Da clausura ao Santo Oficio: o caminho para o convento de uma ré na Inquisição

From the enclosure to the Holy Office: the way to the convent of a defendant at the Inquisition

Andressa Guimarães Barbosa[1]

Resumo

Joanna Maria de Nazareth se tornou ré na Inquisição de Lisboa no ano de 1718 por seu envolvimento com práticas de feitiçaria e pela negação a vários dogmas católicos. Entretanto, essa mulher chega à mesa do Santo Oficio trazendo consigo o status de religiosa professa no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara. Com base nisso, o presente artigo objetiva analisar os caminhos que levaram Joanna ao convento, bem como as suas vivências nesse espaço antes do processo ter início, de forma que seja possível compreender as razões que levaram está mulher, uma ré confessa do tribunal da Inquisição, a ter professado os votos de religiosa quando mais jovem.

Palavras-chave: Convento, Inquisição, Lisboa.

Abstract

Joanna Maria de Nazareth becomes defendant at the Lisbon Inquisition in 1718 for her involvement in witchcraft practices and the denial of many Catholic dogmas. But this woman arrives at the Inquisition court bringing with her the status of religious professed in the Convent of the Flamengas Clarissas de Alcântara. Based on this, the present article aims to analyse the ways that led this woman to the convent, as well as her living in this space before the process began so that it is possible to understand the reasons that led a woman who was defendant in the Holy Office to profess the vows of religious a few years earlier.

Keywords: Convent, Inquisition, Lisbon.

No mês de maio de 1718, Joanna Maria de Nazareth se apresentou pela primeira vez ao Tribunal do Santo Oficio de Lisboa na condição de ré, tendo confessado, através de uma carta escrita ao tribunal, práticas e ideias

[1] Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Mestra e graduada em História pela mesma instituição. E-mail: barbosag.andressa@gmail.com.

religiosas heterodoxas que iam de apresentar posicionamentos que divergiam dos dogmas Católicos até o envolvimento em práticas de feitiçaria. Ao longo de dois anos e dois processos, Joanna acumulou confissões e culpas, negando a transubstanciação da eucaristia, a existência do Céu e Inferno e realizando ao menos três tentativas distintas de realizar um pacto demoníaco. Contudo, apesar dos delitos cometidos contra a fé, Joanna era uma religiosa professa na primeira regra de Santa Clara, tendo professado seus votos no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara, no subúrbio da cidade de Lisboa. E foi na grade do coro desse mesmo mosteiro que ela passou pelos dois processos inquisitoriais aos quais foi submetida ao longo de sua vida.

Nesse artigo não iremos nos focar nos crimes contra a fé que essa mulher praticou. Ao invés disso, nosso objetivo será conhecer um pouco mais sobre ela e suas ações antes que os processos tivessem início, pensando o que poderia ter levado uma mulher, que apresentou um comportamento tão pouco ortodoxo frente à fé católica, a ingressar na clausura conventual. Para tanto, devemos voltar nosso olhar para as suas relações familiares, os motivos que teriam levado Joanna ao convento e sua vida nesse ambiente antes que ela se tornasse uma ré no Santo Oficio de Lisboa.

Para alcançar esses objetivos, utilizaremos como fonte um dos processos de Joanna, mais precisamente o primeiro processo realizado no ano de 1718. Nesse documento, é possível encontrar algumas informações sobre a vida pregressa dessa mulher que nos permita desenvolver a proposta aqui apresentada. Contudo, tendo em mente as especificidades da fonte, antes que

possamos partir para a análise do caso proposto, precisamos, primeiro, compreender a natureza da fonte, os limites e as possibilidades que ela nos oferece.

Os processos inquisitoriais, como o de Joanna, são parte dos fundos documentais gerados pela ação da inquisição em Portugal. Dos cadernos de promotor, aos documentos relativos à nomeação de cargos da Inquisição, à gestão financeira dos tribunais, listas de autos-de-fé, entre vários outros tipos de documentos, o tribunal do Santo Oficio produziu uma ampla gama de materiais e fontes que hoje podem ser agenciados pelos historiadores em suas pesquisas (FEITLER, 2014, p.56-57). Porém, em um primeiro momento, os pesquisadores recorriam às fontes inquisitoriais apenas para estudar a história institucional do tribunal. Os processos demoraram a ser agenciados como uma forma de estudar os acusados e suas crenças. O historiador Carlo Ginzburg alega que essa demora teria ocorrido pois os processos inquisitoriais foram produzidos em um sistema que distorcia as falas dos acusados através das pressões psicológicas e físicas, praticadas pelos inquisidores contra os réus. Para ele, esse diálogo desigual entre acusado e inquisidor foi, provavelmente, a razão que fez com que os processos não fossem utilizados com o objetivo de entender as crenças dos acusados (GINZBURG, 2007, p. 281-284).

Outra questão que é normalmente colocada quando discutimos os processos enquanto fonte diz respeito ao papel do notário no processo inquisitorial. Sendo ele o responsável por anotar as falas dos réus, podemos

dizer que tudo que chega até nós, pela fonte, chega através do filtro estabelecido pelo notário que definiu o que era digno de ser anotado. Assim, é possível perceber, ao se ter contado com um processo inquisitorial, a simplificação pela qual passou o discurso do réu. O notário reelabora as falas do acusado, anotando de forma a fazer uma normatização discursiva, resumindo as falas dos réus e deixando de fora questões que ele não considera necessária para o andamento do processo. Porém, é preciso que tenhamos em conta que ao fim da sessão, tudo que foi anotado pelo notário era lido para o acusado. Dessa forma, questões que o acusado considerava importantes ou correções em partes que o acusado acreditava ter sido mal interpretado poderiam ser feitas pelo mesmo (FEITLER, 2014, p. 59).

Por último, e de fundamental importância para esse trabalho, é preciso que nos atentemos para o fato que os objetivos que moviam os inquisidores não são os mesmos que levam os historiadores a se debruçarem sobre esses processos. Isso faz com que as questões que hoje são levantadas pelos pesquisadores não fossem questões relevantes para os responsáveis pelo processo e, portanto, não apareçam nos mesmos, ou apareçam resumidas e recortadas. Felizmente, os processos inquisitoriais acabaram por produzir muitos dados involuntários que estavam fora de seus objetivos principais e hoje podem ser utilizados na historiografia (GINZBURG, 2007, p.314). Uma teia rica de relações, vivências e crenças que a inquisição não pretendia levantar e que nos chegam em forma de vestígios dentro dessa fonte.

No caso do trabalho aqui desenvolvido, o processo inquisitorial será utilizado para responder a questões que nos localizam dentro da dimensão da biografia histórica, uma vez que nosso objetivo é compreender a vida pregressa da mulher que aqui nos interessa, antes que a mesma viesse a se tornar uma ré. A fonte possui uma seção específica, intitulada genealogia, e é nela que podemos encontrar informações valiosas sobre a família de Joanna, suas impressões de Lisboa e sua vida no convento. A maior parte dessas questões, porém, vai entrar no processo de maneira vaga e sem grandes detalhes. As questões mais detalhadas são as que dizem respeito à família da acusada, uma vez que essas informações eram de grande interesse para o tribunal. Entretanto, a própria Joanna tinha uma relação familiar que não permitiu a ela conhecer determinados detalhes de sua filiação, como poderemos ver mais adiante.

Uma vez que temos em mente que o objetivo desse trabalho é diferente do objetivo original do inquisidor quando elencou suas questões, percebemos que o processo sozinho não será capaz de responder a todas as nossas questões. Será preciso, então, buscar em outras fontes e na bibliografia sobre o período, informações complementares, na tentativa de minimamente preencher as lacunas deixadas pelo processo. Essas fontes e bibliografias, em muitas ocasiões, não vão ser capazes de nos dar respostas fechadas para as questões que levantamos, mas nos permitem elencar possibilidades disponíveis para mulheres, como Joanna, naquele período e local (GINZBURG, 2007, p. 315).

Essa problemática das fontes enviesadas e suas lacunas é apenas uma das questões que envolvem o trabalho de biografia histórica. Relacionada com ela temos um problema ainda maior, que versa sobre as possibilidades de efetivamente se escrever a vida de uma pessoa. Os historiadores têm por tendência analisar a vida do indivíduo, procurando uma racionalidade e linearidade que são inexistentes. Essa visão tradicional com a qual a historiografia analisa as trajetórias é baseada numa ideia de identidade estática onde as complexidades dos indivíduos, suas construções enquanto sujeitos e seus posicionamentos ambíguos são ignorados em nome de uma construção linear (LEVI, 1996, p.169-173).

Para tentar resolver essa questão complexa, Pierre Bourdieu argumentou que é necessário reconstruir o contexto em que os sujeitos viveram e através dele compreender as possibilidades existentes e a agência do indivíduo dentro do contexto específico onde ele está inserido. Assim, para compreender o acontecimento biográfico, é preciso analisar as trajetórias do ser, ou seja, as posições que um indivíduo ou grupo ocupam em um determinado espaço onde ele próprio está sujeito a mudanças, bem como compreender o próprio espaço onde esse deslocamento ocorre (BOURDIEU, 1996, p.185-190).

Dessa forma, entender o espaço e o contexto onde os acontecimentos da vida se dão, nos permite compreender e formular hipóteses que expliquem determinadas ações do sujeito. Ainda que essas ações nos pareçam, à primeira vista, desconcertantes ou confusas, como por exemplo, ingressar em um convento católico e ser processada por, entre outras coisas, negar o

sacramento da eucaristia. Esse enfoque no contexto, entretanto, pode acabar tendo um efeito normatizador, ou seja, fazer com que o historiador perca a dimensão do que é um desejo individual do sujeito para o que é típico do meio social em que ele está inserido. É preciso que tenhamos atenção para não condicionar ao contexto toda e qualquer atitude tomada pelo sujeito. Ao mesmo tempo, não devemos ignorar o contexto, uma vez que não importa o quão singular e desviante seja o indivíduo sobre o qual a biografia se dedica, ele ainda está dentro de uma sociedade específica que justifica as suas ações particulares. Portanto, devemos encontrar o equilíbrio entre a trajetória do sujeito e a sociedade onde ele viveu (LEVI, 1996, p.175-176).

Aqui, o indivíduo que analisamos foi uma religiosa professa, uma mulher da elite religiosa portuguesa que ocupava um lugar altamente respeitável dentro dessa sociedade. Seu comportamento, no entanto, se revela muito distante daquele esperado de uma religiosa. O primeiro crime confessado por ela à Inquisição é o de rejeitar a hóstia consagrada, pois não acreditava estar nela o real corpo de Cristo, negando assim o dogma da transubstanciação defendida pela Igreja Católica. Ela também se deixa levar pelos seus sentimentos mais profundos e, movida pelo ódio para com uma irmã religiosa, decide, com a ajuda de João Fernandes, trabalhador do convento com quem tem uma relação, procurar uma feiticeira urbana para que essa lhe dê um feitiço capaz de matar seu desafeto, a religiosa Maria Magdalina. E, quando essa busca não tem o retorno desejado, ela resolve invocar o demônio e com ele fazer um pacto para que tire a vida dessa mulher. Esses foram apenas os

primeiros pecados confessados por Joanna à Inquisição. Casos como o dela tem uma trajetória singular e desviante, que não excluem o contexto, mas nos ajudam a pensar sobre ele.

Podemos chamar esses casos de casos extremos. Em situações como essa, o contexto não é buscado em sua totalidade e nem se buscam normas que expliquem o acontecido. Ao contrário, ele próprio é explicado pela observação do caso extremo que se desenvolve em suas margens. Casos como esse são muito úteis para que possamos perceber que, por mais restritivo que seja um contexto social, ele não é capaz de impedir completamente a ação do sujeito. Isso nos permite analisar possibilidades de desvio das normas rígidas e estáticas. Entretanto, é preciso que fiquemos atentos para não agirmos de modo a dar ao indivíduo todo o poder de ação, ignorando o espaço onde a ação se desenvolveu (LEVI, 1996, p.176-178).

Neste artigo, esses desafios estarão presentes e deverão ser enfrentados para que seja possível entendermos um pouco sobre a vida da religiosa Joanna Maria de Nazareth, antes dela se tornar uma ré do Tribunal do Santo Oficio de Lisboa. Para darmos início a essa análise, iremos nos focar, primeiro, na família de Joanna e na sua vida em Lisboa antes de ingressar no convento, seguindo os vestígios que podemos encontrar em seu processo.

Família e vida antes do convento

Na seção de genealogia do processo, a Inquisição pede à Joanna que detalhe suas relações familiares, para confirmar se ela é cristã velha e se seus

familiares já haviam tido problemas com o Santo Oficio anteriormente. Além disso, também vai ser possível encontrar informações sobre a vida familiar de Joanna na apresentação da ré, sendo esse o primeiro contato que ela tem com o inquisidor, momento no qual ela expõe alguns pontos sobre si e a sua vida familiar anterior ao convento. São nesses dois momentos iniciais do processo que podemos encontrar os vestígios que possibilitam a investigação que aqui se pretende. Usaremos ainda outras fontes, como o registro de batismo de Joanna e o processo de habilitação a familiar do Santo Oficio, de seu pai.

Joanna diz em sua genealogia ser cristã velha, tendo àquela altura a idade de 18 para 19 anos[2]. Apesar de ser comum, na modernidade, não se ter certeza sobre questões como a própria idade, a incerteza de Joanna ao falar sobre alguns aspectos de sua vida se estende para além desse momento. Podemos ver esse problema com mais clareza quando, em sua apresentação, ela diz ser filha natural de Alexandre de Souza Freire, mas alega desconhecer o nome de sua mãe, tendo apenas ouvido dizer que ela se chamaria Vitorina. A ré não sabe, igualmente, nem onde essa Vitorina teria nascido nem onde vivia naquele ano de 1718. Posteriormente, Joanna alegou saber que sua mãe era solteira e, assim como seu pai, seria natural da cidade de Lisboa, não tendo, no entanto, conhecimento de seu paradeiro, enquanto seu pai viveria no lugar de "Charnua" [3]. Essas dúvidas e desconhecimentos tão frequentes poderiam atrapalhar a investigação, mas, para a nossa sorte, seu pai vinha de uma

2 Processo..., 1718, f. 72.

3 Ibid., f. 72.

família portuguesa influente. Assim, é possível encontrar material que nos permite levantar hipóteses acerca das questões deixadas em aberto por ela, bem como ampliar algumas informações abordadas no processo de forma superficial.

Alexandre de Souza Freire, pai de Joanna, era o segundo filho do senhor de Mira, Bernardino de Távora. Sua família era muito antiga e influente, tendo um antepassado seu, Nuno Freire de Andrade, servido ao rei Dom Pedro I de Portugal. Como vimos, a mãe, de quem Joanna pouco sabe, era solteira, o que faz de Joanna uma filha ilegítima, ou seja, nascida fora dos laços do matrimônio. Porém, de acordo com Fabiano Vilaça dos Santos, em seu artigo sobre a trajetória de Alexandre como um filho segundogênito, Joanna não teria sido sua única filha ilegítima. De acordo com o autor, esse teria sido inclusive um dos motivos pelos quais Alexandre não obteve êxito em sua tentativa de se habilitar familiar do Santo Oficio (SANTOS, 2016, p. 32-39). Além dela, Souza Freire seria pai de, pelo menos, mais duas crianças ilegítimas, apenas em Portugal: um menino chamado Bernardino e uma menina Maria Joaquina. O rapaz Bernardino, sem estado, de acordo com as testemunhas do processo de habilitação de Freire, seria filho de Alexandre com Vitorina dos Santos. Nesse caso, levando em conta que a testemunha tivesse razão quanto a quem seria a mãe de Bernardino e que Joanna tivesse sido corretamente informada do nome de sua mãe, Alexandre de Souza Freire e Vitorina dos Santos teriam tido uma relação longa o bastante para gerar duas crianças.

Uma outra testemunha, entretanto, alega que Joanna seria, na realidade, filha de uma mulher de nome Valentina[4]. Com base nessas informações desencontradas, é impossível definir ao certo quem seria a mãe de Joanna. Sendo assim, podemos partir para seu registro de batismo, uma fonte mais direta nessa questão, na tentativa de encontrar o nome da mãe de nossa ré. Porém, nem mesmo essa fonte nos permite encontrar uma resposta concreta, uma vez que nela consta o nome de seu pai, mas o nome da mãe é preenchido apenas com a palavra "incógnita" [5]. Isso nos dá uma dimensão do quão pouco essa mulher conhece sobre sua mãe e o passado dela, além da razão para esse desconhecimento, uma vez que Joanna não chegou a conhecer sua progenitora e nem possui nenhum registro oficial de seu nome. Dessa forma, as poucas informações que recebeu sobre ela vieram de terceiros, que também não conseguiam traçar com precisão a maternidade dos demais filhos ilegítimos de Alexandre de Souza Freire.

Havia ainda entre os filhos ilegítimos de Alexandre, Maria Joachina de Santa Anna que, de acordo com as testemunhas do processo de habilitação de seu pai, era filha de Josefa, uma religiosa do convento de Santa Clara[6]. Maria Joachina tinha 19 anos à época do início do processo de sua irmã e, assim como ela, era religiosa no convento das Flamengas de Alcântara, sendo, inclusive, uma das testemunhas do mesmo.

4 Diligência..., 1717-1720, f. 20.

5 Registro...1699, f. 185.

6 Diligência..., 1717-1720, f. 20-21.

O fato de não ser uma filha legitima é deixado claro por Joanna logo no início do processo, quando ela declara ser filha natural de seu pai e que sua mãe, até onde sabia, era uma mulher solteira. De acordo com Ana Luíza de Castro Pereira, os filhos naturais eram aqueles gerados em relações consensuais entre duas pessoas solteiras, que não possuíam impedimentos para um casamento futuro que viesse a legitimar os filhos, frutos dessa relação (PEREIRA, 2009, p. 107). Porém, Alexandre de Souza Freire era, na verdade, um homem casado, o que coloca em cheque a definição de Joanna como filha natural. A ré, como já vimos, não tinha certeza de sua idade, alegando ter entre 18 e 19 anos mais ou menos, mas sabemos, por meio do seu registro de batismo, que ela nasceu no final de novembro, início de dezembro de 1699. A data exata de seu batismo é 3 de dezembro de 1699 e, uma vez que esse sacramento era obrigatório a todos os recém-nascidos, ele deveria ter sido realizado pouco depois do nascimento da criança. Essa data situa o nascimento de Joanna no final do ano de 1699, o que a deixa com 18 anos no início de seu processo inquisitorial[7].

Seu pai, Alexandre, se casou com a fidalga baiana D. Leonor Maria de Castro em Portugal, no dia de Todos-os-Santos de 1699 (1º de novembro), ou seja, quando Joanna nasceu, seu pai já estava casado: porém, no momento de sua concepção, ele ainda era um homem solteiro (GUARDA, 2012, p. 20). Isso nos confirma que Joanna era realmente uma filha natural apesar do casamento de seu pai. Como não conhecemos nada de sua mãe, além das

7 Registro...1699, f. 185.

hipóteses que já apresentamos aqui, existe a possibilidade de que ela fosse uma mulher casada, fazendo de Joanna uma filha adulterina, ou seja, fruto de um relacionamento onde uma das partes era casada. Porém, uma vez que é impossível saber, com certeza, quem seria sua mãe, só podemos pensar o estatuto do nascimento de Joanna levando em conta o estado de seu pai.

Sabemos que, entre as categorias de ilegitimidade, ser filha natural era melhor em termos sociais do que ser uma filha adulterina, sacrílega ou incestuosa. Eram definidos como filhos adulterinos aqueles que nasciam de relacionamentos entre uma pessoa casada e alguém que não era seu conjugue, filhos sacrílegos eram os filhos de religiosos e os filhos incestuosos eram frutos de relações entre parentes. A diferença dessas categorias para a de filhos naturais é que, nesse caso, existia a possibilidade de legitimação dos filhos por meio do casamento posterior dos pais. Por essa possibilidade, sua integração à família e à comunidade era mais fácil e tranquila do que a dos chamados filhos espúrios. Os filhos naturais também possuíam a possibilidade de serem contemplados com uma herança no testamento de seus pais, o que era proibido aos que nasciam sob outra forma de ilegitimidade (PEREIRA, 2009, p. 107-108).

Como temos observado, as condições de nascimento de Joanna eram turvas e incompletas e, por esse motivo, ela não tinha certeza de seu local de nascimento, alegando ter sido informada por terceiros que seria natural de Lisboa, informação que foi considerada pela Inquisição ao longo do processo. Ela também declarou ter se criado em Lisboa, no bairro das Chagas, na casa de

sua tia paterna de nome Joanna de Lima, até os 10 ou 11 anos, quando teria então entrado para o convento[8]. A religiosa falou, ainda, o pouco que sabia sobre as circunstâncias de seu batismo. Essas informações, porém, foram suficientes para que fosse possível encontrar o seu registro de batismo nos arquivos da igreja onde ele se realizou[9].

O sacramento do batismo era a porta de entrada para a religião católica e o primeiro dos sete sacramentos da Igreja. Por isso, como já vimos, era obrigatório a todos os recém-nascidos, fossem eles legítimos ou não (PEREIRA, 2009, p. 41-42). Joanna não sabia se teve uma madrinha, nem quem teria sido o padre responsável pelo sacramento. Porém, sabia que ele teria ocorrido na freguesia de Santa Catarina de Monte Sinai e que seu padrinho teria sido seu tio paterno, Manoel de Souza[10]. O registro, sobre o qual já falamos, além de não trazer o nome da mãe também não menciona o nome de nenhuma mulher como madrinha, uma ausência que não era incomum para a época. Porém, Joanna estava certa quanto ao seu padrinho[11].

Manoel de Souza era o irmão mais velho de Alexandre, fidalgo do reino e herdeiro do morgado da família (GUARDA, 2012, p. 18). Uma vez que era padrinho de Joanna, Manoel tinha uma responsabilidade para com ela segundo os dogmas da Igreja. De acordo com o concílio de Trento, os padrinhos mantinham com os pais e a criança batizada um parentesco

8 Processo...,1718, f. 64.
9 Registro...1699, f. 185.
10 Processo...,1718, f. 73.
11 Registro...1699, f. 185.

espiritual. Dentro dessa lógica, eles eram responsáveis pela sobrevivência do afilhado em caso de morte ou ausência dos pais da criança (PEREIRA, 2009, p. 42).

Em 1701, Alexandre estava no Brasil, já casado, e ocupando o cargo de provedor da Alfandega, que anteriormente tinha pertencido a seu sogro (SANTOS, 2016, p. 35). Dessa forma, sabemos que, durante sua infância, Joanna não contou com a presença de sua mãe, por ela desconhecida, nem de seu pai, que estava do outro lado do oceano. Joanna, entretanto, não ficou desamparada, como podemos observar pelas suas relações familiares apresentadas. Ela foi acolhida pela família paterna, sendo batizada pelo tio e criada por uma tia. Não era incomum que filhos ilegítimos, principalmente os naturais, que tinham mais facilidade para se integrar à sociedade, fossem acolhidos por familiares durante suas criações (PEREIRA, 2009, p. 133).

No que concerne à sua tia, não conseguimos encontrar, nem na bibliografia nem nas fontes, referências a uma irmã de Alexandre e Manuel. Isso não significa que essa mulher não tenha existido realmente, mas, se existiu, ninguém considerou citá-la nas obras consultadas, nem nas fontes que pudemos encontrar. Mesmo que essa irmã não existisse, havia uma mulher que atendia pelo nome de Joanna de Lima, na família da ré: era sua tia-avó e bisavó. Essa mulher foi a esposa do irmão mais velho de seu avô e sogra do mesmo, uma vez que Bernardino de Tavora se casou com a sobrinha. Essa Joanna de Lima pode ser a mulher que ficou responsável pela criação de Joanna. Se esse foi o caso, ela já seria bem idosa quando Joanna foi viver com

ela, uma vez que o avô da ré, Bernardino de Tavora de Souza e Tavares morreu em 1702, tendo a idade aproximada de 80 anos, quando a ré ainda era uma criança. Outros trabalhos apontam que ele seria, na realidade, um pouco mais novo no momento de sua morte, tendo, na realidade, por volta de 72 anos (GUARDA, 2012, p. 10-16). Dessa forma, é de se imaginar que Joanna de Lima, tia-avó e bisavó de Joanna, tivesse uma idade avançada quando a religiosa nasceu, o que não impede que Joanna tenha se criado em sua casa.

De acordo com Joanna, ela e sua tia haviam vivido no Bairro das Chagas, em Lisboa, durante sua infância. A localização desse bairro, na Lisboa de 1700, é turva. Isso porque, em 1755, a cidade de Lisboa foi quase inteiramente destruída por um enorme terremoto. A cidade foi reerguida sobre os escombros da anterior, mas seu antigo traçado labiríntico e complexo, herdado da Lisboa medieval, foi totalmente alterado na zona central da cidade, onde a destruição foi maior (CATARINO, 2013 p. 86-93).

Assim, não é possível que tenhamos total certeza do local onde Joanna viveu sua infância em Lisboa. Porém, sabemos que na cidade existia, desde 1542, a igreja das Chagas de Cristo, que dava nome a uma rua. Hoje, a Rua das Chagas pertence à freguesia da Misericórdia e se localiza na região central de Lisboa. Sendo assim, é muito possível que o Bairro das Chagas, ao qual Joanna

se refere na fonte, tenha sido a região próxima à igreja de mesmo nome, ou seja, a região central da cidade[12].

Sabemos que a cidade de Lisboa, com cerca de 7,8 $Km^{2,}$ era a cidade mais povoada de Portugal e vivia em constante crescimento populacional. A zona central da cidade e as áreas em seu entorno condensavam a maior parte desse intenso contingente populacional. Já as regiões mais distantes do centro eram menos povoadas, porém, apenas em comparação com o centro da cidade, uma vez que, em comparação à outras áreas do país - mesmo as zonas menos habitadas de Lisboa - ainda eram muito povoadas (RODRIGUES, 2008, p. 7-10).

Partindo do princípio que Joanna cresceu perto da igreja das Chagas de Cristo, sabemos que a cidade que ela conheceu foi a Lisboa destruída pelo terremoto, mais urbana e altamente movimentada com seus comércios, praças e atividades frequentes. Entretanto, tudo que podemos saber sobre seu dia a dia na cidade é o pouco que está escrito em seu processo, onde ela diz: "E que ela antes de ser religiosa não sairá da Cidade de Lisboa, aonde falava com todas as pessoas que lhe ofereciam, e permitiam o seu recato" .

Essa frase nos diz muito pouco sobre a infância da ré, mas nos permite saber que ela viveu a cidade onde passou toda a sua infância. O recato ao qual Joanna se refere era exigido das mulheres para a preservação de sua honra

12 TOPONIMIALISBOA. *Nossa Senhora das Chagas de Cristo numa Rua de Lisboa*. 2013. Disponível em: <https://toponimialisboa.wordpress.com/2013/03/01/nossa-senhora-das-chagas-de-cristo-numa-rua-de-lisboa/>. Acesso em: 14 abr. 2019.

(ALGRANTI, 1992, p. 132). Podemos concluir, com isso, que Joanna costumava conversar com todos aqueles que não ofereciam perigo à sua honra. O que sabemos é que Lisboa em si era uma cidade perigosa, graças à sua arquitetura medieval cheia de becos e ruelas, somadas ao crescimento populacional desordenado (RODRIGUES, 2019, p. 6). Ela era a capital do reino e uma cidade urbanizada, com um farto comércio em seu centro, além de muitas festas religiosas em suas igrejas, as quais proporcionavam uma vida urbana movimentada e diversa (CATARINO, 2013, p. 136). Além disso, a própria formação populacional da cidade era muito variada. Em Lisboa, viviam imigrantes vindos das mais diversas partes de Portugal e do mundo, gerando uma cidade ativa e cheia (RODRIGUES, 2019, p. 14). Dessa forma, se Joanna tinha por costume conversar com as pessoas da cidade, é de se imaginar que ela tenha conhecido uma gama variada de indivíduos com origens e ideias diferentes.

Essas poucas informações são, entretanto, tudo que podemos saber sobre a vida da religiosa antes de ingressar como noviça no convento das Flamengas de Alcântara. A partir daqui, nem as fontes nem a bibliografia nos permitem explorar mais possibilidades para os anos iniciais da vida dessa mulher. Dessa forma, devemos seguir adiante com a análise de seu ingresso no convento e as razões que podem tê-la levado até lá.

O caminho para o convento

A fonte traz poucas informações que versem sobre a entrada de Joana no convento, para além da sua idade. Não esclarece, igualmente, sobre os motivos que a teriam levado até lá, os quais não são apresentados. Portanto, para tentar entender quais poderiam ter sido suas motivações para trilhar o caminho da vida religiosa, teremos de recorrer às motivações gerais que levavam as mulheres aos conventos no Portugal moderno. Nenhum indivíduo, por mais particular que seja, existe fora da sociedade de sua época. Assim, a trajetória de Joanna, até se tornar uma religiosa, não deve ter sido de todo diferente da trajetória de centenas de mulheres que também ingressaram nos conventos femininos portugueses. Compreendendo os motivos gerais que levavam as mulheres a se tornarem freiras, podemos encontrar algumas das possíveis razões de Joanna para seguir esse caminho.

Precisamos, antes de tudo, compreender o que eram os conventos femininos e qual o seu papel na religião católica e na sociedade portuguesa. Os conventos femininos foram criados pela Igreja Católica como uma forma de regular a religiosidade feminina já existente. As mulheres foram um dos primeiros grupos sociais a se converterem à prática do Cristianismo, ainda no Império Romano, tendo, no início, uma importante participação em sua disseminação pelo mundo. Elas, em geral viúvas na casa dos 60 anos, dividiam com os homens o papel de diaconisas, sendo responsáveis pela unção de mulheres no batismo e pela instrução dos novos cristãos. Com o passar do tempo e com a estruturação do cristianismo, essas mulheres viúvas e mais velhas foram perdendo sua importância e seu espaço na fé. A tríade

maternidade, caridade e castidade, que elevava o estado desse grupo de mulheres, perde espaço no século IV para a tríade virgindade, castidade e caridade, criando um novo modelo de mulher cristã: as jovens virgens (SANTOS, 2017, p. 31-32).

Essa transformação da ideia de feminino ideal, defendida pela Igreja, pode ser entendida como uma forma de construir e legitimar o poder masculino por meio da construção de uma nova dinâmica de gênero (SCOTT, 1995, p. 23). As mulheres, que antes possuíam poder e importância na religião cristã, vão se ver em uma situação diferente. Elas ainda terão um modo ideal de existir na dinâmica da fé, mas agora passarão a ocupar uma posição de inferioridade em relação aos homens, no que diz respeito a serem guias da mesma.

Isso não significa que as mulheres vão abandonar o desejo de falar sobre a fé e o papel de guias na religião, mas será preciso que elas encontrem novos meios para fazê-lo, meios diferentes dos masculinos. Durante a idade média, surgem as místicas, que foram assim caracterizadas em oposição aos teólogos, os quais eram sempre homens. Essa vertente religiosa se caracterizou por uma linguagem alegórica, visões e poemas, que estabeleceram um certo modo de vida e espiritualidade (TROCH, 2018, p. 3).

As alegorias místicas tinham uma intensa relação com o corpo físico das mulheres, sendo através de seus corpos em jejum ou flagelados que elas podiam alcançar as visões de Deus. Essas visões eram um conceito estratégico para garantir a essas mulheres uma autoridade frente à Igreja e aos homens

que elas não possuíam. Com as visões divinas, elas passavam a falar não por si, mas por Deus e, portanto, com a sua autoridade. Após os processos de Reforma e Contrarreforma, essas visões místicas femininas vão perder espaço e a desconfiança em torno dessa forma de expressão religiosa vai crescer grandemente (TROCH, 2018, p. 4-11). Entretanto, para os católicos, o martírio corporal, os jejuns e as penitências vão ganhar ainda mais importância após o Concílio de Trento, principalmente entre as mulheres (MARTINS, 2019, p. 213).

Foi nesse cenário de religiosidade feminina cristã que os conventos femininos foram criados pela Igreja Católica, em uma tentativa de dar maior uniformidade ao desejo de viver a religião já existente entre as mulheres desde o início do cristianismo. Para além disso, os cenóbios femininos também vão ser uma maneira de controlar a vivência das mulheres dentro da fé. O mundo dentro dos conventos e a religiosidade anterior a ele ou existente para além dele, constituíram um mundo feminino criado dentro dos mundos masculinos da religião e em relação a eles. Ao fim, a religiosidade feminina foi parte do mundo dos homens dentro do catolicismo, existindo como uma contraparte desse mundo, o qual mantinha uma relação entre os gêneros no seio da Igreja que distinguia, de forma rígida, os papéis masculinos e femininos (SCOTT, 1995, p. 7).

É possível entender essa relação intrínseca entre as vivências religiosas femininas e masculinas de forma mais clara quando pensamos no processo de formação das regras religiosas femininas. A primeira regra feminina foi criada ainda no século VI, tendo como base a regra masculina do bispo Cesário de

Arles, que foi adaptada para a realidade feminina, sendo essa a lógica para a criação das regras posteriores (ALGRANTI, 1992, p. 42). Uma regra feminina existia sempre junto a uma contraparte masculina. Mas, diferentemente do monaquismo masculino, a Igreja vai circunscrever os conventos de mulheres com base no princípio de clausura, com o objetivo de proteger as mulheres dos perigos que elas corriam no mundo secular (ALGRANTI, 1992, p. 4). Essas diferenças que caracterizaram a relação entre as regras femininas e as masculinas, bem como a relação entre as noções de mística e teologia, deixavam clara a divisão de papéis de gênero definidas pela Igreja Católica, bem como a relação de poder que se criava pela mesma.

No mundo moderno, as mulheres católicas que queriam viver uma vida santa e dedicada a fé, acabavam na maioria das vezes buscando o modelo de santidade definido para elas pela Igreja, sendo, o principal deles, o convento. Os cenóbios representavam, entretanto, mais do que a busca por uma vida santa. No mundo português, eles também significavam prestígio social. A honra feminina em Portugal estava diretamente associada a uma noção de castidade e fidelidade. Uma mulher fiel a seu marido seria uma mulher honrada, bem como uma mulher que guardasse a virgindade (ALGRANTI, 1992, p. 129). Porém, em um mundo que via as relações sexuais, mesmo quando dentro do matrimônio, como um mal necessário, a castidade das freiras elevava o seu status e dava a elas ainda mais prestígio do que o possuído pelas mulheres casadas (SÁ, 2011, p. 280).

Talvez pela grande notoriedade social envolvida na atividade, ingressar em um convento e se tornar uma freira dependia de mais do que vontade e vocação das mulheres interessadas. Havia algumas condições prévias que eram impostas às interessadas em entrar no noviciado. Muitos conventos possuíam um estatuto de pureza de sangue, assim as filhas de cristãos novos e as mulheres mestiças ficavam impedidas de integrar esses espaços (NUNES, 1997, p. 407). Joanna, como descendente de uma família antiga - que, inclusive, possuía relações, mesmo que distantes, com a nobreza portuguesa -, se encaixava nesse padrão exigido pelos conventos: era uma mulher branca e cristã velha. O fato de ser considerada filha natural não a tornava menos apta ao ingresso no convento.

Outra exigência, que quase todos os conventos faziam, era o dote, que precisava ser pago no momento em que a jovem ingressava nos cenóbios para se tornar noviça. O dote deveria ser entregue pelo dotador em um montante que era posto nas grades do convento, tendo a madre abadessa, o confessor e as demais irmãs religiosas como testemunhas de sua entrega. Quando uma jovem era aceita como noviça, também eram doadas, ao convento, propinas e esmolas. Caso a noviça não professasse, ou seja, não realizasse os votos necessários para passar de noviça à freira, o montante principal do dote era devolvido ao dotador, mas as propinas e esmolas ficavam no convento (FERNANDES, 2017, p. 59).

Não encontramos os documentos referentes à entrada de Joanna no convento. Assim sendo, não é possível saber quem foi o responsável por pagar

o seu dote, se seu pai ou seu tio. Porém, sabemos que alguém o fez, porque o dote era obrigatório nos conventos que seguiam a regra de Santa Clara, como era o caso do convento das Flamengas. Ainda que não seja possível ter certeza sobre quem foi o dotador de Joanna, pela ausência de fontes referentes a tal questão, é de se imaginar que tenha sido um dos dois homens, uma vez que a família paterna foi a responsável por acolhê-la na infância.

A ordem das Clarissas, em que Joanna professou, era uma ordem urbana, que atraía noviças que eram residentes em áreas urbanas próximas aos conventos (SÁ, 2011, p. 277). Foi esse o caso de Joanna, nascida e criada em Lisboa, que ingressou em um cenóbio da cidade. Foi também o caso de todas as mulheres testemunhas em seu processo, que viviam na cidade de Lisboa ou em locais próximos, como Cascais.

Uma vez que ser freira estava, como já vimos, atrelado a um grande prestígio, ter uma filha nos conventos acabava por ser fonte de notoriedade social. Por esse motivo, muitos burgueses mandavam suas filhas para os conventos, em uma tentativa de se aproximar de um status aristocrático que não possuíam pelo nascimento (FERNANDES, 2017, p. 52). Dessa forma, podemos dizer que as freiras vinham, geralmente, de um elevado estrato social, como a nobreza e a burguesia enriquecida e, no caso das clarissas, principalmente de uma elite urbana, uma definição na qual podemos facilmente encaixar Joanna.

Como vimos até aqui, essa mulher não era uma exceção entre as portuguesas que geralmente ingressavam na vida monástica. Jovem, criada

em uma família relacionada à nobreza, cristã velha, com condições financeiras que permitiam o pagamento do dote conventual, ela estava dentro do grupo social de onde vinha a grande maioria das sorores. É possível dizer que, dentro do convento, Joanna convivia diariamente com outras mulheres que tinham uma trajetória de vida muito semelhante à sua. A maior diferença, entre ela e as outras freiras, talvez possa ter sido seu estado de filha natural. Isso, porém, não era um impedimento para a vida monástica. Inclusive, ela certamente não era a única mulher do convento a ter esse estado, uma vez que ela o compartilhava com sua irmã, por exemplo. Entretanto, nada disso está relacionado ao desejo de ingressar nos cenóbios e, sim, à possibilidade ou não de fazê-lo.

Quanto ao desejo de integrar o corpo conventual, esse não estava presente em todas as mulheres que assim faziam. A Igreja passou a condenar, no pós-Concilio de Trento, o hábito de enviar para a vida monástica jovens que não tinham vocação para vestir o hábito. Porém, esse costume se manteve em Portugal (SÁ, 2011, p. 279). Ter uma filha no convento, muitas vezes, era uma estratégia familiar, como já vimos no caso dos burgueses. Mas, também poderia ser uma estratégia para os nobres que não queriam casar suas filhas com homens abaixo de sua posição social. Graças à lei do morgadio, que dividia a herança da família de modo que os principais bens ficassem com o filho mais velho, as mulheres recebiam o dote de modo que apenas a filha mais velha tivesse condições de realizar um bom casamento. O dote mais modesto, das filhas mais novas, garantia a elas um casamento com alguém de

condição inferior ou o pagamento do dote conventual. Entre essas duas opções, a escolha da família quase sempre era o convento (ANDRADE, 2017, p. 122).

Esse é também o motivo pelo qual era tão frequente encontrar mulheres da mesma família vivendo juntas nos conventos, como era o caso das irmãs Joanna e Maria Joachina (NUNES, 1997, p. 407). O ingresso de mulheres que mantinham entre si laços de parentesco dificultava o abandono da vida secular, já que, uma vez juntas nos cenóbios, elas compartilhavam e mantinham vivas as lembranças da época em que viviam no século (SANTOS, 2017, p. 40). Não temos, entretanto, como saber se Joanna Maria e Maria Joachina compartilhavam lembranças do mundo secular, pois nada na fonte nos diz se elas viveram juntas em Lisboa antes do claustro.

Com base na análise do que levava uma jovem portuguesa aos conventos e o que vimos no início desse trabalho sobre o comportamento de Joanna dentro dos muros conventuais, é tentador afirmar que seu ingresso no convento havia sido apenas parte de uma estratégia familiar. Porém, os sujeitos não são unidimensionais, sendo possível que Joanna tenha demonstrado o desejo de ingressar na vida conventual ou, ao menos, que ela não tenha se colocado ativamente contra essa ideia no momento em que se tornou noviça. Precisamos lembrar, ainda, que Joanna era muito jovem, tendo entre 10 e 11 anos no momento em que ingressa no convento, e que a sociedade portuguesa era uma sociedade muito ligada à religião. A Igreja e a fé estavam muito vivas em Portugal e, como membro dessa sociedade, é

provável que, no momento em que se torna noviça, elas estivessem muito vivas em Joanna também.

Tudo o que podemos saber, sobre os prováveis motivos que levaram essa mulher ao convento, é o que expusemos até agora. A partir daqui, podemos seguir adiante para analisar um outro ponto: a vida de Joanna no cenóbio antes de se tornar uma ré da inquisição. Uma questão para a qual a fonte nos dá mais material de análise do que o que tivemos quanto à sua entrada nesse espaço.

Viver no convento

As informações sobre a vida de Joanna no claustro, antes do processo, aparecem na fonte em variados momentos. Porém, ter mais informações não significa que elas são claras e objetivas, uma vez que determinar como essa religiosa vivia dentro do espaço conventual não era a intenção da Inquisição. Entretanto, esse tema é algo tangencial ao processo, aparecendo, com alguma frequência, nas margens do inquérito.

Para entendermos a vida de Joanna no convento antes de se tornar uma ré do Santo Ofício, precisamos, primeiro, entender o ideal de vida monástica feminina que guiava esse espaço. Os mosteiros femininos, como já vimos, se diferenciavam dos masculinos, principalmente quanto a necessidade de proteger as mulheres dos perigos do mundo secular. Enquanto os homens religiosos poderiam sair pelo mundo pregando o evangelho, as mulheres deveriam ser protegidas dos perigos do mundo secular, vivendo em

recolhimento e tendo uma vida contemplativa. Para realizar tais objetivos, os cenóbios femininos viviam em regime de clausura (ALGRANTI, 1992, p. 4). A clausura conventual pode ser entendida como o viver em observância e recolhimento, guardando a ordem que se professa. Ela também significava o interior dos conventos, onde só poderiam entrar os iniciados na ordem e algumas poucas pessoas autorizadas (ALMEIDA, 2013, p. 64).

Assim, como a História tende a uniformizar as experiências dos sujeitos, a sociedade dispõe de várias instituições de totalização que buscam disciplinar e normatizar a identidade do sujeito de acordo com o grupo social no qual ele se insere (BOURDIEU, 1996, p. 185). Os conventos se inserem nesse mundo que não considera o indivíduo. Nele, o que importava era o coletivo. O corpo conventual deveria funcionar como uma unidade, e as diferenças deveriam ser apagadas em nome da norma (SÁ, 2011, p. 281). Por isso, os conventos foram definidos por Goffman (1974) como instituições totais, que eram instituições onde os indivíduos eram separados do resto da sociedade e levavam uma vida regrada e formalmente administrada. Dentro dessas instituições, todas as atividades - como trabalhar, comer, dormir e as horas de lazer - deveriam ser praticadas no mesmo ambiente, e sempre junto ao grupo de pessoas que habitava esse lugar. O objetivo principal do convento, ao se organizar dessa maneira, era instruir seus ingressantes no pensamento religioso hegemônico (GOFFMAN, 1974, p. 11-18).

Para alcançar esse ideal, os mosteiros eram regidos por regras fixas pelas quais as individualidades deveriam ser anuladas para o bom

funcionamento da instituição. Existem várias regras possíveis para guiar a vida conventual. O Convento das Flamengas Clarissas de Alcântara, onde Joanna fez seus votos, era guiado pela primeira regra de Santa Clara.

Santa Clara desenvolveu seu ideal cristão depois de entrar em contato com São Francisco e, então, recebeu dele apoio para fundar a ordem das clarissas (ANDRADE, 2015, p. 36). Santa Clara, bem como São Francisco, exaltava a pobreza, a fadiga e a humilhação, encontrando, na penitência e na mendicância, o caminho pelo qual as religiosas clarissas deveriam alcançar Cristo (FERNANDES, 1987, p. 19). A regra desenvolvida por ela, pautada no privilegio da pobreza, foi promulgada em 1253 pelo papa Inocêncio IV. Mas, por serem consideradas austeras demais, as prescrições foram reformadas por Urbano IV em 1263 (ANDRADE, 1999, p. 113). Essa reforma criou uma divisão na regra, de modo que a criada por Santa Clara passou a ser conhecida como primeira regra e a reformada ficou conhecida como regra urbanista ou segunda regra. Em Portugal, entre os séculos XV e XVIII, era possível encontrar conventos de Clarissas das duas regras (FERNANDES, 1987, p. 19). As duas mantinham o privilegio da pobreza. Mas, na primeira, ele estava estabelecido de forma mais rígida, enquanto que, na segunda, ele era mais brando.

Joanna era uma religiosa da primeira regra, também conhecidas como Clarissas Capuchinhas. As diferenças entre as seguidoras da primeira regra e as Clarissas Urbanistas não eram, no entanto, vistas de forma tão clara na prática. Isso porque a rigidez das regras acabava por ser atenuada no dia a dia do convento (ANDRADE, 2011, p. 120). Quando analisamos as regras

isoladamente, podemos ver apenas a esfera idealizada por elas. A realidade da vivência conventual não pode ser alcançada por uma leitura pura e simples dos regimentos (FERNANDES, 1987, p. 18). Talvez seja obvio que as regras eram apenas um ideal e que o dia a dia, nos conventos, eram diferentes do estabelecido por elas. Entretanto, apenas dizer que elas não eram completamente cumpridas não é suficiente. Ao afirmar que as regras eram quebradas, é preciso dizer como isso poderia acontecer. Para isso, precisamos nos utilizar de outras fontes sobre a vida conventual que se afastem do ideal monástico.

Segundo a regra, para ingressar como noviça em um convento de Santa Clara, era preciso ter boa saúde, boa reputação, ser virtuosa, solteira ou viúva, e ter no mínimo 12 anos (FERNANDES, 1987, p. 40). Não sabemos muito sobre a vida de Joanna em Lisboa antes de ingressar no convento, como já vimos. Porém, não temos razões para acreditar que ela não tivesse boa reputação, boa saúde ou que não apresentasse boa virtude. Sabemos, porém, que quando ingressou no convento em seu papel de noviça, era um pouco mais nova do que a exigência da regra, tendo entre dez e onze anos. Como não sabia sua data exata de nascimento, é provável que o fato de ter no mínimo um ano a menos que o exigido não tenha sido um problema, afinal, ela poderia ser mais nova que a média que apresentava, mas também podia ser um pouco mais velha. Nós sabemos, pelo batismo, que ela era mais nova e ingressou no convento provavelmente com dez anos, mas as religiosas que a aceitaram em seus muros não tinham essa informação.

Para ser admitida como freira e poder professar seus votos, era preciso viver o noviciado por, pelo menos, um ano. Depois disso, era feita uma votação com a participação de todo corpo conventual. Uma vez aceitas como irmãs, essas mulheres deveriam abrir mão de tudo que possuíam no mundo secular, fazer seus votos de pobreza, castidade e obediência, vestir o habito conventual e, então, ingressar na clausura de onde elas não mais sairiam, morrendo para o mundo e vivendo para Deus. Quando se tornavam freiras, as novas religiosas poderiam adotar um nome religioso que melhor exprimisse sua devoção (SÁ, 2011, p. 176-278). Joanna não troca seu primeiro nome. Sabemos disso por que ela foi batizada como Joanna, mas acrescenta a ele o Maria de Nazareth, referente à mãe de Jesus.

Sobre o noviciado de Joanna e a votação que permitiu que ela fizesse os votos, a madre abadessa do convento das Flamengas nos fala um pouco, no fim do processo. Sua opinião não é das mais elogiosas:

> Disse que no tempo em que a dita Religiosa era pupila nesta casa e houve de professar nela, teve ela testemunha alguma repugnância em lhe dar o voto, por algumas levezas, e pouco assento que lhe conheceu no entendimento. De sorte que chegou ela testemunha a dizer que professavam a uma mentecapta. E que deste tempo pouca experimenta o que fala, e responde a propósito. Ainda que observa nela alguma teima e ser muito apegada a sua opinião, e imaginação[13].

Muita imaginação, apego demais às próprias opiniões e falta de juízo não eram caraterísticas esperadas e incentivadas em uma noviça. A fala da

13 Processo...,1718, f. 222.

madre abadessa, que considerou repugnante dar seu voto a Joanna e que considerava que o convento estava permitindo que uma mentecapta professasse os votos, era uma opinião forte direcionada a uma educanda no convento. Talvez a abadessa tivesse sido tão dura em sua fala, pois estaria fazendo uma avaliação da pupila Joanna com base na religiosa Joanna, que estava sendo processada pelo Santo Oficio. Entretanto, mesmo que estivesse exagerada em sua narrativa, a fala da madre nos mostra que Joanna, quando noviça, já demonstrava não se adaptar com facilidade às regras rígidas do espaço conventual.

Essas regras, como já vimos, eram o guia da vida conventual e começavam a valer a partir do momento que se passava a viver na clausura. A regra estabelecia todas as partes da vida conventual e do contato com o mundo secular. Como se comunicar com o exterior, a frequência com a qual essa comunicação era feita, quem poderia entrar no convento, em que ocasiões uma freira poderia sair da clausura, o que comer, vestir, como dormir e quando rezar. Tudo, dentro do convento, era definido pelas regras para manter as mulheres em seu estado de reclusão e homogeneizar o corpo conventual.

Para se comunicar com o exterior, as freiras deveriam usar a roda ou o locutório, mecanismos que permitiam a comunicação e a entrada de objetos no convento, sem que as mulheres que habitavam o claustro fossem vistas. A frequência com a qual as freiras podiam acessar esses espaços de comunicação eram definidas pela regra (FERNANDES, 1987, p. 151-152). A

clausura era tão estrita que as pessoas que viviam no mundo secular eram proibidas de ver as freiras. Até mesmo, para falar com o confessor, era preciso fazê-lo sem ser vista. Para isso, era usada a grade do coro que mantinha confessor e freira separados e possibilitava que eles se ouvissem, mas não se vissem. Mesmo o sacramento da eucaristia era administrado através da grade (SÁ, 2011, p. 283).

A clausura tão rígida e o contato com o mundo exterior tão controlado fizeram com que as freiras precisassem recorrer aos homens como intermediários, todas as vezes que tinha necessidade de se comunicar com o mundo fora do claustro. Por exemplo, contratos de arrendamento das terras do convento eram feitos com o auxílio de um administrador e procurador a serviço dos mosteiros (ALGRANTI, 1992, p. 44). Vemos essa dependência dos homens para a comunicação com Joanna e com o uso que ela faz de João Fernandes como um intermediário de sua comunicação. A relação de Joanna com João Fernandes é, talvez, a relação pessoal dessa mulher que aparece mais explicitada na fonte, provavelmente porque, da vida de Joanna no convento, esse vínculo é o que mais se afasta de todas as regras e é parte fundamental de seus crimes contra a fé.

Não é nosso objetivo, aqui, trabalhar as relações pessoais de Joanna. Mas, é preciso, nesse momento, falar um pouco sobre João Fernandes. Joanna, em uma tentativa de conseguir um feitiço com uma feiticeira urbana, pede que este homem leve um bilhete para uma delas. Joanna alegou que essa carta nunca chegou às mãos dele e que foi entregue a uma religiosa para que

se livrasse dela[14]. Porém, o fato de ter considerado e tentado essa possibilidade de comunicação com o mundo era uma quebra completa das regras que, como vimos, limitavam a comunicação das religiosas com o exterior. Joanna planejava uma forma de burlar a restrição da regra. E, ainda que não tenha posto a ideia em prática, isso nos fala sobre as possibilidades de comunicação que poderiam haver, caso as freiras estivessem dispostas a ir contra a ordem de seus mosteiros.

A presença de João Fernandes no convento, por outro lado, não ia contra as regras, pois era permitido a entrada de trabalhadores para realizar consertos no convento e entregas de materiais necessários. O ingresso desses homens na clausura, entretanto, deveria ser realizado com o acompanhamento e vigilância constante de freiras de "bom exemplo". Havia ainda a preferência por homens com mais de 40 anos, casados e de boa índole. Por fim, o confessor do convento ainda precisava autorizar a entrada desses homens nos claustros (FERNANDES, 1992, p. 155). Ainda assim, por mais rígida que fosse a regra que permitia a entrada de João Fernandes no convento das Flamengas, ela não foi capaz de impedir que ele e Joanna tivessem uma relação, próxima o bastante para ela confiar nele a ajuda para burlar a rígida comunicação conventual.

Outros homens que poderiam entrar nos mosteiros eram os confessores que, no caso dos conventos de Clarissas, eram necessariamente membros da contraparte masculina da ordem, os Franciscanos. Eles eram necessários não

14 Processo...,1718, f. 68.

apenas no momento da confissão, mas também para a prática litúrgica, sendo essa mais uma forma em que essas mulheres que habitavam o claustro eram dependentes dos homens (ALGRANTI, 1992, p. 44).

O convento, porém, era mais do que um espaço de regras rígidas, reclusão e contemplação religiosa, mesmo que, como já vimos, em geral ele fosse esse espaço apenas no ideal e não na prática. Nos conventos, as mulheres encontravam uma forma de autonomia que, muitas vezes, não era possível para elas no mundo secular. A administração dos bens do convento, por exemplo, era feita pelas próprias religiosas que decidiam como esses bens seriam usados, vendidos ou arrendados. Por mais que a ajuda masculina fosse necessária para a negociação, a autonomia de decidir o uso de suas posses dificilmente seria possível para as mulheres fora do claustro. Os conventos femininos eram, ainda, um espaço de instrução. Dentro de seus muros, as mulheres aprendiam valores cristãos, canto, habilidades necessárias à vida doméstica e, principalmente, aprendiam a ler e escrever (LALANDA, 2000, p. 353). A produção de cultura letrada feminina dava a elas uma autoridade e autonomia que só poderiam ser vistas, nessa escala e intensidade, nos mosteiros (BELLINI, 2009, p. 201). As freiras podiam, assim, escrever seus pensamentos, suas experiências religiosas e, em alguns casos, esses textos podiam até mesmo sair do claustro, sendo levados por padres e confessores para o mundo secular (SÁ, 2011, p. 287).

Joanna foi alfabetizada, como vimos no caso do bilhete que acabou não sendo entregue a João Fernandes. Para além disso, podemos ler cartas que ela

escreve à Inquisição, na tentativa de se confessar ao tribunal, uma vez que não poderia sair da clausura para fazê-lo. Outro escrito de Joanna também nos chega anexado no processo. É o pacto demoníaco que a leva para a mesa inquisitorial uma segunda vez. Nem tudo que as freiras escreviam, por conseguinte, eram pensamentos santos, havia também poemas, cartas de amor. É possível encontrar várias mulheres que se instruem nos conventos e usam seus conhecimentos para falar sobre coisas para além da fé. Joanna não foi, afinal, a primeira freira a quebrar as regras do convento e, por meio de mulheres assim, podemos conhecer um pouco mais sobre a vida, os pensamentos e os sentimentos das mulheres na modernidade.

Quando olhamos de forma superficial para mulheres que, como Joanna, fizeram escolhas pessoais que diferem muito do esperado para aquelas em suas posições, podemos pensar estar diante de indivíduos únicos, tão diferentes em suas atitudes e opiniões que não podem ser enquadrados dentro da sociedade de onde vem. Como dito no início deste trabalho e observado ao longo de toda a análise, nenhum individuo é tão único que não faça parte do contexto em que vive.

Ao fim de toda a análise aqui desenvolvida, podemos perceber que, apesar de suas ideias poucos ortodoxas quanto aos dogmas católicos e sua profunda relação com o demoníaco, Joanna ainda compartilhava uma trajetória comum com várias outras mulheres portuguesas de sua época. Apesar das particularidades, a vida de Joanna, antes do processo, possui outras tantas correspondências com a vida de suas irmãs religiosas e de outras

centenas de mulheres que acabavam ingressando nos conventos em Portugal. Por mais que seja um caso extremo, Joanna não pode existir fora de seu contexto e, mesmo rompendo com as ordenações de seu convento em várias ocasiões, o fato de tê-lo feito nos mostra que até as mais rígidas das regras não foram capazes de homogeneizar a trajetória de todos os indivíduos nelas inseridos.

Fontes

PROCESSO... Primeiro processo da religiosa Joanna Maria de Nazareth. Código ANTT, TSO-IL, proc. 028/08281 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa). 1718. - Chamada a referência no texto: (Processo...,1718).

REGISTRO... Registro de batismo de Joanna Maria de Nazareth, Código ANTT, PT/ADLSB/PRQ/PLSB28/001/B7, f.185 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa) 1699. - Chamada a referência no texto: (Registro...1699).

DILIGÊNCIA... Diligência de habilitação á familiar do Santo Oficio de Alexandre de Souza Freire, incompleto, Código ANTT, PT/TT/TSO-CG/A/008-002/72, (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa). 1717-1720.- Chamada a referência no texto: (Diligência..., 1717-1720).

Referências

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia: (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste*

-1750-1822). Tese (Doutorado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.

ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). *Discursos: língua, cultura e sociedade*, v. 1, n. 3, p. 109-127, abr. 1999.

_____. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de Historia Eclesiastica*, v. 31, p. 33-50, jan. 2015.

BELLINI, Ligia. Vida monástica e práticas da escrita entre as mulheres em Portugal no Antigo Regime. *Campus Social: Revista Lusófona de Ciências Sociais*, v. 4, n. 3, p. 209-218, jun. 2009.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs.). *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

CATARINO, Raquel dos Santos. *Espaço público: a praça na configuração da Baixa de Lisboa.* Dissertação (Mestrado em Arquitetura), Lisboa: Universidade Lusíada de Lisboa, 2013.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *Fontes*, v. 1, out. 2014.

FERNANDES, Maria Eugenia Matos. *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII(1730-80).* Dissertação (Mestrado em História), Porto: Universidade do Porto, 1987.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros*: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

GUARDA, Maria Inês Godinho. *O Governo de Bernardino de Távora de Sousa Tavares (1701-1702) em Angola: o tráfico de escravos através das tramas portuguesas, africanas e luso-africanas.* Dissertação (Mestrado em Historia), Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2012.

LALANDA, Maria Margarida. CLARISSAS (Ordem de Santa Clara). In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). *Dicionario de Historia Religiosa de Portugal.* Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 353-354.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Orgs). *Usos e abusos da historia oral.* Rio de Janeiro: Fundação GetúlioVargas, 1996.

MARTINS, William de Souza. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715). *Revista Brasileira de História*, v. 33, n. 66, p. 209-227, 2013.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das mulheres no Brasil.* São Paulo: Contexto, 1997.

PEREIRA, Ana Luiza de Castro. *Unidos pelo sangue, separados pela lei: família e ilegitimidade no Império Português, 1700–1799.* Tese (Doutorado em história), Minho: Universidade do Minho, 2009.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. Lisboa: Das longas permanências demográficas à diversidade social. In: JORNADA DEMOGRAFIA HISTORICA DE LISBOA, I., 2008, Lisboa, 2008, p. 1 – 17. (Anais eletrônicos).

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). *Historia da vida privada em Portugal: A Idade Moderna.* Lisboa: Temas & Debates, 2011.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740). *Tempo*, v. 22, n. 39, p. 31-50, jan. 2016.

SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. *Caderno Socioambiental*, v. 1, n. 1, p. 29-42, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade: genero e educação*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul. 1995.

TOPONIMIALISBOA. Nossa Senhora das Chagas de Cristo numa Rua de Lisboa. Disponível em: <https://toponimialisboa.wordpress.com/2013/03/01/nossa-senhora-das-chagas-de-cristo-numa-rua-de-lisboa/>. Acessado em 14 abr. 2019.

TROCH, Liev. Mística feminina na Idade Média historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. *Graphos*, v. 15, n. 1, p.1-12, 2013.