da sua devoção (...) com aquella exemplar observancia de retiro, silencio e clausura"[11].

Em 1763, quando a construção estava numa fase mais avançada, duas de três beatas do recolhimento do Redondo que passaram na vila decidiram juntar-se às 20 internadas e ficar a viver nas instalações, às quais se juntou, em janeiro do ano seguinte, uma senhora de Montemor, e em março mais outra, de Olivença[12].

Em 1764 elegeram a primeira regente, Joana Rita Custódia do Sacramento, "por ser dotada de todas as qualidades que se devem buscar em hua boa Prelada"[13]. Esta beata foi a primeira subscritora da petição acima referida, dirigida em 1762 ao provedor da Misericórdia, pelo que já deveria, então, exercer informalmente essa função. A partir deste ano, provavelmente com as obras já concluídas, a instituição parece adquirir maior dinamismo e projeção, pois passaram a acorrer candidatas

> "(...) de varias Provincias deste Reyno (...) sem que as intimidace a aspereza da vida, o rigor das penitencias, a obrigação continua do Coro, o pouco descanço sobre hua cortiça, e os ordinarios exercicios que lhe são indespensaveis como são a abstinência da carne em todo o anno, o jejum cotidiano, e todas as sestas feiras o pam, e agoa andarem descalças e hua so tunica sem nunca a despirem"[14].

As recolhidas

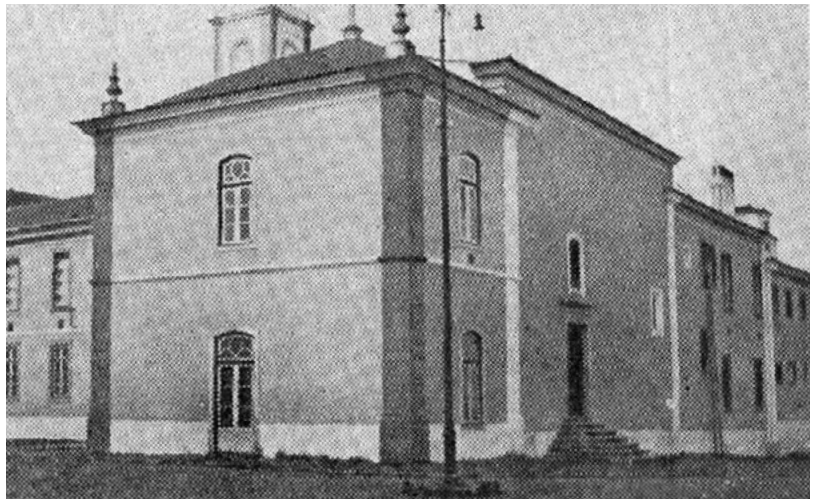
O recolhimento destinava-se a mulheres solteiras, devotas, virtuosas e sem mancha no seu comportamento moral. Se em alguns registos de entrada foi omitida a naturalidade ou a idade das admitidas, nunca faltou a filiação, um indicador indispensável para se aferir da idoneidade social e moral da família de origem[15]. No entanto, o rigor nas admissões nem sempre foi o mesmo. Em 1831, os administradores da Misericórdia censuravam as "irmãs" por "aceitar para o seu recolhimento quantas aspirantes pretendem, sem exame das suas molestias, se estão ou não nas circunstancias de abraçar huma vida austera"[16].

Entre 1764 e 1858, ocorreram 64 entradas. Os anos mais movimentados foram: o de 1764, com sete ingressos; os de 1765, 1779 e 1827, com cinco; o de 1784, com quatro; e os de 1807 e 1819, com três; seguem-se, com duas entradas, os de 1778, 1780, 1781, 1782, 1806 e 1828; e em 21 desses anos foi admitida apenas uma. Em muitos outros não se registaram admissões, por vezes durante vários anos consecutivos, como entre 1785 e 1794; 1798 e 1805; 1831 e 1842; e 1849 e 1854.

Os estatutos impunham como idade de ingresso entre os 15 e os 30 anos[17], precisamente a faixa etária considerada mais vulnerável às tentações do sexo. De facto, 37 das 48 "irmãs" cuja idade ficou registada no termo de entrada (entre 1763 e 1858) integravam-se nesta faixa etária, correspondendo a 77% do total. Contudo,

Figura 1
O recolhimento de Nossa Senhora da Luz

Fotografia de J. CHAPA.



como se constata, ocorreram exceções: algumas ultrapassaram a idade, sendo três admitidas com 31 anos, duas com 32 e uma com 33, embora apenas a última tivesse obtido prévia licença do vigário capitular do arcebispado[18].

Em 1819, uma senhora de Sesimbra foi provisoriamente admitida com 51 anos. Mas apesar de mostrar "ser hum exemplar de virtudes" apenas permaneceu nove meses. A expressão justificativa da sua saída, "por não poder abraçar o modo de vida", não nos permite avaliar se desistiu por incapacidade de aguentar a austeridade do quotidiano ou por imposição da autoridade episcopal[19]. Outra idosa, Joaquina Antónia do Amor de Deus, entrara em setembro de 1782 com o beneplácito do arcebispo, atendendo ao facto de ter sido o braço direito da fundadora, a referida Catarina do Nascimento. Viria pouco depois a falecer, em maio de 1783, "nos fins da sua vida bem avençada em dias, muito enrrequecida de virtudes"[20].

Três crianças foram admitidas bastante aquém da idade legal. A primeira, uma menina de cinco anos, natural de Montemor, em 1767. Ingressou por razões que desconhecemos, pois tinha pai e mãe. Foi educada pelas "irmãs", aprendeu a ler e escrever e afeiçoou-se de tal modo à casa e às suas protetoras, que apesar das instâncias paternas não quis mais sair, "conseguindo ficar a forsa de choro". Fez a sua profissão de votos simples aos 15 anos, tomando o nome de Rita de Cássia da Eucaristia; e permaneceu internada até morrer, aos 85 anos[21].

A segunda, natural de Tavira, era sobrinha do vigário da vara da vila de Montemor e confessor do recolhimento. Ficara sem mãe ao nascer, em 1779. E por "consentimento da maior parte da comunidade", as "irmãs" encarregaram-se da sua criação. Aos 15 anos deram-lhe a escolher sair, passar a um convento ou ficar. Preferiu continuar, tomou votos com o nome de Maria Quitéria do Sacramento, e viria a falecer no recolhimento, aos 58 anos[22].

Figura 2
Recolhimento
Interior da igreja de Nossa Senhora da Luz

Fotografia de J. CHAPA.



A terceira, D. Maria das Dores, entrou em 1819, com autorização do arcebispo D. Joaquim Botelho de Lima, aos sete anos, por morte de seus pais, o doutor José da Costa Neves Barbosa, médico do partido municipal de Montemor, e sua esposa, D. Maria Rita de Melo Corte Real. Durante uma década, "deu mostras da sua inclinação e firme vontade de querer abraçar o modo de vida" praticado no estabelecimento, pelo que tomou o hábito aos 17 anos, tendo também falecido na casa, aos 40 anos[23].

Tal como nos conventos, onde era frequente a existência de vários membros da mesma família, também no recolhimento montemorense se verificou a admissão de "irmãs". Em 1779, duas jovens de Mafra, Ana Rosa e Maria Joana, de 19 e 21 anos, fizeram a sua entrada, com a diferença de um dia; permaneceram juntas muitos anos, tendo a primeira falecido em 1812 e a segunda em 1826[24]. Em 1806 entraram, no mesmo dia, outras duas "irmãs", as montemorenses Margarida Angélica e Joana, de 22 e 23 anos, netas maternas da fundadora e muito venerada Catarina do Nascimento[25].

A origem geográfica das recolhidas é bastante variada, embora predominem as terras do Alentejo, sendo a área regional também predominante em outros estabelecimentos da mesma natureza, o que não surpreende dada a fraca mobilidade da época, mais ainda tratando-se de mulheres[26]. No entanto, houve admitidas de outras localidades, embora pouco distantes da província transtagana, com exceção de uma natural de Goa. Em maior número, foram, naturalmente, as oriundas de Montemor-o-Novo e do seu termo, 14. A pouca distância e por razões que desconhecemos, situam-se as 10 oriundas do concelho de Mafra. A capital do reino forneceu 8. Évora, 6. O município contíguo de Arraiolos, 3. Alcobaça e os concelhos alentejanos de Alcáçovas, Beja, Estremoz e Redondo, contribuíram, cada um, com duas. Apenas com um elemento, temos ainda um número elevado de concelhos: Abrantes, Alenquer, Aldeia Galega (Montijo), Alvito, Arronches, Cabrela, Campo Maior,

Coruche, Cuba, Ericeira, Lavre, Monsaraz, Montargil, Olivença, Ourém, Sesimbra, Setúbal, Tavira, Terena, Torres Vedras, Vialonga e Viana de Alvito (Viana do Alentejo), além do caso já referido de Goa.

Pouco sabemos sobre a origem social das acolhidas. Algumas, pelo epíteto de Dona que lhes precedia o nome ou o de suas mães, pertenciam à nobreza das respetivas localidades. Estão nestes casos duas de Montemor (incluindo a pequena D. Maria das Dores), duas de Mafra e uma de cada uma das seguintes localidades: Alenquer, Estremoz, Évora, Lisboa, Setúbal, Terena e Viana do Alentejo. A desta última terra, Josefa de Jesus, tinha em Montemor "parentes de Nobreza distinta"[27].

Embora, como vimos, os recolhimentos funcionassem, em princípio, como locais temporários, a maior parte das beatas de Nossa Senhora da Luz faleceu nesta casa de acolhimento, muitas ao fim de várias décadas de permanência. Uma jovem oriunda de Alcáçovas, ingressada em 1779, Florência Angélica, "saiu para se curar e não tornou mais lá morreu", segundo uma nota à margem, sem indicação de datas[28]. A montemorense Inácia, admitida em 1784, também "saiu por doença e não voltou"[29], tal como a arraiolense Joaquina de S. José, acolhida em 1848 com 17 anos, que "sahio por doente"[30]; nestes dois últimos casos desconhecemos se sobreviveram.

Em 1827, outra jovem de Arraiolos, Ricarda Rita, fez a sua entrada, com apenas 16 anos "e todos os sinais de hua ardente e fervorosa vocação". Porém, ignoramos quanto tempo depois, "sahio e não voltou"[31]. Teria sido o fervor religioso apenas uma crise temporária de adolescente?

O predomínio das práticas religiosas, a clausura, o voto de pobreza e o regime de privações e sacrifícios praticado nestas casas de refúgio, muito semelhantes em tudo à vida conventual, incluindo o uso de um hábito, tornou frequente a passagem de certos recolhimentos a conventos[32]. Não foi o caso da congregação em estudo. No entanto, a recolhida Maria Clara, natural de Estremoz e admitida em 1782 saiu por falta de saúde; e uma vez recuperada, ingressou no convento das Servas de Vila Viçosa[33]. Outra beata, Catarina Clara de Assis, oriunda de Lavre e admitida em 1770, saiu mais tarde para fundar o recolhimento de Santa Engrácia, em Lisboa[34].

As restantes congregadas acabaram por morrer na instituição que as acolhera na juventude. Algumas pereceram ainda novas, mas a maior parte com uma idade avançada, sobretudo se tivermos em conta a menor esperança de vida da época. Catarina Joana, nascida em Estremoz e admitida com 23 anos em 1783, faleceu três anos depois[35]. Maria da Luz, de Lisboa, entrou em 1771 com a mesma idade e morreu ao fim de sete anos, com 30 anos[36]. Outras, no entanto, apesar da austeridade do seu quotidiano, sobreviveram durante 30, 40, 50 e mais anos. A montemorense Casimira Patrícia do Céu, admitida em 1784 com 18 anos, permaneceria no conservatório mais 63, vindo a morrer em

1847, com a provecta idade de 81 anos[37]. O falecimento das duas últimas recolhidas para as quais possuímos registo, ocorreu em 1874, no caso de Maria do Lado, e 1875, no de Antónia de Jesus, a primeira com 54 anos e 28 de permanência, a segunda com 81 anos e 48 anos de casa[38].

No respeitante à longa duração do internamento, o nosso recolhimento assemelhava-se mais a um convento do que a outras instituições da mesma natureza.

O registo do óbito surge por vezes acompanhado da informação de terem falecido as internadas "com todos os sacramentos" ou "com grandes mostras de predestinada" ou de "huma morte preciosa", indícios da convicção das companheiras na sua salvação eterna; certas expressões dizem-nos algo do seu comportamento em vida ou durante a doença, como: "viveu sempre doente"; "foi irmã muito exemplar e pessoalmente no despreso próprio"; "muito amiga do coro"; "sempre viveu com muito abatimento"; ou "não pedia nada, so se lho davão ainda que estivesse com muita sede não pedia agoa"; outras informações indiciam uma doença e morte dolorosas, como: "padecendo muito" ou "depois de grande padecimento mas com muita paciencia"; ou após "prolongada doença"; outras ainda demonstram a estima das companheiras e o sentimento pela sua perda: "deixando nos no meio da nossa saudade".

Como sucedeu com as instituições análogas destinadas a um número elevado de congregadas, também o conservatório montemorense nunca atingiu, como referimos, o limite de 33 ocupantes previsto no alvará régio fundador[39]. A lotação máxima ocorreu em 1764 e1786, com 24 internadas. Em 1780, data do primeiro registo de eleições de regente e vigária, votaram 15 recolhidas[40]. O seu número foi subindo até 1786[41]. Diminuiu nos anos seguintes para 17. Voltou a subir para 23, em 1795[42]. Em 1813 eram 20[43]. E daí em diante decresceu novamente. Estabilizou nas 13 entre 1847 e 1853. E em 1853, o último ano para o qual há registo, eram apenas 10[44]. José Hilário de Brito Correia informa que em 1873 havia ainda sete beatas "pobres, mas de vida muito virtuosa e exemplar"[45].

A vida no recolhimento

Conhecemos pouco acerca do quotidiano das recolhidas montemorenses. Se o regime acima transcrito foi cumprido com rigor, a sua vida quotidiana decorreu bastante austera e rigorosa, plena de privações e sacrifícios. Aparentemente, os escassos rendimentos disponíveis também não propiciavam um regime confortável. Por provisão régia de 1780, foi-lhes feita mercê de uma capela da Coroa, embora ignoremos o valor do seu rendimento[46]. Em 1809, receberam o modesto legado de uma pensão de 46 alqueires de trigo, imposta numa herdade do termo de Arraiolos. Tendo requerido ao Desembargo do Paço provisão

régia para poderem conservar tal renda "para sempre", o juiz de fora de Montemor emitiu o seu parecer favorável, por reconhecer "a sua grande indigência"[47].

D. Pedro III atribuiu-lhes 70.000 réis anuais, consignados em diversas capelas. Seu filho D. João, enquanto príncipe regente, doou-lhes 800.000 réis por ano extraídos do Cofre do Infantado[48], pagos em quartéis, para seu "sustento e conservação". Além disso, custeou obras no coro alto e no dormitório do edifício[49]. No entanto, a verba proveniente da Casa do Infantado era paga com irregularidade, e em 1830 deixara "há muitos anos" de lhes ser enviada[50].

Recebiam outros foros e quinhões e "muitas esmolas (...) que lhe vão ter à portaria, e outras que lhe provem do peditório d'hum Donato"[51]. Em 1798, obtiveram provisão régia para pedir esmola, em qualquer ponto do reino, destinada ao ornato e culto divino do recolhimento. Por falta de "hum donato hábil" o peditório não se chegou a realizar nesse ano, tendo as "irmãs" obtido provisão para o promover em 1799, quando encontraram finalmente um pedidor com as devidas condições[52].

Em 1830, uma das recolhidas, a "irmã" Maria Quitéria do Nascimento, fez ao conservatório uma doação de um foro de 35.000 réis, que possuía no reino do Algarve. O provedor da comarca de Évora, chamado como habitualmente a emitir o seu parecer, informou que o rendimento da congregação era, então, de 23.500 réis em dinheiro, 274 alqueires de trigo e 91 de cevada. Viviam por isso em situação de "bastante penúria". Devia ser-lhes dada autorização para a receber o foro, pois "a summa pobreza do recolhimento não permite que as Suplicantes prescindão" desta "e de outras esmolas de que tanto necessitão"[53].

Até 1780, a Santa Casa da Misericórdia montemorense, enquanto tutora do recolhimento, era quem nomeava o confessor das congregadas, que também lhes dizia missa, bem como o sacristão. No entanto, o ordenado deste último e o pagamento ao sacerdote constituíam encargo das recolhidas, como ficava bem frisado nos termos de nomeação[54]. Apesar de serem, à partida, um modelo de virtudes cristãs e jurarem, no ato de admissão, obediência aos seus superiores, as recolhidas viveram em constante tensão, tanto com a Santa Casa como com os visitadores enviados pelo arcebispo a partir de 1780, quando, "por sua iniciativa, se desvincularam da Misericordia, sujeitando-se ao Ordinario"[55].

O relacionamento das recolhidas entre si também não era harmonioso, como se depreende dos atos eleitorais anuais da regente e da vigária. O sufrágio tinha lugar durante a visita do delegado do arcebispo, (quase sempre o vigário capitular do arcebispado) em princípio destinada a inspecionar o modo de funcionamento da casa, verificar as contas, o comportamento das beatas e avaliar o desempenho das duas responsáveis escolhidas no ano anterior. Desconhecemos, porém, o resultado de tais visitas, a não ser o relativo às eleições.

A mesa eleitoral era colocada do lado de fora das grades do coro baixo. Constituíam-na o delegado do arcebispo, com funções de presidente, coadjuvado pelo confessor do recolhimento e por outro sacerdote ou monge de algum convento do concelho, o qual servia de secretário. As recolhidas votavam através das grades, sendo para o efeito convocadas a toque do sino. A eleição da vigária era geralmente pacífica. Porém, raramente havia consenso quanto ao nome da regente, como se constata pela dispersão de votos. A sua eleição poucas vezes se efetuava à primeira volta, pois dificilmente se conseguia que alguma das "irmãs" obtivesse a maioria dos votos exigidos pelos estatutos. Por vezes ficavam duas empatadas, tendo de se proceder ao desempate. Chegavam a ocorrer três atos eleitorais, embora o presidente da mesa as advertisse para a necessidade de consenso, invocando os estatutos.

Em 1795, num ato eleitoral particularmente difícil, o visitador, reverendo desembargador Manuel de Jesus Lamego, leu os estatutos por duas vezes. Apenas ao terceiro escrutínio, foi eleita a irmã Tomásia Rita do Sacramento, com 17 votos em 23. Mas por razões que ignoramos, 20 eleitoras contestaram o modo como ocorreu o escrutínio, pretendendo que "persistissem os votos do segundo". Então, o visitador sugeriu que se juntassem, sozinhas, na casa capitular, com a recém-eleita, e "em plena liberdade" cada uma desse a sua opinião. Ao fim de alguma discussão, acabaram por aceitar a regente Tomásia[56].

Para ultrapassar estas situações, o prelado eborense emitiu uma provisão pela qual incumbia o seu delegado de "nomear a seu arbítrio" uma regente e uma vigária, se não houvesse eleição até ao terceiro escrutínio[57].

As relações foram ainda mais tensas com a Misericórdia. A decisão de passarem em 1780 à sujeição do arcebispo indicia uma convivência pouco pacífica, que aparentemente se foi agravando com o tempo, dependendo embora das diferentes mesas que se iam alternando na administração da Santa Casa e provavelmente também da disponibilidade financeira para acudir aos pedidos das internadas.

A opinião desfavorável do juiz de fora de Montemor-o-Novo acerca do apoio que esta casa de caridade prestava ao recolhimento reflete as dificuldades de relacionamento entre as duas instituições. Em agosto de 1814, o juiz Cipriano Justino da Costa, incumbido de inspecionar as contas da Santa Casa, consideradas num estado "deplorável", denuncia, entre outras irregularidades, "o modo como ella supre os necessitados". Lamenta que a despesa feita com o recolhimento da Luz seja igual à efetuada "com todos os pobres e infermos desta Villa". Entende que se uma parte das rendas prometidas inicialmente para o seu sustento nunca foram atribuídas, isso não obrigava a Santa Casa a sustentar as recolhidas. Além disso, estas tinham passado, em 1780, para a sujeição do arcebispo, administravam o conservatório e as respetivas rendas à sua maneira "e só sabem que há Mizericordia para as sustentar"[58].

Em 1821, novamente juiz de fora em Montemor, o mesmo ministro régio não mudara de opinião quanto ao recolhimento, adotando até uma atitude mais radical. Explica, numa longa exposição ao Desembargo do Paço, quais eram os seus rendimentos, incluindo foros, quinhões e os 800.000 réis do Cofre do Infantado, aparentemente ainda recebidos com regularidade, além das "muitas esmolas que lhe vão ter à portaria, e outras que lhe provem do peditorio d'um Donato". Parece-lhe tudo isso suficiente para o seu sustento. Porém, "a titulo de pobres, e doentes", recebiam da Santa Casa "o sustento para quase metade das que se achão no Recolhimento, e isto em todo o anno", com a agravante de não lhe tributarem "sujeição alguma". Sugere que as beatas se juntem às do recolhimento da vila do Redondo, "de onde vieram" duas das "primeiras". E isto partindo do princípio "que se julgue justa a conservação destes estabelecimentos"[59]. Tal proposta reflete a opinião do magistrado acerca da questão congregacionista, alvo de discussões acaloradas entre a elite ilustrada europeia da época, incluindo a lusitana[60].

Contrariamente à opinião do juiz concelhio, ainda em 1821, numa carta dirigida à mesa da Misericórdia, a regente considera as suas recolhidas "as mais pobres da vila". Por isso eram habitualmente providas, nas suas enfermidades, do curativo e do alimento de carnes pela Santa Casa. No entanto, em face do seu último pedido, o provedor "naturalmente mal informado da indigencia, e precarios meios de subsistência" das suplicantes, mostrou-se relutante em prestar-lhes auxílio, pelo que implorava a continuação desse ato caritativo[61]. Provavelmente não obtiveram grande êxito, pois acabaram por recorrer aos tribunais superiores. Em consequência desses recursos, obtiveram, em 1825, provisão régia pela qual se ordenava à Misericórdia o socorro às recolhidas

> "(...) em todas as suas enfermidades, quer sejão chronicas, ou accidentaes, do mesmo modo que se praticava no tempo das mesas anteriores. A regente deveria, em contrapartida, fornecer a relação das enfermas; e o médico o regulamento das dietas, 'como estava em uso antes da inovação feita pela sobredita Mêza"[62].

Em data posterior a julho de 1826 mas que não conseguimos precisar, a Santa Casa recusou-se a disponibilizar ao recolhimento as dietas pedidas, porque a requisição não possuía a assinatura do médico da Misericórdia, aparentemente por lapso do clínico. A obstinação dos mesários levou a regente e mais "irmãs" a apelar mais uma vez para os tribunais régios. Refutando a ideia transmitida pela Misericórdia de pedidos abusivos, argumentam:

> "(...) pedimos o que nos he de huma absoluta necessidade, desejando ser importunas o menos que nos for possivel, de maneira que havendo muitas de Nossas Irmãs a quem se manda

> comer carne todos os dias, ellas se sujeitão a comer o que a communidade lhe pode dar, quase todo o anno; ficando por essa maneira o numero das Dietas reduzido as vezes a quatro ou menos".
> Invocam a portaria de 1825 atrás referida e apelam "que se compadecão da nossa pobreza"[63].

Em 1831 as relações não tinham melhorado. A Misericórdia, em novembro deste ano, critica severamente a regente, por ter enviado diretamente a casa do médico um escrito pedindo a concessão de dietas para nove "irmãs", ultrapassando deste modo os administradores. Reconhece que algumas das gerências anteriores, ou por condescendência, ou por ignorarem quais as suas obrigações para com o recolhimento, ou por se encontrarem em melhor situação financeira, "abrirão a Porta a muitos abuzos", concedendo-lhes a liberdade de elegerem médicos e confessores, admitindo aspirantes sem as devidas condições e originando despesas "de algua monta", incomportáveis para a Santa Casa. Mas perante as dificuldades económicas que então atravessava, não lhe era possível prestar o mesmo auxílio[64].

Voltando à exposição de 1821 do doutor Cipriano Justino da Costa, o magistrado sugeria, no caso de as recolhidas transitarem para o Redondo, que se entregasse o edifício à Misericórdia, "para formar ali o seo Hospital". Além de ser, em sua opinião, "huma justa compensação do que com elle [Hospital]" gastara "injustamente" com elas, "a sua situação" no centro da vila "e comodos" eram "optimos para este fim"[65].

No entanto, o pequeno hospital sustentado pela Santa Casa não chegaria a ocupar o amplo espaço sugerido pelo ministro régio. Mas com a extinção das ordens religiosas, o Hospital Civil de Santo André, até então administrado pela Ordem Hospitaleira de S. João de Deus, passou para a tutela da Misericórdia. E após a morte da última recolhida transitou para o edifício devoluto do recolhimento de Nossa Senhora da Luz, onde permaneceria, juntamente com a Unidade de Saúde Familiar, até 2015.

Embora fazendo votos de pobreza, silêncio, penitência, clausura e obediência aos seus superiores, e viverem um quotidiano de privações, dedicado à meditação e à oração, as recolhidas de Nossa Senhora da Luz não estavam mortas para o mundo, pelo menos para o círculo restrito de pessoas e instituições com quem tinham de conviver. A aparente harmonia interna era desmentida pela diversidade de opiniões que anualmente emergiam durante a eleição da regente; e não é difícil supor que ocorressem no dia-a-dia, a propósito das mais diversas questões. As relações com as instituições tutelares também não eram pacíficas, revelando a vontade das internadas na defesa do que entendiam ser os seus direitos. Foram, por isso, acusadas de pretender administrar diretamente os bens e rendas do recolhimento, de querer escolher

o seu médico e o seu confessor recusando os que lhes eram impostos, e de pedir e reivindicar medicamentos, tratamentos e dietas para as "irmãs" doentes. Procuravam fazer valer a sua vontade, sem se intimidarem com as ameaças de autoridades civis e religiosas e apelando diretamente para o poder central, sempre que as decisões a nível local lhes eram adversas.

Notas

1. Liberato, Marco, "Trento, a mulher e controlo social: o recolhimento de S. Manços", in Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, caridade e assistência na Península ibérica (sécs. XVI–XVIII)*, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora, 2004, pp. 275–280 (275–289).

2. Lopes, Maria Antónia, *Proteção social em Portugal na Idade Moderna*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010, p. 97.

3. Reis, Maria de Fátima Dias dos, "Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na época moderna. Os recolhimentos de Lisboa", in Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, caridade e assistência na Península ibérica (sécs. XVI–XVIII)*, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora, 2004, p. 272 (263–274). Liberato, Marco, "Trento, a mulher e controlo social ...", p. 282. Mestre, Sílvia, Loja, Marco, "O Hospício de Nossa Senhora da Piedade de Évora: uma instituição assistencial pós-Tridentina", in Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, caridade e assistência na Península ibérica (sécs. XVI–XVIII)*, Lisboa, Edições Colibri / CIDEHUS – Universidade de Évora, 2004, p. 295 (291–322). Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna", in Abreu, Laurinda (ed.), *Asistencia y caridad como estrategias de intervención social: iglesia, estado y comunidad (s. XV–XX)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Basco, 2007, pp. 295–296 (293–313).

4. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga...", p. 294.

5. As outras mulheres, também terceiras do hábito de S. Francisco, eram: D. Maria de Atalaia Sousa e Liz; D. Catarina de Cardenes Sotomaior; e Bernarda Maria da Veiga Cidade. Arquivo Municipal de Montemor-o-Novo (doravante AMMN), D1 S1, *Livro das noticias da fundação do Recolhimento. 1780*, fl. 20.

6. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...,* fl. 20.

7. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga...", p. 301 e 303. Reis, Maria de Fátima Dias dos, "Poder régio e tutela episcopal...", p. 272. Alguns, no entanto, podiam albergar um número superior, embora nestes casos nem sempre preenchessem a capacidade máxima. Reis, Maria de Fátima Dias dos, "Poder régio e tutela episcopal...", p. 273; e Mestre, Sílvia, Loja, Marco, "O Hospício de Nossa Senhora da Piedade...", p. 297.

8. AMMN, *Livro das noticias da fundação...*, fls. 21–22.

9. Pela benfeitora D. Inês de Sousa Tavares Barreto, viúva de José Luís de Vila Lobos e Vasconcelos, pessoa da governança e familiar de vários provedores da Santa Casa. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação....*, fl. 23.

10. Biblioteca Nacional de Portugal (doravante BN), Reservados, Mss. 238, doc. 17.

11. AMMN / Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo (doravante ASCMMN) /C/004/Maço 001, *Petições*.

12. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 24.

13. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 24v.

14. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fls. 24v.–25.

15. Embora os estatutos se tivessem perdido na voragem do tempo, incluíam provavelmente o requisito, exigido em instituições da mesma natureza, de serem as recolhidas cristãs-velhas, sem sangue mouro ou negro, "limpeza de sangue" também indispensável para a obtenção de ordens menores, para se concorrer à carreira da magistratura, e em muitas outras situações. Além disso não deviam sofrer de doença contagiosa.

16. BN/Reservados, Mss. 238, doc. 17.

17. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 26.

18. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 33. Deu entrada em 1827.

19. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 32v.

20. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 30v.

21. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 28v.

22. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 31.

23. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 32v.

24. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 29v.

25. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 31v.

26. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga...", p. 299.

27. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 25v.

28. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 29.

29. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 30.

30. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 35.

Notas

31. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 33.

32. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga...", p. 299. Araújo, Maria Marta Lobo de, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (Séculos XVI–XVIII)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Barcelos e de Ponte de Lima, 2000, p. 40.

33. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 30.

34. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 28v.

35. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 30.

36. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 28v.

37. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 30.

38. AMMN, D1 S1, *Livro das noticias da fundação...*, fl. 34 e 33, respetivamente.

39. Mestre, Sílvia, Loja, Marco, "O Hospício de Nossa Senhora da Piedade...", p. 297.

40. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes e mais oficiais do Recolhimento*, fls. 2–2v. As irmãs de entrada recente não elegiam a regente, mas aparentemente todas podiam escolher a vigária, pelo que foi este último o montante que escolhemos para avaliar a ocupação do conservatório.

41. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fls. 5v.–15.

42. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fls. 10–12.

43. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fl. 21.

44. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fl. 52.

45. Correia, José Hilário de Brito, Álvares, José Manuel, *Estudos históricos, jurídicos e económicos sobre o município de Montemor-o-Novo*, vol. I, "Estudos históricos", vol. I, Coimbra, Imprensa Literária, 1873, p. 175.

46. Torre do Tombo / Desembargo do Paço – Repartição do Alentejo-Algarve (doravante T.T./D.P. – A.-A.), Maço 816, doc. 143.

47. T.T./D.P. – A.-A., Maço 710, doc. 5; e Maço 821, doc. 96.

48. T.T./D.P. – A.-A., Maço 300, doc. 20.

49. T.T./D.P. – A.-A., Maço 584, doc. 93.

50. T.T./D.P. – A.-A., Maço 739, doc. 23.

51. T.T./D.P. – A.-A., Maço 300, doc. 20.

52. T.T./D.P. – A.-A., Maço 244, doc. 21.

53. T.T./D.P. – A.-A., Maço 739, doc. 23; Maço 832, doc. 455; e maço 781, doc. 9.

54. AMMN / ASCMMN – *Atas da Mesa*, B001,-Livro 150 (1772–1773), mesa de 1–11–1772 e mesa de 22–11–1772 (sem fólios).

55. T.T./D.P. – A.-A., Maço 300, doc. 20.

56. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fls. 10-12, eleição de 10–10–1795.

57. AMMN, D1 S2, *Eleições de Regentes...*, fls. 18–18v, eleição de 5–10–1801.

58. T.T./D.P. – A.–A., Maço 300, doc. 20, exposição do juiz de fora de Montemor-o-Novo, Cipriano Justino da Costa, dirigida à mesa do Desembargo do Paço, a 23–8–1814.

59. T.T./D.P. – A.-A., Maço 300, doc. 20, exposição do juiz de fora de Montemor-o-Novo, Cipriano Justino da Costa, dirigida à mesa do Desembargo do Paço, a 23–5–1821.

60. Sobre a questão, veja-se, para Portugal, Correia, José Eduardo Horta, *Liberalismo e catolicismo. O problema congregacionista*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1974, pp. 121–137. Castro, Zília Osório de, *Cultura e política. Manuel Borges Carneiro e o vintismo*, vol. II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990, pp. 114–126. Varela, Joaquim José, "Memória sobre a extinção e supressão das ordens religiosas, sua necessidade eclesiástica e civil (Primeira Parte)", in *O Investigador Portuguez em Inglaterra*, Londres, junho de 1814. Varela, Joaquim José, "Memória sobre a extinção e supressão das ordens religiosas, sua necessidade eclesiástica e civil (Segunda Parte)", in *O Investigador Portuguez em Inglaterra*, Londres, julho de 1814.

61. BN/Reservados, Mss. 238, doc. 58.

62. BN/Reservados, Mss. 238, doc. 13.

63. BN/Reservados, Mss. 238, doc. 16.

64. BN/Reservados, Mss. 238, doc. 17.

65. T.T./D.P. – A.-A., Maço 300, doc. 20, exposição do juiz de fora de Montemor-o-Novo, Cipriano Justino da Costa, dirigida à mesa do Desembargo do Paço, a 23–5–1821.

PAULA SOFIA COSTA FERNANDES *

Alimentando o corpo e o espírito no recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel nos séculos XVIII e XIX

* Doutora em História pela Universidade do Minho

Introdução

O recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel foi fundado graças ao legado de Gonçalo Ferreira da Costa e de sua esposa D.ª Clara de Barros. Este casal, enriquecido no Brasil, regressou a Portugal, à sua Quinta das Lages, em Milhundos, nos finais da centúria de seiscentos. Após a morte de D.ª Clara de Barros, não tendo o casal tido descendência, Gonçalo Ferreira da Costa tudo fez para cumprir os desejos da esposa de fundar um recolhimento, sob a invocação de Nossa Senhora, usando para tal os bens deixados pela mesma. O lugar escolhido foi o da Piedade, junto à capela com o mesmo nome. Lugar aprazível, alto, já nos limites de Arrifana de Sousa[1] e com espaço que permitisse construir uma cerca que desse às mulheres que para lá se recolhessem autonomia e subsistência. Contudo, quer a oposição dos seus conterrâneos que, por diversas vezes, tentaram embargar a obra, quer as dívidas que o assolaram dificultaram muito os seus intentos[2]. Gonçalo Ferreira da Costa apelou ao tribunal régio e, ainda antes de falecer, conseguiu concluir um dormitório e a igreja[3]. Um ano após a sua morte, a igreja e dormitório destinados a recolhimento foram vendidos em hasta pública, por 802 mil réis. Este espaço foi adquirido por quatro mulheres[4] que viviam no recolhimento fundado por D.ª Ana de Castilho[5], em 1693, na Quelha Larga, junto à Igreja da Misericórdia de Penafiel. Para o efeito, pediram autorização ao bispo do Porto, Dom Tomás de Almeida, que autorizou que estas recolhidas, irmãs terceiras franciscanas, transitassem para o novo recolhimento, mudando o hábito pardo que usavam, para o de Nossa Senhora da Conceição, sua nova padroeira e protetora[6].

Estas quatro donzelas deram entrada no recolhimento da Piedade, em 1713, passando este a denominar-se recolhimento de Nossa Senhora da Conceição, contudo, o bispo do Porto determinou que deveriam aguardar a entrada de outras mulheres, experientes em gestão de recolhimentos de maior dimensão. Desta forma, em novembro de 1716, chegaram a Penafiel, quatro irmãs de sangue, oriundas do recolhimento do Anjo, no Porto, nomeadas pelo bispo, para ocuparem os principiais cargos[7]. Nesses três anos de espera, as quatro donzelas que vieram do recolhimento fundado por D.ª Ana de Castilho, reformaram o muro e uniram-no ao dormitório, construíram a cozinha e as oficinas, aumentaram a cerca, solicitaram ao bispo estatutos e licença para aceitarem mais donzelas [8].

Este recolhimento enquadra-se num período pós-tridentino e contrarreformista, tal como muitos outros fundados no país, no final do século XVII. Pretendia, desta forma, enaltecer a castidade feminina, permitindo a estas mulheres a vida "longe dos pecados do mundo", mais perto de Deus, dedicando o seu tempo terreno à oração e espiritualidade[9]. No entanto, apesar

dos objetivos destes recolhimentos serem, no geral, comuns, estas instituições divergiam quanto aos métodos e, sobretudo, no que concerne à tipologia das mulheres a quem se dirigiam. Desta forma, verificamos na Época Moderna o surgimento de muitos recolhimentos, sendo uns dedicados a órfãs, outros a mulheres viúvas e desamparadas, outros, ainda, serviam para reeducar mulheres com comportamentos desviantes, ou então, tal como o de Penafiel, destinavam-se a donzelas das camadas médias e altas da sociedade[10]. Assim, o recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel dirigia-se a mulheres a partir dos 12 anos de idade, castas, donzelas, virtuosas, cristãs velhas, saudáveis e de estrato socioeconómico elevado[11], muitas delas pertencentes à nobreza local[12].

Da etiqueta à mesa aos jejuns e abstinências no recolhimento

O bispo do Porto, Frei José Maria de Évora, entre 1741 e 1752, encetou vários esforços no sentido de reformar este recolhimento e criar todos os meios para que passasse a mosteiro da Ordem de Nossa Senhora da Conceição[13]. Desta forma, quer os estatutos de 1749, quer a nomeação do franciscano frei Bernardo de Santa Maria para guia espiritual destas mulheres, criaram regras apertadas, normas de conduta e horários rígidos em muito semelhantes aos mosteiros femininos da altura[14].

A vida destas mulheres em clausura apertada, com raríssimos e rígidos contactos com o mundo exterior, dividia-se entre o coro, os lavores e os ofícios divinos, rezas e meditações, numa monotonia impressionante de horas e dias, apenas, pautadas pelo calendário litúrgico. Os estatutos de 1749, que tiveram por objetivo reformar esta instituição, não deram muita margem a desvios e toda a vida, nesta comunidade, era pautada por regras meticulosas, no que concerne ao descanso, ao lazer, ao trabalho[15], à relação com o exterior, às relações com as próprias recolhidas, à forma como se procedia ao noviciado, à tomada de votos, ao vestuário, à higiene, à forma como deviam alimentar o espírito e mesmo como deviam nutrir o corpo.

A alimentação, as privações alimentares, os jejuns, a forma como deviam permanecer no refeitório, como se desenrolava a própria refeição estavam, escrupulosamente, detalhadas nos estatutos, para que, inclusive, o ato natural de comer fosse um ato de louvor a Deus e não ofendesse os preceitos religiosos. Desta forma, os horários destas mulheres eram rígidos e o seu dia e noite possuíam uma cadência que só se alterava em função do calendário religioso e das suas festividades, bem como das estações do ano. Assim, também o horário das refeições estava

prescrito rigorosamente, assemelhando-se aos horários das refeições dos mosteiros e conventos, alterando-se caso estivessem no verão ou no inverno[16]. De 15 de novembro a 15 de fevereiro as recolhidas levantavam-se às 6 horas e jantavam por volta das 11 horas e 30 minutos, de 16 de fevereiro a 30 de abril e de 16 de agosto a 14 de novembro, o despertar era uma hora mais cedo e o jantar era servido às 11 horas, por sua vez, de 1 de maio a 15 de agosto, acordavam às 4 horas e jantavam por volta das 10 horas e 30 minutos. Alterando a hora de despertar alterava o horário do jantar, contudo a ceia, independentemente da estação do ano, era servida cerca das 18 horas e 30 minutos. As recolhidas deviam cear após o toque das "Completas" e da oração que se seguia, que os estatutos definiam que seria sempre às 17 horas[17].

O jantar e a ceia eram obrigatórios, só podendo faltar ao refeitório se estivessem doentes e por isso "legitimamente impedidas" ou com expressa autorização da regente. A falta a este "ato de comunidade", que era observado com a mesma exigência e cuidado pelos estatutos como a ida ao coro ou à oficina dos lavores, originava sanções para as faltosas. Assim, a recolhida que chegasse depois do segundo toque ao refeitório havia cometido uma "culpa levíssima", que acarretava penitências[18], por sua vez, a irmã que faltasse ao jantar, já incorria numa "pena leve", sendo a penitência mais elevada[19]. Para além destas duas refeições que deviam ser feitas em comunidade, estas mulheres poderiam, no caso de sentirem necessidade, comer alguma coisa logo pela aurora, após a ida ao coro e ao ofício divino. Para esse efeito, tinham entre meia hora a um quarto de hora, conforme a altura do ano, para limparem a cela, para ingerirem qualquer coisa, antes de se dirigirem para o trabalho na "casa do lavor". Da parte da tarde, também, lhes era concedido um quarto de hora para tomarem alguma refeição, se tivessem fraqueza, com exceção do período da Quaresma ou do Advento, sendo que este interregno seria por volta das 15 horas e 30 minutos. Apesar de terem direito a estas duas pequenas refeições no início da manhã e a meio da tarde, o equivalente hoje ao pequeno-almoço e ao lanche, estas nunca poderiam ser feitas nas celas. Levar alimentos do refeitório ou cozinha era, expressamente, proibido e nas celas apenas poderiam ter água[20].

O refeitório deveria estar sempre fechado fora do horário das duas refeições diárias e entrar na cozinha e na despensa, sem licença, era considerada "culpa levíssima", acarretando, obviamente, penalizações. Sendo assim, apesar destas duas pequenas refeições serem permitidas, constituiriam exceções, uma vez que implicavam a autorização da regente para se deslocarem à cozinha ou à despensa, tendo depois que se abrir o refeitório para o efeito. Ao contrário do jantar e da ceia que eram atos de comunidade, o pequeno-almoço e lanche eram atos esporádicos, individuais e deveriam ser executados, rapidamente, no caso de necessidade física. Em contrapartida, as duas refeições do dia

eram realizadas mediante um cerimonial rigoroso, com momentos rígidos de pausas e silêncios, orações e nutrição da alma e do corpo. A ida ao refeitório era um ato de comunidade que se seguia à vinda do coro[21], devendo as recolhidas seguirem juntas para o "anterefeitório", onde lavavam as mãos[22], para depois darem entrada na sala de refeições por uma ordem específica, respeitando a hierarquia[23]. Desta forma, em primeiro entravam as noviças, seguidas das recolhidas por ordem de ingresso na instituição, ou seja, das mais recentes para as mais antigas, sendo que a última a entrar seria sempre a regente. Uma vez dentro do refeitório, permaneceriam de pé junto ao lugar que lhes tocava na mesa[24], até à entrada da regente. Em seguida, a hebdomadária deveria realizar a bênção da mesa, conforme o calendário litúrgico, em lugar próprio e de destaque na sala, para que todas pudessem assistir. Após esta pequena cerimónia e após a regente dar sinal, as mulheres poderiam sentar-se e dar início à refeição.

Todo o cerimonial da refeição respeitava normas de conduta rigorosas, desde o desdobrar dos guardanapos, à arrumação dos talheres, à posição do pão de cada uma, ao modo de chamar a servidora para solicitar algum alimento, à limpeza das migalhas no fim da refeição, ao dobrar novamente do guardanapo. As próprias recolhidas que fossem destacadas semanalmente, para servirem à mesa deveriam fazê-lo segundo regras específicas e detalhadas nos estatutos. Estes estipulavam quem se servia primeiro, quantos pratos carregavam nos "copeiros", porque lado se serviam as irmãs[25]. As criadas estavam proibidas de entrar no refeitório, só podendo fazê-lo quando determinado pela regente ou demais "discretas" e para o limparem e caiarem. Desta forma, as mesas eram postas para a refeição e limpas após as mesmas, pelas recolhidas destacadas, semanalmente, para o efeito. Para tal, existia a "refeitoreira" que teria como função zelar pelo refeitório, verificando as obras que fossem necessárias, observando o seu asseio, adquirindo e substituindo louça, talheres, toalhas e guardanapos, bem como preparando-o para as refeições, com a ajuda das noviças nomeadas para o efeito pela sua mestra[26].

O ato de comer correspondia a um ritual cerimonioso carregado, também, de espiritualidade. Ao alimentar o corpo, alimentava-se a alma[27]. Deste modo, enquanto o corpo digeria os alimentos, a alma digeria as lições espirituais. Assim, quer ao jantar, quer à ceia, após a bênção, a recolhida escolhida para leitora semanal, assumia o posto existente para o efeito e principiava a lição lendo uma parte dos estatutos, ao que se seguia a leitura de um livro espiritual[28] escolhido para o efeito. Terminado o repasto e após a prelada se levantar, louvavam o Santíssimo Sacramento e a Imaculada Conceição da Virgem Maria. A saída do refeitório para o coro era efetuada com a mesma solenidade e respeito pela hierarquia que se havia procedido na entrada, com a regente a encabeçar a comunidade.

A cadência da refeição obrigava, igualmente, a regras específicas. Desta forma, deveriam iniciar e terminar o repasto todas ao mesmo tempo, num ritmo constante e ordenado, como se de um concerto se tratasse ou melhor uma oração entoada por estas no coro. Como os próprios estatutos explicitam, não podiam comer com muita pressa mostrando fome ou sofreguidão, nem muito devagar de forma a prolongarem o tempo à mesa e terminando, impreterivelmente, todas ao mesmo tempo[29]. Contudo, os cuidados extremos nas refeições não se restringiam só à etiqueta.

A alimentação era vista, neste recolhimento, como algo importante e que não podia ser descurado. Esse desvelo com a alimentação era visível ao longo de todos os estatutos e em várias situações previstas. Algumas destas preocupações verificavam-se durante a refeição, como por exemplo, quando se estavam a alimentar, pois cabia a cada recolhida verificar se as companheiras que a ladeavam estavam a alimentar-se convenientemente. Se estas sofressem de fastio, cabia à companheira pedir outro alimento às servidoras, ou mesmo, avisar a regente. As servidoras deveriam dar a volta ao refeitório certificando-se de que todas comiam devidamente. Mesmo quando uma recolhida estivesse a cumprir uma penitência no refeitório, quer por castigo, quer voluntariamente, deveria ter acesso a todos os alimentos servidos nessa refeição, inclusive a sobremesa. Ao jantar e à ceia eram servidos sempre dois pratos, provavelmente sopa ou caldo e o prato principal, seguindo-se a sobremesa, tudo isto acompanhado pelo pão, que deveria ser colocado do lado esquerdo de cada comensal. À provisora ou despenseira cabia zelar para que se fizessem todos os provimentos necessários para o sustento da comunidade. Deveria, igualmente, ver se a porção alimentar destinada a cada uma das mulheres era bastante, sendo preferível que sobrassem alimentos, pois, tal como referem, deviam-se lembrar que estas donzelas não tinham "outros mimos, nem regallos, se não os que lhes davam no refeitório"[30]. Outra das suas funções era zelar para que as refeições fossem bem confecionadas e temperadas. Os próprios jejuns e abstinências, se fossem fora das alturas previstas pelo calendário litúrgico e pelos estatutos, só poderiam ser executados após a autorização da regente, que deveria ter em conta, em primeiro lugar, a saúde destas mulheres.

Se o cuidado com a alimentação destas mulheres já era uma constante, ele torna-se exacerbado com as enfermas. A estas, então, não podia faltar mesmo nada e a confeção dos seus alimentos deveria ser, ainda, mais cuidada, contendo "mimos e regallos" e cumprindo, criteriosamente, as dietas prescritas pelo médico e cirurgião[31]. Se as dietas prescritas contivessem alimentos que não existissem na instituição, estes deveriam ser logo adquiridos, não se perdoando a gastos, mesmo que para tal, "se empenhassem

Triénio	Despesas Total	Despesas com alimentação	Despesas com lenha, bateria de cozinha	Despesas com alimentação, lenha, baterias de cozinha	Despesas com outras verbas
1799–1802	4034,26	2860,14	110,67	2970,81	1063,45
1802–1895	3789,26	2586,683	132,625	2719,308	1069,952
1895–1808	3608,071	2591,616	122,695	2717,311	890,76

Tabela 1
Despesas com a alimentação face às despesas gerais do recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel.

Fonte: AMPNF, RNSC, Livro de despesas do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de 1799–1859, fls. 2–13v.

os cálices da Igreja"[32]. Desta forma, às doentes era permitido e administrado alimentos que nem sempre faziam parte da ementa diária, como o vinho[33], o pão branco[34], grandes doses de galinha[35], os doces e, também, apesar de não ser um alimento, o tabaco[36] poderia ser adquirido se fosse prescrito pelo médico para as irmãs combalidas. Para além de tudo isto, analisando as despesas, para os anos em que temos informação[37], verificamos que nos finais do século XVIII, inícios do século XIX, os gastos com a alimentação correspondiam a 70% da despesa total do recolhimento
Algo muito significativo, se considerarmos inclusive, que o saldo era sempre negativo[38] e, para além disto, o recolhimento tinha muitos alimentos que não provinham de aquisições, mas vinham diretamente da horta, do pomar, da plantação de cereais e da criação de animais.

Apesar dos cuidados com a alimentação, o jejum era comum e previsto neste recolhimento, como nos demais e em todas as comunidades religiosas, sendo cumprido, também, por toda a população pobre ou rica[39]. Assim, estas recolhidas jejuavam às sextas-feiras em memória da Paixão de Cristo e aos sábados em honra de Nossa Senhora. Às quartas-feiras não podiam comer carne e na sexta-feira da Paixão nem carne, nem peixe, somente um prato de ervas ou legumes. Jejuavam no Advento, iniciando no domingo do Juízo e na Quaresma, sendo que nesse período, às sextas-feiras, era aconselhado a não beberem água, a não ser ao jantar e durante a noite, em memória da sede que Cristo padeceu na Cruz. Nas quartas-feiras de Cinzas, nas sextas-feiras da Paixão e na véspera de Natal deveriam, ao jantar, comer no chão, demonstrando humildade. Contudo, jejuar com pão e água só seria permitido com licença da regente[40]. Era previsto, também, pelos estatutos, que estas mulheres fizessem algumas penitências alimentares. Estas, apesar de não serem obrigatórias, eram recomendadas, como por exemplo absterem-se de comer as primeiras frutas de determinada estação do ano[41], penitenciarem-se, durante o ano, deixando de comer uma espécie de fruta que, por sorteio, calhou a cada uma, entre outras abstinências e mortificações, como por exemplo, comer no chão ou rezar um "Miserere"[42].

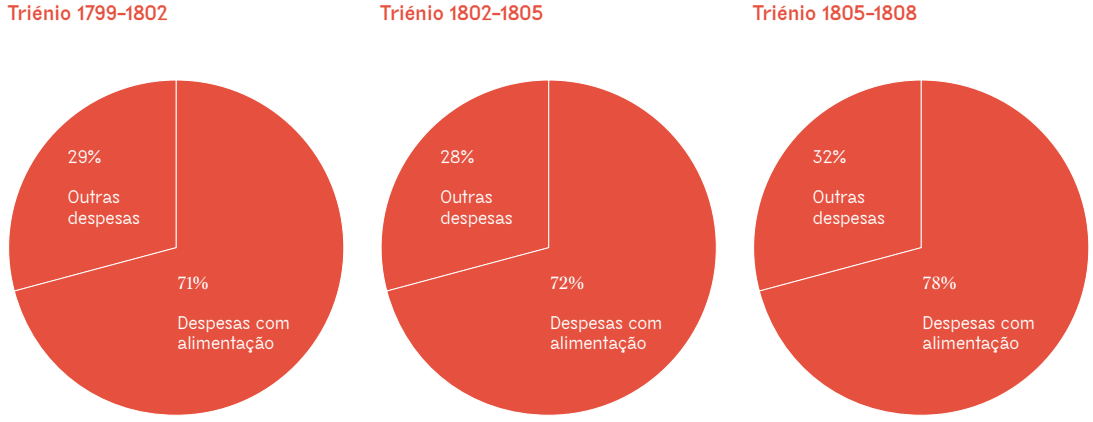


Gráfico 1
Despesas com a alimentação face às despesas gerais do recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel.

Fonte: AMPNF, RNSC, Livro de despesas do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de 1799–1859, fls. 2–13v.

A alimentação no recolhimento

Os alimentos que chegavam à mesa destas mulheres provinham, grande parte deles, da cerca do recolhimento[43]. Aí ficavam o pomar, a horta, as aves de capoeira[44], os porcos[45], as colmeias[46] e as searas. Mas, também, provinham da Quinta que possuíam em Bustelo e da Quinta do Bispo em Penafiel[47]. Apesar de só termos documentos de receita, a partir de 1842 até 1859, estes permitiram-nos verificar que a terra cultivada, para além de fornecer produtos para a cozinha do recolhimento, ainda fornecia excedentes que eram vendidos, nomeadamente: vinho; fruta; couves; centeio; gado; feijão; milhão e azeite. O que não conseguiam produzir ou não era suficiente, compravam junto dos comerciantes locais, nomeadamente: peixe; bacalhau; vaca; galinhas; ovos; trigo; pão branco; açúcar, entre outros.

A alimentação destas donzelas era, assim, rica, nutritiva, variada e o usual do estrato socioeconómico de onde provinham, com uma única exceção. Era-lhes vedado o consumo de vinho, sendo este só permitido mediante prescrição médica, tal como referem os estatutos. Contudo, sabemos que foram adquirindo vinho ao longo dos anos, sendo que a parcela que surge nas despesas inclui o vinho de mesa, vinho para tempero e conservação das carnes e o vinho para as celebrações litúrgicas[48], muito embora, ao longo do século XIX essa despesa fosse diminuindo[49]. Essa descida acentuada com esta despesa, também se pode dever ao facto de produzirem esse produto, nas suas propriedades, como podemos constatar a partir dos primeiros documentos de receita que chegaram até nós. Desta forma, entre 1842–1846 venderam vinho, proveniente da cerca e das quintas, pois constituía um excedente[50], muito embora a produção de vinho já fosse anterior, como se pode depreender pelo pagamento a partir de 1805 de "manifestos de vinho"[51], bem como pelas despesas anuais com tanoeiros, e também, pela contratação de jornaleiros para fazerem as vindimas[52].

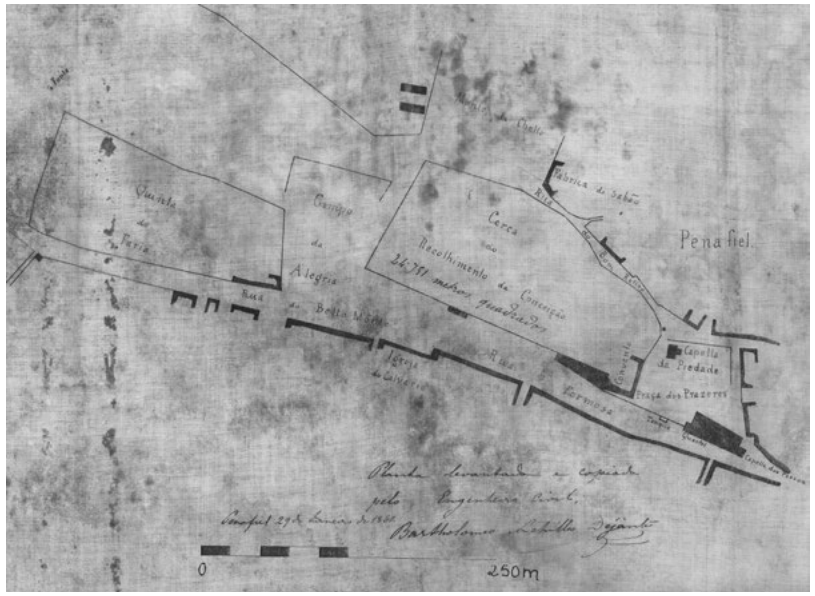


Figura 1
Mapa do recolhimento de Nossa Senhora da Conceição com sua cerca

Fonte: AMPNF, CMPNF, Planta da expropriação que pretende fazer a Câmara de Penafiel, relativa ao convento e cerca do recolhimento da Conceição, 29/01/1861.

Na despesa com os alimentos, o maior gasto provinha da aquisição de carne, essencialmente, carne de vaca. Esta era, na altura, considerada um produto de luxo[53], do qual as recolhidas só se privavam no período quaresmal[54] e que, também, adquiriam, apesar de em menor quantidade, para os criados de dentro e de fora. O valor gasto com a carne (vaca, porco e galinhas) torna-se ainda, mais relevante, se tivermos em conta que no recolhimento se criavam porcos e galinhas. Assim, a carne adquirida era vaca, porcos e galinhas para criação e, pontualmente, adquiriam anhos[55]. Os anhos, dado o facto que a aquisição era pontual e os valores gastos eram muito baixos, só deveriam ir à mesa em alturas festivas, como por exemplo no Corpo de Deus.

No que respeita à aquisição de peixe, este, entre 1799 e 1808, surgiu-nos numa única alínea, nas tabelas de gastos da casa, com a designação "peixe e bacalhao"[56]. Por sua vez, a sardinha só nos aparece especificada nos documentos, no ano de 1808, como tendo sido adquirida para os criados[57]. A partir do ano de 1819, o livro de despesas do recolhimento só faz referência à aquisição de peixe, não sendo possível determinar a tipologia, nem tão pouco se a sardinha e o bacalhau estavam aí incluídos. A partir de 1821, surge a designação peixe e sardinhas sendo que este último alimento só foi adquirido em alguns meses[58]. A compra de bacalhau vai surgir, esporadicamente, ao longo do ano de 1822[59] para desaparecer dos gastos a partir de 1823[60]. A raridade de aquisição de bacalhau[61], a partir da segunda década do século XIX, poderá estar relacionada com o parecer do médico do recolhimento, uma vez que, a partir dessa data, o físico das recolhidas era António de Almeida. Este médico aconselhava os seus pacientes a não adquirirem este peixe, pois segundo ele, não se encontrava, nesta localidade, bacalhau

Triénio	Despesas com carne	Despeas com peixe
1799–1802	1206,057	320,020
1802–1895	1257,143	380,5
1895–1808	1063,481	283,64

Tabela 2
Despesas com carne e peixe no recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel.

Fonte: AMPNF, RNSC, Livro de despesas do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de 1799–1859, fls. 2–13v.

em boas condições, o que levava a várias enfermidades[62]. António de Almeida considerava que este era um alimento, vulgarmente consumido pelos pobres, aconselhando a quem tinha possibilidades económicas a alimentar-se de outras espécies piscícolas[63]. Aliás, o próprio facto de haver uma grande diferença entre os valores despendidos com carne e peixe pode dever-se à predileção deste médico pela alimentação à base de carne em detrimentodo peixe[64]. [Tabela 2]

O consumo de proteína de origem animal circunscrevia-se, quase exclusivamente, à carne e ao peixe, uma vez que nunca surgiu nas despesas gastos com leite ou queijo. Por sua vez, os ovos foram adquiridos ao longo deste período, quer para as recolhidas, quer para os criados, sendo que os montantes despendidos não foram muito elevados. No entanto, não nos podemos esquecer que, como criavam galinhas, era provável que também tivessem ovos, sendo adquiridos apenas em situações esporádicas e, provavelmente, estavam ligados à confeção de doces[65].

O consumo de cereais era, tal como o da carne e peixe, bastante elevado, sobretudo porque para além dos montantes adquiridos cultivavam centeio e milhão, dos quais tinham excedentes que vendiam[66]. Para além desses, as recolhidas compravam pão de mistura, pão branco, farinha-triga e farinha-de-pau. No entanto, estas donzelas ingeriam, por norma, pão de centeio, sendo o pão branco usado, fundamentalmente, na dieta das irmãs enfermas[67]. Por sua vez, a farinha-triga era adquirida raramente e em pequenas quantidades, sendo usada, para a confeção de doçaria e hóstias. Apesar de adquirirem pão já confecionado sabemos que, também, coziam pão no recolhimento, e que a presença do pão nas duas refeições estava, inclusive, estipulada nos estatutos. Este alimento constituiu, juntamente com a carne de vaca, um dos principais pilares da alimentação do recolhimento de Nossa Senhora da Conceição[68]. Para além da aquisição de pão, adquiriram, sobretudo nas primeiras décadas da centúria de oitocentos, biscoitos que acompanhavam com chá. O arroz, também, ia vulgarmente à mesa das recolhidas[69], ao contrário das massas alimentares que, até 1859, nunca foram referenciadas. Desta forma, durante todo o período para o qual temos despesas verificamos a aquisição, em grandes quantidades, deste cereal[70] que juntamente com o pão proporcionavam, a estas mulheres, um grande aporte de hidratos de carbono.

Os doces faziam parte da alimentação destas mulheres e foram referidos, inclusive, nos estatutos. Contudo, estava-lhes vedada a confeção dos mesmos[71]. Em primeiro lugar, as recolhidas

não podiam cozinhar, sendo essa uma tarefa das criadas[72] e só era atribuída a estas donzelas, esporadicamente, quando eram castigadas por comportamentos indevidos[73]. Em segundo lugar, era-lhes completamente vedada a confeção de doçaria para venda ou mesmo para oferta, pois os doces só poderiam ser cozinhados para uso da casa e, essencialmente, para as enfermas. A aquisição durante todo este período, frequentemente, de açúcar fino e mascavado[74], bem como de amêndoas, especiarias[75] e manteiga demonstra-nos que a doçaria teria presença usual nos pratos de sobremesa das nossas donzelas[76]. No entanto, nos últimos anos da primeira metade do século XIX, a aquisição de amêndoas e especiarias começou a rarear, pois o número de recolhidas diminuiu, as receitas também desceram, consideravelmente, tornando-se os gastos com a casa cada vez mais difíceis de suportar. Dessa forma, estas mulheres reduziram na aquisição de produtos alimentares considerados de maior luxo e começaram, igualmente, a vender objetos da casa para conseguirem-se sustentar[77]. Se no final do século XVIII e inícios do século seguinte as despesas com a alimentação absorviam 70% das despesas totais, entre abril de 1842 e abril de 1843, os gastos com a alimentação ficaram-se por 26% do total da despesa, passando, no ano seguinte, para somente absorverem 20% dos gastos gerais. Para além da doçaria confecionada na instituição, as recolhidas começaram a adquirir chocolate a partir de 1805[78], tal como o chá. No entanto, como havia acontecido com as amêndoas, há medida que os anos avançavam na centúria de oitocentos, o chocolate começou a rarear neste recolhimento, apesar de não terem poupado no chá que continuou a ser adquirido, frequentemente, até 1859. Não foi possível determinar quando e em que refeições o chá era servido, contudo a despesa de "conserto da mesa de chá", leva-nos a crer que o mesmo seria servido fora do refeitório a meio do dia, provavelmente numa das horas de recreio ou mesmo na oficina de lavores[79].

A fruta era uma constante na ementa diária, neste recolhimento, estando prevista nos estatutos. A sua supressão esporádica como forma de penitência era usual, contudo tinha, como já referimos, que ser substituída por outra sobremesa. No entanto, a única aquisição de frutos ao longo do espaço temporal tratado foi, somente, a compra de melancias[80]. Desta forma, acreditamos que as propriedades que estas mulheres administravam forneciam os frutos necessários para as ementas do recolhimento. A cerca, a Quinta em Bustelo e a Quinta do Bispo, também, abasteciam esta instituição de hortaliças, tubérculos, leguminosas, "ervas" não especificadas e plantas aromáticas. Contudo, nem sempre a colheita chegava para as necessidades das recolhidas. Desta forma, verificamos ao longo destes anos a aquisição de cabaças, hortaliça, batatas, alhos, feijões e cebolo para plantar. No entanto, houve anos em que o excedente destes produtos provenientes das

propriedades cultivadas foi vendido, sendo usual, para além da venda de cereais, gado, vinho e azeite, também venderem couves e feijão[81]. Desta forma, a ementa era variada, rica, nutritiva e não estava sujeita apenas ao que a terra por elas cultivada lhes fornecia, pois quando o produto não era suficiente adquiria-se, quando sobejava vendia-se.

No que respeita às gorduras alimentares adquiridas entre 1799 e 1859, sabemos que compravam unto, manteiga, óleo e azeite. Apesar de produzirem azeite[82] e de este ter constituído um excedente nos anos de 1844 a 1846[83], sabemos que, a maior parte dos anos, não chegava para as necessidades do recolhimento. Assim, todos os anos foram obrigadas a adquirir este produto que servia quer para a iluminação, quer para a confeção dos alimentos[84]. No entanto, a gordura preferida e mais adquirida era o unto, que chegaram a adquirir, inclusive, no período quaresmal. A aquisição de manteiga aumentava, na mesma proporção, em que despendiam mais dinheiro com amêndoas e açúcar, indiciando que a mesma seria usada para confeção de doces. Com o empobrecimento do recolhimento para o final deste período estudado, a aquisição de manteiga foi desaparecendo, tal como dos outros produtos já mencionados. Podemos, dessa forma, concluir que o período áureo da confeção de doçaria balizou entre 1805–1808, com a regência da casa na mão de D.ª Josefa Flávia do Desterro.

Nas épocas festivas como o dia de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do recolhimento, nas Endoenças e na Quinta-feira Santa as recolhidas tinham direito a um jantar especial, contudo, não nos foi possível saber qual era a ementa, pois tal nunca nos surgiu especificado na documentação. No entanto, os valores gastos com os jantares desses dias surgem-nos nas despesas numa alínea específica[85].

A bateria do recolhimento

A parca documentação que chegou até nós do recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel, não nos permite grandes conhecimentos sobre os utensílios usados na cozinha e no refeitório. Contudo, através dos estatutos, temos conhecimento do enxoval que as noviças tinham que levar quando ingressavam nesta casa. Assim, cada uma das donzelas que ingressava para o ano de noviciado levava consigo, entre bens para o culto divino, mobiliário para o quarto e vestuário, enxoval destinado à cozinha e refeitório. Cada noviça tinha, dessa forma, que levar um jarro e um púcaro de barro, bem como colher e garfo de latão e uma faca de cabo de ferro, para usarem nas refeições. Tinham, ainda, obrigação de levar uma dúzia de guardanapos, uma toalha com medida adequada às mesas do refeitório e meia dúzia de aventais para usarem quando servissem à mesa[86].

A mesa, como já verificamos, era posta com esmero tendo cada recolhida seus talheres, copo de água, copo de vinho quando autorizada a consumir, pratos para sopa e para os alimentos, prato de sobremesa e guardanapo. Os pratos vinham para a mesa já prontos com as porções necessárias, sendo carregados em "copeiros" próprios e para cada duas mulheres estava na mesa a respetiva bilha com água para se servirem à vontade. A modéstia a que se sujeitavam quando ingressavam, bem como o distanciamento das vaidades mundanas, impunha que utilizassem louças e talheres de menor qualidade, sem luxos e adornos, sendo por isso, nas poucas vezes que é mencionada a qualidade, referido o "latão" para os talheres e o barro para a louça. No entanto, apesar da singeleza desses utensílios, os estatutos eram rigorosos no que respeita à higiene das recolhidas e do recolhimento, e tal facto, também se sentia no refeitório, que deveria ser varrido duas vezes por semana. As mesas deveriam estar sempre cobertas por toalhas lavadas e os guardanapos trocados semanalmente, mas se fosse necessário deveriam ser substituídos a meio da semana. Nas mesas, durante as refeições, deveria existir almofias suficientemente grandes para nelas caberem os restos da refeição. O refeitório deveria ser caiado anualmente, para se manter sempre branco e limpo[87].

A bateria da casa desgastava-se facilmente, desta forma, todos os anos adquiriam mais louça, peneiras, canastras, cestos, malgas, talheres, se consertavam os tachos, as panelas, os tabuleiros, os fornos e se mandavam consertar e fazer mais pipas[88]. Salienta-se o triênio de regência de D.ª Josefa Flávia do Desterro, entre 1815–1818, em que investiram em obras na cozinha que ficaram por 11.900 réis[89].

Conclusão

Estas donzelas apesar de viverem, ou tentarem viver, alheadas do mundo terreno, absorvidas pelos seus deveres espirituais e religiosos, numa vida pautada por regras, proibições e abstinências, cuidavam do seu corpo com quase tanto cuidado como da alma.

A alimentação era vista como algo natural e importante para a saúde e bem-estar das recolhidas, a quem já muito exigiam. Mulheres de estrato socioeconómico elevado era-lhes proibido as "vaidades do século" a que se privaram ao ingressarem nesta instituição. Retiraram-lhes os vestidos, os adornos, os perfumes, o convívio com os familiares e amigos, as criadas particulares. As suas celas não se comparavam aos quartos onde nasceram, sendo parcas de luxo e podemos referir mesmo que austeras. Contudo, as refeições, apesar de não serem banquetes, nem mesmo faustosas, mantinham o nível económico a que estavam habituadas, nutrindo-se com todos os ingredientes necessários para a saúde, bem-estar e até um certo prazer gustativo.

Notas

1. Até 1741, Arrifana de Sousa era um local do termo do Porto. Nesta data, a mesma foi elevada a vila, passando a contar com administração municipal própria e Juiz de Fora libertando-se, definitivamente, da cidade do Porto. Trinta anos depois, o rei D. José I, a 3 de março de 1770, concedeu à vila de Arrifana de Sousa alvará régio pelo qual a elevou à categoria de cidade e sede de bispado, com o nome de Penafiel. Cf. Fernandes, Paula Sofia Costa, *O Hospital e a Botica da Misericórdia de Penafiel, 1600–1850*, Penafiel, Santa Casa da Misericórdia de Penafiel, 2016, pp. 42–45.

2. Cf. Arquivo Municipal de Penafiel (doravante AMPNF), Fundo Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição (doravante RNSC*), História Cronológica do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Arrifana de Sousa, 1758*, não numerado.

3. Apesar de não ter sido possível determinar a data de início da obra, nem tão pouco a data de falecimento de Clara de Barros, sabemos que Gonçalo Ferreira da Costa faleceu a 15 de agosto de 1712, em Arrifana de Sousa e foi sepultado na Igreja do Convento de Santo António dos Capuchos, nesta localidade. Cf. Arquivo Distrital do Porto (doravante ADP), *Registo de óbitos da Paróquia de Penafiel, 1689–1725*, fl. 431v.

4. Estas eram: Domingas da Conceição, natural de Vila Boa de Quires, entrou para o recolhimento de Ana de Castilho em 1693; Anastácia do Rosário, também foi das primeiras a ingressar nesse recolhimento e ocupou os cargos de prioresa e sacristã; Ana de São José foi, também, companheira de Ana de Castilho e ocupou o cargo de provisora e Catarina do Espírito Santo, natural de Louredo, Penafiel, foi regente do recolhimento junto à Misericórdia, após a morte de Ana de Castilho. Cf. AMPNF, RNSC*, História Cronológica do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição..., 1758*, não numerado.

5. D.ª Ana de Castilho casou, no Brasil, com Gonçalo Ferreira Pinheiro, natural de Santo Adrião de Duas Igrejas, concelho de Penafiel. Anos mais tarde, já com fortuna considerada, regressaram a Penafiel e estabeleceram-se numas casas em frente à Igreja da Santa Casa. Sem herdeiros legítimos, fizeram testamento de mão comum em 1692, pelo qual determinaram que, por morte do casal, se estabeleceria nas suas casas um recolhimento para seis donzelas, nomeadas por eles. Gonçalo Ferreira Pinheiro faleceu em 27 de setembro de 1693, tendo sua esposa nomeado cinco mulheres para, juntamente com ela, darem início ao recolhimento determinado no testamento que havia redigido com seu marido. Ana de Castilho viria a falecer como regente deste recolhimento, em 24 de outubro de 1707, sendo sepultada na Igreja da Misericórdia. Cf. ADP, *Registo de óbitos da Paróquia de Penafiel, 1689–1725*, fls. 315v., 400; AMPNF, RNSC, *Livro que há de servir para nele se lançarem os contratos do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Arrifana de Sousa, 1718–1764*, fls. 10–21v.

6. Cf. AMPNF, RNSC*, História Cronológica do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição ..., 1758*, não numerado.

7. Estas mulheres eram as quatro filhas de Jerónimo Teixeira Cabral e de Maria de Lemos de Carvalho e Vasconcelos, naturais de São João Batista de Miomães, concelho de Aregos, bispado de Lamego. Francisca das Chagas Coutinho, veio para o cargo de regente; Ângela dos Serafins para vice regente; Catarina de Jesus para porteira e Mariana de São Francisco para o cargo de provisora. Cf. Jesus, Elisabete Maria Soares, *Poder, Caridade e Honra: O Recolhimento do Anjo do Porto (1672–1800)*, Porto, Faculdade de Letras, 2006, p.150. Dissertação de Mestrado, anexos pp. 14, 39.

8. Cf. AMPNF, RNSC*, História Cronológica do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição ..., 1758*, não numerado.

9. Sobre o enquadramento deste recolhimento e seus objetivos, veja-se Fernandes, Paula Sofia Costa, "Santas ou Loucas? – As Recolhidas no Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Penafiel aos olhos do seu cronista", in Pita, João Rui; Pereira, Ana Leonor (coord.), *Mulheres e Loucura*, vol. I, Coimbra, Sociedade de História Interdisciplinar da Saúde, Centro de Estudos Interdisciplinares do século XX da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 39–46.

10. Cf. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os Recolhimentos Femininos de Braga na Época Moderna", in Abreu, Laurinda (ed.), *Asistencia y caridad como Estrategias de Intervención Social: Iglesia, Estado y Comunidad (S. XV–XX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea, serviço editorial, 2007, pp. 293–313; Lopes, Maria Antónia, "Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séc. XVIII–XIX)", in Rubio Pérez, Laureano (coord.), *Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI–XX)*, León, Universidad de León, 2021,

Notas

pp. 99–130; Ivo, Isnara Pereira, "Devoções e Recolhimento feminino nos sertões do Brasil setecentista", in Ivo, Isnara Pereira; Paiva, Eduardo França; Amantino, Marcia (coord.), *Religiões e religiosidades, escravidão e mestiçagens*, São Paulo, Ed. Intermeios, 2016, pp. 194–195; Araújo, Maria Marta Lobo de, *Oração, Penitência e Trabalho: O Recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720–1834)*, Vila Nova de Famalicão, Ed. Húmus, 2017, pp. 10–13.

11. A sua castidade deveria ser comprovada antes do ato de admissão. Sobre as características que deveriam ter as mulheres para serem admitidas Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa ordenados e confirmados pelo Bispo do Porto, 1749*, fls. 3–7. A exigência imposta a estas mulheres de saberem ler e escrever, bem como o dote de 100 mil réis de entrada, mais o pagamento anual de 40 mil réis, ou em vez da porção anual, o pagamento, de uma só vez, da quantia de 2 mil cruzados, para além do enxoval determinado pelos estatutos, demonstram que este recolhimento se destinava a meninas de um estrato socioeconómico médio-alto. Para além deste facto, verificamos que algumas destas mulheres transitaram para mosteiros, nomeadamente, para o Mosteiro da Graça em Abrantes e para o Mosteiro de Santa Clara em Amarante, de forma que a escolha, numa primeira fase, por ingressar no recolhimento, não foi feita por impedimento económico de ser admitida num mosteiro.

12. Por exemplo, D.ª Luísa de Sousa Montenegro, falecida no recolhimento em 1770, com cerca de 70 anos, era natural da Quinta de Tuyas, no Marco de Canaveses; D.ª Mariana Violante, falecida nesta instituição em 1744, era natural da Quinta da Praça, em Frazão, Paços de Ferreira; D.ª Maria Josefa era natural da Casa de Coura, em Bitarães e filha dos senhores da Quinta de Vidigueira, em Besteiros, Paredes; D.ª Maria Rita Teles de Meneses, falecida no recolhimento em 1859, era natural da Casa de Redemoinhos, em São João de Covas, Lousada.

13. Objetivo nunca alcançado. A morte do bispo, os problemas económicos do recolhimento, a diminuição do número de entradas e a criação do bispado de Penafiel, em 1770, foram fatores que, provavelmente, contribuíram, para que o recolhimento, nunca tivesse alcançado esses intentos.

14. Estas medidas levadas a cabo para reformar o recolhimento e que impuseram regras mais rígidas não foram acatadas calmamente por todas as recolhidas. Muitas destas mulheres opuseram-se às mesmas originando um período conturbado nesta instituição, que levou mesmo a que muitas tenham optado por sair do recolhimento, pois consideravam estas medidas muito severas e difíceis. Cf. AMPNF, RNSC, *História Cronológica do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição..., 1758*, não numerado.

15. O trabalho permitido para além da gestão do recolhimento, para aquelas que foram eleitas para cargos relacionados com essa gestão (regente, vice regente, enfermeira, despenseira, porteira, pomareira, entre outros) era apenas os lavores (fiar, costurar, bordar, fazer renda) para que pudessem ter tempo para se dedicarem com todo o empenho à oração e ao coro. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 7v.–9v., 38v.

16. Tal como refere Isabel Drumond Braga, nos inícios do século XIX, os monges bernardos de Alcobaça, no inverno, jantavam às 11 horas e a ceia era servida às 18 horas, no verão, as refeições eram tomadas uma hora mais tarde. Cf. Braga, Isabel M. R. Drumond, "A Mesa", in Marques, A. H. de Oliveira (coord.), *Portugal e a Instauração do Liberalismo*, S.L., Ed. Presença, s/d, pp. 493–508. Também Maria Antónia Lopes, para o recolhimento do Paço do Conde, em Coimbra, verificou que os horários se assemelhavam muito aos das ordens monásticas. Cf. Lopes, Maria Antónia, "Do outro lado da festa: a inflexível piedade barroca num recolhimento de Coimbra: O recolhimento do Paço do Conde, durante o século XVIII", in *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano*, S.L., Ed. C/Arte, 2008, pp. 1062–1074. O recolhimento de Santa Maria Madalena de Braga, no século XVIII, também possuía um horário das refeições semelhante ao do recolhimento de Penafiel. Cf. Araújo, Maria Marta Lobo de, "A alimentação no Recolhimento de Santa Maria Madalena de Braga (século XVIII)", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Esteves, Alexandra, *Hábitos Alimentares e Práticas Quotidianas nas Instituições Portuguesas. Da Idade Moderna ao Período Liberal*, Braga, Lab2.PT – Laboratório de Paisagens, Património e Território, 2015, pp. 39–52.

17. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 7v.–8.

18. Algumas das penitências prescritas nos estatutos para este tipo de "culpas" eram: mais orações para além das habitualmente exigidas; beijar o chão de forma a demonstrar humildade; aumentarem-lhes as horas de silêncio ou a obrigatoriedade de ficar prostrada por algum tempo. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 19.

19. As penitências para esta situação podiam ser: comer em terra no refeitório; prostrar-se à entrada ou saída do mesmo; beijar os pés a toda a comunidade; servir na cozinha; lavar a louça ou um dia de jejum ordinário. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 19v.

20. O objetivo quer no trajar quer na composição das suas celas era "mostrar desprezo do mundo", desta forma, nas suas celas não poderiam ter alimentos, nem bebidas, a não ser água. A cela deveria espelhar pobreza e humildade, sem ornamentos. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 10–10v.

21. Nesta deslocação para o refeitório as recolhidas deveriam rezar o salmo "De Profundis", concluído com a oração "Deus qui culpa offenderis". Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 8.

22. Esta sala possuía um lavatório para a ablução das mãos e deveria estar sempre preparada com toalhas limpas. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 52.

23. A hierarquia à mesa não era exclusiva das ordens monásticas ou dos recolhimentos verificando-se essa situação, quer na corte, quer nas casas nobres ou mesmo da burguesia. Nos mosteiros, o abade ou a madre superior ocupavam o lugar central sentando-se ao seu lado os irmãos com cargos mais importantes. Cf. Rodarte, Vitória Maria, "Alimentação e Saúde nos Mosteiros Cistercienses Portugueses", in *Revista História e Cultura,* Vol. 9, n.º 2, 2020, pp. 33–52.

24. Os lugares nas mesas espelhavam, igualmente, a hierarquia existente no recolhimento.

25. A estas davam o nome de "servidoras" que deveriam cingir-se de aventais para não sujarem os hábitos, deveriam trazer nos tabuleiros entre quatro a seis pratos para a mesa. A estas cabia, igualmente, recolher os pratos e vigiar se todas se alimentavam convenientemente.

26. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 36.

27. Essa espiritualidade que pautava as refeições verificava-se nas ordens monásticas e noutros recolhimentos, não sendo apanágio exclusivo do recolhimento de Penafiel. Cf. Araújo, Maria Marta Lobo de, "A alimentação no Recolhimento de Santa Maria Madalena de Braga (século XVIII)"..., pp. 42–43; Araújo, Maria Marta Lobo de, *Oração, Penitência e Trabalho:* ..., pp. 165–166.

28. O livro em questão poderia ser de vida de santos ou dedicado a devoções. A exceção era feita na ceia de sábado, altura em que a após a leitura do livro espiritual se fazia as recomendações, em voz entoada, aos benfeitores da casa, seguida da leitura da "tabua" com o nome das escolhidas para, semanalmente, se ocuparem de várias funções, como por exemplo de leitora, servidora, entre outras.

29. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 53v.

30. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 35v.–36.

31. Os físicos prescreviam as dietas e entregavam-nas à recolhida que exercia as funções de enfermeira que, por sua vez, solicitava à despenseira os ingredientes necessários. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 36v.

32. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 36v.

33. Na mesa deveriam ser colocadas, na hora das refeições, bilhas com água para cada par de recolhidas, tendo, cada uma delas, o seu copo para água, só existindo copo de vinho para a recolhida que tivesse licença para o beber. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 38. No que respeita a importância do vinho na alimentação dos doentes, leia-se: Fernandes, Paula Sofia Costa, *O Hospital e a Botica da Misericórdia de Penafiel...*, pp. 317, 337, 339–340, 346–347, 567; Ramos Martinéz, Jesús, *La Salud Pública Y el Hospital General de la ciudad de Pamplona em el Antiguo Régimen (1700–1815)*, Navarra, Departiamento de Educacion y Cultura, 1989, pp. 324–325; Carvalho, Sérgio Luís de, *Assistência e Medicina no Portugal Medieval*, S.L., Ed. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para

Notas

as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, pp. 82–83.

34. Sobre a importância do pão branco para a dieta dos enfermos, veja-se Fernandes, Paula Sofia Costa, *O Hospital e a Botica da Misericórdia de Penafiel...*, p. 362; Madeyra Arraez, Duarte, *Madeyra ilustrado, methodo de conhecer e curar o Morbo Gallico*, Lisboa, na oficina de António Pedroso Galram, 1715, pp. 145–146; Ferreira, F. A. Gonçalves, *História da Saúde e dos Serviços de Saúde em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 186–187.

35. Acerca das dietas á base de galinha. Cf. Fernandes, Paula Sofia Costa, *O Hospital e a Botica da Misericórdia de Penafiel ...,* p. 339; Araújo, Maria Marta Lobo de, "Comer na cama: as refeições servidas aos doentes do hospital da Misericórdia de Vila Viçosa (século XIX)", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Lázaro, António Clemente; Ramos, Anabela; Esteves, Alexandra (coord.), *O Tempo dos alimentos e os alimentos no tempo*, Braga, CITCEM, 2012, p. 116; Gomes, João Pedro, "De 'Caldos esforçados' e 'receitas para doentes'. Culinária e Saúde no Portugal Moderno (sécs XVI e XVII) ", in Soares, Carmen; Ribeiro, Cilene da Silva Gomes (coord.), *Mesas Luso-Brasileiras: Alimentação, Saúde & Cultura,* vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 103–105.

36. Sobre o consumo de nicotina pelos doentes. Cf. Fernandes, Paula Sofia Costa, *O Hospital e a Botica da Misericórdia de Penafiel...*, pp. 362–363.

37. Só possuímos despesas a partir de 21 de novembro de 1799 até 30 de dezembro de 1859 e receitas só a partir de 16 de abril de 1842. Contudo, apesar das receitas não estarem especificadas para os finais do século XVIII e inícios do século XIX, juntamente com a despesa, era apresentado o valor total da receita e o valor do saldo. Para além de não existirem nem despesas nem receitas desde novembro de 1824 até 15 de abril de 1842. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição, 1799–1859*, fls. 1v.–67.

38. O saldo era quase sempre negativo e as recolhidas viam-se obrigadas a ir buscar dinheiro ao fundo do Recolhimento para poderem fazer face às despesas, ou muitas vezes, as regentes pagavam o excesso de despesa dos seus próprios capitais. Neste período, também, tiveram muitos problemas para conseguirem arrecadar os juros do dinheiro que tinham emprestado e gastaram alguns montantes com os processos que moveram para arrecadarem essas verbas. Por exemplo, para o triênio de 1799–1802, o saldo negativo chegou a 725.575 réis e para o triénio de 1802 a 1805 o saldo negativo, ainda aumentou, sendo de 898.950 réis. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 1v.–6v.

39. Sobre os jejuns e abstinências, leia-se Rodarte, Vitória Maria, "Alimentação e Saúde nos Mosteiros Cistercienses Portugueses", in *Revista História e Cultura,* Vol. 9, n.º 2, 2020, pp. 36–38; Roberto, Débora Sofia Fernandes, *Comensalidade e Cozinha no Mundo dos Mosteiros e Conventos: Espaços, Decoração e Funções*, Lisboa, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, 2018, pp. 99, 118, 128. Dissertação de Mestrado.

40. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa ..., 1749*, fl. 49v.

41. Contudo, em vez de comer essa fruta, comeriam outra sobremesa. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa ..., 1749*, fls. 49v.–50v.

42. Apesar deste tipo de abstinências e mortificações não ser obrigatório, era reconhecido pela comunidade e pelos confessores com louvores, servindo aquelas que os praticavam, como exemplos a seguir pela restante comunidade. Desta forma, algumas das recolhidas pródigas em jejuns, abstinências e mortificações foram referidas por Frei Bernardo de Santa Maria como sendo verdadeiros exemplos e algumas delas alcançaram mesmo fama de santidade. Foi o caso de D.ª Maria Eufrásia de Santo Tomás, filha natural de Duarte Carneiro, fidalgo da Casa Real e senhor da Casa de Vila Boa de Quires, que jejuava com pão e água às sextas-feiras, e todos os dias da Quaresma e Advento. Esta mulher mortificava, também, o apetite com "comeres grosseiros, porque o melhor e de mayor gosto o guardava para os pobres". Faleceu no ano de 1742. A sua irmã, D.ª Clara de Jesus Maria, também, jejuava na Quaresma, Advento, sextas e sábados, só ingerindo pão e água, oferecendo as comidas melhores aos pobres e enfermos. Veio a falecer, em Barcelos, em 1756, no recolhimento do Menino Deus que ajudou a fundar. Por sua vez, Úrsula Teresa de São Bento, todas as segundas, quartas e sextas-feiras comia de joelhos, no refeitório, lavava a louça e, muitas vezes, jazia prostrada à porta do refeitório para as restantes irmãs ao passarem a pisarem. Esta mulher faleceu no ano de 1741. Marcelina do Desterro entrou

no recolhimento em 1748 sendo habitual, segundo o cronista desta instituição, alimentar-se com restos, tendo obtido, muitas vezes, autorização para trabalhar na cozinha juntamente com as criadas, pois era uma forma de mostrar pobreza e humildade. Cf. AMPNF, RNSC, *História Cronológica do Recolhimento..., 1758*, não numerado.

43. Para tal, tinham vários assalariados como o hortelão e os moços e criadas de fora, que trabalhavam na cerca, na lavoura. Para além disso, contratavam jornaleiros para tratar dos porcos, fazerem a apanha da azeitona, as vindimas, a secagem e tratamento dos cereais. Como muitos destes trabalhos agrícolas eram sazonais, estes jornaleiros eram contratados, quando necessário, para ajudarem os assalariados permanentes do recolhimento. À recolhida eleita para Pomareira, cabia vigiar estes trabalhos e mandar plantar os produtos que dessem mais rendimento. Esta recolhida, deveria ser escolhida entre as de mais confiança, para que a terra nunca estivesse " ociosa". Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 36–36v.

44. A compra em grandes quantidades de milho maís e os poucos gastos. ao longo de 60 anos. com galinhas e ovos, leva-nos a acreditar que, também, criavam galinhas.

45. Nos inícios do século XIX, abatiam um porco, anualmente, vendendo uma parte e conservando o restante para consumo. Assim, adquiriam porcos para criação, bem como landres, cereais, cabaças e melancias para os alimentar.

46. Ao longo da primeira metade do século XIX, verificou-se a aquisição de cortiços. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 20–27.

47. Pagavam, pelo menos, a partir de 1815, renda da Quinta de Bustelo e da Quinta do Bispo onde tinham caseiros. Delas provinham muitos produtos, quer para consumo da casa, quer para venderem os excedentes. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 25–43v.

48. Que muito raramente aparece especificado como "vinho finno para as missas".

49. No triênio de 1799–1802 despenderam 240.210 réis com vinho, no triênio de 1802–1805 baixou para 188.885 réis e, no triênio seguinte, o valor voltou a baixar, consideravelmente, pois só chegou a 38.360 réis. Entre 1843–1858 a quantidade de vinho adquirido oscilou entre os oitenta e cinco e os três almudes, dependendo, provavelmente, da quantidade do vinho produzido e da necessidade, ou não, de recorrer a fornecedores para colmatar as falhas de produção própria. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 1v.–65.

50. Entre 1842–1843 venderam quatro pipas de vinho, entre 1843–1844 venderam dez almudes e meio, no ano de 1844–1845 venderam noventa e seis almudes e entre 1845–1846 passou para oitenta e seis almudes. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 43v.–65.

51. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 9v., 15v.

52. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 5v., 10, 12v., 14v., 20, 37.

53. Para termos uma noção dos preços desta proteína, consultamos os livros dos preços dos géneros vendidos em Penafiel. Sendo, assim, no mês de julho de 1814, o arrátel de bacalhau custava 100 réis, a carne de vaca estava tabelada a 145 réis. Em 1817, o arrátel de bacalhau desceu para 60 réis, o mesmo preço da carne de vaca, neste período. Cf. AMPNF/ Fundo Câmara Municipal de Penafiel (doravante CMPNF), *Livro dos preços dos gêneros vendidos nesta cidade, 1804–1815*, fls. 5–96v.; AMPNF/ CMPNF, *Livro dos preços dos gêneros vendidos nesta cidade, 1804–1815*, fl. 86v.; AMPNF/ CMPNF, *Livro dos preços dos gêneros vendidos nesta cidade, 1815–1825*, fl. 29. A carne de vaca e vitela não eram uma presença habitual na mesa dos pobres, sendo que na hierarquia das carnes, a vitela estava em primeiro lugar, logo seguida da carne de vaca, no que respeita ao preço da mesma. Cf. Flandrin, Jean-Louis, "A alimentação campesina em economia de subsistência", in Flandrin, Jean-Louis; Montanari, Massino (dir.), *História da alimentação. Da Idade Média aos tempos actuais,* Lisboa, Terramar, 2001, pp. 199–200; Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, "Lisboa e Rio de Janeiro: Práticas Alimentares e Sociabilidade à Mesa", in Faria, Ana Leal de; Amorim, Maria Adelina (coord.), *O Reino Sem Corte – A vida em Portugal com a corte no Brasil, 1807–1821*, Lisboa, Tribuna da História, 2011, pp. 155–156.

54. Mesmo dentro do período quaresmal, em 1820 e 1821, verificamos a aquisição de carne de vaca nos meses de março e abril, apesar de ser em menor quantidade. Seria para o período antecessor à quaresma ou o período subsequente, ou para as doentes? Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 33–34.

Notas

55. Estes deviam ser só adquiridos nas alturas festivas e, mesmo assim, a sua aquisição só se fez nas primeiras décadas da centúria de oitocentos. Entre 1799–1802, gastaram 2.090 réis com esta proteína, entre 1802–1805, não houve despesas com este produto e, no triênio de 1805–1808, gastaram 3.980 réis com anhos. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 1v.–13.

56. Para além do bacalhau não foi especificada a tipologia do peixe, aliás este, para todo o período em que temos despesas, tirando a sardinha e o bacalhau, nunca apareceu descriminado. Gastou-se, nesse triênio, 320.020 réis.

57. Gastou-se com sardinhas, para as "moças e moço", 5.640 réis. Nesse mesmo triênio, de 1805–1808, despenderam 2.770 réis com bacalhau para os criados e 118.965 réis com bacalhau para as recolhidas. Tal indica que, provavelmente, o bacalhau adquirido para as recolhidas seria de melhor qualidade.

58. Nomeadamente em agosto e novembro de 1821. Por sua vez, em 1822, este produto foi adquirido todos os meses, com exceção de abril e novembro, em 1823 só não compraram sardinhas em abril, junho e outubro.

59. Só adquiriram bacalhau no ano de 1822, nos meses de fevereiro e março, provavelmente, no período quaresmal.

60. As recolhidas do recolhimento de Penafiel eram comedoras, essencialmente, de carne e adquiriam peixe em menores quantidades. Dentro das espécies piscícolas, o bacalhau deixou de ser presença usual na sua mesa, a partir da segunda década do século XIX, ao contrário das mulheres do recolhimento de Santa Maria Madalena de Braga, em que esta espécie era a que merecia maior destaque, sobretudo na Quaresma, tal como as sardinhas. Cf. Araújo, Maria Marta Lobo de, "A alimentação no Recolhimento de Santa Maria Madalena de Braga (século XVIII)"..., p. 46.

61. Como refere Isabel Drumond Braga, o bacalhau não era muito apreciado pelas classes mais altas, sendo, contudo, de consumo corrente para os menos abastados. Cf. Braga, Isabel M. R. Drumond, "A Mesa"..., pp. 494–495, 500.

62. Este médico, em 1792, referiu que a ingestão de bacalhau pelos pobres da localidade, poderia ter provocado o surto de febre tifoide que grassou, na localidade, nesse período, pois tal com explicita, apesar de esse alimento não ser mau para a saúde, em Penafiel, era vulgar encontrar-se o mesmo adulterado. António de Almeida, nas suas publicações, aludiu que, nesta cidade, não era comum encontrar-se à venda ao arrátel peixe fresco, a não ser, muito raramente, raia e congro e que o bacalhau que havia, apesar de económico e por isso presença usual na mesa dos pobres, já não tinha o mesmo sabor de outrora, nem qualidade, nem os mesmos efeitos nutricionais. Cf. Almeida, António de, *História da febre que grassou na cidade de Penafiel em 1791 e 1792*. Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1792, pp. 6–7, 26; Almeida, António de, *Descripção Histórica e Topográfica da Cidade de Penafiel*, Ed. Fac-similada do original de 1830, Penafiel, Biblioteca Municipal de Penafiel, 2006, pp. 55–57.

63. Tal como na carne, as espécies piscícolas também tinham uma hierarquia, sendo que a sardinha e o bacalhau, por serem mais económicos, eram vulgarmente eleitos pelas mesas dos menos abastados, ficando as outras espécies para os mais afortunados economicamente. Cf. Braga, Isabel Drumond, "Alimentação e Paremiologia no Portugal Moderno: 'O Hóspede e o peixe aos três dias fede'", in *Humanitas* 73, p. 142.

64. Contrariamente ao usual em várias comunidades monásticas em que o peixe tinha uma grande importância e assumia relevo na cozinha conventual. Cf. Braga, Isabel Drumond, "La Place du Poisson et des Crustacés dans l'alimentation des portugais (XVI–XVIII siécle)", in *Actes du Collogue du Musée maritime del'île Tatihou*, Caen, Centre de Recherche d'Histoire Quantitative, Histoire maritime, 2007, pp. 243–250.

65. No triênio de 1799–1802, gastaram-se 29.250 réis, no triênio seguinte 50.795 réis e entre 1805–1808 despenderam 48.760 réis em ovos para as recolhidas. Neste último triênio gastaram 960 réis com ovos para os criados.

66. Em 1844–1845, a cerca produziu oitenta e três alqueires de centeio e sessenta alqueires de milhão. No ano seguinte, a produção de centeio desceu para vinte e oito alqueires e a de milhão subiu para noventa e sete alqueires e meio, daqui venderam os excedentes. Em 1859, receberam 19.110 réis da venda de quarenta e cinco alqueires de pão. Apesar de não sabermos a quantidade de cereal produzido nas primeiras décadas do século XIX, sabemos que o centeio já era cultivado na cerca do recolhimento, pois todos os anos tinham despesas relativas ao cultivo do mesmo e à apanha e sega do centeio. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 47–60.

67. O pão branco era adquirido para a dieta das recolhidas enfermas e, também, das criadas que se encontravam doentes e a seu cargo, como por exemplo, em 1808, que gastaram 1.700 réis com pão branco para a "mossa entravada", despesa que continuou no ano seguinte, a par das galinhas que comprovam para a mesma criada. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 12–14.

68. O pão de trigo, bem amassado, fermentado e cozido era considerado o melhor dos alimentos, por sua vez, o pão de centeio ou de milho era, na altura, a tipologia mais consumida no concelho de Penafiel sendo reputado como frio e seco, menos nutritivo, provocando digestões demoradas. Cf. Ferreira, F.A. Gonçalves, *História da saúde e dos serviços de saúde...*, pp. 186–187. O pão de centeio era considerado próprio para os homens rústicos e trabalhadores, o pão de milho grosso era muito comum entre o Minho e o Douro e de facto, nas Memórias Paroquiais verificamos uma grande produção de milho grosso. Cf. Reis, José Pedro Lima, "Comer no século XVIII, segundo Francisco da Fonseca Henriques", in *Revista SPCNA*. Vol. 15, n.º1, (2009), p. 5; Segundo Maria do Céu Guedes o abastecimento de pão branco em Penafiel era feito pelos padeiros de Valongo e de Canaveses. Cf. Guedes, Maria do Céu da Cunha Correia, *Administração Municipal e elites locais no concelho de Penafiel (1770–1779)*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000, (Tese de Mestrado policopiada), p. 51.

69. Aliás o consumo deste cereal vulgarizou-se, em Portugal, durante todo o século XIX. Cf. Braga, Isabel M. R. Drumond, "A Mesa"..., p. 496.

70. No triênio de 1799–1802, gastaram 74.735 réis, no triênio seguinte 52.950 réis e entre 1805–1808, 78.410 réis. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 12–14.

71. Segundo os estatutos, estas mulheres dever-se-iam ocupar com o coro e os lavores, mais concretamente a cozer, fiar, fazer rendas, para a casa e para a Igreja, não podendo trabalhar em nada que incentivasse ao luxo ou à vaidade, nem tão pouco para si próprias. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 50–55v. Ao contrário de vários espaços conventuais em que a confeção de doçaria era uma fonte de receitas e, igualmente, uma forma de produzir bens que serviam de oferendas a outras instituições ou individualidades. Cf. Braga, Isabel Drumond, "A Doçaria num Receituário Conventual Masculino. O Caderno do Refeitório de 1743", in *I Jornadas de Doçaria Conventual,* Tibães, 2014 [em linha], Disponível em <https://meocloud.pt/link/f24285a7-c1a0-4236-874c-1b3ed3f4fa2a/Isabel%20Drumond%20Braga.pdf/ a 3 de agosto de 2022.

72. A partir de 1824, sabemos que tinham uma criada só dedicada à cozinha. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fl. 40.

73. No caso de incorrerem em penas leves podiam ser castigadas tendo de servir na cozinha. Cf. AMPNF, RNSC*, Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fl. 19v.

74. Em 1799–1802, gastaram 51.575 réis em açúcar fino e mascavado, no triênio seguinte, o valor desceu para 36.625 e em 1805–1808 despenderam 64.890 nesses produtos. Após esta data, o açúcar surge-nos nas despesas juntamente com outros produtos, como o sal, o chá, por vezes até a carne de vaca, não sendo possível sabermos o valor gasto somente com o mesmo. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fls. 1v.-14.

75. Nunca foram especificadas quais eram as especiarias e seriam, provavelmente, usadas para condimentar a comida que, como nos referem os estatutos, deveria ser bem temperada. Também o sal foi sempre adquirido para tempero e para a salga das carnes. O valor despendido com o sal é significativo para os anos em que é possível determinar, pois surge nos gastos numa única parcela, ou seja entre 1799–1808, uma vez que a partir dessa data, o valor gasto com sal está incluído na mesma parcela de açúcar, carne e peixe. Assim, entre 1799 e 1808, gastaram ao todo com este produto 56.545 réis.

76. Não podendo esquecer, também, a presença do mel, uma vez que possuíam cortiços e tinham, dessa forma, produção própria deste produto, que servia, também, de adoçante.

77. Em 1848 venderam uma pedra da cozinha, em 1852 a venda de pia e pedra rendeu à casa 2.400 réis, em 1856 foi a vez de se desfazerem de castanheiros, pia e poço por 23.170 réis. A situação viria a agravar-se com a expropriação da cerca

Notas

em 1855, apesar de terem permitido que elas continuassem a cultivar parte da mesma até ao ano de 1859. A expropriação rendeu-lhes 198.350 réis. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...,* fls. 43–61.

78. Entre 1805–1808 despenderam 1.090 réis com este produto. A moda de beber chocolate entre as camadas sociais mais altas tornou-se usual a partir do século XVIII, quer em Portugal, quer no resto da Europa. Sobre este consumo, leia-se Braga, Isabel Drumond, "O Chocolate à Mesa: Sociabilidade, Luxo e Exotismo", *Colóquio Formas e Espaços de Sociabilidade. Contributos para uma História da Cultura em Portugal,* Lisboa, Universidade Aberta, 2008, [CD-ROM].

79. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...*, fl. 39.

80. Por exemplo, entre 1805 e 1808 foram gastos 1.120 réis com este fruto.

81. Por exemplo, em 1844, venderam erva, palha, colmo e couves que rendeu 6.660 réis. E entre 1844–1846 venderam seis alqueires de feijão. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento* ... fls. 47–60.

82. Praticamente todos os anos nos surgem despesas com a "fatura do azeite" ou com a "apanha da azeitona e fatura".

83. Em 1844–1845 venderam quatro almudes de azeite, e no ano seguinte o valor foi de vinte e seis canadas e meia.

84. No entanto, torna-se impossível distinguir os valores gastos com o azeite para a alimentação, pois somente num mês surgiu a distinção "azeite para o prato".

85. Por exemplo, no ano de 1808, com o jantar de quinta-feira Santa, para todas as recolhidas, despenderam 3.760 réis, por sua vez, em 1811 com o jantar da festa de Nossa Senhora da Conceição despenderam 12.230 réis, em 1815 com os jantares da Nossa Senhora da Conceição e Endoenças o gasto ascendeu a 17.980 réis. Obviamente, que para termos uma noção mais exata dos valores, deveríamos saber quantas recolhidas comeram nesses dias, contudo, não temos dados que nos permitam saber o número de mulheres que viviam neste recolhimento, nesse período. Aliás, só sabemos que, para o ano de 1716, o número de donzelas eram trinta e cinco. Para o século XIX não temos dados de quantas mulheres lá residiam, porém sabemos que na primeira metade dessa centúria só deu entrada uma senhora, logo nas primeiras décadas. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento...,* fls. 14–30; Cardoso, Luiz, *Diccionário geográfico ou noticia histórica de todas as cidades, villas, lugares e aldeas*, Lisboa, Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1747, p. 604.

86. Ainda relacionado com a alimentação destas raparigas cabia às noviças levarem, quando ingressavam, duas moedas de 4.800 réis para o jantar no dia de sua entrada e para o dia da sua profissão e votos. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa..., 1749*, fls. 64–66.

87. Cf. AMPNF, RNSC, *Estatutos do Reformado Recolhimento de Arrifana de Sousa ..., 1749*, fls. 3–38v.

88. Por exemplo, entre 1977–1802, gastaram com estes materiais 14.325 réis.

89. Cf. AMPNF, RNSC, *Livro de despesas do Recolhimento* ... fl. 25v.

DELMINDA RIJO *

Recolhimentos femininos em Lisboa na Época Moderna. Vivência e transformação no recolhimento das Órfãs Honradas do Castelo (Século XVIII)

* Câmara Municipal de Lisboa/Citcem

A aproximação teórica ao tema dos recolhimentos de Lisboa permite entrever o alcance do movimento católico europeu saído do Concílio de Trento, que entre outras ações se manifestou pela fundação e na rápida e continuada difusão de espaços de assistência feminina[1] em Portugal e nos principais territórios ultramarinos. Estes espaços de amparo social e clausura para mulheres desprotegidas do ponto de vista familiar, económico e social, mediante rigorosa formação moral, religiosa e pelo ensino de competências domésticas, promoviam o seu retorno à sociedade, idealmente como parte integrante de uma nova família.

A reflexão sobre o recolhimento das Órfãs Honradas do Castelo no século XVIII, talvez o espaço melhor documentado e de maior relevância histórica no contexto da assistência feminina em Lisboa, assentou na análise circunstanciada do seu acervo documental enquanto contributo para o conhecimento do quotidiano das recolhidas naquele período. Composto por consultas, petições, requerimentos, informações e despachos régios que refletem a atividade do recolhimento na sua relação com o exterior e a entidade tutelar – o Tribunal e Mesa da Consciência e Ordens (MCO), a documentação evidencia as contingências e os obstáculos que de forma quase continuada afetaram a instituição. Inclui o historial *Relação da fundação, rendas e numero das órfãs do conservatório de Nossa Senhora do Amparo denominado: Recolhimento do Castelo expecificando os meios para a sua subsistencia* organizada pelo provedor Fernando José de Castro em 1756[2], em plena fase pós-terramoto de transição urbana e social; e espelha os esforços dos dirigentes – regente e Mesa – em conciliar o modelo e propósitos fundacionais na continuidade do recolhimento em face dos planos e dos obstáculos emergentes na segunda metade de Setecentos.

A presente abordagem constitui uma síntese ainda em fase preambular, comentada e desenhada nos exemplos encontrados na documentação do século XVIII, que para maior inteligibilidade foi segmentada nos dois grandes períodos daquele século, o antes e o após terramoto de 1755.

Recolhimentos femininos em Lisboa na Época Moderna

Os recolhimentos femininos de clausura não monástica fundados em Lisboa[3] a partir da primeira metade do século XVI no alinhamento do modelo assistencial de protecção feminina, despontaram num cenário marcado por crises epidémicas de elevada mortalidade e por vagas migratórias, masculinas sobretudo, no contorno da expansão ultramarina. Uma conjugação de factores com reflexos severos na estrutura familiar e que levaram ao abandono e desamparo de crianças e de mulheres de todos

os grupos sociais. O grande objetivo dos recolhimentos foi, pois, a assistência a mulheres em risco, órfãs ou cujo amparo natural, a família, ou não existia ou estava incapacitada para assegurar a criação e a vigilância da sua honra[4].

Na génese dos recolhimentos identificam-se iniciativas privadas ou institucionais, por vezes concertadas entre o Rei, os privados, os municípios e eclesiásticos[5], também ordens religiosas, confrarias e irmandades, e que em obediência a regimentos aprovados, sob diversos modelos de tutela, eram sustentados por doações e em casos como o das Órfãs do Castelo, também sob patrocínio régio. Integrados em espaços urbanizados ou em áreas de crescimento urbano, algumas destas iniciativas em Lisboa adaptaram edifícios pré-existentes com inserção de elementos de clausura para o contacto com o exterior, como a roda e a grelha, e a criação de condições básicas de alojamento, com os cómodos necessários ao exercício quotidiano das práticas comunitárias – dormitórios, refeitório, casa de lavores, capela e sacristia, enfermaria e casa de despacho, entre outros.

O quadro I elenca os dezoito recolhimentos fundados em Lisboa entre os séculos XVI–XVIII. Quatro dos seis recolhimentos fundados no século XVI – Órfãs Honradas, Convertidas, Misericórdia e S. Cristóvão – conservaram o mesmo modelo fundacional até ao Liberalismo; o recolhimento de Santa Marta foi convertido em convento e o recolhimento de Santa Isabel de Hungria foi extinto. [Tabela 1]

No século XVIII ocorreu o maior número de fundações, oito, cinco das quais após o grande terramoto: o recolhimento de Nª. Sra. da Lapa, a Casa Pia, o do Desagravo do Santíssimo Sacramento e Assunção, o das Escravas do Santíssimo Sacramento e o de N. Sra. Monte do Carmo, que constituem modelos da capacidade assistencial que estas casas tiveram, também, em cenários de crise.

No seu todo, e em teoria, os principais propósitos, como o amparo e a orientação de mulheres desprotegidas para uma vida honesta, quando observados somente do ponto de vista social, não eram discriminatórios. De facto, as mulheres recolhidas tinham como denominadores comuns a pobreza e o desamparo e eram provenientes de todos os estratos sociais, da nobreza à fidalguia, dos grupos intermédios aos mais pobres da população urbana e rural. Contudo, a diversificação dos modelos de recolhimento assentou na segmentação social, assumida pelos instituidores na escolha da população-alvo a proteger, o que tornava o processo de seleção condicional e discriminatório. Isto é, os recolhimentos destinados a órfãs honradas, como o do Castelo, não prescindiam do estatuto social de "qualidade" e incluíam cláusulas de exclusão, por exemplo para descendentes de judeus e de mouros; Os recolhimentos para mulheres convertidas recebiam prostitutas arrependidas de uma vida não convencional com os cânones morais

Tabela 1
Recolhimentos fundados em Lisboa na Época Moderna

Fonte: Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Róis de Confessados de Santa Catarina, Mercês e Encarnação; Abreu, Laurinda, ob. cit., 2014, p. 194–196 e Projecto LxConventoshttp://patrimoniocultural.cm-lisboa.pt/lxconventos/geral.aspx

Nº	Ano	Designação	Destinatárias	Localização	Fundador
1	1543	Recolhimento Órfãs Honradas de N. S. Amparo/ do Castelo	Órfãs nobres	Rossio/ Castelo	Confraria da Paixão de Cristo e D. João III
2	1543 1586	Mulheres Perdidas/ Casa Pia das Convertidas[6]	Prostitutas	S. Cristóvão/ Sant'Ana/ Bairro Alto	Confraria da Paixão de Cristo e D. João III; Jesuítas
3	1569	Recolhimento de Santa Marta[7]	Órfãs	S. José	D. Sebastião
4	1594 Após 1755	Recolhimento da Misericórdia/ Recolhimento de São Pedro de Alcântara	Órfãs pobres	Sé Bairro Alto	D. Antónia de Castro (comutado pela Misericórdia)
5	1598	Recolhimento de N. Sra. do Amparo/S. Cristóvão	Órfãs pobres e "arriscadas"	S. Cristóvão	D. Diogo Lopes Solis
6	Antes 1578 1610	Recolhimento de Santa Isabel da Hungria[8]	Meninas desprotegidas	Santos-o-Velho	Ordem Terceira de S. Francisco
7	1623	Recolhimento de N. Sra. das Mercês	Mulheres e familiares de oficiais da coroa fora do Reino	Bairro Alto	Coroa
8	1670	Recolhimento do Espírito Santo dos Cardais	Mulheres "graves"	Bairro Alto	D.ª Maria Borges de Azevedo/religiosos do Convento de Jesus
9	Século XVII	Recolhimento do Conde de S. Lourenço ou do Monte do Carmo	Jovens desamparadas	Bairro Alto	Conde de S. Lourenço
10	1688	Recolhimento	40 Órfãs	Lisboa	Manuel Rodrigues da Costa
11	1704	Recolhimento da Encarnação e Carmo [9]	Porcionistas e jovens	Lisboa	Isabel Francisca (sob influência do padre Álvaro Cienfuegos
12	1746	Recolhimento de N. Sra. do Carmo	Meninas pobres		Privado
13	1747	Recolhimento de N. Sra. dos Anjos	Viúvas nobres pobres e jovens porcionistas	Santa Engrácia	Principal Lázaro Leitão Aranha
14	1755	Recolhimento de N. Sra. da Lapa	Órfãs	Lapa	Monsenhor Brandão
15	1780	Casa Pia	Órfãs	Castelo	D.Maria I/Pina Manique
16	1780	Recolhimento do Desagravo do Santíssimo Sacramento e Assunção	Jovens	Lisboa	Padre Joaquim José dos Santos
17	1780	Recolhimento de N. Sra. Monte do Carmo	Meninas Órfãs desamparadas	Olivais	Carmelita
18	1789	Recolhimento das Escravas do Santíssimo Sacramento	Órfãs pobres; porcionistas	Alcântara	D. Sebastiana Teresa de Miranda

e religiosos, como a Casa Pia das Penitentes Convertidas. Outras casas especializaram-se na salvaguarda da honra das esposas e filhas de homens ausentes, como o recolhimento das Mercês. O recolhimento de N. Sra. dos Anjos foi destinado a um segmento um pouco esquecido da população feminina, a proteção a viúvas pobres, em associação a meninas órfãs.

E enquanto os referidos recolhimentos do Castelo e das Mercês privilegiavam, exclusivamente, as mulheres de elevada condição social, o recolhimento da Misericódia, o de S. Cristóvão e o de São Lourenço especializaram-se, indistintamente da origem social, no acolhimento de jovens em situação de pobreza.

O percurso multissecular de algumas destas instituições ficou marcado por contingências urbanísticas e sanitárias como incêndios e focos de peste, mas também por opções normativas. No primeiro grupo contam-se os recolhimentos do Castelo, das Convertidas, da Misericórdia e do Conde de São Lourenço, que foram arrasados pelo terramoto de 1755 e forçados à fixação noutros locais. Como alteração formal refiram-se alguns dos recolhimentos que após reavaliação de propósitos optaram pela clausura conventual, como a parte das recolhidas da Casa Pia das Convertidas que tomou votos em 1562 fundando o convento de Santa Ana da Ordem Terceira de São Francisco; e o recolhimento de Santa Marta que em 1583 deu origem ao convento de clarissas com a mesma designação.

No século XIX, os dez recolhimentos ainda existentes e que dependiam financeiramente do Estado eram os do Calvário, o da Rua da Rosa, que foi fundado no séc. XIX por ocasião das invasões francesas; o do Grilo, que acolheu o antigo recolhimento das Órfãs do Castelo, o de Lázaro Leitão, o do Passadiço que integrou o antigo recolhimento das Convertidas, o de São Cristóvão, o do Rego que foi fundado no séc. XIX, o da Encarnação e Carmo, o de N. Sra. da Lapa e o antigo convento do Desagravo que começou como recolhimento de terceiras franciscanas, foi convertido em convento e após a extinção das ordens religiosas recebeu órfãs desvalidas. Estes recolhimentos foram centralizados em 1851 sob administração da provedoria dos Recolhimentos da Capital, da direção do Conselho Geral de Beneficência, criado em 1835, após a extinção das ordens religiosas[10].

Trajetórias (edifício, instituição e órfãs) do Recolhimento das Órfãs Honradas do Castelo no século XVIII

Recapitulando em traços largos a História da instituição desde a fundação até ao final do século XVIII, a data conhecida mais recuada sobre a fundação do Real recolhimento das Órfãs

Honradas do Castelo, um dos primeiros em Portugal, remete para o ano de 1540[11]. Destinado a amparar mulheres órfãs de elevada condição social, virtuosas e pobres "para poderem ser recolhidas e mantidas até se lhe buscar remédio de vida", foi instituído por 72 pessoas, eclesiásticos e homens de negócio, irmãos da confraria da Paixão de Jesus Cristo[12] e encabeçada por dois nobres de Lisboa. O rei D. João III dotou-o de rendas e tomou-o sob sua proteção em 1543, renomeando-o de recolhimento de Nossa Senhora do Amparo das Órfãs[13]. Pediu uma bula ao papa Paulo III, concedida a 20 de Março de 1544, que dava graças às recolhidas e aos seus benfeitores. Durante a crise de subsistência de 1546 o Rei assumiu também a sua tutela temporal e nomeou um provedor, uma pegente e vários oficiais "chamando a si o governo da comunidade", cuja administração delegou na Mesa da Consciência e Ordens (MCO). Atribuiu também um regimento para o governo da casa, até à data desconhecido, e que foi reformado por Filipe II em 1613.

Uma petição da MCO dirigida ao arcebispo de Lisboa recapitula em poucas linhas, mais de um século depois da fundação, os princípios que regiam o recolhimento, e que continuavam praticamente inalterados. Fundado "para nele se criarem moças órfãs de qualidade e honradas, e livres de toda a raça, filhas de criados da Casa Real ou de pessoas que haião servido nos lugares de África ou da índia ou quaesquer outras partes dando-lhes mantimento para sua sustentação e fazendo lhes mercês para seus casamentos"[14]. Um projeto claramente alinhado com os propósitos pós-tridentinos de conservação e reabilitação da honra da mulher em situação social ou moral vulnerável, e órfãs de homens que serviram e se destacaram ao serviço da coroa portuguesa. Com uma dotação para 21 órfãs[15] de distinta condição social, o objetivo final era o casamento, que pelo menos até meados do séc. XVII foi sustentado por dotes em numerário e pela atribuição de cargos do oficialato régio disponíveis para o Estado da Índia, Brasil e Reino.

A estrutura deste recolhimento apresentava alguma complexidade, cooperando para a sua gestão recursos externos e internos, eleitos e confirmados pela MCO. O provedor era o mais alto responsável e era coadjuvado por um corpo de oficiais, garantindo a salvaguarda da casa e a vontade do instituidor, bem como os interesses das órfãs através da boa administração dos rendimentos (rendas, dotes, legados, heranças, esmolas, capelanias) e através da realização de visitações periódicas[16]. A autoridade interna era exercida pela regente, eleita entre as órfãs e assistida por outros cargos, também eleitos, nas funções de vigária, porteira, escuta, sacristã, mestra de lavor, escrivã, despenseira e enfermeira. Eram responsáveis pelo bom funcionamento quotidiano, desde a devoção e o culto, a segurança e clausura, a alimentação, finanças, trabalho, educação e saúde. Em ação conjugada protegiam a clausura "para honra e reputação das órfãs", impunham a obediência, a disciplina, o trabalho e a doutrinação

– os principais pilares da sua formação. O objetivo da educação religiosa e doméstica visava a preparação para a etapa final, a eficiente integração na vida secular como parte integrante de uma família. Não sucedendo o casamento, as opções que se desenhavam eram o uso das competências adquiridas para trabalhar em casas aprovadas pela Mesa, seguir a vida religiosa ou permanecer e colaborar no governo do recolhimento.

O espaço – da Betesga (Rossio) ao Colégio dos Meninos Órfãos (Mouraria)

A primeira casa do recolhimento, designado de mosteiro das órfãs honradas, foi fundada e permaneceu durante mais de 40 anos (c.1540– c.1583) numa casa da rua da Betesga[17], no coração do centro cívico e urbano de Lisboa, o Rossio, também a área de implantação de outras corporações assistenciais – a Misericórdia, a roda dos Expostos e o hospital Real de Todos os Santos.

A "*Relação da Fundação, Rendas...*" descreve a cerimónia de transferência para o bairro do Castelo como "indo todas vestidas de pardo com os rostos cobertos em procissão muito devota e solene acompanhadas de toda a nobreza e religiões"[18] para um primeiro edifício junto da igreja de Santiago, onde ficaram alguns anos. Em 1589 já estavam noutro palácio da vizinhança, cedido pelo duque de Aveiro, onde permaneceram algumas décadas, com recorrentes queixas sobre a falta de espaço e a degradação do edifício, chegando a pedir a intervenção régia. Filipe III ponderou a cedência dos antigos paços da Alcáçova, mas encontrou resistência por parte dos militares que estavam no Castelo. A mercê de D. João IV, em 1657, outorgou finalmente a deslocação para o antigo palácio de D. Fradique[19], que demorada e dispendiosa campanha de obras, com participação do arquitecto régio Mateus do Couto foi adaptado a recolhimento. Obra de elevado valor, pois segundo o provedor "de presente se acha tão adiantada e em estado que se acabar virá a ser um dos melhores recolhimentos que há nesta corte"[20].

Como referência ao rendimento com que se sustentavam[21], a proteção régia não impedia a persistente ameaça das dificuldades financeiras, que eram agravadas pela irregular cobrança de rendas. As esmolas por provisão régia foram também uma importante fonte de rendimento que estava a cargo de confrarias por períodos de seis anos, de forma recorrente desde 1611[22]. No início destinaram-se apenas a ajudar nas obras do recolhimento, mas situações de pobreza como a que consta da petição à Mesa de 8 de janeiro de 1637 demonstram que foi um recurso mais abrangente. No apelo ao rei diziam viver "o ultimo extremo da necessidade morrendo de fome sem terem já que vender por terem chegado ao estado que até os próprios vestidos que traziam no corpo venderam para comer", continuando que já não tinham "criada de fora ou de dentro que lhes faça nada por se lhes terem ido em rezão de lhes não poder aturar a fome"[23].

Na defesa da reputação de recato e salvaguarda da clausura, as órfãs travaram-se de questões com alguns vizinhos contra o que consideraram ingerências contra a sua privacidade e dignidade. O lanço sul da muralha e a horta-jardim que delimitavam o recolhimento não as distanciou o suficiente dos vizinhos mais próximos – o hospital dos soldados de S. João de Deus a oeste, contra o qual sustentaram queixas de ocupação ilegal, exigindo a construção de muros altos que as protegessem dos olhares indiscretos e de eventuais contágios epidémicos. A sul, na rua do Funil para o Chão da Feira, a relação com a Casa dos Figueiredo, o atual palácio Belmonte, que gerou muita correspondência com a Mesa no primeiro quartel do século XVIII. No cerne da questão esteve a campanha de obras que o fidalgo iniciou em 1717 e que, segundo as órfãs, colocava em causa o isolamento do recolhimento. A elevação do palácio obstruía as vistas do rio e da cidade e expunha o dormitório das órfãs às janelas do palácio. Exigiram a sua demolição argumentando com a grande regra de clausura dos recolhimentos femininos que "em Direito muito privilegiados os mosteiros e recolhimentos semelhantes e principalmente para sua segurança e clausura"[24].

A manutenção do edifício também motivou sucessivos pedidos de reparação. Em 1718 a tempestade que arruinou o coro[25] deixou a comunidade de 50 recolhidas (órfãs e porcionistas) impedidas de ouvir missa e de frequentar o coro. Em 1732 outra tempestade destruiu telhados e vidraças da igreja e partes dos dormitórios e em 1744 nova petição da regente a reclamar sobre a ruína de duas paredes do recolhimento que faziam face para o Chão da Feira associando-as a graves questões de saneamento do hospital e da cadeia.
Estas demoradas reparações, afetavam duplamente o seu quotidiano, impedindo-as de cumprir os preceitos do regimento e pelo desvio das verbas que lhes estavam destinadas ao sustento alimentar.

No dia 1 de Novembro de 1755 o quotidiano da comunidade foi profundamente afetado pela destruição total do edifício ficando apenas, segundo as palavras do provedor Francisco António Marques Giraldes de Andrade "os vestígios da sua existência[26]. Ainda se planeou a reedificação no mesmo local, mas em 1787 considerou-se o projeto impraticável apelando-se, ao invés, à doação do espaço que ocupavam interinamente naquela data, o colégio de S. Francisco Xavier, no Campo de Santa Clara[27].

Com o objectivo de reforçar as rendas, um pedido da regente à Mesa em 1757 incluiu a memória das atribulações sofridas desde o dia do terramoto[28], descrevendo que o edifício caiu ao segundo impulso, destruindo os dormitórios, mas que apesar da violência faleceu apenas uma recolhida. Abandonaram o edifício e ficaram no largo da portaria onde o padre confessor as reuniu "em um grande quintal fronteiro ao recolhimento". O fogo que começou às 15 horas destruiu tudo, obrigando a comunidade a procurar refúgio no adro da igreja de Santa Cruz. Mas o boato de haver fogo no paiol

de pólvora do Castelo causou o pânico no dia seguinte e todas se dispersaram. No dia 3, o que restava da comunidade juntou-se na cerca do mosteiro de S. Vicente de Fora onde a regente fez "toda a deligencia pelas congregar so a fim de se não extinguir o dito recolhimento, o que com efeito, com muito trabalho conseguiu"[29]. Durante três meses, apenas protegidas por tendas de pano, as recolhidas ficaram expostas à chuva e ao frio rigoroso, acabando por falecer três. Nesta época sucederam-se os pedidos de licença para abandonar o recolhimento e alojarem-se em casas de familiares. Os anos seguintes foram marcados pela incerteza e pelo desconforto de uma comunidade já muito reduzida, alojada em acampamentos de barracas.

A retoma gradual dos canais de comunicação e as instâncias do provedor através da secretaria de estado proporcionaram-lhes em 1756, por ordem régia, a instalação na quinta do Abelha, na Graça, onde encontraram melhores condições. Pensando numa solução mais duradoura, o aviso do ministro Sebastião José, de 30 de Julho de 1756, dirigido ao desembargador Fernando José de Castro e em cujo âmbito foi redigida a referida *Relação da fundação, rendas e número de recolhidas do Castelo,* numa acção que incluiu o engenheiro da reconstrução de Lisboa, Eugénio dos Santos de Carvalho, foi realizada uma vistoria ao grau de destruição no recolhimento e orçamentada a sua reedificação, que como já foi referido, não se viria a concretizar.

A escassez de rendas apenas garantira a construção de uma barraca "onde se acham vivendo regularmente, como em recolhimento, mas padecendo graves necessidades"[30]. Assim o reafirma também a regente de que "viviam em huas barracas de taboas muito apertadas e incapaz de nelas habitarem"[31]. Não obstante as más condições, permaneceram na Graça durante vinte anos. A entrada de três recolhidas depositadas[32] e o episódio de fuga que protagonizaram em 1772 revela um pouco da organização do recolhimento nesse período. A regente D. Maria Madalena de Sousa ao lamentar a fuga das mulheres, descreveu os alojamentos como incluindo um espaço interior que servia de celeiro e cujo único acesso pelo exterior era uma porta por onde entrava o trigo. A 1 de fevereiro de 1772 receberam ordem régia de transferência para o colégio de S. Francisco Xavier, que pertencera à Companhiade Jesus, entretanto expulsa de Portugal (1759). A existência de um teto não trouxe as condições ideais de alojamento, refletindo aquele edifício os estragos do terramoto, que apesar de suaves foram ampliados pelos anos de abandono. A tal ponto que uma década depois, com a chegada do inverno as recolhidas cobriam as camas com encerados para se protegerem da chuva, evitando mesmo utilizar as camas para não adoecer[33].

Em 1787, o terreno foi medido para "nele se formar o Hospital de Tropas"[34], mas só passados outros dez anos o Intendente Geral da Polícia Pina Manique ordenou a procura de espaço alternativo para instalar as recolhidas[35]. O antigo colégio foi destinado

a Hospital da Marinha e a incerteza quanto ao destino das órfãs levou a novos pedidos para abandonar o recolhimento e ficar em casa de parentes. Em 1797 as recolhidas foram transferidas para o antigo colégio dos Meninos Órfãos, na Rua da Mouraria". Decorrido quase meio século sobre a destruição do antigo recolhimento das Órfãs Honradas do Castelo, então intitulado Real Recolhimento das Órfãs de N. Sra. do Amparo, este continuava sem um espaço próprio e alguns anos após a extinção das ordens religiosas, seria transferido pela última vez para o convento do Grilo, ao Beato[36].

Órfãs e porcionistas – factos, perfis e dissemelhanças

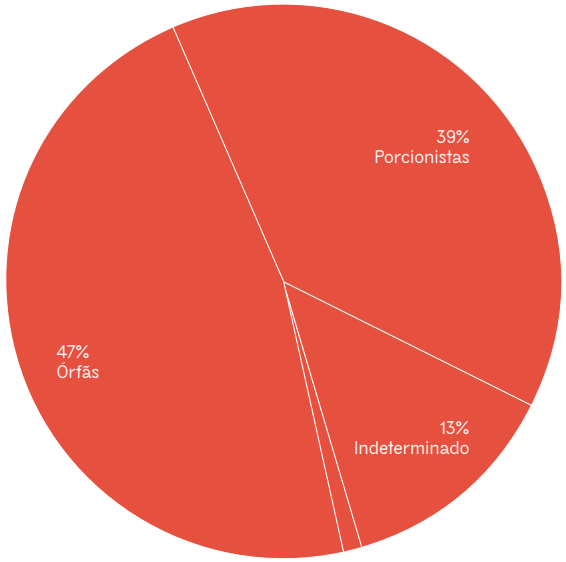
Incidindo o olhar sobre as pessoas, o valor informativo dos requerimentos vai além de traçar o perfil de órfã e de sondar os seus contextos sócio-económicos, uma vez que contém importantes referências para a reconstituição e até reinterpretação do recolhimento e da sua envolvente institucional e cultural. Contudo, a análise dos requerimentos mantém-se numa fase preambular e limitada à definição, e respetivos comentários, de grandes linhas temáticas. Este objetivo foi dividido, para maior clareza na análise do corpo documental, nos dois grandes períodos gerados pelo terramoto de 1755, o antes e o pós-terramoto, referindo-se exemplos que são também indicadores de continuidade ou de alteração de propósitos primitivos.

Contextualizando, a série documental em estudo integra 188 requerimentos de admissão que foram apresentados à MCO entre os séculos XVII e XIX que resultaram no estatuto de órfã ou de porcionista. Embora não incorpore a totalidade das órfãs e porcionistas que passaram pelo recolhimento das Órfãs Honradas, os perfis e as trajetórias identificados contribuem para um melhor conhecimento da comunidade e dos próprios momentos de transição.

Na observação do conjunto dos 96 requerimentos do século XVIII [Gráficos 1 e 2] identificaram-se três ciclos– um primeiro até à década de 30, marcado pelo escasso número de requerimentos, seguido de um período de maior concentração entre as décadas de 30 e 50, coincidente com pelo menos um edital de ingresso em 1743 e eventual combinação com a melhoria de condições decorrentes de obras de restauro pontuais; já o ciclo referente a 1755 e 1771 foi marcado pela inatividade. Coincide com o período crítico pós-terramoto, de recuperação urbana e das instituições, que em combinação com a itinerância, as precárias condições de abrigo, as crises de subsistência persistentes e o cenário de caos urbano e social eram incompatíveis com a retoma da atividade assistencial nos moldes anteriores. Só a fixação num espaço mais adequado à clausura após 1772, conferiu pelo menos teoricamente, alguma regularização ao processo de admissão de novas recolhidas.

Gráfico 1
A população do recolhimento por estatuto (Séculos XVI-XIX)

FONTE: IANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento do Castelo, mç. 3 e 4



O processo de admissão de órfãs manteve-se muito idêntico em todo o período de vigência da casa. Iniciava com a fixação de editais de abertura na porta do recolhimento, igrejas paroquiais vizinhas e outros locais de interesse, por um período de trinta dias a que se seguia o processo de seleção, verificação do cumprimento dos requisitos exigidos nos estatutos e o escrutínio da vida pessoal das candidatas, cuja condição era atestada por documentos de entidades externas e pareceres dos diversos responsáveis – provedor, membros do tribunal e regente. Procedimento que podia complicar-se em face à combinação de casos de extrema necessidade com condições de elegibilidade semelhantes, a que se seguiam protestos, que sendo plausíveis, eram sempre de difícil resolução.

A admissão ocorria como órfã do número dotada ou como porcionista, a quem se exigiam os mesmos requisitos. A porcionista financiava a sua permanência e sustento providenciados por um tutor legal, com indicação de um fiador "para que não houvesse risco de passar necessidades". Precauções que tinham como objetivo acautelar o recolhimento da vulnerabilidade de algumas destas mulheres, muito dependentes da família e de mercês régias. Assim o demonstra o processo de D. Teresa Maria Antonieta que sendo casada com o Porteiro das Chancelarias Francisco Caetano da Fonseca, entrou como porcionista em 1731 devido ao processo de separação. A resistência da regente prendia-se com o receio de que a recolhida não seria capaz de assegurar os pagamentos regulamentares[37], conforme se viria a comprovar.

Numa instituição secular como o recolhimento do Castelo, os requisitos para a admissão experienciaram algum ajustamento à realidade social com cedências em cláusulas como o limite de idade, a condição de ilegitimidade e até a de orfandade em

Gráfico 2
Número de pedidos de recolhidas do Castelo à MCO (séculos XVII-XIX)

Fonte: IANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento do Castelo, mç. 3 e 4

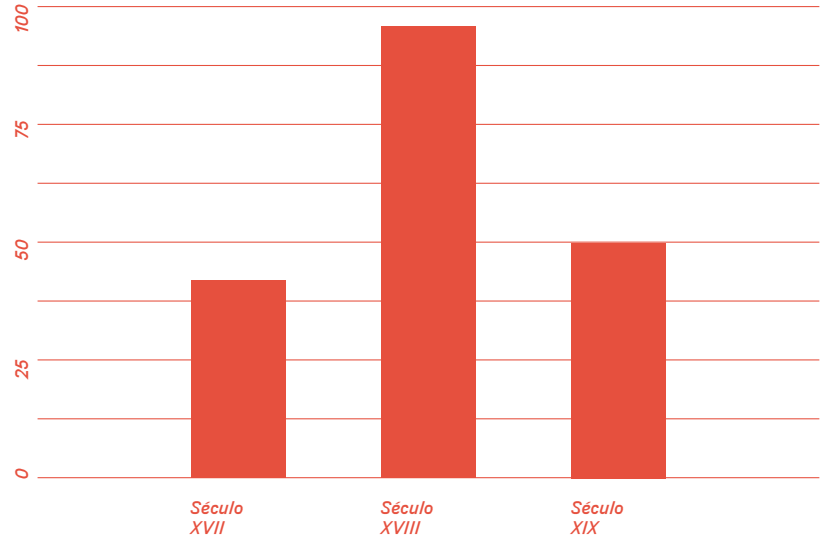
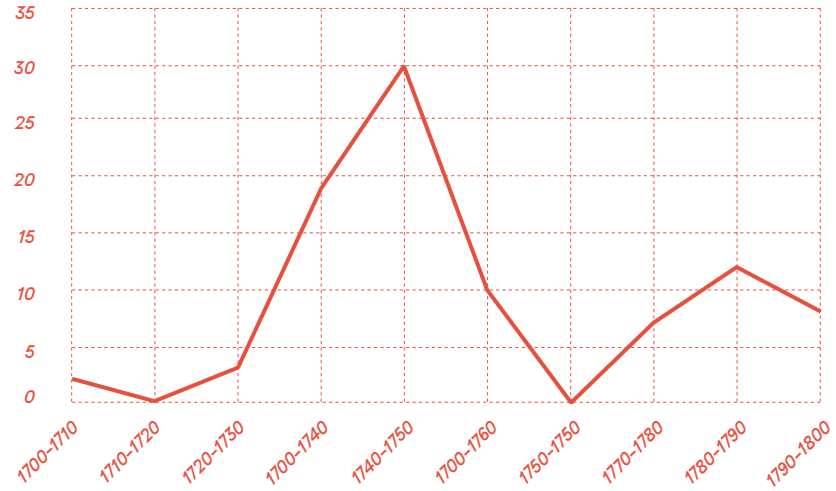


Gráfico 3
Distribuição decenal

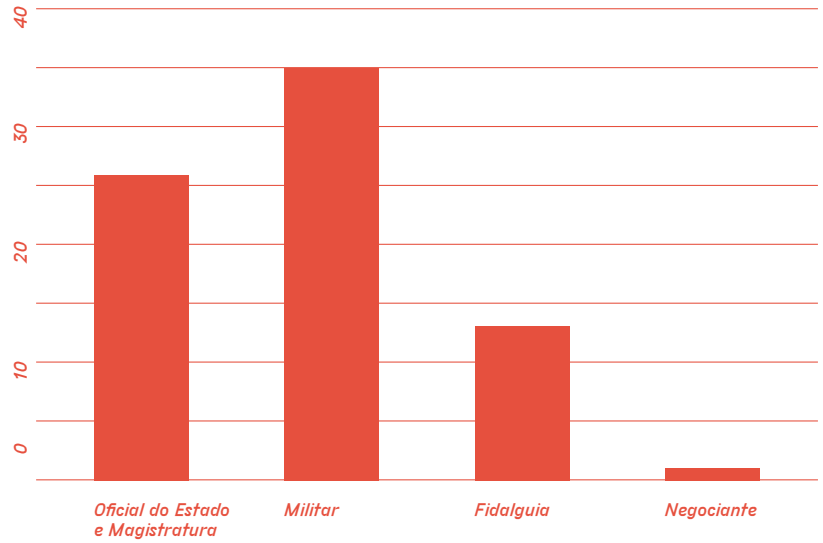
Fonte: IANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento do Castelo, mç. 3 e 4



pelo menos dois episódios. Porém, um requisito inquestionável para órfãs e porcionistas foi o da progenitura. A origem social das candidatas foi constante e inalterável, mantendo-se em conformidade com os estatutos "preferindo-se sempre as filhas dos meus criados e que me tiverem servido nos logares de África e Índia ou em quaisquer outras partes"[38]. O processo de D. Joana Freire[39] exemplifica essa inflexibilidade. Vivia no recolhimento de S.Cristóvão, mas sendo órfã de pai e de mãe e reunindo todos os requisitos exigidos concorreu em 1743 a um lugar de órfã onde pretendia "melhor servir a Deus". Mas o escrutínio à sua família contestou a pretensão num factor fundamental, a qualidade social. O progenitor letrado, a condição de cristã velha e de bom procedimento não a isentaram da ausência da linhagem, que era imprescíndivel para o lugar de órfã – os avós paternos eram mercador de vinhos e estalajadeira, e o avô materno oleiro.

Gráfico 4
Origem social das órfãs Cargos militares/Origem social dos Progenitores (Séculos XVII-XIX)

Fonte: IANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento do Castelo, mç. 3 e 4



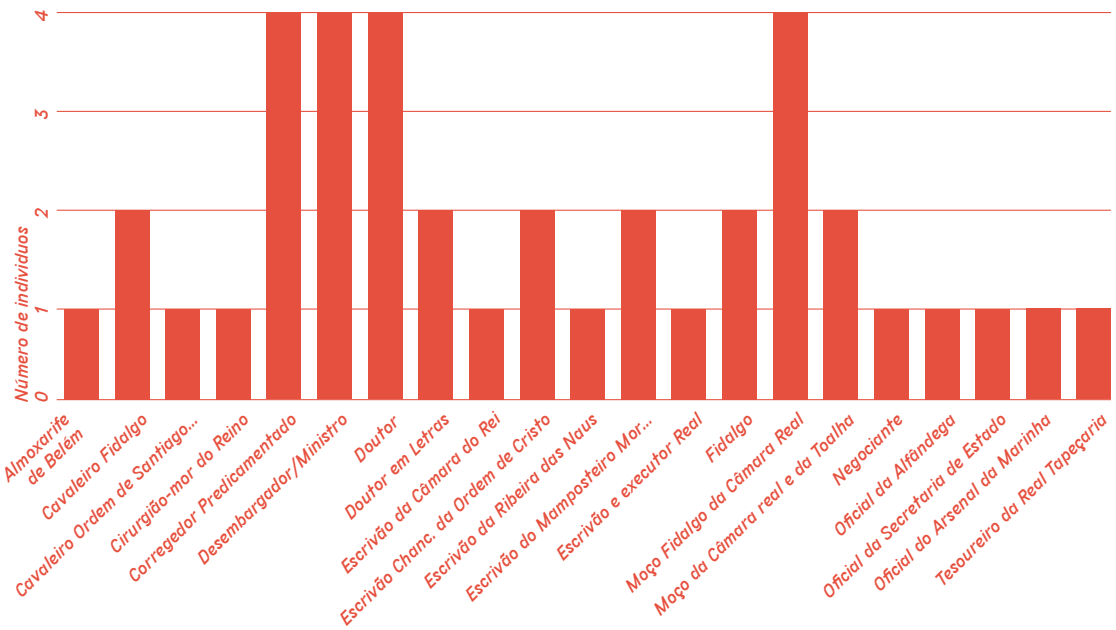


Gráfico 5
Cargos oficiais e fidalguia

Fonte: IANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento do Castelo, mç. 3 e 4

O recolhimento destinava-se à elite, um segmento bastante hierarquizado e que apresentava intercorrência de cargos.

Confrontando os requerimentos dos dois períodos encontram-se já indícios de mudança e adaptação a eventuais novas exigências da sociedade, ainda no primeiro período, relativamente aos estatutos primitivos. Entre as regularidades encontradas destacam-se alguns traços que nos primeiros tempos da instituição não seriam sequer considerados, como a idade avançada das candidatas; os propósitos de órfãs e seus familiares começam a ultrapassar o objetivo primário da preparação para o casamento, tendo como tendência inversa ao "tomar estado" o de viver num ambiente protegido, isto é, vai ganhando força a ideia

de espaço de abrigo para uma vida de contemplação. Assim o ressalvou, com alguma resignação, o provedor que escrevia em 1743 "Este recolhimento não foi instituído para nele se viverem perpetuamente as órfãs, mas para nele se criarem até terem idade competente de tomarem outro estado mas o tempo que tudo muda tem obrado que a disposição do Regimento se tenha dispensado algumas vezes esta circunstância"[40].

A sistematização da origem social das candidatas resultou da combinação de áreas de atividade e estatuto social dos progenitores [Gráfico 4] predominando a área militar, seguido do oficialato de Estado e da magistratura e com menor peso numérico, a fidalguia. O grupo "Militar", nas componentes da Armada, Artilharia, Infantaria, das altas patentes de Generais a Brigadeiro, a oficiais militares como Coronel e Capitão de Infantaria, de Artilharia, de Cavalaria, mas também oficiais subalternos, como Tenentes reuniu o maior número de progenitores. Seguiam-se os que pertenciam ao "Oficialato do Estado" onde se incluíam desembargadores, doutor em letras, almoxarife, corregedor e as descendentes da "Fidalguia", de Fidalgos da Casa Real, Cavaleiro de Ordens Militares e Moço de Câmara. [Gráfico 5]

As causas mais persistentes na origem dos pedidos continuaram a ser a pobreza e o abandono familiar, por vezes acrescidas de detalhes que antes eram interdições, como a existência de um pai, ainda que doente ou sem recursos para criar as filhas.

A partir da década de 30 começa a excepcionalidade em pedidos e aprovações sem enquadramento nos estatutos cresce ligeiramente. Como a que noutros períodos seria motivo de exclusão liminar, a recorrência da filiação natural. Se em 1707 D. Teresa Coutinho, filha natural de Fernão de Sousa Coutinho, General de Artilharia da província de Entre Douro e Minho e Governador de Pernambuco ao candidatar-se a órfã do número apenas alcançou o estatuto de porcionista, uma vez que ultrapassava a idade e a sua filiação não cabia nos estatutos do recolhimento[41], em 1747, uma situação similar obteve outro resultado. D. Juliana da Costa e Sousa que por morte do pai ficou em grande desamparo e sem parentes em Lisboa "para conservar a reputação de sua pessoa e viver com a decência de vida ao seu estado e qualidade [...]" ainda que sendo filha natural, mas legitimada, do Bacharel Manuel da Costa Moreira, obteve o parecer favorável do Provedor "[...] atendendo a ser filha de um Ministro e estar em grande desamparo e pobreza", que sugeriu a atribuição de uma provisão para porcionista mas, e nisto reside a novidade, entraria quando houvesse um lugar de órfã "para o futuro se compadeça da sua pobreza, desânimo e desamparo"[42].

Outra singularidade que se tornou recorrente foi o limite de idade. O fundamento para o pedido de D. Maria de Seixas e Silva para um lugar de órfã era o de que reunia os requisitos exigidos pelo Estatuto – condição de mulher donzela nobre, filha de um

cavaleiro fidalgo da Casa Real e muito pobre. Estas condições foram suficientes para se lhe indultar quanto à idade, pois tinha 47 anos[43]. O que contrariava o capítulo 12 do Regimento, tendo nos 30 anos a idade limite, mas as excepções do passado em casos similares tornavam válida a candidatura, apenas se lhe exigindo a dispensa régia.

O pedido de transferência de estatuto para órfã pela porcionista D. Isabel Teresa de Castro Mascarenhas constitui outro exemplo de adequação aos novos tempos e conveniências. Procurando sensibilizar os responsáveis para a difícil situação em que ficou por morte dos pais, mas tendo ultrapassado largamente a idade regulamentar, sobrevivia apenas com o produto do "ténue trabalho e uso das suas mãos"[44]. Declarou como fator abonatório o ter participado durante anos no quotidiano do recolhimento com presença no coro, por exemplo, que era obrigatório apenas para as órfãs. À medida que o século avança, mas mais claramente após o terramoto, de facto, o limite de idade seria cada vez menos um impedimento.

O processo de eleição de 1743 para regente que resultou numa lista das órfãs onde constam os principais dados sobre o tempo de institucionalização, permite concluir que a idade avançada foi um traço comum a grande parte das órfãs, ainda na primeira metade de Setecentos. [Gráfico 2]

As dezanove recolhidas tinham idades compreendidas entre os 27 e os 60 anos, e apenas seis estavam dentro da idade regulamentar, entre os 25 e os 29 anos. Com uma média de 20 anos de permanência no recolhimento, apenas cinco recolhidas tinham entre três e dez anos de casa e seis órfãs com 30 a 40 anos de clausura. A mais antiga, D. Luísa Teles, de 50 anos, vivia há 40 no recolhimento, onde desempenhara os cargos de sacristã, de porteira e de escrivã. Um cenário muito distante dos propósitos originários em que a permanência das órfãs não deveria ultrapassar os dezasseis anos (entre os 12 e os 30 anos).

Outra variação dos requisitos, embora invulgar, constou no apelo da porcionista com pretensão a um lugar de órfã D. Joana Teresa de Jesus, filha do tenente de cavalos D. Frederico Huglês, que estando vivo mas hospitalizado era incapaz de sustentar a filha[45]. Entrara para o recolhimento por aviso régio de 5 de setembro de 1737, com a indicação expressa de que se "há-de sustentar no sobredito recolhimento à sua custa". Mas as dificuldades económicas levaram-na a pedir a transferência de condição apesar da cláusula de impedimento uma vez que o pai era "já velho, e incapaz de granjear coisa alguma e como tal se refuta morto". Seria uma importante excepção aos estatutos do recolhimento, mas não era caso inédito pelo que requereu uma certidão à Madre regente e ao padre confessor que atestassem a existência dessa excepção[46]. Este episódio expressa também a importância da tradição oral e dos momentos de lazer,

pois a regente D. Maria Madalena de Sousa assim o confirmou como "constante e certa e assim o ouvi sempre [em] velhas cantigas do recolhimento que no tempo do Sr. Rei D.João IV mandara o dito Sr. meter em o lugar de órfã uma Srª tendo seu pai vivo"[47].

O requerimento de D. Josefa Teresa, mulher nobre que vivia nas casas do provedor da saúde, manifestou em 1734 o desejo de recolher-se "onde pudesse servir a Deus e viver com mais recato" e como no recolhimento do Castelo tinha uma irmã julgou poder aí mais comodamente passar a sua vida[48]. Bem como as duas irmãs D. Joaquina e D. Doroteia de Melo e Silva que tinham os requisitos necessários de nobreza e de bom procedimento, pediram em 1745 uma provisão para serem recolhidas como porcionistas. As motivações que expõem foram o desejo de servir a Deus no estado de religiosas mas que não os meios para ingressar num convento, escolhendo o recolhimento do Castelo para "maior perfeição"[49]. O prestígio do recolhimento do Castelo nesta matéria coloca-o em casos similares como uma alternativa aos conventos, incluisivé para as órfãs. Em 1745, D. Isabel Antónia Coutinho da Câmara, que estava recolhida no convento de Santa Clara de Elvas, tendo-lhe faltado os recursos as religiosas colocaram-na na rua, considerando que no castelo seria mais sensível o seu desamparo "pois lhe não ficou coisa alguma, de que valer-se por morte do seu pai". O requerimento chegou pelo Tribunal da Mesa da Consciência que a considerou entre as "de maior nobreza daquelas partes". O requerimento não obteve resposta durante pelo menos dois anos, mas acabou por ser nomeada para o lugar de órfã em 20 de dezembro de 1745.

Ainda no âmbito da originalidade o pedido de um pai por morte da cônjuge, reconhecendo a incapacidade para criar e educar as filhas. O propósito de António Carlos Pereira e Sousa, capitão-de-mar-e-guerra no Estado da Índia, na Ásia e África era o de colocar a filha D. Leonarda Joaquina de Sousa como órfã. Declarou-se "pobríssimo" com duas filhas e um filho, sensibilizando o Rei que num primeiro momento a mandou recolher "em hum daqueles lugares que V. mgst. dá naquele recolhimento as filhas dos oficiais pobres que o servem". Do parecer da regente constaram as dificuldades do recolhimento descrito como "muito pobre e empinhada e não há para as de dentro que há seis meses não temos reção nem com que paguemos que as órfãs que não têm pai"[50].

A coabitação de irmãs foi uma prática corrente, por vezes em situações institucionais diferentes. Foi essa a realidade da porcionista D. Isabel Teresa de Castro Mascarenhas, que durante muitos anos viveu no recolhimento em companhia da irmã vigária, D. Guiomar Maria Teles. Reconhecida pelo exemplar procedimento e frequência no coro, não tinha outros recursos dependendo o seu sustento "do que o ténue trabalho e uso das suas mãos" lhe permitia[51]. Por piedade os sucessivos Provedores permitiram a

Nome	Cargos	Entrada	Anos de recolhimento	Idade
D. Luísa Teles	Sacristã, Porteira e Escrivã	Prov. Régia 09-09-1703	40	50
D. Guiomar Teles de Azevedo	Sacristã, Porteira Vigária	Prov. 28-04-1706	37	56
D. Helena Joana da Cruz Mascarenhas	Sacristã, Porteira e duas vezes Vigária	Prov. Régia 09-03-1708	35	48
D. Maria Madalena de Sousa	Enfermeira, Sacristã, Escrivã	Provisão 07-11-1710	33	47
D. Maria Clara Apolónia da Gama	Sacristã, Escrivã e Porteira	Provisão 16-10-1712	31	45
D. Madalena Porfíria Pinto	Sacristã, Escrivã e Porteira este ano	Provisão 20-11-1713	30	42
D. Maria Antónia Cirne	Sacristã, Escrivã e Porteira	Provisão 20-11-1718	25	38
D. Francisca Teresa da Gaia	Sacristã	Provisão 20-08-1719	24	49
D. Luísa Antónia de Brito	Enfermeira e Sacristã	Provisão 30-09-1720	23	35
D. Antónia Teresa de Almeida	Escrivã	Provisão 02-05-1722	21	Sem dados doente
D. Maria Madalena Xavier Mascarenhas	Não teve cargos	Provisão 1723	20	60
D. Isabel Joaquina da Cunha	Sacristã	Provisão 02-08-1725	18	33
D. Helena Justiniana de Almada	Sem ofícios (entrevada)	Provisão 21-11-1725	18	36
D. Maria Rosa	Enfermeira	Provisão 10-06-1733	10	28
D. Antónia Josefa irmã	Refeitoreira	Provisão 1735	8	25
D. Antónia de Brito e Moura irmã		Provisão 1736	7	26
D. Maria Luísa Inês de Castelo Branco	Refeitoreira	Provisão 08-08-1737	6	29
D. Joana Madalena da Silva Almeida Coutinho	Enfermeira	Provisão 1740	3	27
D. Helena Filipe Xavier Navarro		Provisão 1743	0	27

Tabela 2
As órfãs do recolhimento do Castelo em 1743

Fonte. IANTT, Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57. Dados constantes no Extrato das órfãs que ao presente existem em o recolhimento do Castelo por suas antiguidades

sua permnência, mas sem quaisquer direitos "sustentando-se e vestindo-se pela sua roca, sem outra alguma ajuda para o poder fazer, comprando pão de menor ração aos soldados para comer". Pedia para ser integrada num lugar para órfã, cujo resultado a documentação não esclarece.

D. Joana Teresa da Rocha e D. Francisca Xavier da Rocha ambas filhas de António Ribeiro da Rocha, da Câmara dos Quarenta do Número, reuniam as condições exigidas, agravando-se a pobreza e o desamparo após a morte dos pais devido ao comportamento do irmão, Manuel Camacho da Rocha que "totalmente as desamparou sem lhe acudir com alimentos alguns". Apelavam ao Rei para "mandar dar os alimentos que o dito seu irmão é obrigado a prestar-lhes". O parecer preocupado e experiente da regente ressalta a sua condição nobre como fator de possíveis tensões internas, aflorando a questão da hirarquia social no interior da clausura ao questionar se "desejariam realmente viver em clausura de vinte e duas pessoas onde a precedência era para as filhas dos criados da graduação inferior ao seu pai"[52].

Entre as candidatas provenientes da mais alta elite, a fidalguia, consta a de D. Joana Madalena da Silva de Almeida Coutinho[53] que aos 23 anos reunia todos os requisitos para órfã, sabia ler e escrever e era descendente de uma longa linhagem de moços fidalgos e fidalgos escudeiros, mas que por morte do progenitor ficara na companhia da mãe e do irmão morgado, que lidava "com muitas obrigações e imprevistos". Os meios de subsistência eram ínfimos e insuficientes para a entrada num convento e viram uma boa opção no lugar para órfã que lhe permitiria viver com o resguardo e a decência "que é devido à sua qualidade e com menos faltas das que experimenta". Esta órfã conseguiu o lugar e viria a falecer uma década depois, em Janeiro de 1755.

O segundo período convencionado para a análise ao corpo documental, abrange o período pós-terramoto até ao final do século. Após o cataclismo toda a orgânica do recolhimento foi profundamente abalada, resumindo-se em grandes linhas como uma fase de itinerância e um quotidiano passado na insalubridade de acampamentos, e que a partir de 1772 foi transferido para o edifício do antigo colégio de S. Francisco Xavier, ao Campo de Santa Clara. A situação financeira deteriorada foi determinante no ritmo de novas entradas, apesar do prejuízo que a falta de órfãs causava no desempenho das funções comunitárias. A comunidade foi reduzindo gradualmente e o perfil predominante da órfã distanciou-se dos requisitos originais, pela idade avançada e com problemas de saúde que oneravam o recolhimento.

No período que antecedeu a transição das barracas para o novo edifício, a clausura de três mulheres na forma de depósito, deu origem a um episódio de fuga que chama a atenção para as más condições logísticas e alimentares que as recolhidas padeciam. A regente D. Maria Madalena de Sousa ao lamentar a situação

refere a carta em que as mulheres justificaram a fuga "para remir a fome, que já não podiam suportar"[54]. Este acontecimento ilustra o entendimento da autoridade sobre o recolhimento, visto ainda como um espaço adequado para retiro do mundo e uma solução para a sobrevivência de mulheres desamparadas, ainda que em condições de sobrevivência muito escassas.

A transversal precariedade económica com que a casa sempre se debateu, ficou efetivamente agravada no período após o terramoto devido à grande diminuição das rendas, passando a receber para o seu sustento um vintém de ração, uma quantia insuficiente para o sustento corporal, para o vestido e cama "que não tem"[55]. Foi neste contexto que a comunidade ponderou, novamente, pedir a suspensão de novas entradas[56], apesar das conhecidas consequências negativas nos ofícios e nos trabalhos da Casa, queixando-se a regente de que era difícil satisfazer as obrigações da casa, no coro e nos ofícios.

Apesar do melhoramento em vários aspetos da vida no recolhimento após 1772, nomeadamente as condições de clausura protegida, a persistência das queixas referiam-se sobretudo à comodidade, dada a insuficiência de dormitórios e no aproveitamento de locais impróprios, como os corredores e outros locais de passagem. A falta de acomodações terá motivado a suspensão dos deferimentos nos pedidos que chegavam à MCO.

A primeira petição após a instalação no edifício de Santa Clara proveio de D. Isidora Josefa de Sousa e Meneses, em 1780, que clarifica sobre alguns aspetos do novo quotidiano. Era filha de João Bernardo de Sousa e Meneses, Furriel do Regimento da Cavalaria de Cais que faleceu no real serviço no dia do terramoto quando integrava um bando militar e foi atingido pela derrocada de uma parede "e porque S.Majestade atendei as filhas daqueles militares que morreram no seu Real Serviço admitindo-as no Real Recolhimento do Castelo"[57]. Foi colocada numa divisão muito pequena, num corredor de passagem, que era coberta por lonas tendo de suportar "tanto os ardentes calores de Verão, como os excessivos frios do Inverno". No impasse da sua transferência para outro local, dá-se conta de que num ano e meio "já tinham entrado quatro recolhidas, todas acomodadas". Mas a retoma dos ingressos de órfãs não corresponde ao volume anterior de candidatas, e as condições físicas das candidatas demonstram a mais a pretensão a um abrigo para passar o resto dos seus dias, do que encontrar remédio de vida para fundar uma família.

A figura da merceeira começa a consolidar-se neste cenário. D. Isabel Vitorina Luísa Pereira Moniz Guerreiro, filha e neta de militares e magistrados pretendia ser religiosa mas "não tem conseguido pelo alcance da casa de seus pais"[58] procurando, como alternativa, recolher-se "em clausura suficiente ao seu nascimento, e sabe que no Recolhimento denominado do Castelo há muitos lugares vagos, os quais são providos por V. Majestade em órfãs

da qualidade da suplicante". Continua justificando que a sua admissão seria agradável a Deus e a Nossa Senhora a quem fará muitas súplicas e orações para aumento espiritual e temporal de V. Majestade e de toda a Real Família[59]. Exemplo que reforça que o entendimento sobre a instituição evoluiu e começou neste período, claramente, a ganhar contornos de mercearia.

Em 1785 o recolhimento continuava com sérias dificuldades estruturais e divergência quanto aos propósitos levando o tribunal a reclamar que as provisões passadas deviam ser apenas para "as órfãs que se aceitaram da idade que manda o Regimento e não de velhas como são muitas órfãs que ultimamente foram despachadas"[60]. No mesmo ano, D. Isabel Antónia de Azevedo Cormans perante as grandes dificuldades da sua casa após o terramoto propôs recolher-se com as netas no real recolhimento pois "desejando viver juntas com sossego em algum dos melhores recolhimentos desta cidade tem feito eleição do Real de S. Jorge, que dantes era no Castelo, e hoje no Hospício do Paraíso". Os vários decisores esforçam-se em manter a conformidade aos antigos estatutos "por ser esta casa instituída para meninas donzelas de idade de doze até trinta anos. [...] Tudo é expresso no regimento, por onde se governa há mais de dois séculos, o Recolhimento"[61] concordando com a entrada das netas por órfãs, e a avó por porcionista, como já acontecia no recolhimento do Castelo antes do terramoto. Mas a incomodidade em que viviam inviabilizou o esforço da Mesa porque segundo a regente era impossível pela falta de cómodos que o grande sismo provocara e pelo "aperto em que vivem quinze órfãs, que presentemente há nele"[62]. A falta de espaço foi um dos motivos para se equacionar a nova transferência, que se concretizaria quase dez anos após o parecer ordenado pelo Tribunal ao Bispo de Lacedemónia a fim de avaliar-se o processo de deferimentos pendentes das pessoas que pretendiam lugar no recolhimento.

Algumas considerações finais

A diversidade e abundância do corpo documental analisado subordinou a opção em segmentar a análise do século XVIII em dois grandes períodos, pontualmente transpostos, sempre que se pretendeu consolidar o conhecimento sobre o percurso físico e institucional do recolhimento. O segundo período que se estendeu até ao fim de Setecentos, excluiu a ainda breve permanência no antigo colégio dos órfãos da Mouraria, espaço que representa outra etapa institucional importante, já na transição para o Liberalismo.

Os grandes temas, transversais a todo o período, relacionaram-se com o espaço físico e com a coesão da comunidade cujas maiores inquietações estão relacionadas com a preservação do edifício e a manutenção da clausura;

as finanças e as questões de quotidiano das recolhidas; A tutela régia, os inúmeros privilégios concedidos e os esforços dos dirigentes incapazes de suprir as carências, quase contínuas e transversais na sua multissecular existência. As profundas alterações que se seguiram no pós-terramoto, nomeadamente a mobilidade residencial forçada e as constantes crises de subsistência foram os grandes fatores de instabilidade. Mas se não é totalmente verdade que a primeira metade de Setecentos decorreu sem grandes dificuldades para as recolhidas, contrastando com o que vivenciaram após 1755, também não o é que as profundas transformações urbanísticas, políticas, sociais e económicas de que a cidade foi palco, se espelharam integralmente na comunidade.

O perfil de recolhida definido no regimento reformado de 1613 baseado na procedência social, idade adequada ao casamento e objetivos de vida sofreu alguma evolução no decurso da sua existência? A percepção na documentação estudada quanto ao processo de entrada de órfãs e de porcionistas ultrapassa este conceito de perfil social. Outras circunstâncias pesaram no processo de admissão, nomeadamente a adaptação a imprevistos não contemplados nos estatutos do regimento – como as excepções, admissíveis por despacho régio, quanto à idade e em casos mais raros, quanto à condição de ilegitimidade, entre outros. Inquestionável foi a exigência do regimento quanto à proveniência social.

Uma questão interessante relativa à vivência em clausura, prende-se com temas de natureza interpessoal que motivaram a regente e as recolhidas a comunicar com a tutela, não desenvolvidas nesta abordagem, relacionadas com o estatuto social e com a reprodução de aspetos da vida secular. A clausura, as rotinas de trabalho, a constante vigilância e controlo, o uso de vestuário igual, a alimentação, as obrigações de culto, eram condições que podiam gerar conflituosidade. Quanto às expectativas, que vão desde a elementar busca de amparo contra a indigência e a preservação da honra, à vontade de casar, foram igualadas, segundo esta documentação, mais notoriamente após o terramoto, à aspiração a um abrigo para a vida e à contemplação, a que não será alheia a elevação da idade das mulheres recolhidas, de órfãs e de porcionistas

Notas

1. Liberato, Marco, "Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de S. Manços", in Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sees. XVI–XVIII)*, Lisboa, Edições Colibri-CIDEHUS-UE, 2004, pp. 275–289.

2. Arquivo Nacional Torre do Tombo (doravante ANTT), Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57. Datado de 2 de outubro de 1756.

3. Nas últimas décadas vários autores desenvolveram sínteses e teses académicas sobre a temática dos recolhimentos do período Moderno em Portugal e à sua implantação em cidades como Évora, Lisboa, Coimbra, Porto, Braga nas quais se sustentam a presente análise. Relativamente a Lisboa, destaco o estudo pioneiro de Martins, Maria Joana de Sousa Anjos, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa: 1543–1623*, Lisboa, [s.n.], 1961 e no mesmo período,a abordagem de Aguiar, José Pinto de, "Recolhimentos da Capital, Breves Apontamentos", in *Olisipo*, julho/outubro 1966, p. 87. Fundamentais para um enquadramento global do tema os trabalhos de Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, Caridade e Assistência na P.I. (Séc. XVI–XVIII)*, CIDEHUS/EU, Edições Colibri, 2004; Abreu, Laurinda, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI–XVIII)*, Lisboa, Gradiva, 2014; Belo, Filomena, "Os Recolhimentos Femininos e a Colonização", in *Claro e Escuro*, Revista de Estudos Barrocos, Lisboa, Quimera, 1991, nº 6/7, pp. 123–136; várias obras de Lopes, Maria Antónia, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna: Guia de estudo e investigação*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; "Os Pobres e a Assistência", in *História de Portugal*, vol. 8, José Mattoso, (Dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1993–1994; *Pobreza, Assistência e Controlo Social em Coimbra (1750–1850)*, 2 vols., Viseu, Palimage Edtores, 2000. O trabalho de Reis, Maria de Fátima Dias, "Poder Régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na época moderna, os recolhimentos de Lisboa", in I*greja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Séc. XVI–XVIII)*, Lisboa, CIDEHUS/EU, Edições Colibri, 2004. O trabalho de Sá, Isabel dos Guimarães, "Os espaços de reclusão e a vida nas margens"in *História da Vida Privada*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2012; os estudos de Araújo, Maria Marta Lobo de, "Os recolhimentos femininos de Braga da Época Moderna", in *Asistencia y caridad como estrategias de intervención social: iglesia, estado y comunidad (s. XV–XX)*, [Bilbao], Universidaddel País Vasco, DL 2007.

4. Outro papel que os recolhimentos da capital cumpriram foi o de local de depósito de mulheres não em risco, mas que colocavam em risco a ordem social, ou reuniam condições e tinham comportamentos para o fazer. Este procedimento imposto pela figura masculina ou por via instituciuonal, estava normalmente associado a comportamentos tidos como irregulares, a alteração de estado civil ou quebra de regras sociais.

5. Abreu, Laurinda, ob. cit, 2014.

6. Segundo a tradição este recolhimento deveu-se à iniciativa de D. Violante da Conceição, da Casa da Rainha, com o apoio de D. João III e passou para a tutela da confraria da Paixão de Cristo. Viegas, 1893, p. 19; História dos Mosteiros..., II, 1972, pp. 345–346. Inicialmente funcionou junto ao Castelo, na antiga freguesia de São Bartolomeu e em Julho de 1561 passou a convento.

7. Passou a convento por breve do Papa Gregório XIII, de 5 de novembro de 1583, fundado por três religiosas do convento de Santa Clara, de Santarém.

8. Por testamento de Isabel de Jesus, a posse do recolhimento passou para os padres Terceiros dos Cardais com a condição de que nele habitassem mulheres da referida ordem. Continuou activo pelo menos até ao início da segunda metade do século XVII.

9. Tomaram o hábito do Carmo em 1740, mas só a 18 de Janeiro de 1771 recebem, por parte do Cardeal Patriarca, a aprovação dos seus estatutos.

10. Colen, Luísa, "Assistência às órfãs no Bairro Alto: o Recolhimento da Rua da Rosa", in Revista da SCML [Em linha]. n.º 32 (2014), 126-139. [Consult. 11 set. 2022]. Disponível em WWW: https://backoffice.scml.pt/wp-content/uploads/2020/04/2015-03-10151317_f7664ca7-3a1a-4b25-9f46-2056eef44c3372f445d4-8e31-416a-bd01-d7b980134d0f79728292-C4C7-404C-94E5-2077039108A7storage_imageptl.pdf

11. O primeiro provedor frei André Tromeio, provincial da Ordem de Santo Agostinho, terá sido nomeado por D. João III em 1540 cf IANTT, Ministério do Reino, mç. 2078. 1835–1843, cit. cf. *Chronica dos Eremitas de Sto. Agostinho*, 2ª parte Lib. 70.

Notas

12. Castro, José Bautista de Castro, *Mappa de Portugal*, vol. V, 1762.
13. ANTT, Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57.
14. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo, Maço 2, Doc. 4.
15. Número que diminuiu, temporariamente, quando foi necessário reverter as rendas para obras. Na segunda metade do século XVII quando o recolhimento foi transferido para o edifício de D. Fradique, a necessidade de obras levou à supressão de vários lugares de órfãs, e entrada de porcionistas cujo rendimento reverteu para as obras. Em 1782, em informação da regente D. Maria Antónia de Azevedo Freire, o número estava muito reduzido a 13 órfãs que entravam por decreto régio e já sem respeitar o regimento, permitindo-se a entrada de órfãs com mais de 30 anos cf. IANTT, MR, Recolhimentos, maço 2, nº 5.
16. Araújo, Maria Marta Lobo de, "Fazendo o bem, olhando a quem: órfãs e dotes de casamento nasmisericórdias portuguesas (séculos XVI– XVIII)", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Esteves, Alexandra, coord. *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI–XIX),* Braga, CITCEM, 2010.
17. Castro, José Bautista de – *Mappa de Portugal*, vol. V, p. 256, 1762.
18. ANTT, Ministério do Reino, Recolhimentos, mç. 649, proc. 57.
19. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, *Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo*, Doc. 144.
20. *Idem*.
21. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, *Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo*, mç. 2, caixa 97.
22. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, *Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo*, mç. 2, doc. 40 a 69. Os pedidos de alvará para esmola renovaram-se periodicamente, em alturas de maiores dificuldades: começaram em 1611 e há registos de Janeiro de 1728, 8 de Julho de 1733. Declarava a regente em 1756 que há mais de 80 anos que se lhes concedia esta graça; renovações em 1762, 1768, 1774, 1786.
23. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, *Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo*, doc. 289.
24. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, *Recolhimento de N. S. Amparo do Castelo*, doc. 14, fl. 164.
25. Idem, fl. 131.
26. ANTT, Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57.
27. Idem, [s.n.].
28. ANTT, Ministério do Reino, Recolhimentos, Maço 2, doc. 90, de 16 de Março de 1757.
29. ANTT, Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57.
30. Idem.
31. ANTT, Ministério do Reino, Recolhimentos, Maço 2, doc.232.
32. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3. Carta de 2 de Setembro de 1772.
33. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3, 22 de outubro de 1784.
34. Idem, 25 de setembro de 1787.
35. ANTT, Ministério do Reino, mç. 649, proc. 57.
36. Reis, Fátima, Ob. cit, 2004.
37. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3, a 14 de outubro de 1731.
38. Silva, José Justino de Andrade e "Regimento para o Recolhimento das Orphãas de Lisboa", in *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. 1613–1619. Compilada e anotada por [...], Lisboa, Imprensa de F. X. de Sousa, 1855, Tit. XI do Regimento.
39. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3. Nos termos do edital de 23 de Dezembro de 1743.
40. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3. 17 de agosto de 1743.
41. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3.
42. Idem. Despacho da Mesa de 5 de dezembro de 1747.
43. Idem.
44. Idem.
45. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3.
46. Idem.
47. Idem.
48. Idem.
49. Idem.
50. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3.
51. Idem.
52. Idem.
53. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3.
54. Idem.
55. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 2, nº 54, doc. 90.
56. Idem, mç. 2, caixa 97. Doc. 70 a 76.
57. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3. 15 de novembro de 1780.
58. Idem.
59. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Recolhimentos, mç. 3.
60. Idem.
61. Idem.
62. Idem.

MARIA DE FÁTIMA REIS *

Educação e assistência nos recolhimentos de Lisboa: Tendências do Estado Liberal

* Universidade de Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, Academia Portuguesa da História

É num contexto de reflexão sobre a pobreza, enquanto problema social, que entre as últimas décadas do século XVIII e a primeira metade do século XIX, vão surgindo propostas de reforma que preconizam um planeamento da assistência a nível nacional, assente numa rede à escala paroquial e municipal[1], em que o Estado deveria intervir. Neste trajecto há, porém, que reconhecer, como bem observou Maria Antónia Lopes, que a Monarquia Liberal, "aposta na consolidação e expansão" de instituições multisseculares[2], como ressalta da primeira Constituição portuguesa, de 1822, que "encerra com uma proclamação de patrocínio às misericórdias, hospitais, rodas de expostos e quaisquer outros institutos caritativos"[3]. A par, claro está, das novas vertentes previdencialistas incentivadas pelo Estado[4], cujo papel fica pela promoção e inspecção, e ainda das actuações de beneficência no quadro da filantropia[5].

Com interesse para este estudo cumpre partir de duas constatações. Primeiro, que todas as medidas fiscalizadoras dos governos liberais não podem ser consideradas uma ruptura com a política anterior; em continuidade, pois, mas com mor eficiência de vigilância. Segundo, que, à excepção dos expostos, também não se verificou uma ruptura na organização assistencial, prosseguindo o primado das Misericórdias, mas aparecendo, outras instituições de beneficência, características do período liberal, os asilos de infância desvalida, as associações de socorros mútuos, os albergues nocturnos e as creches[6]. Activos continuaram, durante o período em análise, os recolhimentos femininos destinados a órfãs e pobres, que surgiram no contexto reformista tridentino, na Europa católica, constituindo um mecanismo de controlo dos destinos das mulheres por instituições e famílias, como forma de enfrentar os perigos da sociedade e preservar a honra e virtude e até recuperar comportamentos desregrados à luz dos padrões morais do tempo[7].

Numerosos em Lisboa, da iniciativa de particulares ou fundados por doações régias e tutelados por autoridades eclesiásticas e civis, os recolhimentos obedeciam a uma vivência em comunidade de clausura, tanto resguardando a mulher como proporcionando educação com vista ao casamento[8]; importando neste estudo perceber o debate e a realização das ideias liberais nesse âmbito. Na sequência das discussões parlamentares, determinava a Constituição de 1822 que a "conservação, fundação e aumento" das instituições assistenciais ficariam sob a alçada das Cortes e do Governo, excepto no caso das tuteladas pelas câmaras[9]; não tendo tido assim sequência as propostas reformistas da Comissão de Saúde Pública de atribuir aos municípios o controlo da assistência e da saúde[10]. Comissão que elaborara um projecto de Regulamento Geral da Saúde Pública, considerado "elemento de ligação entre os princípios doutrinários do 'Tratado de Polícia Médica', escrito por José Pinheiro de Freitas Soares em 1818 e a criação do Conselho de Saúde Pública e respetivo regulamento, por Passos Manuel,

em 1837”[11]. Sendo conveniente lembrar, como já sublinhado por Jorge Fernandes Alves, a importância de considerar na amplitude conceptual de saúde pública do tempo a dimensão da beneficência pública, que originou debates e levou mesmo à criação em 1899 da Direcção Geral de Saúde e Beneficência Pública; valências só autonomizadas após a implantação da República[12].

Antes sob a jurisdição, uns da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino[13], e outros da Mesa da Consciência e Ordens[14], os recolhimentos de Lisboa passaram com a Monarquia Constitucional para a competência do Conselho Geral de Beneficência, criado pelo decreto de 6 de Abril de 1835, integrado depois na referida Direcção Geral, que veio a ser extinta por decreto de 9 de Fevereiro de 1911. De facto, no contexto de discussão da dissolução da Mesa da Consciência e Ordens, extinta em 1833, os debates parlamentares dão conta da matéria de supervisão, quer dos recolhimentos lisboetas sujeitos a esse órgão, quer a “todos os outros da mesma natureza que existirem nesta capital, e gozarem da protecção real, ou tiverem rendimento de bens nacionaes, sem exceptuar a casa pia”, excluindo-se “os collegios de outra naturesa, e de educação não gratuita [...], assim como o recolhimento das orfãs sujeito á meza da Santa Casa da Misericordia de Lisboa, por ser dependente deste estabelecimento”[15].

Diz-se no histórico apresentado na sessão das cortes de 31 de Agosto de 1822, na “Memoria e projecto de decreto sobre a extincção da meza da consciencia”, que, pelo respectivo regimento, de 1608, competia a este tribunal a “superintendencia da casa das orfãas, e meninos orfãos da cidade de Lisboa”, tendo ficado entretanto sujeitos à inspecção da Mesa, o recolhimento das Órfãs do Castelo, pelo regimento de 8 de maio de 1613, o recolhimento das Órfãs Arriscadas de Nossa Senhora do Amparo, instituído por Diogo Lopes Solis, em 1598, que “foi tomado debaixo da protecção Real” pela provisão de 9 de Janeiro de 1626, e o recolhimento de Nossa Senhora dos Anjos, fundado por Lázaro Leitão Aranha, destinado a viúvas “pobres e honestas”, que ficou sob protecção régia, por alvará de 19 de Junho de 1647[16]. Estas instituições, assim como o colégio dos Catecúmenos, o colégio dos Clérigos Pobres, o seminário de S. Patrício e as mercearias instituídas por D. Afonso IV e D. Beatriz, na Sé de Lisboa, as ordenadas por D. Catarina e o infante D. Luís, no mosteiro de Belém, as criadas por D. Leonor em Torres Vedras e as existentes em Alenquer e no convento da Trindade, assim como “alguns outros que forão instituidos em Lisboa com approvação real, mas que não estão sujeitos á inspecção da meza da consciencia, formão outros tantos estabelecimentos de caridade de cuja conservação as Cortes e o Governo devem particular cuidado”[17]. Propunha-se então nomear um visitador que asseverasse os rendimentos, os encargos e os estatutos “para que daqueles pios estabelecimentos se consiga a utilidade que os seus fundadores tiverão em vista”[18].

Organizada a Repartição de Saúde Pública, pela lei de 10 de fevereiro de 1844, devia o Conselho de Saúde Pública superintender “a policia medica, e a hygiene publica, e dirigir a aplicação dos seus preceitos é educação physica em geral, e indicar aquelles, cuja observancia póde ser proficua nas Casas de Expostos, e em quaisquer outros Estabelecimentos publicos de educação e beneficencia, e nas Cadêas, propondo aos Chefes e Directores desses Estabelecimentos, ou ao Governo, a adopção dos Regulamentos e Instrucções convenientes a este respeito”[19].

Em 1851 determinou-se que os recolhimentos do Santíssimo Sacramento da rua da Rosa, do Santíssimo Sacramento e Assunção ao Calvário, do Amparo ao Grilo, do Amparo a São Cristóvão, de Nossa Senhora da Lapa, de Nossa Senhora dos Anjos, dito de Lázaro Leitão, de Nossa Senhora do Rosário, no sítio do Rego, do Desagravo do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo, assim como a Casa da Piedade dos Penitentes, na rua do Passadiço, e “quaisquer outras Instituições da mesma natureza, que actualmente estão, ou vierem a estar sob a tutella e protecção da Authoridade Publica em Lisboa, terão do mesmo modo um provedor Geral para todos eles, com um adjunto nomeado pela sobredita irmandade [da Misericórdia de Lisboa], e outro escolhido pelo Governo”[20].

Incumbindo a direcção suprema de todos os estabelecimentos ao já referido Conselho Geral de Beneficência, de que era presidente o Ministro e Secretário de Estado, a cuja Repartição pertencia “a educação e instrucção publica, e os institutos de piedade”; sendo vice-presidente o Cardeal Patriarca de Lisboa e vogais, o Governador Civil de Lisboa, o Presidente da Câmara Municipal, o Provedor da Santa Casa da Misericórdia, o Enfermeiro-mor, os provedores da Casa Pia, do Asilo e dos recolhimentos, e ainda cinco adjuntos eleitos pela Santa Casa, um por cada uma das referidas provedorias e enfermaria-mor, e bem assim o Procurador Régio junto da Relação de Lisboa, o director e secretário da Escola Médico-Cirúrgica da cidade[21].

Para os recolhimentos enunciados muito trabalho há a fazer para o período liberal, sendo de assinalar o estudo de Luísa Colen, para o recolhimento da Rosa[22] e o estudo que realizei recentemente para os recolhimentos do Amparo e do Calvário[23]. Pretendo aqui apresentar uma perspectiva histórica de conjunto desses recolhimentos partindo de uma fonte de valia, o relatório elaborado pelo então adjunto, servindo de provedor, Domingos Pedro Resende de Castro Constâncio, publicado em 1890, apresentado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Reino, no âmbito de um projecto de reorganização[24], fruto do labor político dos governos liberais.

Expressão do trabalho parlamentar de discussão sobre as políticas de assistência e das preocupações estatísticas do tempo[25], depois da criação da Provedoria Geral dos recolhimentos da capital, por decreto de 26 de Novembro de 1851, a quem foi cometida

a administração dos citados recolhimentos, e da portaria de 16 de Dezembro de 1851 que determinava a manutenção das respectivas direcções enquanto o Conselho Geral de Beneficência não provesse à sua administração, a verdade é que, em 1889, ainda não fora tomada "providencia alguma", estando os recolhimentos de Nossa Senhora da Lapa, de Nossa Senhora do Rosário, ao Rego, e do Desagravo do Santíssimo Sacramento "independentes" da referida provedoria, que superintendia aos restantes recolhimentos mencionados, a saber: recolhimentos do Santíssimo Sacramento e Assunção, ao Calvário, do Santíssimo Sacramento, da Rua da Rosa, do Amparo, ao Grilo, do Amparo, a S. Cristóvão, de Nossa Senhora dos Anjos, dito de Lázaro Leitão, Casa da Piedade dos Penitentes, na rua do Passadiço, e recolhimento de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo[26].

Em cumprimento do decreto de 26 de Novembro de 1851 fora nomeado, a 2 de Dezembro, para provedor dos recolhimentos da cidade de Lisboa, destinados à "educação, e ao amparo de pessoas necessitadas do sexo feminino", o padre Manuel Joaquim Bandeira Emauz[27], juiz dos casamentos na Relação Eclesiástica e prior da igreja de S. José, e para Adjunto, Sebastião Pais de Miranda[28], desembargador nessa Relação e prior na igreja do Sacramento[29]; a 16 de Dezembro faz-se saber ao dito provedor que se devem manter os directores em exercício dos mencionados estabelecimentos, do Amparo, a S. Cristóvão, do Rego, de Lázaro Leitão e da Casa da Piedade dos Penitentes[30].

É verdade que umas das preocupações dos governos liberais em relação aos recolhimentos era averiguar para intervir. Reconhecida pelas cortes a "urgente necessidade de acorrer com prontas providencias & subsistencia" a dois recolhimentos de educação de Lisboa, sitos, um no Calvário, do Santíssimo Sacramento e Assunção, e outro na rua da Rosa, do Santíssimo Sacramento, e a outro no Porto, fundado por D. Francisco de Paula, assim como à Casa Pia, determinou-se, a 26 de Junho de 1822, de forma extraordinária, "socorrer imediatamente" cada um deles e ainda o de Nossa Senhora do Amparo na Mouraria, pelo cofre da Intendência com um conto de réis e a Casa Pia com seis contos, e ainda prestar-lhes "sempre" os auxílios compatíveis com as verbas do referido organismo; isto enquanto as cortes não decretassem "fundos permanentes" e regulassem a forma de sustento desses estabelecimentos, promovendo o aumento de rendimentos[31].

A 3 de julho de 1822, além de se mandar executar o auxílio concedido aos recolhimentos do Calvário, da Rosa e da Mouraria, de forma a regular a administração económica para uma "proveitoza applicação", foi nomeado João Pedro Freixo de Miranda, prelado da Patriarcal[32], para examinar as respectivas receitas e despesas do ano anterior, as dívidas activas e passivas, o número de recolhidas e empregadas e "os fundos subsidiários de que precizão para a sua manutenção, e as previdencias necessarias ao seu melhoramento"[33].

Prática que veio a ser materializada, como se percebe pelo conhecido orçamento da receita e despesa para o ano económico de 1857–1858 relativo aos recolhimentos do Calvário, da Rua da Rosa e do Grilo[34], feito pelo então provedor Manuel Joaquim Bandeira Emauz. Com uma receita de 4.172.000 réis, 4.370.000 réis e 1.478.800 réis, respectivamente, totalizando 10.020.800 réis, entre a despesa apresentada estão encargos com os recursos humanos – provedor, adjunto, tesoureiro, escrivão, procurador, boticário, médico, cirurgião, capelão, mestras, ajudantes, criados e criadas – e gastos com o sustento das recolhidas (do vestuário à alimentação)[35].

O esforço de regularizar a escrituração dos recolhimentos resultou na organização, em 1880, de uma "modesta secretaria", dirigida pelo escrivão, tornando-se então "empregado privativo da provedoria", assim permitindo colocar em "boa ordem" e rigorosa fiscalização a economia e administração dos estabelecimentos[36]. É nesta sequência que surge, na década seguinte, a proposta de reforma de Domingos Pedro Resende de Castro Constâncio. Faz este adjunto servindo de provedor, um bosquejo histórico dos recolhimentos do Calvário, da Rua da Rosa, do Grilo, de Lázaro Leitão, de S. Cristóvão, do Passadiço, de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo, apresentando de seguida um projecto de reorganização para as casas do Calvário e da Rua da Rosa e para as do Passadiço e de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo. Razão para nos determos nestes quatro recolhimentos, alvo de sugestões de reforma. Faça-se uma breve descrição destes estabelecimentos para se apontar as reformas sugeridas.

Criado em 1781 no antigo convento do Calvário, por iniciativa do Padre Joaquim José dos Santos, que comprara o espaço, tendo passado as religiosas para o mosteiro de Nossa Senhora da Esperança, o recolhimento do Santíssimo Sacramento e Assunção destinava-se à educação gratuita de trinta meninas pobres, órfãs e desamparadas, recebendo também outras tantas como pensionistas. Sustentado pelo fundador, foram sucessivamente acrescendo aos rendimentos quantias provenientes do subsídio literário, de legados e de lotarias, substituídas estas mais tarde por uma verba da Intendência da Polícia; tudo totalizava, em 1822, 4.000.000 réis. Por decreto de 15 de outubro de 1822 ordenaram-se umas "instruções provisionais para a subsistência, regímen e direcção"[37], que abrangiam o recolhimento da Rua da Rosa. Nestas "instruções" se determina que esse recolhimento e o da Rua da Rosa se destinavam a "receber, e educar principalmente meninas pobres", entre os sete e os onze anos, e "formar dellas boas mãis de famílias", "verificadas as condições de verdadeira pobreza, e desamparo, boa saude, e disposição fysica", não podendo permanecerem depois dos catorze anos e admitindo-se porcionistas[38]; idade avançada depois para os dezasseis anos.

Instruções que foram remetidas por portaria de 29 de outubro desse ano para João Pedro Freixo de Miranda, encarregado da inspecção dos mencionados recolhimentos, e ainda em vigor aquando da reforma proposta em 1890. Nesse ano económico de 1889–1890 ascendia a receita a 5.472.117 réis, incorporado que fora um outro legado, de D. Maria Joana Baldaia, com obrigação de sustento e educação de doze meninas pobres, propostas pela irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Benfica[39].

O recolhimento do Santíssimo Sacramento na Rua da Rosa, de finais do século XVIII, instituído por D. Ana Vicencia d'Oliveira "para educação de meninas" órfãs, que não tenham mais de nove anos, tinha por benfeitora a marquesa das Minas, D. Joana Barradas de Sousa Lencastre e Noronha, e beneficiou também de receitas da lotaria e de um abono pelo cofre da Intendência da Polícia. No ano de 1889–1890 a receita situava-se em 4.671.082 réis, tendo-se tentado "melhorar as condições hygienicas" do estabelecimento, que recolhia 50 educandas, cuja idade de saída era os vinte anos[40].

As admissões nestes dois estabelecimentos eram sujeitas a concurso, sabendo-se que muitas vezes não se cumpria o definido nos estatutos, no que diz respeito à "boa saude e boa disposição physica" das educandas, agravando as despesas com tratamentos e dietas. Razão para se propor no projecto de reforma de 1890, um exame médico.

O recolhimento do Passadiço ou Casa da Piedade das Penitentes, que remonta ao quinhentista recolhimento de Convertidas, acolhia "raparigas vagabundas", dando-lhes instrução elementar, recebendo também porcionistas. Em fins do século XIX tinha anexo o recolhimento de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo, fundado em 1704, a Rilhafoles, sendo o rendimento total, em 1889–1890, de 908.553 réis[41].

Reconhecendo a urgência de modificar as disposições administrativas dos recolhimentos da Capital e admitindo que havia instituições privadas especialmente destinadas às crianças pobres, para os recolhimentos do Calvário e da Rua da Rosa, avançava Castro Constâncio com um projecto de reorganização assente na preferência de admissão de órfãs de funcionários civis ou militares. Esta limitação partia do pressuposto de beneficiar o operariado de protecção própria através das creches e das Casas de Asilo da Infância Desvalida e da existência de diversos recolhimentos para ensino e educação de criadas de servir, de asilos municipais e de outros institutos de "amparo da orfandade das classes menos abastadas"[42].

O recolhimento do Calvário ficaria para educar 80 pensionistas do Estado, 16 porcionistas mantidas pelo legado Baldaia e até 20 porcionistas extraordinárias que pagariam uma mensalidade; sendo as candidatas entre os sete e os onze anos, de manifesta pobreza atestada pelo pároco e regedor da freguesia, apresentarem atestado de vacinação e não padecer de doenças contagiosas,

preferindo-se a dupla orfandade, a de pai e, por último, a de mãe. Saindo aos 18 anos, o ensino assentava na instrução primária, na contabilidade, francês, canto coral, piano (apenas para as pensionistas e porcionistas de reconhecida vocação), costura, lavores, fazer flores e prática de telegrafia.

O recolhimento da Rua da Rosa seria para receber órfãs "de absoluto desamparo e pobreza", que tendo terminado a sua educação no recolhimento do Calvário e chegada a idade de saída, não tivessem "protecção ou destino immediato", fixando-se em 20 o número de recolhidas. As órfãs admitidas permaneceriam até aos 21 anos, podendo sair antes para empregadas em estabelecimentos "próprios do sexo ou em oficinas de costura", desde que os proprietários as recebessem sob sua responsabilidade[43].

Propunha-se ainda a união do recolhimento do Passadiço e de Nossa Senhora da Encarnação e Carmo para receber "duas classes de recolhidas", "raparigas vagabundas", entre os 12 e os 15 anos, encontradas nas ruas da cidade, e crianças órfãs e pobres, entre os 7 e os 9 anos, cuja "má disposição physica" não permitisse a entrada noutros "institutos de caridade". Umas, retiradas "ao vicio e á perdição para se tornarem mulheres uteis á sociedade", outras, aí encontrando abrigo e "allivio aos seus sofrimentos". Era evidente a ideia da educação ministrada, num caso, permitir às recolhidas virem a ser "boas mulheres e boas mães" e noutro, receberem instrução "compativel com as suas forças"[44].

Alicerçada esta proposta de reforma nas correntes de pensamento da economia social oitocentista[45], de valorização do trabalho regenerador[46], a sua publicação revela a grande preocupação perante a miséria social e a consciência clara de que havia que reformar a política assistencial do país; tentando, no caso concreto, de dar continuidade a mecanismos tradicionais de protecção social, mas adentro uma urgente planificação da rede da assistência nacional. Sabido é que um dos primeiros cuidados das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, reunidas pela primeira vez em 24 de Janeiro de 1821 e começando os trabalhos parlamentares ordinários no início de Fevereiro, com a criação de comissões especializadas, entre elas está a de Saúde Pública, que como disse, incluiria então a dimensão da doença, da salubridade e da beneficência pública.

Pedidos existiam para ingressar nos recolhimentos da capital, não sendo possível a todos atender. Se na maioria dos casos que estudei as petições eram dirigidas a estabelecimentos concretos, tendo em conta as especificidades de educação ministradas, as emergentes dificuldades económicas ou os comportamentos desregrados também levavam a solicitar admissão em qualquer dos recolhimentos de Lisboa. Requeridos eram como correcção para algumas mulheres, como se confirma pela solicitação, em 1818, de António Joaquim de Campos, opositor às cadeiras de Medicina da Universidade de Coimbra[47], para a esposa, Josefa Umitilia Viana,

quecometera adultério, e se encontrava recolhida no recolhimento do Paço do Conde dessa cidade[48]. Acusada de infidelidade com Jacinto Júlio de Queiroz, estudante de Leis, que fora preso na sequência de uma busca ao domicílio e fugira do cárcere, as insubordinações de Josefa e receio de igual fuga, levaram o marido a pedir a sua transferência para uma instituição de Lisboa. As cartas encontradas em casa do amante, pós e ópio e ainda uma pistola, estiveram no motivo da prisão de Jacinto na cadeia da universidade.

Forma de combater e punir a degradação moral e situações socialmente reprováveis, este género de recolhimentos remetem para a representação social do comportamento sexual feminino, impedindo a mulher de, pela reclusão, prevaricar. Constituindo um dos mecanismos de controlo dos destinos das mulheres, os recolhimentos também se apresentaram como uma hipótese de sobrevivência para algumas.

Em 1822, Maria de Jesus Bói solicitava a sua admissão em algum dos recolhimentos da cidade de Lisboa, devido ao facto de ser órfã de pai e mãe[49]. Em "último abandono", diz, reconhecendo estar "exposta ao perigo" e ter um pedido já indeferido, implora socorro para a desgraça em que se encontra. Também Maria da Natividade Ferreira requereu, em 1824, provimento numa das mercearias vagas ou por vagar, ou que fosse recolhida num dos recolhimentos da protecção do rei D. Afonso IV[50]. Invocava a peticionária, "muito avançada em idade" e doente, a condição de órfã de pai e a situação de "desgraça", "maior miséria e desamparo" em que se encontrava. Corroborou o padre Apolinário Pereira Chaves, da freguesia da Lapa, que a suplicante "he pobríssima e digna da graça" que pede. Lembrando os serviços do pai, Tomé Ferreira, que fora cirurgião ajudante do Primeiro Regimento da Armada Real por mais de 34 anos, Maria da Natividade apenas pedia "protecção para concluir o resto de seos tristes dias".

Este é um caso em que o recolhimento não seria local de estada temporária, mas sim de vivência até aos últimos dias. Também em 1824, Maria da Conceição, moradora na freguesia da Ajuda, solicitou licença para que a sua neta, Joaquina Rosa, órfã de pai, fosse admitida num dos Recolhimentos da Corte, dado o estado de "muita pobreza e indigência" e não ter a mãe nem meios de subsistência. Condição atestada pelo reitor da paróquia, o beneficiado António Sutil[51]. Castigando e normalizando comportamentos ou impedindo a marginalização social feminina, o internamento de crianças, de mulheres jovens e até de mais idade, apresentava-se então como uma forma necessária e complementar de apoio ao natural amparo da família. Fragilizadas pela orfandade ou pela degradação económica do agregado, crianças e mulheres tinham nos recolhimentos educação e enquadramento para o casamento e o trabalho. Se não posso confirmar que o projecto de Castro Constâncio foi concretizado, posso dizer que ele é clara expressão da defesa de uma reforma assistencial dos recolhimentos da

capital, na linha dos debates parlamentares das cortes constituintes e da atenção secular que o sexo feminino mereceu[52].

Numa evidente vertente educativa[53], os recolhimentos de Lisboa resistiram às vicissitudes políticas do século XIX, apresentando o deputado Luís Filipe da Mata, a 20 de Abril de 1914, um projecto de lei de venda dos edifícios dos recolhimentos da Rua da Rosa, de S. Cristóvão, de Lázaro Leitão, do Grilo e das Mercearias, na rua do Limoeiro, devido à falta de condições de higiene e segurança, para se construir um recolhimento da assistência na cidade, que teve parecer favorável. Iniciativa renovada pelo Deputado Francisco de Sales Ramos da Costa, a 9 de Julho de 1915[54].

Anexo

Instrucções Provisionaes para a direcção, economia, e régimen dos recolhimentos, ou casas de educação, denominados do Santíssimo Sacramento, na rua da Roza, e Santíssimo Sacramento, e Assumpção, ao Calvario in *Diário de Governo*, n.º 264, de 8 de Novembro de 1822, pp. 1995–1996, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1822&mes=11&tipo=a-diario&filename=1822/11/08/D_0264_1822-11-08&pag=1&txt=

Tendo as Cortes Geraes Extraordinarias e Constituintes da Nação Portugueza authorizado o Governo, pela Resolução de 2 l de junho do corrente anno, para providenciar interinam ente a subsistencia, regimen, e direcção dos recolhimentos ou casas de educação denominadas do Santíssimo Sacramento, na rua da Roza; e do Santíssimo Sacramento, e Assumpção, no sitio do Calvario desta Cidade: Hei por bem que hum e outro recolhimento sejão administrados, e dirigidos pelas Instrucções provisionaes, que fazendo parte do presente Decreto, baixão assignadas por Filippe Ferreira de Araújo e Castro, do Meu Conselho, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Reino. O mesmo Ministro o tenha assim entendido, e o faça executar. Palacio de Queluz em 1 de Outubro de I822. — Com a Rubrica de Sua Magestade. — Filjppe Ferieira de Araújo e Castro-. Instrucções Provisionaes para a direcção, economia, e régimen dos recolhimentos, ou casas de educação, denominados do Santíssimo Sacramento, na rua da Roza, e Santíssimo Sacramento, e Assumpção, ao Calvario.

1. Estes estabelecimentos são destinados para receber, e educar principalmente meninas pobres, e formar dellas boas mãis de famílias.

2. A direccão, e regimen geral, e exterior destas casas de educação, será commettida provisoriamente a hum director nomeado por Sua Magestade, o qual receberá as ordens immediatamente pela Secretaria de Estado dos Negocios do Reino.

3. O regimen interior de cada hum aos mencionados recolhimentos, será confiado a huma regente nomeada por Sua Magestade sobre a proposta do director.

4. As mestras serão propostas pela regente, e approvadas pelo director, devendo admittir-se com preferencia as que tiverem sido educadas na casa, tendo as qualidades que se requerera.

5. O Escrivão da receita, e despeza da Casa Pia Nacional fica incumbido da pequena escripturação, e comptabilidade destes estabelecimentos. E para receber os rendimentos, e fazer o pagamento, será nomeado por Sua Magestade hum Thesoureiro, e hum Procurador.

6. Segundo as forças do respectivo rendimento, e capacidade dos edificios, se regulará o numero das educandas, que devem ser mantidas á custa do Estado nestes dous recolhimentos, não podendo por ora exceder a sessenta em cada hum.

7. Podem todavia admittir-se porcionistas, se as circunstancias o permittirem, pagando a quantia de 9.600 réis cada mez adiantada, e prestando fiança idónea á segurança, e promptidão deste pagamento, que entrará no cofre do Thesoureiro com despacho do director.

8. As educandas á custa do Estado serão admittidas por ordem de Sua Magestade, verificadas as condições de verdadeira pobreza, e desamparo, boa saude, e disposição fysica, idade de 7 até 11 annos completos. Não poderão ser porém conservadas depois de 14 annos.

9. A educaçao fysica, e moral, assim como a instrucção, e trabalho destas educandas, devem regular-se pelo prudente arbitrio do directo e, de accordo com a regen te, e com as mestras, tendo em vista o destino das mesmas educandas, e a maior utilidade publica.

10. Logo que estejão educadas, completa a idade, ou devendo ser expulsas em caso de incorregiveis, terão entregues ás pessoas para isso authorizadas, ou sahirãõ para casar, ou para servir em casas de conhecida probidade, debaixo da vigilancia, e authoridade dos Juízes dos Orfaos, ou para outro qualquer estabelecimento honesto e devendo o director fiscalizar a observancia deste artigo para que os lugares que aisim vagarem sejão logo occupados por outras educandas, que estejão nas circunstancias determinadas.

11. Vagando algum lugar, o director o fará publico por editaes, determinando hum prazo razoado, para que as concurrentes verifiquem as condições necessárias para a sua admissão; e fechado o concurso, fará subir a proposta á presença de Sua Magestade.

12. Compete ao director vigiar a educação religiosa, moral, e civil das educandas, promover a boa arrecadação, e applicação das rendas destes estabelecimentos, fiscalizar a conducta de todos os empregados, propor a gratificação extraordinaria á regente, ‘ás mestras, que a merecerem por seu zelo e aptidão, e representar a Sua Magestade todas as providencias, que julgar convenientes.

15. Pertence á regente cumprir as ordens do director, dirigir a educação, ensino, e trabalho das educandas, mestras, e serventes; regular a economia interior da casa com prudencia, e moderação; representer ao director as providencias que julgar

necessárias a bem do estabelecimento; e vencerá além do sustento a gratificação ordinaria de 4. 800 réis por mez.

14. No fim de cada mez fará apresentar ao director huma folha do orsamento da despeza para o mez seguinte; e com despacho do director receberá do Thesoureiro a sua importancia, passando o competente recibo. Nesta folha se lançarão as gratificações da regente, e mestras, assim como as soldadas dos serventes, e a despeza ordinaria da manutenção das educandas, e empregadas no interior do estabelecimento.

15. A regente terá hum livro rubricado pelo director, aonde lance cora exacção, e clareza a receita, e despeza de cada mez, no fim do qual se ajustará a sua conta, sem o que não receberá á mezada seguinte. Deverá dar conta mentalmente do producto da casa do lavor, que entrará no cofre do Thesoureiro, e prestar-se-ha a dar contas extraordinariamente ao director, sempre que este o julgue necessário.

16. As mestras cumprirão as ordens da regente, conferirão com ella o ensino, e exercicio mais conveniente ás educandas, segundo o seu destino, e as regras estabelecidas; e quando julga1rem necessário, poderão requerer ao director, que presida a algumas das suas conferencias. Vencerá cada huma das mestras 2.400 réis por mez ele gratificação ordinaria.

17. Pertence ao Escrivão da receita e despeza fazer a escripturação competente em livros rubricados pelo director, e esponder pela exacção, legalidade, boa ordem, e methodo da comptabilidade, pela guarda do livro de receita e despeza, e papeis respectivos, e cumprir as ordens que o director lhe dirigir.

18. Compete ao Thesoureiro responder pela guarda dos dinheiros, ou valores que receber, e não lhe será abonada qualquer despeza, sem apresentar os documentos que a devem legalizar; e para sua intelligencia, e governo terá hum livro de caixa rubricado pelo director.

19. As contas de receita, e despeza serão legalizadas com a ordem do director, e recibo reconhecido da pessoa que receber. O recibo da regente, e empregados no estabelecimento, basta reconhecido pelo Escrivão da receita e.despeza.
As contas da administração, interior da casa serão reguladas, e ajustadas mensalmente.

20. Importando o rendimento actual do recolhimento do Calvario na quantia de setecentos mil réis será ‘exiliado com três contos e trezentos mil réis, pagos a quartéis pelo cofre da Intendencia da Policia, na conformidade da resolução das Cortes geraes extraordinarias e constituintes da Nação Portugueaa de 21 de Junho do corrente anno.

21. O da rua da Roza, consistindo em hum conto de réis, a saber, pelo que já tinha, e pelo rendimento de oitocentos mil réis, com que foi dotado por Decreto de 24 de Junho do mesmo anno, será auxiliado em virtude da mesma resolução com a quantia de tres contos de réis, pelo mesmo cofre, e na mesma conformidade.

22. Este rendimento subsidiario he destinada a preencher a quantia de quatro contos de réis a cada hum, que se julgou indispensável para a educação, e sustento de 60 educandas em cada hum dos ditos estabelecimentos.

23. O producto das casas de lavor he incerto, e contingente. Deve porém promover-se o seu augmento, e destinar-se a sua importancia para as despezas extraordinarias, de reparos, e obras dos edificios, reforma de alfais, utensis, e mais precisões.

24. No fim de cada trimestre o director fará subir á presença de Sua Magestade o mappa da receita e despeza de cada hum destes estabelecimentos; huma conta da economia da administração, e exactas informações da conducta dos empregados, e do aproveitamento das educandas, que he o fim desta saudavel, e piedosa instituição. Palacio de Queluz em 29 de Outubro de 1822. — Filippe Ferreira de Araujo e Castro.

Notas

1. Para os projectos, vide Lopes, Maria Antónia, "Propostas reformadoras da assistência em Portugal de finais de Antigo Regime à Regeneração", in *IV Congresso Histórico de Guimarães: Do Absolutismo ao Liberalismo. Actas*, vol. VI – *Instrução, Direito, Assistência*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2009, pp. 147–171, disponível em http://hdl.handle.net/10316/24032.

2. Vide Lopes, Maria Antónia e Paiva, José Pedro, "Introdução", Coordenação Científica: José Pedro Paiva, vol. 7 – *Sob signo da mudança: de D. José I a 1834*. Direcção Científica Maria Antónia Lopes e José Pedro Paiva, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, 2008, p. 15, disponível em http://hdl.handle.net/10400.14/8638.

3. Vide Lopes, Maria Antónia, "Políticas assistenciais em Portugal no "Despotismo Iluminado" e na Monarquia Liberal", Comunicação apresentada IX Congresso da Associação de Demografia Histórica. Ponta Delgada, 16, 17, 18 e 19 de Junho de 2010, pp. 9–10, disponível em http://hdl.handle.net/10316/24034. Vide o capítulo IV, "Dos estabelecimentos de instrucção pública e de caridade", artigo 240.º: "As Cortes e o Governo terão particular cuidado da fundação, conservação, e aumento de casas de misericórdia e de hospitais civis e militares, especialmente daqueles que são destinados para os soldados e marinheiros inválidos; e bem assim de rodas de expostos, montes pios, civilização dos Índios e de quaisquer outros estabelecimentos de caridade." Disponível em https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1822.pdf.

4. Vide Reis, Maria de Fátima "Educação e Assistência em Portugal: ritmos e evolução", in *Saber & Educar. Revista Científica*, n.º 21, 2016, pp. 148–155, disponível em http://revista.esepf.pt/index.php/sabereducar/issue/view/25/showToc, DOI: http://dx.doi.org/10.17346/se.vol21.240.

5. Vide expressões neste sentido em Reis, Maria de Fátima, *Pobreza e Caridade em Portugal. Práticas e Discursos (Séculos XVI–XIX)*, Lisboa, Edições Colibri, Academia Portuguesa da História, 2021, em especial, pp. 83–123 e 137–143.

6. Para estas realidades, vide idem, *ibidem*, pp. 45–51, 83–93 e 191–201.

7. É vasta a bibliografia sobre os recolhimentos, vide, por todos, Reis, Maria de Fátima, "Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência da época moderna: os Recolhimentos de Lisboa", in Abreu, Laurinda (ed.), *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI–XVIII)*, [s.l.], Edições Colibri e CIDEHUS/UE – Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades da Universidade de Évora, 2004, pp. 263–274, disponível em http://books.openedition.org/cidehus/206 e idem, "O Recolhimento das Donzelas Órfãs da Misericórdia de Lisboa: pobreza e assistência na época moderna", in *Anais*. Coordenação Geral e Revisão de Texto de Maria de Fátima Reis, III série, vol. 4, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 2017, pp. 9–31. Vide ainda Rijo, Delminda, "Memórias da Casa Pia das Convertidas. Instituição, Espaços e Agentes face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)", in *Revista de História da Sociedade e Cultura*, vol. 17, Coimbra, 2017, pp. 129–153, disponível em https://doi.org/10.14195/1645-2259_17_6.

8. Para a capital tem-se um pronto conspecto em Rijo, Delminda, *Recolhimentos de Lisboa: da Época Moderna à República (sécs. XVI–XX)*, Lisboa, 2015, Projeto Lx-Conventos, CML-UNL/FCSH, disponível em http://lxconventos.cm-lisboa.pt/estudos-de-caso/recolhimentos-de-lisboa-da-epoca-moderna-a-republica-secs-xvi-xx/.

9. Para as instituições que no final do Antigo Regime incorporaram a doutrina do estado de polícia e as sobrevenientes reformas materializadas, no caso, na Comissão de Saúde Pública, vide Carlos Subtil, *Bernardino António Gomes. Ilustre médico iluminista nascido em Paredes de Coura*, [Paredes de Coura, Câmara Municipal de Paredes de Coura], 2017, disponível em https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/18451/1/Miolo_BAG_5.pdf, em especial, pp. 19–29. Vide também Abreu, Laurinda, "Saúde pública nas Constituintes (1821–1822): ruturas e continuidades", in *Análise Social*, n.º 222, LII (1.º), Lisboa, 2017, pp. 6–38, disponível em http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_222_art01.pdf.

10. Para os debates parlamentares em torno da criação de uma rede administrativa para a saúde, vide Oliveira, Luísa Tiago de, *A Saúde Pública no Vintismo*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1992. Havendo que ter em linha de conta os esforços de administração sanitária desenvolvidos ao longo do século XVIII, quer no quadro institucional com a Provedoria-Mor da Saúde, regulamentada por decreto de 15 de Dezembro de 1707,

Notas

e a reforma dos estudos médicos na Universidade de Coimbra, em 1772, quer no plano teórico com a publicação de obras como o "Tratado de Conservação da Saúde dos Povos", de António Ribeiro Sanches, em 1756, ou, na prática, com medidas sanitárias, como as adoptadas no âmbito da Intendência Geral da Polícia e de reforma do sistema assistencial por Pina Manique. Vide, por todos, Abreu, Laurinda, *Pina Manique. Um Reformador no Portugal das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013.

11. Vide Subtil, Carlos Louzada, "O Conselho de Saúde Pública, uma imanência da Revolução de 1820", in *Cadernos do Arquivo Municipal*, 2.ª série, n.º 15, Lisboa, Janeiro-Junho de 2021, pp. 125–142, em particular, p. 128, disponível em https://cadernosarquivo.cm-lisboa.pt/index.php/am/issue/view/4.

12. Vide Alves, Jorge Fernandes, "Liberalismo e biopolítica. Algumas anotações sobre saúde e beneficência no século XIX em Portugal", in Araújo, Maria Marta Lobo de Martín García Alfredo (cord.), *Os Marginais (séculos XVI–XIX)*. Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2018, pp. 261–278.

13. Entre as suas competências estavam os "negócios" relativos aos estabelecimentos pios. Vide https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4242888.

14. Extinta pelo regime liberal, por decreto de 16 de Agosto de 1833, a Mesa da Consciência e Ordens, "criada por D. João III em 1532 para a resolução das matérias que tocassem a 'obrigação de sua consciência'", tinha a seu cargo, entre outras situações, "os Colégios de São Patrício, dos Catecúmenos, dos Clérigos Pobres, dos Meninos Órfãos, o Colégio dos Militares de Coimbra, os Hospitais, de Nossa Senhora da Luz, Real das Caldas, Real de Coimbra, de São Lázaro de Coimbra e Hospital de Santarém, diversas Albergarias e os Recolhimentos de Nossa Senhora dos Anjos ou de Lázaro Leitão, de São Cristóvão e de Nossa Senhora do Amparo ou do Castelo." Vide https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4223364.

15. Vide *Diario das Cortes Gerais, Extraordinarias, e Constituintes da Nação Portugueza. Segundo Anno da Legislatura*, tomo sétimo, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1822, p. 316, disponível em https://debates.parlamento.pt/catalogo/mc.

16. Vide *ibidem*, p. 313.

17. Vide *ibidem*, p. 313.

18. Vide *ibidem*, p. 316.

19. Vide *Collecção Official da Legislação Portugueza. Legislação de 1843 em diante*, ed. António Delgado da Silva, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1843, p. 232, disponível em http://net.fd.ul.pt/legis/indice-titulos.htm.

20. Vide Decreto, de 26 de Novembro de 1851, dando nova forma ao Conselho Geral da Beneficência, bem como às Administrações da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Hospital de S. José, Casa Pia, Asilo da Mendicidade e outros estabelecimentos pios de Lisboa. Vasconcelos, José Máximo de Castro Neto Leite e (ed.), *Collecção Official da Legislação Portuguesa. Anno de 1851*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1852, p. 442, disponível em http://net.fd.ul.pt/legis/indice-titulos.htm.

21. Vide Decreto, de 26 de Novembro de 1851, dando nova forma ao Conselho Geral da Beneficência, bem como às Administrações da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Hospital de S. José, Casa Pia, Asilo da Mendicidade e outros estabelecimentos pios de Lisboa. Vasconcelos, José Máximo de Castro Neto Leite e (ed.), *Collecção Official da Legislação Portuguesa. Anno de 1851*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1852, p. 443, disponível em http://net.fd.ul.pt/legis/indice-titulos.htm.

22. Vide Colen, Luísa Barbosa, "Assistência às órfãs no Bairro Alto. O Recolhimento da Rua da Rosa", in *Cidade Solidária. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, n.º 32, Lisboa, 2014, pp. 126–139, disponível em https://www.scml.pt/cultura/arquivo-historico/trabalhos-publicados/#content.

23. Vide Reis, Maria de Fátima, "Pobres e recolhidas: petições e representações femininas em Lisboa no século XIX", in Araújo, Maria Marta Lobo de; Contente, Cláudia; Esteves, Alexandra (coord.), *As mulheres nos caminhos da História*., Porto, Lab2PT, 2021, pp. 272–289, disponível em http://hdl.handle.net/1822/75527.

24. Vide Castro, Constâncio, Domingos Pedro Resende de, *Recolhimentos da Capital. Relatório apresentado a Sua Excellencia o Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Reino. Gerencia do anno de 1889–1890. Projecto de Reorganisação de Alguns dos Recolhimentos*, Lisboa, Imprensa Moderna, 1890.

25. Pode-se colher uma imagem impressiva da produção estatística do tempo nos anuários oficiais, em que constam capítulos com interesse para a temática em foco. No relativo a 1875 há dados sobre "Instrução pública", "Associações de socorro mútuo", "Caixas económicas" e nos referentes a 1884, 1885, 1886, 1892 e 1900 constam informações sobre "Assistência pública", "Instituições de previdência", "Instrução pública". Vide Repartição de Estatística do Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria, *Anuário Estatístico do Reino de Portugal. 1875*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1877, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262503218; idem, *Anuário Estatístico de Portugal. 1884*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262504949; idem, *Anuário Estatístico de Portugal. 1885*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1887, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262505625; idem, *Anuário estatístico de Portugal. 1886*, Lisboa. Imprensa Nacional, 1890, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262506282; Direcção Geral de Estatística e dos Próprios Nacionais do Ministério da Fazenda, *Anuário Estatístico de Portugal. 1892*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1899, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262638888;idem, *Anuário Estatístico de Portugal. 1900*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1907, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/262638888. De assinalar que no anuário respeitante a 1903, os números indicados se encontram organizados por "Beneficência e assistência", "Instrução pública" e "Instituições de previdência", assim enquadrando e contemplando uma diversidade de instituições, algumas recentemente fundadas como a Assistência Nacional aos Tuberculosos: vide idem, *Anuário Estatístico de Portugal. 1903*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1907, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/263920396. Para as vicissitudes da estatística oficial através das suas edições, vide I.N.E., *As Edições do Anuário Estatístico de Portugal. 1875–2008*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, IP, 2010, disponível em https://www.ine.pt/xurl/pub/100589072.

26. Vide Constâncio, Domingos Pedro Resende de Castro, *op. cit.*, p. 7.

27. O padre Manuel Joaquim Bandeira Emauz auferia vencimento pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, da igreja de S. Nicolau. 1845–03–16–1849–12–31. PT/PSN/ISSNC/ISS/A/B/08/009. Vide http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/arquivos//index.php/despesa-com-o-vencimento-do-padre-manuel-joaquim-bandeira-emauz.

28. Identifiquei o prior Sebastião Pais de Miranda na "Relação de subscritores que concorreram com donativos a favor dos prejudicados pelas inundações" do Tejo, Ribatejo e outras localidades da Província da Estremadura, no inverno de 1840–1841, tendo contribuído com 960 réis, pela comissão filial da freguesia do Sacramento, de Lisboa. Era secretário da comissão João Elias da Costa Faria e Silva, tendo a subscrição totalizando a quantia de 10.611.985 réis. Vide *Commissão d'Auxilios Creada por Decreto de 15 de Fevereiro de 1841. Serviço Relativo ao Riba Téjo*, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1841, p. 22. De relevar que nessas doações as viúvas e órfãos tiveram especial atenção em dinheiro, bens e alimentos. Para as composições das Juntas de Paróquia ao tempo, de que eram presidentes os párocos das respectivas freguesias, no caso, do Santíssimo Sacramento, Pais de Miranda, vide *Almanak Estatistico de Lisboa em 1848*. Coordenado por M. A. F. Portugal, Lisboa, Typ. dos Gratis, 1848, p, 137.

29. Vide *Diário do Governo*, n.º 288, 6 de Dezembro de 1851, p. 1259, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1851&mes=12&tipo=a-diario&filename=1851/12/06/D_0288_1851-12-06&pag=1&txt=.

30. Vide *Diário do Governo*, n.º 301, 22 de Dezembro de 1851, p. 1315, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1851&mes=12&tipo=a-diario&filename=1851/12/22/D_0301_1851-12-22&pag=1&txt=.

31. Vide *Diário do Governo*, n.º 160, 10 de Julho de 1822, p. 1151, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1822&mes=7&tipo=a-diario&filename=1822/07/10/D_0160_1822-07-10&pag=1&txt=.

32. Monsenhor João Pedro Freixo de Miranda surge como Inspector Director do Recolhimento do Calvário, no edital publicitado na *Gazeta de Lisboa*, de 10 de Dezembro de 1837, de abertura de concurso para admissão de órfãs, entre os sete e os onze anos de idade. Vide *Gazeta de Lisboa*, n.º 292, 10 de Dezembro de 1827, p. 1482.

33. Vide *Diário do Governo*, n.º 164, 15 de Julho de 1822, p. 1183, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1822&mes=7&tipo=a-diario&filename=1822/07/15/D_0164_1822-07-15&pag=1&txt=.

34. Vide *Recolhimentos do Calvário, Rua da Rosa, e Calvário. Orçamento para o Anno Económico de 1857–1858*, disponível em http://purl.sgmf.pt/OE-1857/1/OE-1857_master/OE-1857_PDF/OE-1857_PDF_08-G-R0300/OE-1857_0000_00312-00316_t08-G-R0300.pdf.

Notas

35. Vide *Recolhimentos do Calvário, Rua da Rosa, e Calvário. Orçamento para o Anno Económico de 1857–1858*, disponível em http://purl.sgmf.pt/OE-1857/1/OE-1857_master/OE-1857_PDF/OE-1857_PDF_08-G-R0300/OE-1857_0000_00312-00316_t08-G-R0300.pdf.

36. Vide Constâncio, Domingos Pedro Resende de Castro, *op. cit.*, p. 9.

37. Vide idem, *ibidem*, pp. 11–12.

38. Vide *Diário de Governo*, n.º 264, de 8 de Novembro de 1822, pp. 1995–1996, disponível em https://digigov.cepese.pt/pt/pesquisa/listbyyearmonthday?ano=1822&mes=11&tipo=a-diario&filename=1822/11/08/D_0264_1822-11-08&pag=1&txt=. Vide infra, anexo.

39. Vide Constâncio, Domingos Pedro Resende de Castro, *op. cit.*, p. 12.

40. Vide idem, *ibidem*, p. 15.

41. Vide idem, *ibidem*, pp. 22–24.

42. Vide idem, *ibidem*, pp. 27–28.

43. Vide idem, *ibidem*, pp. 30–31.

44. Vide idem, *ibidem*, pp. 33–35.

45. Para este ideário, vide Estivill, Jordi, "Os primórdios da economia social em Portugal. Contributos de Ramón de la Sagra – I Parte", in *Sociologia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. XXXIII, Porto, 2017, pp. 19–45, DOI: 10.21747/08723419/soc33a2, disponível em https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426552435003.

46. Como exemplo desta expressão, vide a obra do cirurgião de Lisboa, Carvalho, Manuel Pedro Henriques de, *Noticia historica sobre a origem da Pobresa e da Mendicidade, das suas causas mais influentes, dos seus espantosos progressos, finalmente dos meios que tem tentado em algumas nações para reprimir uma, e anniquillar a outra*, Lisboa, Na Typographia de Filippe Nery, 1835.

47. O doutoramento permitia "ascender à situação precária de 'opositor' (espécie de auxiliar dos lentes proprietários ou dos seus substitutos), lugar esse que lhe abria as portas para a ascensão na carreira docente, ou propriamente para a sua entrada, tendo em conta que só na condição de 'lente substituto' se poderia dizer que pertencia ao corpo académico". Vide Torgal, Luís Reis, "*Quid Petis*? Os 'Doutoramentos' na Universidade de Coimbra", in *Revista de História das Ideias*, vol. 15, Coimbra, 1993, pp. 177–316, em especial, pp. 200–201, disponível em https://digitalis.uc.pt/pt-pt/revista/revista_de_hist%C3%B3ria_das_ideias?page=2&retain-filters=1.

48. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, doravante A.N.T.T., Ministério do Reino, maço 663, processo 40. PT/TT/MR/EXP/051/0020/00040, disponível em https://digitarq.arquivos.pt/details?id=7843454. Para o recolhimento coimbrão, vide Lopes, Maria Antónia, "Do outro lado da festa: a inflexível piedade barroca num recolhimento de Coimbra (O Recolhimento do Paço do Conde durante o século XVIII)", in *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano*, Belo Horizonte, Editora C/ Arte, 2008, pp. 1061–1074, disponível em http://hdl.handle.net/10316/24029.

49. A.N.T.T., Ministério do Reino, maço 859, processo 46. PT/TT/MR/EXP/051/0216/00046, disponível em https://digitarq.arquivos.pt/details?id=8011349.

50. A.N.T.T., Ministério do Reino, maço 865, processo 6. PT/TT/MR/EXP/051/0222/00006, disponível em https://digitarq.arquivos.pt/details?id=8019132.

51. A.N.T.T., Ministério do Reino, maço 857, processo 42. PT/TT/MR/EXP/051/0213/00042, disponível em https://digitarq.arquivos.pt/details?id=8011193.

52. Para o pensamento coevo sobre a questão social e o seu reflexo na literatura jurídica liberal oitocentista, vide Videira, Susana Antas, *Liberalismo e Questão Social em Portugal no Século XIX. Contributo para a História dos Direitos Sociais*, Lisboa, AAFDL Editora, 2016. Vide a evolução do liberalismo em Portugal, em Moreira, José Manuel, "Pensamento liberal em Portugal", in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 25, Lisboa, 2008, pp. 177–197, disponível em https://doi.org/10.4000/cultura.687.

53. Tem-se um pronto conspecto da educação da mulher para a família e para o trabalho, em Aires, Pedro, Carlota Maria Conceição, *Educação feminina no século XIX em Portugal: em busca de uma consciência*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2006. Dissertação de Mestrado disponível em http://hdl.handle.net/10451/32374.

54. Vide Arquivo Histórico Parlamentar, Parecer n.º 163/II-1.ª, PT-AHP/CR/DGSC/SLCD/S54/D484, disponível em https://ahpweb.parlamento.pt/Detalhe/?&pesq=ps&t=8&id=16807&tx=feminino.

ALEXANDRA ESTEVES *

Quotidianos encerrados: As mulheres do recolhimento de Santa Maria Madalena e de São Gonçalo no século XIX

* Departamento de História da Universidade do Minho
Lab2PT/IN2PAST

O recolhimento de Santa Maria Madalena e de São Gonçalo abriu portas em 1722, por iniciativa do Arcebispo Dom Rodrigo Moura Teles, um prelado que se destacou pela obra assistencial que deixou a Braga, num tempo em que na cidade havia outras instituições que serviam para amparar e enclausurar mulheres de diferente condição e com vivências diversas[1].

Para se compreender, hoje, a importância dos recolhimentos será necessário recuar até à época da sua fundação, quando a situação social da mulher era bem diferente da que se verifica na atualidade. Ao longo dos séculos, o discurso sobre a mulher foi sendo alinhado, tendo por base a atuação do Estado e de instituições como a Igreja Católica, assente em pareceres de médicos e juristas, que contribuíram para a construção de algumas conceções sobre a condição feminina, nomeadamente sobre a inferioridade ou perigosidade da mulher, conotando-a, por um lado, com um conjunto de valores, do qual fazem parte a honradez, a pureza, a virtude e o recato[2]. O reconhecimento da necessidade de preservar e/ou de recuperar esses valores concorreu para o aparecimento de recolhimentos femininos[3].

A criação destas instituições insere-se num movimento de reforma moral e sexual, que promoveu a adoção de novas atitudes face ao corpo e à sexualidade, visando, *grosso modo*, a valorização da castidade, o que, por sua vez, originou um autêntico policiamento dos costumes. A imposição de uma nova moral terá efeitos no domínio das relações sexuais e, em particular, sobre a forma como eram encaradas a prostituição e as prostitutas.[4] De elementos tolerados pela sociedade, por se entender que serviam para satisfazer necessidades consideradas naturais dos homens, passam a ser conotadas com a lascívia e o pecado.

A pobreza e o desamparo empurravam para rua muitas mulheres, que se entregavam à prostituição como meio para angariar o seu sustento. Ora, como se depreende da legislação produzida ao longo do século XVII, considerava-se que o meretrício deveria ser evitado em nome da moral e da estabilidade social e as prostitutas deviam ser afastadas das práticas pecaminosas. A entrada destas mulheres em recolhimentos servia, por um lado, para preservar a normalidade social e moral e, por outro, para recuperar e proteger as mulheres que já tinham caído ou corriam o risco de cair na prostituição. Essas instituições acabavam por desempenhar uma tripla função: preventiva, uma vez que acolhiam mulheres em risco; redentora, recebendo as "pecadoras"; "curativa", pois visavam a sua reabilitação, através de um processo que incluía clausura, oração e trabalho.

A perspetiva sobre a prostituição altera-se com a implantação do Liberalismo[5]. Segundo o Código Administrativo de 1836, as prostitutas estavam proibidas de viver em certas partes das cidades e os prostíbulos ficavam sujeitos a vigilância, seguindo o legislador o princípio segundo o qual não sendo possível proibir

e eliminar, então seria preferível tolerar para mais facilmente controlar. Aparece, então, um novo tipo de prostituta – a tolerada –, cuja atividade passa a ser assumida e atestada pela sua inscrição num livro de matrículas ou registo policial.

De acordo com o disposto no artigo 249, n.º VII, do *Código Administrativo de 1840* e no decreto de 3 de dezembro de 1868, a fiscalização das toleradas competia ao administrador do concelho, sob a supervisão do Governo Civil[6]. Passa a existir, assim, uma "prostituição legal", socialmente aceite, enquadrada pela lei, mas condenada pela religião, e uma "prostituição ilegal". Esta mudança não decorre de uma nova forma de encarar a prostituta ou a prostituição, mas resulta, essencialmente, de preocupações com a saúde pública, em particular com as doenças sexualmente transmissíveis, caso da sífilis[7]. No entanto, as mudanças operadas pela ordem liberal careciam de uma lei orgânica uniforme e generalizada que acabasse com a discricionariedade dos governadores civis na organização de serviços e na aplicação de medidas relacionadas com a prostituição[8].

Nos inícios do século XX, 14 dos 17 distritos então existentes, tinham regulamentos de toleradas. Em 1902, os distritos em falta eram os Beja, Leiria e Viseu. Segundo o *Regulamento Policial das Toleradas no concelho de Braga*, que data de 19 de dezembro de 1871, o policiamento destas mulheres dividia-se em serviço policial e serviço sanitário, sendo que este último tinha como principal objetivo evitar a propagação de doenças sexualmente transmissíveis, particularmente da sífilis[9]. O serviço policial ficava a cargo do administrador do concelho, de um guarda da polícia e de um empregado da administração do concelho, enquanto a componente sanitária era garantida por um médico nomeado pelo governador civil. As inspeções às prostitutas seriam feitas num dispensário ou em casa.

Apenas as mulheres maiores de 17 anos podiam ser registadas como toleradas. A qualquer momento, era possível requererem o trancamento no livro de matrícula, mas, para esse efeito, deviam apresentar uma das seguintes justificações: casamento, bom comportamento, nova forma de subsistência ou apoio familiar[10]. Todas as toleradas eram obrigadas à inspeção sanitária semanal. As faltosas eram multadas. Na eventualidade de ser detetada alguma doença, eram encaminhadas para o hospital. As que fossem diagnosticadas com uma doença incurável não podiam residir no concelho de Braga, a não ser que estivessem internadas em algum hospital ou recolhidas numa instituição de assistência. Também estava prevista a inspeção dos prostíbulos que estavam autorizados a funcionar[11].

O controlo do meretrício não tinha a ver apenas com o uso do corpo da mulher, mas também com a sua presença em lugares públicos. Procurava-se, então, evitar que as prostitutas residissem e se dedicassem à sua atividade junto de escolas,

igrejas, aquartelamentos e instituições públicas e que tivessem comportamentos considerados escandalosos. Portanto, todos os seus movimentos deviam ser vigiados, até porque não podiam sair do concelho sem avisarem o administrador respetivo, nem mesmo mudar de residência[12].

Por esta altura, o país contava com apenas uma casa para mulheres que tinham passado pela prostituição: o Colégio da Regeneração, em Braga, fundado em 1869. Os recolhimentos de mulheres consideradas perdidas deixavam de fazer sentido perante a mudança introduzida pelo liberalismo no meretrício. No entanto, a referida instituição bracarense pretendia reabilitar as mulheres pela via do trabalho, contando para o efeito com instalações para costura e labores, engomaria e tecelagem. A ação desta instituição foi elogiada pelo médico Ângelo Fonseca, que defendia a criação de estabelecimentos similares noutras cidades do país, tendo em vista o combate à prostituição. Recomendava, ainda, a fundação de casas de correção para menores do sexo feminino, para além das existentes em Lisboa e no Porto; de colónias agrícolas, como Vila Fernando; e a aposta na instrução[13]. Sugeria, de algum modo, um novo tipo de recolhimentos, que poderiam ser de iniciativa privada, mas superentendidos pelo Estado, que, na sua ótica, tinha responsabilidades inalienáveis para com a mulher, considerada, designadamente, na sua condição de mãe, como se pode depreender das suas palavras:

> (...) *tornando-se preciso multiplicar o numero de creches, estabelecer maternidades, crear recolhimentos, casas de correção, azilos e oficinas* [14](...).

Os estudos sobre os recolhimentos, nomeadamente os realizados em Portugal, mostram que tinham finalidades distintas: para mulheres consideradas perdidas ou arrependidas,[15] normalmente sob a invocação de Santa Maria Madalena, quase sempre sob administração episcopal; para mulheres honradas; para jovens, que aguardavam aí o matrimónio; para mulheres casadas, cujos maridos partiam em viagem, ou viúvas; para órfãs. A associação destas instituições à questão da prostituição não resulta do facto de terem como objetivo primeiro eliminá-la, uma vez que pretendiam, antes, evitá-la e minimizá-la, através de um programa de reabilitação das meretrizes, que incluía o trabalho e a oração. Assim sendo, não se poderá questionar a sua eficácia na resolução do problema, dado que não era essa a sua missão prioritária[16].

Os recolhimentos, que surgiram, aliás, por toda a Europa, visavam, afinal, a normalização dos comportamentos, acautelar o perigo de desvios na vivência feminina e as complicações que daí poderia advir, designadamente, em termos pessoais, familiares e sociais. Em Portugal, foram várias as entidades promotoras deste tipo de instituições: Coroa, Misericórdias,

Ordens Terceiras, além das criadas graças à iniciativa privada[17]. Retiradas por mais ou menos tempo da sociedade, as mulheres recolhidas aprendiam a viver em comunidade, a lidar com novas rotinas, que, frequentemente, proporcionavam novas ocasiões de sociabilidade e até de conflitualidade, que acabavam por representar novos desafios à sua transformação.

Desde a sua fundação, o recolhimento de Santa Maria Madalena e de São Gonçalo recebia porcionistas, que se somavam às do número. Havia, assim, dois grupos de mulheres: as que eram sustentadas pela Mitra e, mais tarde, pelo Governo Civil de Braga, perfazendo um total de 14 (incluindo a regente e a porteira), e as que tinham que pagar a sua estadia. Este grupo, como mostra Maria Marta Lobo de Araújo na sua obra sobre o recolhimento em apreço, foi crescendo ao longo do século XVIII e dos inícios do século seguinte, período sobre o qual incide a nossa análise, tornando-se neste século claramente dominante, dada a diversidade de condições destas mulheres[18]. Ao mesmo tempo, a entrada de supranumerárias significava o aumento de receitas para a instituição.

O aumento da procura evidencia, por um lado, a força da atratividade do recolhimento de Santa Maria Madalena na cidade de Braga, na qual, como já referimos, existiam outros estabelecimentos de reclusão feminina, além dos conventos, e, por outro, o facto de não se destinar apenas a mulheres perdidas, mas estar recetivo a aceitar outras justificações, designadamente, a solidão, a orfandade, a velhice e a pobreza, para abrir as suas portas. A indigência era alegada para justificar o reingresso, tendo-se verificado vários casos de mulheres que, tendo saído, manifestaram a vontade de voltar precisamente por esse mesmo motivo. Com o advento do Liberalismo, a natureza da instituição também se alterou, passando a destinar-se a mulheres muito jovens ou velhas, acabando por se transformar, finalmente, num asilo para idosas.

Aquando da sua abertura e até 1834, com a consolidação da ordem liberal, para ingressar na instituição era necessário organizar um processo documental, que incluía um requerimento dirigido ao arcebispo, cujo consentimento era necessário, e o parecer favorável da regente. Antes, procurava-se saber da existência de vagas disponíveis e, até haver uma decisão final, eram solicitadas à regente informações sobre as peticionárias, a qual, na resposta, fazia as considerações julgadas pertinentes sobre estas. Com as mudanças políticas e administrativas ditadas pelo Liberalismo, o processo ficava dependente do governador civil, entidade que, depois da referida data, passou a gerir o recolhimento. Através da análise dos requerimentos apresentados ao governador civil de Braga, encontrámos diferentes formas de designar a instituição: recolhimento, conservatório e até convento.



Gráfico 1
Requerimentos de mulheres para ingressar no recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1800-1858)

Fonte: Arquivo Distrital de Braga (doravante ADB), Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.

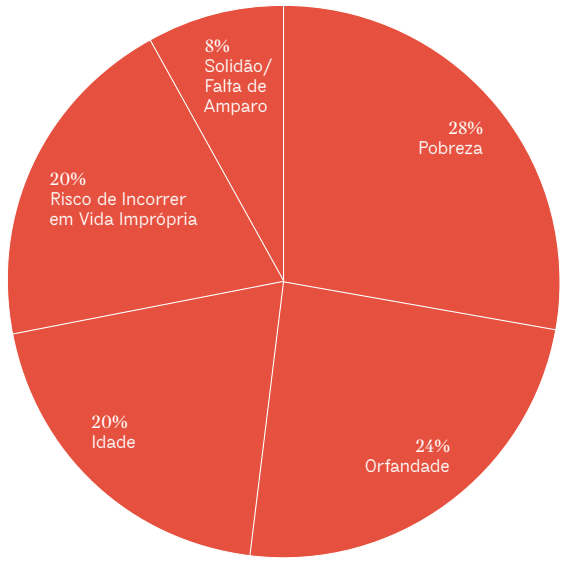
A nossa análise incide sobre a vida na instituição no século XIX, um tempo de mudanças, ditadas, essencialmente, pela alteração no quadro político operado em 1834, com o aparecimento de um Estado que irá promover mudanças na gestão de obras assistenciais, particularmente naquelas que estavam sob a alçada da autoridade religiosa, as quais, a partir daquela data, enfrentarão constrangimentos de vária ordem. No caso concreto do recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga, houve modificações em diversas áreas, em particular na da gestão.

Os requerimentos de entrada que analisámos, que desencadeavam o processo de admissão no recolhimento, situam-se entre 1800 e 1858, concentrando-se nos anos de 1813, 1832, 1836, 1841 e 1845, conforme se pode observar no Gráfico 1.

Muitas mulheres que estavam no recolhimento tinham a companhia de familiares, durante um período variável. Encontrámos casos de irmãs e cunhadas que partilhavam o quotidiano. Em 1839, António Joaquim Carvalho, da cidade de Braga, tinha uma das suas irmãs recolhida em Santa Maria Madalena e a outra estava em sua casa. Para conseguir deslocar-se às caldas, pediu que a outra irmã, que vivia com ele, ingressasse temporariamente na instituição, o que foi aceite[19]. A existência de familiares poderia servir para facilitar a admissão, sobretudo quando escasseavam celas disponíveis. Veja-se o caso de Francisca Teresa, residente na Rua de São Marcos, em Braga, que se encontrava numa situação de desamparo e que pretendia ingressar no recolhimento. Tendo conhecimento de que não havia uma cela livre, invocou a circunstância de ter um familiar na instituição e mostrou-se disposta a partilhar o espaço com ela até vagar uma cela. A pretensão foi aceite pelo governador civil.[20] Por sua vez, em 1835, Antónia Peixota,

Gráfico 2
Motivos invocados nos requerimentos para entrar no recolhimento de Santa Maria Madalena (1800-1858)

Fonte: ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.



de Braga, requereu o seu ingresso no recolhimento, mas sem alegar que já lá estavam duas irmãs suas. Quem lembrou essa situação foi a regente, como forma de argumentar a favor da sua entrada[21]. Nesse mesmo ano, D. Josefa Júlia Teixeira e sua mãe pediam para entrar no "conservatório", a fim de se entregarem a Deus[22]. No ano seguinte, foram aceites, em simultâneo, duas irmãs órfãs.

À medida que se avança no século XIX, os requerimentos tornam-se mais lacónicos em termos informativos e nem todas as mulheres ou quem por elas solicitava a admissão no recolhimento mencionavam as razões invocadas. Nos documentos em que eram explicitados os motivos, sobressaiam a pobreza e o desamparo em que se encontravam as mulheres e os consequentes riscos a que estavam sujeitas, nomeadamente o da desonra. Aliás, o perigo de caírem numa vida indecorosa e censurável também foi apresentado, conforme se pode ver no gráfico 2, como sendo também um dos fundamentos para pedir o ingresso na instituição.

Tratando-se principalmente de mulheres sós, a sua subsistência tornava-se mais complicada na sociedade oitocentista. A sua vida era feita de inúmeras dificuldades, nomeadamente, de natureza económica e social, além de a sua conduta continuar a ser objeto de um controlo apertado. No entanto, a vigilância e a pauta de valores então vigente eram mais rigorosas para as mulheres de condição social mais elevada, se bem que as demais também estivessem obrigadas a zelar pela sua honra.

Na época moderna, aparecem outros medos relacionados com a mulher. O discurso dos teólogos deu lugar às teorias dos médicos, que vão à anatomia feminina buscar argumentos para justificar a sua fragilidade e, simultaneamente, o controlo que sobre ela devia ser exercida[23]. Havia que explicar, depois da Revolução Francesa, por que homens e mulheres não tinham os mesmos direitos, recorrendo-se, para esse efeito, à natureza feminina[24].

Os dados apresentados no Gráfico 2 estão de certa forma interligados, na medida que a pobreza, a orfandade e a idade eram considerados fatores que podiam levar ao descaminho. Relativamente ao critério da idade, a tendência será, como já referimos, para que a instituição se transforme numa casa para mulheres idosas. A rapariga mais nova que deu entrada no recolhimento, entre 1800 e 1858, tinha 12 anos de idade. A questão da velhice torna-se cada vez mais premente à medida que se avança na centúria oitocentista, tornando-se um problema cada vez mais visível com o crescimento das cidades e a desarticulação das famílias alargadas[25]. Estas mudanças tornam obsoletos os esquemas informais desenvolvidos nos *corpus* familiares, obrigando a procurar novas soluções, que passarão pela criação de instituições para idosos, sendo que as primeiras resultarão da ação caritativa de benfeitores. [Gráfico 2]

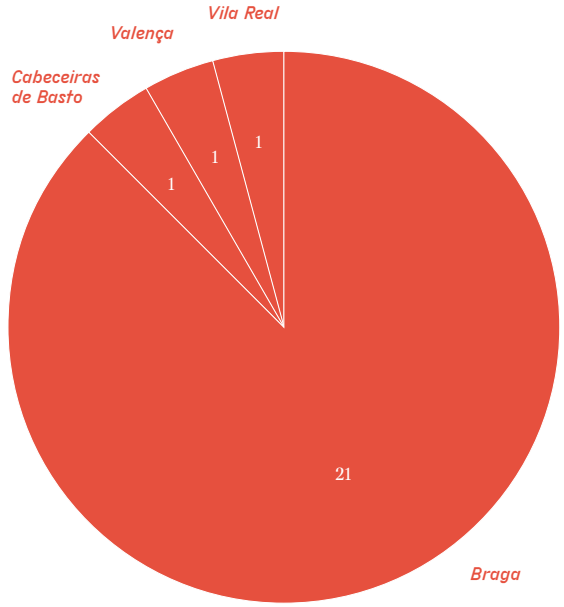
O contexto continuará a ser especialmente difícil para as mulheres sós, solteiras ou viúvas, que tinham dificuldades acrescidas em sobreviver sem apoio. Nos primórdios do século XX, o recolhimento era, sobretudo, uma casa para mulheres pobres. Em 1919, Maria Filomena Coelho, solteira, de 53 anos de idade, residente na freguesia de São Vítor, da cidade de Braga, requereu entrada no recolhimento, alegando não ter meios para pagar a renda de casa. Esta situação foi confirmada pela comissão administrativa da paróquia. A regente, por sua vez, atestou as qualidades morais da requerente[26]. É de notar, a propósito deste caso, que se mantêm fatores vindos do período anterior: a solidão e a pobreza.

Nem sempre eram as mulheres que requeriam o seu ingresso na instituição, pois havia quem o fizesse por elas, normalmente familiares, quase sempre pais ou irmãos, que pediam para guardar a honra ou proteger da pobreza as filhas ou irmãs. O facto de as mulheres não serem capazes de redigirem os seus requerimentos devia-se ao analfabetismo. No entanto, encontramos um pedido, que foi atendido, feito por uma recolhida para que a sua afilhada, órfã, fosse aceite no recolhimento.

O perfil das requerentes era muito diversificado. Encontramos mulheres ainda jovens, outras de idade avançada, solteiras, casadas e viúvas, e de diferentes estratos sociais. No caso particular das mais jovens, o receio de perda da honra continuava a ser usado, em oitocentos, como argumento para o ingresso na instituição. Nalguns documentos, é feita referência à idade. Nestes casos, a entrada tinha um caráter preventivo, dado que o recolhimento era visto como um abrigo, que afastava as mais jovens das paixões, das tentações e do risco de perdição.

Gráfico 3
Naturalidade/residência das recolhidas (1800-1858)

Fonte: ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, Documentos Soltos.



Nos requerimentos, além do nome, constava a morada, a naturalidade e, por vezes, o estado civil, a idade e quase sempre o motivo do pedido de admissão. Apesar da diversidade de perfis, no que respeita à naturalidade/residência das ingressadas há uma grande homogeneidade, uma vez que a maior parte era natural ou residente em Braga, sendo mencionadas, em alguns casos, as ruas onde viviam, como, por exemplo, a rua de São Marcos ou a rua do Anjo. Por outro lado, conforme se pode observar no Gráfico 3, as que que não eram naturais ou moradoras nesta cidade eram de regiões do Norte do país, mais precisamente do Minho e de Trás-os-Montes. [Gráfico 3]

Pela análise dos requerimentos de entrada no recolhimento, que são esparsos para o período posterior a 1834, verifica-se que o número de pedidos continuava a ser elevado, superando mesmo o número de celas disponíveis. As mulheres poderiam sair, temporariamente, da instituição com a permissão do governador civil, mas o facto de se tratar de uma ausência transitória impedia aocupação do lugar.

Relativamente aos pedidos de reingresso, é de notar que o seu deferimento dependia não apenas da existência de vaga, mas igualmente da forma como se tinha processado a saída e o comportamento das peticionárias durante a primeira estadia. Nesta matéria, a regente tinha um papel de relevo na tomada de decisão.

Através da análise das despesas do recolhimento de Santa Maria Madalena e de São Gonçalo feitas pela regente, entre 1814 e 1881, verificamos que se distribuíam, *grosso modo*, pelas seguintes rubricas: gestão quotidiana; obras nas instalações; celebrações festivas; atividades culturais, que vão perdendo peso à medida quese avança em oitocentos.

A rubrica da gestão quotidiana englobava uma série de despesas: a alimentação e a roupa, incluindo a lavagem e o pagamento a uma engomadeira; a limpeza e a higienização do edifício; o facultativo e o cirurgião; a porteira e a criada; o sacristão e a sacristã. Em 1814, foram despendidos 45.800 réis com os ordenados do capelão, do médico, do cirurgião, do procurador e das criadas da cozinha e de fora, e 7.200 réis com o sacristão[27]. Havia, ainda, as despesas com o procurador que tratava das demandas da instituição.

A manutenção e o aproveitamento dos espaços exteriores, como, por exemplo, da horta, também acarretavam gastos, pois era necessário pagar a quem dela cuidava. No século XIX, também era comprada lenha para cozinhar e para o aquecimento das instalações. O recolhimento tinha uma pocilga, sendo registada, em dezembro de 1814, a compra de porcos para abater no ano seguinte[28]. É ainda mencionada a compra de papel e envelopes para a correspondência da instituição.

As obras nas instalações do edifício, que eram executadas por diferentes motivos, quase sempre ditadas pelo desgaste do tempo, implicavam pagamentos mais ou menos avultados, conforme a natureza e a extensão das intervenções, com caiadores, carpinteiros e outros artífices, e com a aquisição de vidros, pregos, fechaduras, dobradiças, entre outros materiais. As reparações das grades e a compra de fechaduras fazem-nos recordar que estamos perante uma casa de clausura, que visava uma vida de recolhimento e de rutura com o exterior. Durante o período analisado, no rol das despesas constam a caiação do edifício e das celas das recolhidas, o conserto do telhado e as reparações na cozinha, incluindo o arranjo do forno. Houve, ainda, gastos frequentes com a limpeza do cano da água.

Eram várias as datas festivas celebradas no recolhimento, seguindo o calendário litúrgico, e cuja preparação também tinha custos significativos. Nessas ocasiões, havia, por exemplo, missa cantada e não faltava a música. Em abril de 1880, foi anotado o pagamento ao organista que atuou na festa do Coração de Jesus. Essas ocasiões festivas também eram marcadas pela quebra da rotina alimentar, traduzida na composição de uma mesa mais farta, cuja preparação trazia, naturalmente, um acréscimo de despesa. Era o que acontecia, por exemplo, no Natal, com o jantar da consoada. Além da festa de Santa Maria Madalena, que acontecia no dia 22 de julho, e de São Gonçalo, no dia 10 de janeiro, também se celebravam as festas de São José, da Senhora dos Prazeres, do Coração de Jesus e de São Bartolomeu.
Na sua obra sobre o recolhimento, Maria Marta Lobo de Araújo alude a outras festividades no século XVIII, nomeadamente as dedicadas a Santa Isabel, Santiago, Santa Ana e Santa Marta.
No domínio do culto, aparecem os gastos com a conservação da capela, com vestes litúrgicas, cera, hóstias, vinho, um sacristão, uma sacristã e uma "moça".

A partir de 1830, entre as principais receitas da instituição para custear as despesas quotidianas e as obras de maior envergadura, sobressaem as quantias recebidas da chancelaria e das pensionistas, o dinheiro recolhido na caixa das esmolas e o conseguido com a venda de farelo e o arrendamento de duas casas e das cloacas. A entrada de novas recolhidas também gerava receitas. Em 1833, havia na instituição mulheres em diferentes condições: as 14 do número, incluindo a porteira e a regente, havendo ainda "algumas de merce sem número: com pam". De facto, desconhecemos o número exato de mulheres que estavam na instituição. No século XIX, mais precisamente em 1833, as porcionistas pagavam, por mês, 600 réis. Havia mulheres da mesma família nesta condição. Era o caso de Camila, Narcisa e Maria da Glória, que, no total, pagavam 1.800 réis por mês[29].

A partir de 1 de agosto de 1833, o recolhimento deixou de receber a verba da chancelaria, que perfazia um total de 317$060 e representava uma fatia considerável dos seus rendimentos. A partir de 1834, as contas da instituição passaram a ser escrutinadas pelo administrador do concelho de Braga. Já na década de 1840, as fontes de receita mencionadas aludem ao legado do hospital e ao recebimento de juros, bem como ao arrendamento de casas e à entrada de recolhidas. No balanço respeitante ao período compreendido entre 1845 e 1851, nota-se o crescimento do dinheiro a juro, bem como o aparecimento de letras. Para este período não se considerou o montante resultante da entrada das recolhidas, dado que esse dinheiro foi distribuído na comunidade e utilizado para os reparos efetuados na casa.

A partir de 1860, é possível aferir o número de entradas, dado que se discriminava o nome das recolhidas até 1874, inclusive. Num dos livros de despesa, é feita referência, entre os meses de janeiro e abril de 1814, a 60 mulheres, número que desce para 59 nos meses de maio e junho e para 46 nos meses de julho e agosto, subindo para 57 no mês seguinte, terminando o ano com 60 recolhidas[30]. O ano seguinte arranca com 63 mulheres. Este número manteve-se até junho, quando entra mais uma recolhida[31]. No entanto, em agosto, é feita referência apenas a 60, voltando a 64, com o qual termina o ano. No ano seguinte, a instituição continua com o mesmo número de recolhidas até ao mês de abril, quando decai para 60[32].

Desconhecemos as contas da instituição a partir de 1881, sob gestão do Governo Civil de Braga, mas nesta década o edifício dava sinais de ruína e as recolhidas subsistiam com grande dificuldade[33]. O Código Administrativo de 1836 atribuía aos governadores civis competência para intervirem na vida das instituições de assistência: fiscalizar as despesas; autorizar o uso dos seus rendimentos; dissolver mesas e prover comissões; controlar a sua gestão quotidiana, podendo exigir mapas, contas e solicitar todo o tipo de esclarecimentos; informar o governo sobre a sua situação e diligenciar os melhoramentos julgados necessários.

Estas disposições aplicavam-se a irmandades, hospitais e instituições de assistência que não fossem administradas pelas câmaras municipais ou estivessem sob proteção governamental[34].

Em 1884, o governador civil de Braga, Jerónimo da Cunha Pimentel, defendia a reestruturação da assistência na cidade e no concelho que administrava, nomeadamente no respeitante ao apoio a prestar às mulheres desamparadas. Sob a sua gestão estavam os recolhimentos de Santa Maria Madalena, da Caridade e de S. Domingos da Tamanca, existindo outros dois, o de Santo António, gerido pela Santa Casa da Misericórdia, e o já referido Colégio da Regeneração, que era administrado por uma associação de senhoras. Segundo este responsável, o estado deplorável, principalmente sob o ponto de vista económico, em que se encontravam as três instituições não justificava a sua existência separada, pelo que seu projeto passava pela sua fusão numa única instituição, sediada em S. Domingos da Tamanca, onde funcionaria uma casa, não só de correção, mas igualmente de educação para meninas, com uma creche e escola[35]. É de notar que a questão da instrução feminina começou a suscitar maior interesse a partir dos anos 50 do século XIX, quando o país fechou um ciclo de instabilidade política. No entanto, o número de escolas femininas continuará a ser reduzido, o que explicava os elevados níveis de analfabetismo feminino[36]. No que respeita às creches, cuja criação se relaciona com o desenvolvimento industrial e a inserção da mulher no meio operário, também eram em número diminuto no país. A primeira surgiu na cidade do Porto, em 1852[37].

O projeto de Jerónimo Cunha Pimentel não se concretizou, mas ficou o registo do panorama desolador traçado para o recolhimento de Santa Maria Madalena, visto como uma casa de velhas, sem condições para se sustentar. As recolhidas viviam daquilo que tinham, das esmolas concedidas e das provenientes dos cofres dos santuários que eram administrados pelo governador civil de Braga.

Já no século XX, o recolhimento de Santa Maria Madalena e de São Gonçalo conheceu um novo rumo. A sua lotação ficou limitada a 34 mulheres, mas sem garantir o seu sustento.[38] Nesta altura, aparece a figura da diretora, que já existia em finais dos anos 20, e as recolhidas são agora mulheres com mais de 40 anos, pobres, que precisavam do consentimento do governador civil para ingressar na instituição. Tal como sucedia em tempos passados, continuava a receber mulheres de fora do distrito de Braga.

Os motivos económicos eram os mais invocados para justificar o ingresso num recolhimento, designadamente a impossibilidade de pagar um quarto ou a renda de uma casa. Continua-se a falar de mulheres, solteiras e viúvas, cujo comportamento moral era investigado, mas sobretudo de mulheres pobres. A elevada procura da instituição fazia com que fosse necessário gerir convenientemente as instalações, função que era da competência da diretora. No entanto, em 1953, verificada a ocupação de seis espaços

por três recolhidas, o governador civil ordenou que três vagas fossem libertadas para que outras mulheres as pudessem ocupar[39].

Em 1962, o recolhimento albergava 38 mulheres, encontrando-se quatro delas no mirante. A maioria não tinha profissão e as poucas que a declaravam eram domésticas, jornaleiras ou costureiras; eram todas solteiras ou viúvas; a mais nova tinha 44 anos e a mais velha 86 anos de idade. Este quadro mostra que a solidão feminina continuava a abrir caminho para uma vida marcada por grandes dificuldades económicas, que se agravavam à medida que a idade avançava.

Ao longo dos anos 20 e 30 do século XX, o edifício continuou a sofrer várias intervenções, com despesas de carpintaria e caiação bastante avultadas. A horta continuava a ser cultivada, e aparecem novos gastos, por exemplo com a iluminação. Em dezembro de 1930, havia 21 mulheres na instituição, número que foi oscilando ao longo dos meses. A capacidade do recolhimento terá sido aumentada em 1946, dado que é feita referência à entrada de mais mulheres que foram ocupar quartos novos[40]. A partilha de quartos por mulheres da mesma família, nomeadamente mães e filhas, também se verificava[41].

O recolhimento recebia alguns donativos de personalidades locais, de famílias e também de anónimos, bem como uma verba da Junta Geral de Distrito e do Governo Civil. Nas ocasiões festivas, a beneficência para com as recolhidas aumentava, sendo usual, a partir do Natal de 1933, ser entregue determinada quantia em esmolas, que depois eram distribuídas, de forma equitativa, pelas internadas. No ano de 1933, por exemplo, foi recolhida a quantia de 2.950 escudos que foi distribuída pelas 27 recolhidas. Recorde-se que, durante o Estado Novo, o estado tinha um papel supletivo no campo da assistência. Cabia, em primeiro lugar, à família ajudar os elementos mais carenciados, seguindo-se as instituições particulares e, em última instância, o Estado. Para além disso, quem pedia algum tipo de apoio era sujeito a um escrutínio apertado, de modo a que apenas os verdadeiros pobres fossem auxiliados. A assistência pública, a nível local, tendia a ser assegurada pelas câmaras municipais e pelas juntas gerais, sendo que algumas destas passaram a gerir várias instituições. Sublinhe-se que a assistência à mulher era perspetivada à luz dos valores do regime, que seguia uma linha conservadora e moralizadora, centrada na defesa da família. Assim, os apoios prestados à mulher relacionavam-se, essencialmente, com a família e com a maternidade. Contudo, a assistência pública abrangia também os afetados por problemas económicos ou por dificuldades mentais e/ou físicas e morais, sendo que para estes existiam respostas sociais, como cozinhas económicas, hospícios e recolhimentos[42]. Assim, durante o Estado Novo, a instituição mantém as suas funções de assistência a mulheres pobres, sobrevivendo ao regime.

Notas

1. Sobre esta instituição para o período compreendido entre a sua fundação e 1834 leia-se Araújo, Maria Marta Lobo de, *Oração, Penitência e Trabalho. O recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720–1834),* Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2017. Sobre as instituições bracarenses veja-se Machado, Manuela, *Entre a clausura e o século: o recolhimento de Santo António do campo da Vinha sob a administração da Misericórdia de Braga (século XVII–XVIII*, Braga, Universidade do Minho, 2014. Dissertação de mestrado policopiada. Silva, Ricardo, *Casar com Deus: Vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna,* Universidade do Minho, 2011. Tese de doutoramento policopiada.

2. Leia-se Araújo, Maria Marta Lobo de, *Pobres, Honradas e Virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1670–1850),* Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.

3. Veja-se Lopes, Maria Antónia, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna,* Coimbra, Imprensa Universitária, 2010.

4. Sobre este assunto leia-se Torremocha Hernández, Margarita, "Donde se recogen las mujeres herradas yncontinentes. Prostitución: acción y repression social em el Antiguo Régimen", in Pérez Álvarez, Maria José; Araújo, Maria Marta Lobo de (Coords.), *La repuesta social a la pobreza em la Península Ibérica durante la Edad Moderna,* León, Universidad de León, 2014, pp. 299–330.

5. Segundo o artigo 109 § 6 do Código Administrativo de 1836, cabia ao governador civil: *Cohibir a devassidão publica, o escândalo causado pela imoralidade e dissolução de costimes de Mulheres Prostitutas, inhibindo, em quanto o Governo não publica regulamentos espeiciaes, que ellas permaneçam junto aos Templos; Passeios Públicos, Praças, Ruas Principaes, Estabelecimentos de Instrução Publica, Recolhimentos, etc.; fazendo punir judicialmente a quellas que não se sujeitarem a esta regra; bem como as que por seus máos exemplos, vícios, e torpezas se tornararem escandalosas e indignas de avizinharem com famílias honestas, e recetadas. Código Administrativo Portuguez.* Lisboa, Imprensa da Rua de S. Julião, 1837, p. 48–49. Na ótica de Francisco Inácio Cruz, com exceção do Alvará de 25 de dezembro de 1608, em toda a demais legislação produzida em Portugal a prostituição era considerada um atentado à moral e à saúde púbica. Confira-se Cruz, Francisco Ignacio dos Santos, *Da prostituição na cidade de Lisboa*, Lisboa, Typ. Lisbonense, 1841, p. 12. Sobre a história da prostituição em Portugal leia-se Pais, José Machado, *A prostituição e a Lisboa boémia do século XIX aos inícios do século XX,* Lisboa, Editorial Querco, 1985.

6. *Código Administrativo de 1842*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1842, p. 61. Esteves, Alexandra, "Entre o sanitarismo e a assistência: o serviço de inspeção de toleradas do Dispensário de Higiene Social de Lisboa nos inícios do século XX", in Beatriz Kushnir, Célia Cristina da Silva Tavares, Fabio Henrique Lopes, Flavio Coelho Edler, Kaori Kodama, Keila Grinberg, Lise Fernanda Sedrez, Lorelai Brilhante Kury, Lucia Maria Paschoal Guimarães, Margarida de Souza Neves, Norberto Osvaldo Ferreras, Paulo Knauss de Mendonça, Rebeca Gontijo Teixeira (Orgs.), *Anais. XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e práticas científicas,* Rio de Janeiro, ANPUH-RIO, 2014, pp. 1–11

7. Sobre esta questão consulte-se Guereña, Jean-Louis, *La prostitución em la España contemporânea*, Madrid, Marcial Pons História, 2003.

8. Sobre a regulamentação da prostituição no país, importa considerar os decretos de 3 de dezembro de 1868, que já fazia referência a dispensários onde deveria ser feita a inspeção sanitária das toleradas; o regulamento de 21 de dezembro de 1876, que faz referência às ações de vigilância que os corpos de polícia deviam levar a cabo sobre as meretrizes; o decreto número 2 de 29 de março de 1899; a lei de 7 de agosto de 1890; o decreto de 20 de janeiro de 1898 e o Código Administrativo de 1896.

9. *Regulamento Policial das Toleradas no concelho de Braga*, Braga, 1871, p. 2.

10. *Regulamento Policial das Toleradas no concelho de Braga...*, pp. 5–6.

11. *Regulamento Policial das Toleradas no concelho de Braga...*, p. 7.

12. *Regulamento Policial das Toleradas no concelho de Braga...*, pp. 11–12.

13. Fonseca, Ângelo, *Da Prostituição em Portugal*, Porto, Typographia Ocidenta, 1902, p. 175.

14. Fonseca, Ângelo, *Da Prostituição em Portugal...*, p. 176.

15. Conforme refere Lopes, Maria Antónia, *Proteção Social em Portugal na Idade Moderna...,* p. 97.

16. Rijo, Delminda Miguéns, "Memórias da Casa Pia das Convertidas. Instituição, Espaços e Agentes face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)," in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 17, pp. 129–153.

Notas

17. Lopes, Maria Antónia, "Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII–XIX)" in Laureano Rubio Pérez (coord.), Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI–XX), León, Universidad de León, 2012, pp. 99–130. Sobre os recolhimentos de iniciativa privada abertos em Braga leia-se Araújo, Maria Marta Lobo de, "En busca de la honra perdida: la "regeneración" de mujeres en Braga (siglos XVIII–XIX)" in Laureano Rubio Pérez (coord.), *Pobreza, marginación y asistencia en la Península Ibérica (siglos XVI–XIX),* León, Universidad de León, 2009, p. 146.

18. Para o estudo desta instituição é fundamental a obra da autoria de Maria Marta Lobo de Araújo, *Oração, Penitência e Trabalho. O recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720–1834)*..., 2017.

19. ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.

20. ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.

21. ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.

22. ADB, Fundo do recolhimento de Santa Maria Madalena, *Documentos Soltos*.

23. Leia-se Rohden, F., *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*, Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2001.

24. Sobre os estereótipos femininos oitocentista consulte-se Lopes, Maria Antónia, "Estereótipos de "a mulher" em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)", in Rossi, M. A., *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI–XXI)*, Viterbo, Sette Città, 2017, pp. 27–44.

25. Veja-se Esteves, Alexandra, "A velhice no Portugal de oitocentos: as instituições de assistência aos idosos no Alto Minho", in *Historia y Patrimonio Cultural*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2018, pp. 303–310.

26. ADB, Fundo do Governo Civil de Braga, Distrito Administrativo, Recolhimento, 1919, n. 4.

27. ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena, *Este livro he aonde se deve carregar todo o dinheiro que receber tanto da renda do recolhimento como o recebido do nosso Prelado para sustento das recolhidas.*

28. ADB, ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena, *Este livro he aonde se deve carregar todo o dinheiro que receber tanto da renda do recolhimento como o recebido do nosso Prelado para sustento das recolhidas.*

29. ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena, *Mapa das Recolhidas no Recolhimento de Santa Maria Madalena.*

30. ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena *Livro para toda a despeza.*

31. ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena *Livro para toda a despeza.*

32. ADB, Fundo do Recolhimento de Santa Maria Madalena *Livro para toda a despeza.*

33. Oliveira, Eduardo Pires, *O Recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo, ou das Convertidas (Braga)*, Braga, Governo Civil de Braga, p. 85.

34. *Código Administrativo Portuguez. Lisboa*, Imprensa da Rua de S. Julião, 1837, p. 48.

35. Veja-se Pimentel, Jeronymo da Cunha, *A Beneficência no Distrito de Braga. Projecto para a sua organização*, Porto, Typ. Commercial Portuense, 1884, pp. 64–65.

36. Sobre este assunto leia-se Vaquinhas, Irene, "Os caminhos da instrução feminina nos séculos XIX e XX. Breve relance", in *Turres Veteras III, Actas de História Contemporânea, Torres Vedras (Câmara Municipal de Torres Vedras),* Câmara Municipal de Torres Vedras / Instituto de Estudos Regionais e Municipalismo Alexandre Herculano, 2000, pp. 94–101.

37. Sobre o surgimento das creches em Portugal consulte-se Baptista, Eva, "Pela Creche!" As dinâmicas sociais em torno da proteção da prole infantil, na sede do concelho de Vila Nova de Gaia, na viragem para o século XX", in *As Cidades na História: Sociedade: atas [do] II Congresso Histórico Internacional: 18 a 20 de outubro de 2017. III, Cidade Industrial* [Recurso eletrônico], 2019, pp. 157–185.

38. Leia-se Oliveira, Eduardo Pires, *O Recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo, ou das Convertidas (Braga)*..., p. 86.

39. ADB, Governo Civil de Braga, *Documentos Soltos.*

40. ADB, Governo Civil de Braga, *Documentos Soltos.*

41. ADB, Governo Civil de Braga, *Documentos Soltos.*

42. Confirme-se Alves, Jorge Fernandes; Carneiro, Marinha, "Estado Novo e discurso assistencialista (1933 –1944)", in *Estudos do Século XX*, n.º 13, 2013, pp. 335–353. Consulte-se também Pimentel, Irene, *Contributos para a história das mulheres no Estado Novo.*

As organizações femininas do Estado Novo. "A Obra das Mães pela Educação Nacional" e a "Mocidade Portuguesa Feminina". 1936–1966, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1996. Dissertação de mestrado policopiada.

Ficha técnica

Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico (séculos XVI–XIX)

Coordenação: Maria Marta Lobo de Araújo

Design Gráfico: Macedo Cannatà

Editado por: Lab2PT
Coleção Paisagens, Património & Território / Investigação
Landscapes, Heritage and Territory Collection / Research

Impressão e acabamento: Sersilito
Tiragem: 100 exemplares
ISBN: 978-989-8963-65-9
Depósito legal:

Lab2PT
www.lab2pt.net

Instituto de Ciências Sociais
Universidade do Minho
Campus de Gualtar
4710–057 Braga

Escola de Arquitetura, Arte e Design
Universidade do Minho
Campus de Azurém
4800–058 Guimarães

© 2022, Lab2PT e autores

lab2pt Laboratory of Landscapes, Heritage and Territory

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Universidade do Minho
Escola de Arquitetura, Arte e Design

Esta iniciativa foi apoiada através do Financiamento Plurianual do Laboratório de Paisagens, Património e Território (Lab2PT), Ref.ª UID/04509/2020, financiado por fundos nacionais (PIDDAC) através da FCT/MCTES. / This initiative was supported through the Multiannual Funding of the Landscape, Heritage and Territory Laboratory (Lab2PT), Ref. UID/04509/2020, financed by national funds (PIDDAC) through the FCT/MCTES.

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

A Coleção Paisagens, Património e Território promove a publicação de textos nas linhas Investigação, Ensaios e Catálogos, sob a chancela do Lab2PT com objetivo de auxiliar à circulação e divulgação de produção científica de excelência dentro das áreas abrangidas pela unidade de I&D – Arqueologia, Arquitetura e Urbanismo, Design, Geografia, Geologia, História e Artes Visuais.

Os recolhimentos femininos primavam pela proteção a mulheres leigas, que podiam ser solteiras, casadas, frequentemente durante a ausência dos maridos, e ainda viúvas. Ou seja, genericamente mulheres consideradas incapazes de preservarem as suas virtudes. Existiram também recolhimentos para mulheres que tinham cometido o pecado a carne. Nos dois casos, estas instituições submetiam as mulheres a uma vida de clausura ou semiclausura e com normas rígidas e muito severas. Desse programa formativo ou regenerador faziam ainda parte o trabalho e a penitência.