

“MOLHERES DE TANTA VERTUDE, TALENTO E PRUDÊNCIA”: ideais religiosos e práticas devotas no Convento de Santa Clara de Macau, Século XVII

Recebido: 20/05/2022
Aprovado: 28/06/2022

Igor Santiago

Mestrando em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

RESUMO

O Convento de Santa Clara de Macau, fundado entre 1633 e 1634, foi o segundo mosteiro feminino erigido nos domínios ultramarinos portugueses da Época Moderna. Além de conferir prestígio àquela cidade colonial, se constituía como uma opção para as mulheres que viviam nesses espaços. Desde aquelas empurradas pelas famílias para esses cenóbios ou as que optaram por fazer os votos e professar na casa, o mundo conventual servia como um ambiente em que conseguiam acessar uma certa autonomia e liberdade para diversas funções que lhes eram de outro modo negadas. Nosso trabalho investiga as formas pelas quais as religiosas de Santa Clara se organizaram e foram representadas, em matéria de vivência espiritual, no século XVII, a partir do mosteiro macaense. No centro de análise está um manuscrito anônimo, produzido em finais do Seiscentos, que narra alguns aspectos da vida das que habitaram nesta casa naquela centúria. Embora esse texto visasse construir uma imagem santificada daquele espaço, podemos perceber, ainda que indiretamente, os caminhos espirituais empreendidos por essas religiosas e a circulação de ideais e práticas devotas caras à espiritualidade da Ordem na época. Desse modo, analisaremos os “topoi” recorrentes na literatura produzida sobre, por e para essas mulheres, atentando para como esses discursos se conformaram com movimentos espirituais empreendidos por elas na construção de ideais religiosos modelares.

PALAVRAS-CHAVE

Convento de Santa Clara de Macau; Espiritualidade Feminina; Império Português.

No dia 4 de novembro de 1633, aportaram na Cidade do Nome de Deus da China, na frota de António Fialho, seis freiras vindas do *Real Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios*, casa feminina franciscana fundada em Manila poucos anos antes. Escrevendo em meados da década de 1630, no calor desse acontecimento, fr. Paulo da Trindade (c.1570-1651) conta como se deu a inserção dessas religiosas naquela cidade de domínio português, além de explicar rapidamente sobre os trâmites terrenos e espirituais que justificaram a instalação de um convento destinado às mulheres da China e de regiões circunvizinhas. Retomando as origens das fundações da Ordem em territórios longínquos, Trindade evoca a figura da principal fundadora do mosteiro nas Filipinas: à Madre Jerónima de la Asunción (1555-1630), natural de Toledo, “estando um dia despedaçando seu corpo como penitência para cumprimento da fundação que se fez em Manila”, foram mostradas, através de um homem arrebatado em espírito, “terras onde andavam uns homens grandes com roupas largas de cores, os cabelos compridos, toucados”, caindo com suas “almas no inferno”. Nessa visão, “o santo varão” ouviu do Senhor “por três vezes: ‘pede-me, Jerónima, que entre em estes minha Fé’”, o que fez a monja entender enquanto sinal de uma necessária presença de religiosas no campo missionário oriental.¹ Naquele tempo, após longa viagem de Espanha a Manila, tendo passado pelo México, Jerónima e suas companheiras já haviam se informado da situação portuguesa na China e firmado algumas relações que posteriormente serviriam como ponte na ida de suas filhas àquela seara, uma vez que ela faleceu antes de ser lançada a pedra angular daquele mosteiro.

Aproximando a fundação daquela casa à conquista espiritual das almas no Oriente, tema fulcral de sua epopeia da ação franciscana naquelas paragens, Paulo da Trindade enuncia, na narrativa acerca da chegada dessas mulheres, o festejo de todos em Macau, acreditando que “fazia Deus Nosso Senhor a esta cidade um favor e mimo mui particular”. Ficaram abrigadas na ermida de Nossa Senhora da Guia por cinco dias, onde “não faltaram nunca muitas visitas de todas as senhoras principais daquela cidade, que com muito alvoroço e devoção as iam ver, levando-lhes muitos mimos e presentes”. Após esse tempo de recolhimento, foram encaminhadas “em arimones, que são como umas cadeiras cobertas e fechadas por todas as partes”, à igreja do Convento de São Francisco de Macau, ao som do *Tè Deum Laudamus*. Ali “houve missa solene e pregação que acudiu todo o povo da cidade, clerezia e religiosos de todas as Ordens”, saindo posteriormente em séquito pelas estradas e arrabaldes daquela localidade, tendo-se ordenado que “todas as ruas e casas por onde havia de passar a procissão, estivessem mui limpas e ornadas, com muitas alcatifas e cobertores ricos de bastidor”. Até chegarem às instalações conventuais temporárias, no cortejo “se disparou muita artilharia, assim do forte como das embarcações que na baía estavam mui bem empavesadas” e das janelas devidamente ornadas foram

1 Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*. III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1967, p. 524.

lançadas “muitas rosas e água de cheiro”.² As religiosas ficaram nessas instalações entre novembro e abril do ano seguinte, 1634, quando as obras do mosteiro foram concluídas. A transferência para a nova casa teria seguido com todo fausto necessário, onde “muitas moças honradas e filhas dos principais cidadãos da cidade” procuraram tomar o hábito daquela “santa” religião.³

Trindade nos oferece um relato dessa procissão pública que a aproxima de cerimônias de pompa bem típicas das sociedades de Antigo Regime. À primeira vista, esse cortejo pode parecer inocente, mas ali naquelas cadeiras estavam sentadas, de acordo cronistas e escritores franciscanos, exímias filhas de Santa Clara. Oriundas de centros religiosos conhecidos pela ascendência de santas, esse grupo de professoras gozaria de certo prestígio e, ainda que camufladamente ou de forma estratégica, deixariam suas marcas em diversos pontos do globo ao longo dos séculos XVI e XVII. Inseridas em um contexto no qual os papéis sociais eram informados por normatizações e expectativas pré-definidas, as mulheres que optaram ou foram empurradas para a vida claustral não escaparam de idealizações e regimes que restringiam sua atuação no mundo.⁴ Ainda assim, através desses espaços e de formas por vezes articuladas localmente, elas buscaram, de diversas maneiras, impor seus desejos e suprir suas necessidades em conjunturas adversas. Se a vida em conventos e centros religiosos que buscavam um distanciamento do mundo secular em teoria as inibia de uma atuação pública, foi através desses mesmos claustros que elas empreenderam movimentos espirituais e jogos de poder que, via de regra, denotam as possibilidades e a mobilidade existentes no mundo religioso feminino da época moderna.

Tomando como centro de análise esse convento de clarissas em Macau, o presente texto explora as práticas espirituais empreendidas nesse mosteiro e a atuação dessas religiosas na constituição de um espaço de prestígio naquela possessão portuguesa. Seguindo as recomendações da Primeira Regra de Santa Clara, as freiras que tomaram o hábito naquela casa foram representadas com traços caros à espiritualidade franciscana da época, sobretudo aquela ligada ao ramo da observância. No século XVII, cronistas e escritores da ordem usaram da palavra para reforçar seus ideais e rebater a críticas de outras ordens, sobretudo no que tange à presença e atuação da Ordem dos Frades Menores em espaços ultramarinos controlados pela coroa portuguesa. Desse modo, captar a recorrência e persistência de *topoi* específicos da identidade observante na narração biográfica das religiosas que viveram naquele mosteiro, nos seus primeiros cinquenta anos de existência, contribui no entendimento da elaboração de um arsenal de modelos a imitar, mas também nos permite acessar, ainda que através de uma documentação enviesada e condicionada por diversos mecanismos de controle, alguns traços da

2 Paulo da Trindade, *Conquista...*, 1967, III, p. 526-7.

3 Paulo da Trindade, *Conquista...*, 1967, III, p. 528.

4 As determinações do Concílio de Trento (1545-1563) para a entrada de religiosas em conventos, por exemplo, estipulavam uma idade mínima de admissão a fim de evitar que algumas mulheres fossem forçadas a tomar o hábito religioso. A Sessão XXV, que legislou sobre a vida contemplativa feminina, deixava claro que “em nenhuma religião, tanto de homens, como de mulheres, se faça Profissão, antes de completos dezaseis annos”. Àquela que, por sua vontade, antes dessa idade desejasse tomar o hábito, deveria ser examinada “pelo Ordinario” para certificar se havia sido “constrangida ou enganada”. Além disso, vale salientar que o Concílio reforçou o enclausuramento feminino, tendo estipulado que os bispos procurassem “com diligencia restituir a Clausura das Religiosas onde estiver violada” e cuidassem “muito em a conservar”. *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 389-395; 367-369.

presença feminina em terras de conquista.

No centro de análise está um manuscrito anônimo, escrito por volta de 1690, que narra a vida das religiosas que habitaram aquele mosteiro entre 1633 e 1688. Trata-se da *Vida, e Vertudes da Veneravel Madre Leonor de S. Francisco Primeira, e Principal Fundadora desse Mosteiro de Relligiozas de Sancta Clara de Maccao*, localizado na sessão de manuscritos reservados da Biblioteca Nacional de Portugal.⁵ Até o presente momento não encontramos trabalhos que tomassem essa fonte como foco central de investigação. Na década de 60 do século XX, fr. Félix Lopes (1902-1990), ao trabalhar na edição impressa da *Conquista Espiritual do Oriente* de fr. Paulo da Trindade (c.1570-1651), citou a existência desse manuscrito.⁶ Em artigo publicado no ano de 1996, examinando os caminhos pela busca da fama de santidade por religiosas em Portugal nos séculos XVII e XVIII, Pedro Vilas Boas Tavares chegou a utilizar alguns dados obtidos do documento, sobretudo para tratar da “oração de quietação” e das práticas meditativas e contemplativas na busca feminina pela aura santificada.⁷ O autor chamou atenção para como, crendo nas informações desse memorial, esse mosteiro de clarissas “notabilizou-se pelo alto nível espiritual” das fundadoras e “posteriormente professoras”, constituindo, assim, um espaço que desde seus primórdios conheceu a presença de freiras notáveis nas práticas espirituais exortáveis no meio católico.⁸ Mais recentemente, em 2011, Elsa Penalva publicou a obra *Mulheres em Macau*, na qual utilizou e transcreveu o manuscrito na sessão documental de seu trabalho.⁹ Atenta às questões sociais que envolveram as mulheres naquela cidade de domínio português, sobretudo a viuvez e o mercado matrimonial, a autora não descuidou da importância da fundação de um mosteiro feminino em Macau, lembrando como este se constituiu como uma via de autonomia feminina naquela cidade.

Contabilizando, a partir desse manuscrito, as professoras e as fundadoras que passaram pela casa, entre 1633 e 1688, chegamos ao número de 44 religiosas. Oriundas, em sua maioria, da cidade de Macau, detectamos também a presença de mulheres vindas do Japão, Manila e Espanha. Embora o memorial leve no título o nome da comandante da fundação, Leonor de São Francisco, o que indica a pretensão em se escrever uma obra dedicada a sua vida, a parte que corresponde à sua biografia se resume a dois dos 38 fólios do manuscrito. Além disso, nem todas as religiosas tiveram sua biografia narrada com muitos detalhes, restringindo-se, por vezes, as informações mais básicas como sua filiação e os anos de nascimento, morte e profissão. É de se considerar que isso se deu pela falta de mais informações no cartório do convento à época da redação do texto, aspecto ressaltado na própria narrativa ao não serem biografadas duas das seis mães fundadoras do mosteiro – “pois faltou nas criaturas por descuido” anotações que dessem conta de suas “vidas e mortes”.¹⁰ Além disso, uma

5 Portugal, Biblioteca Nacional (BNP), Cód. 178 – “*Vida, e Vertudes da Veneravel Madre Leonor de S. Francisco Primeira, e Principal Fundadora desse Mosteiro de Relligiozas de Sancta Clara de Maccao*”, fls. 56-75.

6 Paulo da Trindade, *Conquista...*, III, 1967, p. 528.

7 Pedro Vilas Boas Tavares, “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)”. *Via Spiritus*, n.3 (1996), p. 163-215.

8 Pedro Vilas Boas Tavares, “Caminhos e Invenções...”, 1996, p. 194.

9 Elsa Penalva, *Mulheres em Macau: Donas Honradas, Mulheres Livres e Escravas*. Séculos XVI e XVII. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011.

10 BNP, Códice 178 – *Vida e Vertudes...*, fl. 75.

outra questão reside na autoria do texto. Por não ter sido assinado e não possuir marcas perceptíveis de gênero na escrita, é de se considerar a possibilidade de uma abadessa ou alguma religiosa de sua confiança ter escrito o memorial, uma vez que o acesso ao tipo de documentação necessária para elaboração desses textos não era permitido a qualquer religiosa da casa. Uma prática comum no mundo conventual feminino que visava, quando não a publicação do livro, preservar a memória institucional da casa ou de religiosas falecidas em odor de santidade, constituindo uma espécie de panteão a sustentar o carisma da própria comunidade.

Esse tipo de documentação, bem comum nos arquivos conventuais, servia não só para o controle administrativo da casa, mas também como fonte para futuras obras que fossem escritas sobre aqueles mosteiros ou sobre as custódias e províncias nas quais estivessem inseridos. Moreno Pacheco, por exemplo, lembra que esses textos, “quase sempre idealizados”, poderiam servir “tanto para propagar a retidão das comunidades como para sedimentar um modelo de comportamento para uso interno”.¹¹ Eles poderiam ser lidos no refeitório, como dietário, durante as refeições realizadas pelas religiosas, além de servir para as governantes como ferramenta de monitoramento das que já haviam passado pela casa e as que ainda ali viviam. De todo modo, elas constituíam uma importante fonte de exemplos virtuosos para as noviças recém chegadas no mosteiro e para as decanas que assumiam os postos de instrutoras destas. Sendo assim, partindo das vidas exemplares das fundadoras do mosteiro macaense, nosso intuito aqui é perceber a conformação de modelos religiosos femininos virtuosos no interior desse convento à luz da experiência supostamente vivida pelas religiosas que ali habitaram. Tal empreitada nos possibilita entender quais práticas espirituais eram mais corriqueiras nas experiências daquelas clarissas, ao passo que torna possível compreender as possíveis redes de circulação de crenças e ideais religiosos alimentadas por estas.

Escrevendo em janeiro de 1634 a frei António da Conceição, Ministro Provincial da Madre de Deus, em Goa, Leonor de São Francisco dava conta da chegada dela e de suas companheiras a Macau. Eleita abadessa na nova fundação, a religiosa afirmava que a cidade desejava ser “a padroeira” das clarissas e oferecia “hua menstrua ordinaria de sessenta patacas de esmola”, mas pedia “algumas condiçoens” para tal feito. A primeira era que fossem aceitas “alguas moças sem dote”, o que a religiosa relutou em aceitar devido à necessidade desse valor “para a fabrica do Convento”. Além disso, Leonor alertava o superior de que os administradores da cidade desejavam “entrar à parte” da sua regência no convento. Ela concedeu a primeira condição com “repugnacia” da segunda, pois “o governo & obediência” da sua ordem “não podia dar a outrem mais que aos Prelados”.¹² De fato, as autoridades de Macau teriam prometido auxílio à nova fundação, como expresso no *Termo de aceitação das Freiras descalças*¹³, lavrado na Câmara da cidade em 16 de dezembro de 1633, pouco mais de um mês após a chegada das religiosas, onde deixavam claro que tal feito “era couza m.to

11 Moreno Laborda Pacheco, *A mágoa do esquecimento: escrita e memória conventual no Portugal do século XVII*. Salvador: EDUFBA, CHAM, 2020, p. 227.

12 Jacinto de Deos, *Vergel de Plantas e Flores da Provincia da Madre de Deus dos Capuchos Reformados*. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1690, p. 131.

13 *Arquivos de Macau* [1931], «Termo de aceitação das Freiras descalças, p.a esta Cid.e fer fua protectora e as ajudar para sua fustentação na ordinãcia - 1633» de 16 de dezembro de 1633, 1º série, vol. III, n. 4, p. 175-176.

necessaria, e conveniente p.a honra, e gloria de Deos, e p.a credito, e bem desta cid.e que ella as tomasse debaixo do seu amparo, e fosse sua protectora”.¹⁴

Fr. Jacinto de Deus (1612-1681), ao tratar do convento de Clarissas em Macau, chamou atenção para a figura exemplar da toledense Leonor de San Francisco. Segundo o cronista, aquela madre havia bebido do “leyte da reformaçam do Convento de Toledo em companhia da Madre Jeronyma da Ascensãõ”, tendo fundado a casa clariana da China “na devaçãõ da Conceiçam da Virgem Mãy de Deos, em altissima pobreza, sem possessãõ alguã, em grande reformaçãõ, muita oraçam, rigurosa abstinencia, & asperas disciplinas”. Leonor não admitiu “servidoras na clausura, sendo as proprias senhoras cozinheiras, fazendo os mais officios da humildade”.¹⁵ A abadessa realizava, assim, o desejo de sua mãe espiritual. Fundou o convento com a invocação da Conceição e instituiu na casa a Primeira Regra de Santa Clara. As adeptas a esse estilo de vida, como salientou Maria Margarida Laland, diziam buscar “viver em inteira dedicação a Deus, humildade, penitência, pureza, afastamento do mundo secular e despojamento de bens materiais pessoais”. Além disso, na profissão deveriam realizar os “votos solenes de obediência, castidade e pobreza em clausura”.¹⁶

Junto à Madre Leonor de São Francisco (1583-1651), partiram de Manila a Madre Magdalena de la Cruz (1575-1653), eleita ao cargo de vigária, Madre Belchiora da Trindade (1611-1652), mestra das noviças, Madre Joanna da Conceição (†1634), rodeira e porteira, Madre Clara de São Francisco, ocupando o cargo de vigária do coro, e Madre Margarida da Conceição sendo a preferida para sacristã e torneira. Além delas, duas meninas foram levadas para fazerem profissão no mosteiro. Nos primeiros anos de funcionamento da casa, essas mesmas mulheres circularam entre esses cargos e formaram, assim, uma espécie de conjunto de modelos em que as novas integrantes daquela família conventual poderiam se espelhar. Suas vidas foram bem detalhadas no manuscrito aqui trabalhado, sendo exortadas enquanto fiéis seguidoras de Jerónima de la Asunción e piedosas instrutoras.

O memorial nos oferece os dados de entrada no convento entre 1633 e 1661. Durante esses 28 anos, professaram no convento 38 mulheres, entre freiras e irmãs leigas. Sabemos que instituições como esta mudavam, de certa forma, a lógica social, econômica e cultural das sociedades na qual estavam sendo inseridas. Com o intuito de abrigar as mulheres portuguesas nascidas ali ou em regiões próximas, o convento funcionava, assim como muitos ao redor do globo, como espaço de reclusão, abrigo para órfãs, viúvas e ambiente propício a modelar perfis virtuosos para a cidade. Com o limite máximo de 33 religiosas professas, já em 1633, quando as fundadoras aportaram na cidade, houve 12 profissões solenes. Após esse ano, as entradas no mosteiro foram reduzindo drasticamente, alternando entre três ou quatro profissões nos períodos de maior entrada, não havendo essas cerimônias anualmente.

Essa baixa na entrada de religiosas na casa não sinaliza o fracasso da fundação, mas sim a

14 *Arquivos de Macau* [1931], «Termo de aceitação», p. 175.

15 Jacinto de Deus, *Vergel...*, 1690, p. 134.

16 Maria Margarida Laland, “Clarissas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 1, A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 353.

situação populacional feminina em territórios ultramarinos. É de se considerar, por exemplo, que o valor do dote não fosse muito acessível, embora não tenhamos essa informação. A empreitada colonizadora valorizava bem mais o matrimônio, em virtude da constituição de redes familiares mais estruturadas nos novos domínios, para assim ser levada adiante aquela empresa. Os esforços em ser instituído na cidade uma outra opção para as mulheres que lá viviam foram inúmeros e não obtiveram tanto sucesso. O mosteiro foi levantado por meio de patrocínios particulares e da administração da própria cidade, não tendo adquirido o título de *Real*, como aconteceu com as mônicas de Goa. Ainda assim, foi uma via pela qual a presença feminina em Macau tenha sido maior e mais dinâmica. Segundo Elsa Penalva, naquela cidade, “a dinâmica de proteção e formação do universo feminino, estava sob a alçada dos Senhores”, denotando assim, a prerrogativa de tutela masculina para com as mulheres nessas sociedades.¹⁷ A própria articulação em torno na ida das freiras de Manila para aquela cidade foi tocada por alguns homens notáveis da colônia, como o António Fialho Ferreira, cavaleiro da Ordem de Cristo e capitão-mor nos mares da Índia. Sua filha, Soror Leoquarda de Santo António (1622-1645), foi uma das primeiras a professar na nova casa, logo na chegada das fundadoras.

Uma questão interessante reside na quantidade de religiosas que habitaram o convento, sobretudo nos primeiros anos de funcionamento. A partir dos dados coligidos no memorial, temos a informação de que houveram 12 profissões quando da chegada das religiosas em 1633 e 4 em 1634, quando as obras do mosteiro foram concluídas. Uma vez que o limite máximo de religiosas professas era 33, seguindo as recomendações normativas da Ordem, aquelas que desejassem fazer votos solenes na casa, após ter atingido esse número, deveria esperar surgir uma nova vaga. Fr. Jacinto de Deos, ao tratar do desejo de uma senhora macaense chamada Isabel da Rocha em fazer parte daquela nova família conventual, “nan lhe cabendo lugar, por ser taixado o número de 33”, não esperou surgir uma nova vaga na casa. Entrou no mosteiro, assim que inaugurado, “e abraçandose com os pés da Abbadessa, promeita nam se tornar já ao mundo”. Leonor de San Francisco “e mais irmãs espantadas e compassivas lhe deraõ lugar extranumeral”.¹⁸ Jacinto nos informa que na entrada as novas dependências conventuais já haviam 33 mulheres em processo de noviciado e profissão, ao passo que os dados obtidos no memorial nos indica um número menor ao do cronista. Não podemos afirmar que, de fato, houve ou não uma ocupação total das vagas do mosteiro a partir das informações que subsistiram e chegaram até nós. De todo modo, podemos depreender desses dados, a espera de algumas mulheres, já versadas na doutrina cristã, em devotarem suas vidas ao divino Esposo.

Como já discutimos mais atrás, as informações sobre as religiosas que pudemos acessar através desse memorial, muitas vezes, não detalham as suas experiências espirituais, reduzindo-se a dados sobre sua idade, ano de profissão e filiação. Partindo, assim, das informações que foram possíveis de esquematizar e desconsiderando as narrativas sobre as religiosas fundadoras, chegamos ao número de 38 pequenas biografias, das quais apenas 15 foram elaboradas com detalhadas informações das supostas práticas devotas adotadas por essas mulheres. Subdividindo as categorias que ficaram expressas através desse relatos, as práticas ascéticas e o envolvimento com questões místicas foram

17 Elsa Penalva, *Mulheres em Macau...*, 2011, p. 27.

18 Jacinto de Deos, *Vergel...*, 1690, p. 133.

os topoi mais recorrentes nessas histórias. As demais, em algumas vezes, foram lembradas pela paciência, auxílio à comunidade ou apenas faleceram deixando saudade e exemplo entre suas irmãs.

A espiritualidade católica moderna valorizou as práticas ascéticas, apontando para a moderação em sua aplicação. Leonardo Rangel, em estudo sobre essas práticas em Portugal entre 1564 e 1700, chamou atenção para como as reformas religiosas do período contribuíram para “um forte incentivo às práticas ascéticas extremas”.¹⁹ No embalo da própria Reforma Católica, movimentos desse porte ocorreram também no interior de Ordens Religiosas e outros setores da Igreja no período. Para o caso das clarissas, que estavam submetidas à Ordem dos Frades Menores, podemos perceber como os movimentos espirituais entre os dois grupos estavam interligados. Essa ordem foi marcada pelas disputas entre grupos que defendiam uma vida mais austera e outros que buscavam se adaptar mais à vida citadina. Os observantes ou capuchos, como foram conhecidos os frades e as freiras do ramo reformado, diziam buscar observar integralmente a regra de vida franciscana, praticando “a austeridade e a pobreza na simplicidade dos edifícios e no passadio quotidiano, privilegiando a oração mental e a pregação popular”.²⁰ Dessa forma, advogavam serem os mais legítimos herdeiros do espírito do patriarca São Francisco, levando a cabo um estilo de vida mais voltado a humildade e a santa pobreza.

Na Primeira Regra de Santa Clara, que as clarissas observantes seguiam, ficava clara a recomendação em adotar os princípios exortados por S. Francisco, pois “as irmãs nenhuma coisa tomem, nem apossuem a si, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma; mas, como peregrinas, & estrangeiras neste mundo, servindo ao Senhor em pobreza, & humildade”.²¹ As religiosas que partiram para a fundação de Macau levaram adiante esse princípio, que conformava sua identidade e, assim, buscava diferenciar essa ordem das demais. Leonor de San Francisco, como já mencionamos, deu continuidade ao projeto de Jerónima de la Asunción em espalhar o ramo das clarissas reformadas pelo mundo, ao passo que costurava nesse caminho outros aspectos espirituais que pôde absorver de sua formação junto a toledense. No novo convento, ficou expresso, através dos relatos das que ali habitaram, o recorrente uso do argumento da pobreza tanto para inspirar outras a seguir aquele caminho como para conseguir as licenças e financiamentos necessários para a construção do mosteiro e, posteriormente, manutenção do mesmo. A cada cinco anos, por exemplo, as freiras deveriam aceitar uma professa sem dote em troca de “hum candorim por cento” anual, que a cidade oferecia para o sustento da comunidade, além da esmola disponibilizada para a construção da nova habitação das freiras.²²

No que diz respeito às vivências e as práticas espirituais empreendidas por essas mulheres,

19 Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel, *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)*. 127f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, p. 31.

20 António Montes Moreira, “Franciscanos”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 2, C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 274.

21 *Constituições geraes para todas as freiras e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta familia Cismontana: de novo recopiladas das antigas; e acrescentadas com acordo, consentimento, & aprovação do Capitulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639*. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1693, p. 12.

22 *Arquivos de Macau* [1931], «Termo de aceitação», p. 177

os jejuns, as mortificações corporais e a oração mental se constituem como traços mais recorrentes entre elas. O ascetismo poderia variar de acordo com a ordem ou as circunstâncias em que estivessem metidos seus praticantes, sendo uma de suas interfaces a abstenção alimentar, prática que permeia o meio católico desde suas origens. As *Constituições Geraes* de 1639, sob a qual estavam sujeitas às clarissas, por exemplo, indicavam tanto os dias obrigatórios dos jejuns, que seguiam o calendário da Igreja, quanto as datas de abstenção advertidos por S. Francisco e S. Clara.

No Convento de Santa Clara de Macau algumas religiosas se destacaram nessas práticas. A fundadora, Madre Leonor de São Francisco, foi tão austera em suas abstenções alimentares que “parecia continuo milagre poder-sse sustentar”.²³ Além disso, no que diz respeito às penitências e mortificações corporais, o alto número de adeptas ao estilo de vida mortificado é bem elevado. Uma delas, Madre Izabel de Jesus (1617-1647), que “maçeraua seu delicado corpo, com muitas e rigurozas disciplinas que quotidianamente tomava e com tanto rigor que chegava a banhar a terra com seu casto, e puro sangue”.²⁴ Uma outra irmã, Madre Cizilia da Ressureição (1613-1649), nos dezesseis anos que viveu no convento, “maçeraua seu delicado corpo” de tal modo “que metia terror e espanto as demais Irmãs e companheiras suas”. A religiosa “se amarrava com agudos espinhos, e com outros se açoutava cruelmente, athe derramar muito sangue”.²⁵ Esses exemplos demonstram como, para além da pregada pobreza e humildade exortada na vida nessas mulheres, as práticas austeras da espiritualidade cristã eram creditoras da fama de virtuosas destas, pois, como afirmou Margareth Gonçalves, as mulheres que se metiam na vida devota, por vezes, “vivenciaram um tipo de religiosidade que se diferenciou pela maior ênfase numa concepção penitencial de amor à divindade, no qual o corpo se fez depositário dessa oferta; um corpo mortificado foi a prova da dedicação ao divino”.²⁶ Desse modo, o recorrente uso dessas práticas no ambiente conventual e até mesmo fora dele, para aquelas que buscavam uma vida eremítica, conferia um status de prestígio e veneração, ao passo que difundia ideias de espiritualidade conformados com os anseios e pretensões do período.

Simplista seria afirmar que as mulheres religiosas aqui estudadas, ainda que brevemente, estavam de todo coadunadas ao cumprimento *ipsis litteris* de todas as prescrições e idealizações que o mundo masculinizado do catolicismo ansiava para suas condutas e vivências. Embora seus confrades franciscanos tenham realizado um esforço em pintá-las enquanto perfeitos modelos a serem seguidos ou tenham construído as narrativas acerca de suas vidas, seus grupos de sociabilidade e os institutos que fundaram ou viveram de uma forma que transpirava percursos de santidade e santificação, eles deixaram escapar traços peculiares sobre as “ideias” e as “práticas” dessas mulheres. É nesse *locus* que se tornam perceptíveis os limites e as formas pelas quais essas religiosas se estabeleceram nos meandros da vida devota e da vida no mundo, mesmo aquele circunscrito às fronteiras do ambiente conventual no século XVII. Se analisarmos o contexto confessional vivenciado por essas clarissas, o aspecto disciplinador, no que tange ao controle dos corpos, teve seus alcances alargados e, sem dúvidas,

23 BNP, Códice 178 – *Vida e Vertudes...*, fl. 57.

24 BNP, Códice 178 – *Vida e Vertudes...*, fl. 62r.

25 BNP, Códice 178 – *Vida e Vertudes...*, fl. 63r.

26 Margareth Gonçalves, *Império da Fé: Andarilhas da Alma na Época Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 132.

assegurados e efetivados. Por outro lado, ainda que essas vontades, ou melhor, supostas idealizações, tenham tido seus avanços, não se deve ignorar que essas mulheres constituíram espaços pelos quais conseguir manter um movimento organizacional de autoridade e autonomia bem assentado.