



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

IGOR SANTIAGO

**ESCRITA E REESCRITA DE UMA MEMÓRIA:
MADRE JERÓNIMA DE LA ASUNCIÓN (1556-1630), UMA MONJA MISSIONÁRIA**

Salvador-Ba
2024

IGOR SANTIAGO

**ESCRITA E REESCRITA DE UMA MEMÓRIA:
MADRE JERÓNIMA DE LA ASUNCIÓN (1556-1630), UMA MONJA MISSIONÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em História Social.

Banca Examinadora

Federico Palomo del Barrio
Universidad Complutense de Madrid

George Evergton Sales Souza
Universidade Federal da Bahia

Lígia Bellini (Suplente)
Universidade Federal da Bahia

Moreno Laborda Pacheco - Orientador
Universidade Federal da Bahia

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S235 Santiago, Igor
Escrita e reescrita de uma memória: Madre Jerónima de La Asunción (1556-1630), uma monja missionária / Igor, Santiago, 2024.
114 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Moreno Laborda Pacheco
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Religião - História. 2. Biografia cristã. 3. Asunción, Jerónima de La, Madre, 1556-1630. 4. Missionárias. I. Pacheco, Moreno Laborda. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 922.2



ATA-PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO		MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Igor Santiago Costa		2022113828	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO			
ESCRITA E REESCRITA DE UMA MEMÓRIA: MADRE JERÓNIMA DE LA ASUNCIÓN (1556-1630), UMA MONJA MISSIONÁRIA			
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF	
Federico Palomo (U. Complutense de Madrid)			
Evergton Sales Souza (UFBA)		476.275.145-68	
Moreno Laborda Pacheco (UFBA - orientador)		007.895.365-01	

ATA

Aos vinte e nove dias do mês de janeiro do ano de dois mil e vinte e quatro, em ambiente virtual, foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Igor Santiago Costa, mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Após a abertura da sessão, o professor Moreno Laborda Pacheco, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinado. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela **APROVAÇÃO** do aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

O trabalho de Igor Santiago Costa cumpre plenamente com as exigências para uma dissertação de Mestrado em História, seja no levantamento das fontes utilizadas e na construção de seu recorte de análise, seja no que toca ao diálogo consciente estabelecido com bibliografia pertinente.

SSA, 29/01/2024: Assinatura do aluno:

SSA, 29/01/2024: Assinatura do orientador:

*Ao meu pai, Reginaldo Costa (1972-2006), pelas memórias...
Ao meu avô, Anastácio Costa, pelo amor.*

Agradecimentos

*O meu pai foi peão, minha mãe solidão
Meus irmãos perderam-se na vida à custa de aventuras
Descasei, joguei, investi, desisti
Se há sorte, eu não sei, nunca vi.
Renato Teixeira, Romaria, 1977.*

Confesso que não sou afeito aos finais. E escrever esses agradecimentos simbolizou a finalização deste trabalho, muito embora ele siga aberto. Mas precisei, assim como todos que empreendem este tipo de tarefa, impor um fim. Agora é necessário agradecer a cada pessoa que, de algum modo, esteve envolvida nesse nosso empreendimento. Digo “nosso”, pois ainda que a escrita acadêmica seja muito solitária, sem as pessoas que me acompanharam e ainda acompanham, essa dissertação não teria ganhado forma. Tentarei não ser tão sentimental, mas corro o risco de não conseguir tal intento.

Mo júbà a Èṣù, pelos caminhos abertos, proteção e perspicácia. Láròyè!

À minha Cigana, por embaralhar e reorganizar toda essa minha pouca vida. Sigo com fé nessa *ẹlẹgbára!*

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia (PPGH/UFBA), por acolher o projeto de pesquisa e por ter se tornado a olaria da minha vida profissional. Minha gratidão se estende aos professores do programa, em especial a Antonio Luigi Negro, por nas aulas de Metodologia da Pesquisa ter iluminado muitos dos caminhos que foram modificados ainda ali no estágio inicial e ao longo da investigação. A professora Juliana Torres Rodrigues Pereira, por ter supervisionado meu estágio docente em História Ibérica e pelas indagações que fez em minha apresentação sobre esta pesquisa. É provável que eu não tenha conseguido responder esses questionamentos aqui, mas eles reformularam minhas próprias perguntas e, sem dúvidas, me fizeram olhar para meu objeto numa outra perspectiva. A professora Edilece Couto, que desde a graduação me incentivou nos estudos de história religiosa e, ao seu modo, sempre se fez presente em minha vida, com seu olhar acolhedor e palavras de apoio e esperança. A professora Lígia Bellini, pela sensibilidade de, ainda na banca de seleção, apontar questões que escaparam à minha percepção de iniciante nas pesquisas sobre a vida religiosa feminina. Sua bondade e crítica afetuosa foram cruciais na elaboração dessa dissertação. Agradeço também por compor a banca de qualificação e, agora, de defesa. Serei sempre seu fã!

A Moreno Laborda Pacheco, creio que nenhuma palavra consegue traduzir a gratidão que tenho em tê-lo enquanto orientador. Obrigado pela paciência, pelo zelo com que trata suas

orientações, pelo olhar criterioso e atento, pelas sugestões decisivas, pela escuta primorosa, pela ajuda que extrapolou as necessidades da pesquisa e pelo ombro amigo que sempre ofereceu. O que houver de acertado nessas páginas, sem dúvidas, devo a você. Espero um dia poder recompensá-lo. Ao professor Evergton Sales Souza, agradeço por estar continuamente presente, mesmo que de forma nem sempre direta, em minha trajetória acadêmica. Obrigado pelos conselhos, dicas e orientações, assim como por participar da banca de qualificação e defesa deste trabalho. Ao professor Federico Palomo, pelo aceite para compor a banca de defesa desta dissertação. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento, sem o qual não seria possível a feitura deste trabalho.

A Rafaela Franca, amiga de muitas das horas e interlocutora fiel. Que continuemos juntos na vida e nos nossos estudos franciscanistas. A Cândido Domingues, Ellen Luz, Michelle de Britto, e novamente a Rafaela Franca e Moreno Pacheco, pela documentação portuguesa e espanhola fotografada. Às professoras Célia Cristina da Silva Tavares, Patrícia Souza de Faria e Rozely Menezes Vigas Oliveira, pelas sugestões primorosas que fizeram ao trabalho em diversas ocasiões virtuais e presenciais.

Ao meu avô paterno Anastacio Costa e minha avó materna Elenita Santiago, meus exemplos do mais afetuoso e sublime amor. A minha irmã Lis Santiago, pelo apoio e boas gargalhadas, e a minha mãe Deusa Santiago, pela gestação, cuidado, ensinamentos e base. Ainda que os caminhos de nossas vidas tenham sido, por vezes, tortuosos, sua criação e orações me fizeram chegar até aqui. Com você eu aprendi todas as lições, enfrentei os meus dragões e só depois me deixou voar. Essa vitória é minha, é sua, é nossa! Ser um dos seus motivos de orgulho me impulsiona a seguir e lutar por espaços e por uma visibilidade dentro dessa boca de leão chamada mundo. Tenho aprendido que sua forma de demonstrar que está comigo é multifacetada e extrapola os arquétipos que criamos de uma relação familiar. Se Deus me desse uma chance de viver outra vez, eu só queria se tivesse você. Lhe vendo, aprendi a lutar. Você sempre viu muito além do que os outros conseguiram ver, e porque você orou, eu venci. Eu te amo!

A Natália Amaral, amiga, irmã, companheira, minha *marida*. Pela paciência, por entender as minhas mudanças repentinas de humor, por estar sempre ao meu lado fazendo com que eu me veja e me reconheça na vida. Sua alegria, sempre contagiante, tem sustentado os meus passos. Seu amor e carinho são afagos no cotidiano. Obrigado por cada abraço, puxão de orelha, sorrisos e companhia. Das coisas mais lindas que aconteceram na minha vida, sem dúvidas, você é a maior de todas elas. Que os nossos sonhos sejam sempre conjuntos e que possamos envelhecer lado a lado, sentados numa varanda, com você mexendo

no celular e eu olhando para o nada. Te amo! A Matheus Lima, meu *cunho*, por me permitir aprender cotidianamente. A Marilene Lima, por não ter me agregado, mas sim inserido enquanto família.

A Marcele Moreira, meu caminho entrecruzado, minha irmã de barco juremeira, minha *baby 80*. Gratidão aos donos da rua por terem nos feito um para o outro. Te agradeço por ser essa pessoa que não se explica e nem possui definição, assim como a nossa relação. Seu olhar aconchegante e palavras de amor são motores nas engrenagens de minha vida. Sou eternamente grato por cada detalhe, cada intuição e conexão. Eu te amo além da vida... A Dona Ana, Mazinho, Ana Cecília e Otacília pelo amor e acolhimento.

A Edjane da Silva, Leide Rodrigues, Anthea Xavier, Christiane Gurgel, Alice Fernandes, Sheyla Trapiá, Jéssica Alves, Daiana Ayalla, Lucelia Santos, Fernando de Sá, Jefferson Azevedo, Marcos Ferreira, Pablo Gazineu, Yuri Augusto, amigas e amigos de diversas frentes. Obrigado pelo carinho, pelo apoio, pela compreensão e por nunca me deixarem cair na sensação de estar sozinho no mundo. Cada um, ao seu modo, sabe o quão grato sou em ter vocês abrilhantando a minha jornada. Ao Dr. Adilton Medeiros, meu analista, a Camila Carvalho, minha astróloga, e a Patrícia Pamplona, minha terapeuta reikiana. Sem vocês, eu não teria ganhado prumo.

As queridas Conça, Ana Paula, Fernanda, Virginia, Fabiana e, novamente, Marcele Moreira, parceiras em nosso projeto de organização e catalogação do arquivo da Ordem Terceira de São Francisco de Salvador. A Dona Val, pelo café sempre fresco e quentinho e pelo carinho que percebo a cada filtro trocado no coador e “seu” Carlos, com sua astúcia, por sempre se preocupar em saber quem estava comigo a cada dia que me encontrava nos corredores da Ordem. Os dias de trabalho com vocês foram cruciais para me fazer sair do ritmo frenético dessa pesquisa. As risadas, conversas, canções cantaroladas e os *eguns* combatidos pelos corredores daquele espaço, me ajudaram e ainda ajudam a sair da rotina e vislumbrar outras possibilidades de vida. Obrigado!

A Deus, pois ainda que tenhamos essa relação demasiadamente problemática, não deixou de me amparar e acompanhar na lida. A São Benedito, por fazer borbulhar os tachos e caldeirões da minha vida, temperando com primor o amargor de algumas situações... A Santa Teresa de Jesus, pelo muito que não posso dizer aqui. A mestra Ritinha, pelo amadrinhado.

Ao caboclo Pena Branca, meu guia.

À *Oya*, pela ancestralidade.

A *N’Kavungo*, pelo amor, transformações e curas. *Kiuá nsumbo, tat’etu kikongo!*

À *Oşun*, pois é nas águas que me refaço... *Òrìşà fún mi iókun láti jagum àti sẹgun!*

Resumo

Nas primeiras décadas do século XVII, uma freira por nome Jerónima de la Asunción liderou uma expedição conventual feminina em Manila, nas Filipinas. Ela e suas companheiras saíram de Toledo, na Espanha, e viajaram entre o Atlântico e Pacífico durante um ano e meio, tendo feito uma escala na América, na Nova Espanha. Sobre essa trajetória, foram escritos alguns textos na primeira metade daquela centúria e, dentre eles, um de autoria de uma das freiras que participaram daquela jornada, a madre Ana de Christo.

Esta dissertação cuida em especial da construção da memória sobre a comandante dessa fundação conventual e algumas das formas pelas quais esses autores articularam em torno dela uma imagem de monja missionária, dentre outros argumentos que viessem a corroborar com sua fama de santidade e o endosso do seu processo de beatificação, iniciado pouco tempo depois do seu falecimento, em 1630. Em um contexto que impelia as mulheres a duas alternativas de vida, o convento e o casamento, o exemplo proposto e perpetuado por madre Jerónima e suas companheiras pode ser compreendido à luz da inúmeras alternativas que mulheres católicas procuraram delinear com vistas a uma maior autonomia e liberdade.

Partindo das biografias devotas redigidas sobre essa monja, este trabalho busca compreender o manejo das memórias em torno dela e como os *topoi* agenciados nesses escritos se coadunavam com as expectativas confessionais do período, além de sondar se, mesmo em meio a esse processo normalizador, a exploração de algumas brechas possibilitaram - a ela e a muitas outras religiosas - a construção e o acesso a espaços de poder e autoridade dentro do mundo masculinizado do catolicismo.

Palavras-chave: História religiosa, Biografia Devota, Jerónima de la Asunción (1556-1630), Missionação feminina.

Abstract

In the first decades of the seventeenth century, a nun named Jerónima de la Asunción led a convent expedition of women in Manila, Philippines. She and her companions left Toledo, Spain, and traveled across the Atlantic and the Pacific for a year and a half, stopping on the way in America, in New Spain. Several texts written in the first half of that century memorialize this journey, among them, one written by a nun who was part of the expedition, mother Ana de Cristo.

This dissertation focuses on the textual construction of memory around the leader of this overseas conventual founding, and in particular on the ways in which her biographers painted an image of her as a missionary nun, among other arguments put forward in support of her holiness and the case for her beautification, a process which began shortly after her death in 1630. In a world where women were left to choose between convent or marriage, the example set by madre Jerónima and her companions can be understood as part of a larger effort on the part of catholic women to outline alternatives and secure greater autonomy and freedom.

Starting from the devout biographies written about Jerónima, this work seeks to understand the management of memories around her and how the topoi used in these texts responded to confessional expectations of the period. In addition, it will probe whether, even in the midst of this normalizing process, the identification and exploitation of certain loopholes enabled her and other religious women to build and access spaces of power and authority within the masculinized word of catholicism.

Keywords: Religious history, Devout biography, Jerónima de la Asunción (1556-1630), Female missionary.

Sumário

Agradecimentos.....	4
Resumo.....	7
Abstract.....	8
Sumário.....	9
Introdução.....	11
Capítulo I - Letras de freiras, palavras de frades.....	26
“Tudo pode Deus, o certo é que ela é santa, e ninguém sabe mais de sua vida como eu”: reflexões em torno da escrita da madre Ana de Christo.....	36
“Porque se vê que, como mulher, ela defende o partido e processo de todas”: usos e abusos da escrita de mulheres.....	47
Capítulo II - Construindo uma santa, pintando uma missionária.....	55
Contornos biográficos e hagiográficos nas vitae da madre Jerónima de la Asunción (1556-1630).....	60
“Fervorosa zeladora de la salvación de las almas”: mais que uma santa, uma santa missionária.....	83
Considerações Finais.....	100
Apêndices.....	105
Referências Bibliográficas.....	109
1. Fontes Manuscritas.....	109
2. Fontes Impressas.....	109
3. Estudos.....	111

[...] nossa madre Igreja nos chama de devotas e piedosas e tem pregadora uma. E teria muitas se as deixasse. Entre as puríssimas virgens e mártires ilustríssimas tem havido muitas sapientíssimas que converteram muitos à Santa Fé com a sabedoria do Espírito Santo, assim mesmo na sagrada religião há quase infinitas que hão resplandecido e ilustrado com suas vidas, obras, exemplos e orações a cristandade. Entre as quais, com razão posso contar, nossa venerável madre. Porque toda sua vida foi um sermão e desengano do mundo, como se verá em sua prodigiosa vida. Pois como disse o nosso Seráfico Pai São Francisco que seus frades calados preguem, assim tem feito a santa madre com seus exemplos com os quais se formaram muitas religiosas de sua profissão. E assim dessas mulheres haviam de ter muitas no mundo, se as soubessem estimar.

Madre Ana de Christo, ca. 1629

Introdução

As autodefinições das pessoas, suas narrativas sobre si mesmas e sobre os outros, conquanto significativas, não são suficientes para relatar sua experiência, muito menos para explicar um acontecimento histórico. O que as pessoas contam tem uma história que suas palavras e ações traem, mas que suas narrativas não revelam imediatamente; uma história que explica os significados específicos por trás da universalidade ilusória sugerida pelas palavras - uma história de que muitas vezes elas próprias não se dão conta. Suas afirmações não são simplesmente declarações sobre a 'realidade', mas comentários sobre experiências do momento, lembranças de um passado legado por precursores e antecipações de um futuro que desejavam criar.

Emilia Viotti da Costa, *Coroas de glória, lágrimas de sangue*, p. 15.

Temos à nossa frente palavras fixadas nos documentos do processo. Por meio desses documentos entramos em contato com fatos, opiniões, ambientes: reconstruímo-los dentro de nós até formarmos uma ideia sobre eles, como se diante de nós em lugar das palavras estivessem as pessoas. Através das palavras, pessoas mortas há séculos movem-se, falam e agem como se estivessem vivas. É inevitável que assim pareça. Mas cabe lembrar que assim não é.

Adriano Prosperi, *Dar a alma*, p. 25.

No dia 2 de agosto de 1634, madre Ana de Christo (1565-1636), abadessa do Convento de Santa Clara de Manila, apresentou-se ao arcebispo daquela cidade com um “livro original que escreveu e compôs o reverendo padre frei Gines de Quesada [...] sobre a santa vida, virtudes excelentíssimas e heróicas de nossa Venerável Madre Soror Jerónima de la Asunción, abadessa e superiora que foi do dito convento desde sua fundação até a sua morte”¹. O manuscrito foi submetido ao exame de algumas autoridades religiosas da cidade e uma cópia foi enviada à Espanha, visando sua publicação. Apesar do esforço da religiosa, a obra só conheceu o prelo no início do século XVIII. Com o título de *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion*, foi publicada pela

¹ QUESADA, Guines de. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, Abadesa, y Fundadora del Convento de la Concepcion de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de la Ciudad de Manila*. 1ª Ed. En Mexico: por la Viuda de Miguel de Ribera, 1713, p. 660 (2ª Ed. En Madrid: por Antonio Marin, 1717). Todas as traduções, quando não sinalizadas de outro modo, são minhas. A documentação utilizada para a investigação é, em sua maioria, escrita em espanhol. Optei por traduzir os trechos citados ao longo da dissertação, para evitar possíveis percalços na leitura. As citações de bibliografias redigidas em outros idiomas também foram traduzidas para o português no corpo do texto.

primeira vez no México, em 1713, tendo sua segunda impressão realizada em Madri no ano de 1717².

A obra foi dividida em seis livros³, em que são narrados a vida da religiosa desde seu nascimento até sua morte, a nobreza de sua família e as influências espirituais que recebeu quando jovem, seu cotidiano no Mosteiro de Santa Isabel de los Reyes em Toledo, todo o processo de fundação que fez em Manila e os dezesseis meses (entre abril de 1620 e julho de 1621) de sua viagem de Toledo à Nova Espanha e de lá para as Filipinas, tendo o autor ressaltado a reformação que essas religiosas empreenderam em suas estadas em cada cidade em que se hospedaram. Além disso, Ginés de Quesada (1593-1634) compilou uma série de favores divinos que as pessoas que mantiveram contato com a monja teriam recebido, seus exercícios espirituais e os preceitos religiosos que ela teria aprendido, guardado, ensinado e exortado. Para o frade, a ida de Jerónima e suas companheiras à porção asiática do Império Espanhol perpassou uma ideia de predestinação divina e, até mesmo, de um providencialismo. Segundo o biógrafo, não querendo “o Majestoso Deus que ela vivesse para sempre encerrada na Imperial cidade de Toledo (onde nasceu e tomou o hábito), iluminando a Europa com a luz de suas virtudes, veio este Sol do céu a cinco mil léguas para iluminar a Ásia com seus raios”, tendo ali sido “seu Ocidente, durando os efeitos de seus divinos esplendores”⁴.

Quesada provavelmente escreveu essa narrativa entre 1630 e 1632, a pedido do Provincial da Ordem dos Frades Menores nas Filipinas e das monjas que habitavam o convento à época, tomando como base o período em que assistiu madre Jerónima enquanto seu confessor⁵. Frei Augustin de Madrid (1660-1736), procurador na causa de beatificação da

² QUESADA, Guines de. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, Abadesa, y Fundadora del Convento de la Concepcion de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de la Ciudad de Manila*. 1ª Ed. En Mexico: por la Viuda de Miguel de Ribera, 1713. 2ª Ed. En Madrid: por Antonio Marin, 1717.

³ Libro Primero: Del exemplo de todas las virtudes, en que la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, trata quien fueron sus Padres, y Hermanas, y de su dichoso nacimiento, y criança, hasta que entrò en la Religion. Libro Segundo: En que se trata como la sierva del Señor Doña Geronyma Yañes, tomó el habito en el Convento Real de Santa Ysabel de Toledo, donde Professò, y del aprovechamiento en todas las virtudes. Libro Tercero: De la fidelidad conque la Venerable M. Geronyma de la Assumpcion, guardò los quattros votos de la profesion, y de su grande, y encendida charidad. Libro Quarto: De la perfectissima fundación, que hizo la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, de monjas descalças de la primera Regla de Nuestra Madre Santa Clara de la ciudad de Manila. Libro Quinto: De las particulares devociones, y exercicios, que tenia la V. Madre Geronyma de la Assumpcion, y de algunos de los muchos favores, que recibió de Nuestra Señora la Virgen Santissima, y de algunos Santos. Libro Sexto: De muchos favores que otras personas, viviendo la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, recibieron por su intercession: de muchos santos consejos que dió à sus hijas: de su glorioso transito, y milagros, que despues dél ha obrado el Señor por los merecimientos de su Sierva.

⁴ QUESADA, Prologo al Lector, 1713, s/p.

⁵ Além disso, em diversos momentos da obra do frade, ele aponta e transcreve trechos que teriam sido escritos pela madre Jerónima. Logo nas primeiras páginas do Livro I, o autor afirma que “mandole la obediencia à la Bendita Madre, [...] que escribiese el discurso de su vida y las mercedes que de nuestro Señor havia recebido: y

madre Jerónima de la Asunción (1556-1630)⁶ e editor da obra de frei Ginés de Quesada, lamentou “o que parece ter sido omissão da Província de São Gregório, em haver retardado tanto tempo em dar à luz comum o benefício estimável desta obra”⁷. Após oitenta anos, fase em que o livro circulou apenas de forma manuscrita, foi possível, talvez pela posição que Augustin de Madrid ocupava nas cortes de Roma e Espanha⁸, imprimir aquela obra “escrita com as doçuras de sua pena e animadas com os vermelhos caracteres de seu sangue”. O frade editor, então, em uma espécie de Prólogo ao Leitor, enalteceu os feitos da Província de San Gregorio Magno e suas missões na Ásia, além de exortar o papel que Quesada e Jerónima desempenharam nessas empreitadas. Para ele, aquela família era “como um jardim de flores nascidas a partir de mudas de várias Províncias, que havendo criado seus religiosos em todas virtudes e na disciplina monástica, se privaram disso para que fossem transplantadas à de San Gregorio, sendo para aquela gentildade da Ásia o bom cheiro de Cristo”, considerando, dessa forma, esta como “a coroa de todas” as outras⁹. Frei Augustin argumentou ainda que a escrita da vida da monja por aquele franciscano possuía uma dupla edificação, muito influenciada pela história de vida das duas personagens e, sobretudo, pelo que operaram através da expansão da fé católica em terras longínquas. Se, por um lado, a vida de Jerónima funcionou enquanto um rico exemplo de missão, a de Quesada consagrou a Igreja e a Ordem dos Frades Menores com seu martírio.

assi cumplió la verdadera obediente, con tal estilo, y espíritu, que inflamou el corazón más duro. [...] todo lo cual saqué de los pocos cuadernos, que como preciosa joya nos dejé escritos de su letra, y firmados de su mano” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 9). Até o presente momento, não há notícia da sobrevivência dos textos produzidos pela monja, mas é provável que o mártir estivesse se referindo, no trecho acima, à ordem de fr. Alonso de Montemayor, Comissário Geral da Nova Espanha, em que pediu às religiosas fundadoras do mosteiro em Manila que escrevessem suas experiências de vida e, sobretudo, naquela empreitada. Ver cópia da carta em: QUESADA, Libro IV, 1713, p. 400-403.

⁶ Os biógrafos de Jerónima apontam seu nascimento em 9 de maio de 1555. Em um estudo recente, Sarah E. Owens confronta essa informação com o registro de batismo da religiosa que encontrou durante sua investigação em Toledo. Segundo a estudiosa, a monja havia sido batizada em 20 de maio de 1556, afirmando que, embora a datação das obras apareça como no ano anterior, há de se ter cuidado com a informação, pois, seguindo a narrativa de Ana de Christo, o batismo de Jerónima aconteceu poucos dias após seu nascimento. A autora afirma ainda que, na Espanha, os bebês não eram batizados com tanto tempo de nascimento, o que corrobora com seu argumento sobre a data de nascimento da religiosa, apontando, ainda, que os religiosos que escreveram a vida de Jerónima não estavam preocupados em montar um biografia, no sentido lato do termo, mas sim um relato hagiográfico, com o objetivo de destacar o percurso santificado daquela mulher. Por isso, optei, neste trabalho, por seguir a datação que a autora sugere. Ver: OWENS, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017, p. 120; 163.

⁷ QUESADA, Fr. Augustin de Madrid a los lectores, 1713, s/p.

⁸ Segundo fr. Eusebio Gomez Platero (1847-1918), Augustin de Madrid foi nomeado Procurador da Província de São Gregório das Filipinas em 1706 e “fué á España y Roma para activar el proceso de canonización de la Venerable Madre Sor Gerónima de la Asunción, fundadora del monasterio de Santa Clara de Manila”, onde esteve “treinta años ó cerca desempeñando el cargo de Procurador en las Cortes de Madrid y Roma” (PLATERO, 1880, p. 361).

⁹ QUESADA, Fr. Augustin de Madrid a los lectores, 1713, s/p.

Segundo frei Augustin de Madrid, Quesada, ao chegar no Japão¹⁰, “teve pouco tempo de usar seu espírito (poderoso em obras e palavras) na conversão das almas”, por conta da perseguição que logo sofreu. Foi preso e depois padeceu o “tormento da água”, com que faziam “bebê-la em grandíssima abundância, colocando depois os mártires de cabeça para baixo, dando-lhe grandes golpes com espadas, que faziam com que lançassem a água pelo nariz e pela boca”, mas, segundo o autor, “saiu vencedor neste tormento”. Foi condenado à morte no tormento *de las cuevas*, que era “buraco em que colocaram o mártir de pés e mãos atadas, ficando exposta sua cabeça”. Assim, ajustaram “algumas tábuas ao redor da garganta com pedras pesadas, presas à barba do mártir”, fazendo cortes na cabeça para que o sangue fosse escorrendo e “a morte fosse mais dilatada e amarga”. O frade teria conseguido passar por esse tormento por cerca de cinco dias “com grande resignação e alegria”, tendo sido, após isso, encontrado ainda vivo. Desse modo, “para acabar de uma vez com sua vida, acenderam uma grande fogueira, amarraram o bendito mártir, em cujas chamas abraçava sua alma no fogo da caridade, voltando feliz e cheia de méritos ao eterno descanso”, em Nagasaki, no dia 7 de junho 1634¹¹. As passagens sobre a vida de frei Ginés de Quesada são breves, mas ilustrativas do peso que os envolvidos na edição de seu texto colocaram sobre ela, pois foi das mãos daquele “santo” que saíram as primeiras palavras impressas sobre aquela outra candidata ao título.

Algumas décadas antes da edição de fr. Augustin, em 1662, outro franciscano publicara uma obra intitulada *Perfecta Religiosa*¹². Nas prensas de Puebla de los Angeles, na Nova Espanha, frei Bartholome de Letona¹³, após ter recolhido informações orais e documentos nos cartórios do *Real Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Madre de*

¹⁰ Segundo Platero, o frade “en 1632 pasó á la conversión del Japón, donde fué preso por la fé á poco de su llegada y encerrado en el cárcel de Osaca; después de un año de penoso cárcel sufrió con paciencia y constancia admirables el tormento de las cuevas, sufriendo el cual murió al quinto dia, 7 de junio de 1634” (PLATERO, 1880, p. 201).

¹¹ QUESADA, Fr. Augustin de Madrid a los lectores, 1713, s/p; PLATERO, 1880, p. 201-202.

¹² LETONA, Bartholome de. *Perfecta Religiosa*. En Puebla: Por la Viuda de Juan de Borja, 1662.

¹³ As informações sobre Bartholomé de Letona são parcas. Sabemos, de acordo com os dados mencionados na capa do livro, que ele foi “lector jubilado, calificador del Santo Oficio, examinador sinodal del Obispado de la Puebla, guardián de su convento de San Francisco, comissário provincial de la Provincia del Santo Evangelio, y su procurador general en la Curia Romana de la canonización del V. P. Fray Sebastián Aparicio” (LETONA, 1662, s/p). Além disso, segundo fr. Eusebio Gomez Platero, Letona teria nascido em “Ilibarri, provincia de Álava, profesó en la Provincia observante de Cantabria, fué á la América, se incorporó allí a la Provincia del Santo Evangelio de Méjico, fué mandado á estas islas como Presidente de la misión y á la vez como Prelado superior de la Provincia observante que intentaron formar los observantes, que aquí estaban incorporados á la Provincia de San Gregorio, despojando á está de los doce conventos de Polo, Bocaue, Meycauyan, Cavite, Sampaloc, Santa Cruz, Nagcarlang, Lilio, Mahayhay, Lucban, Tayabas y Sariaya con los ministerios de estos pueblos que eran los mejores que entonces tenía la Provincia, pero no se llevó á cabo esto por la oposición de los descalzos, volviéndose el Padre Letona á Méjico en 1654 y se reincorporó á la Provincia del Santo Evangelio” (PLATERO, 1880, p. 259).

Dios de Manila e do arcebispado da cidade entre 1649 e 1654¹⁴, narrou a vida e os feitos da Madre Jerónima de la Asunción. Repartindo sua produção em três livros, o religioso destinou o primeiro à biografia da monja, o segundo aos exercícios espirituais que praticou e ensinou, e o terceiro à exposição da regra e constituições que, segundo ele, a religiosa guardou e propagou em sua vida. Àquela altura, o frade já trabalhava em uma outra obra, que serviria também como sustentação no processo de canonização do espanhol Sebastián de Aparício (1502-1600), franciscano que viveu e missionou na América em inícios do século XVI¹⁵.

Letona afirmou que, para o projeto de escrever sobre a vida da Madre Jerónima de la Asunción, valeu-se da “erudita e dilatada relação manuscrita em cento e sessenta e seis páginas” de frei Ginés de Quesada, tendo considerado esta produção “a luz principal dessa história”, além de outros textos de punho das próprias freiras do convento e cronistas da Ordem naquele espaço¹⁶. Notemos aqui a quantidade de fôlios mencionada por Letona, sobre a produção de Quesada. Embora a obra tenha sido escrita entre 1630 e 1632, como vimos, ela só seria publicada pela primeira vez em 1713, por meio da iniciativa de Augustin de Madrid. No seu *Compendio de la vida de la venerable Madre Sor Gerónima de la Asunción de la Orden de Sta. Clara*, publicado em 1903, frei Lorenzo Perez descredibiliza, de alguma forma, aquela publicação *post mortem* da vida de Jerónima. Afirmando que para produzir seu próprio relato teve “presente a admirável vida que desta serva de Deus escreveu o religioso franciscano fr. Bartolomé de Letona”, Perez rememorou e louvou o trabalho arquivístico que este frade empreendeu para tal feito, apontando certa desconfiança na publicação da obra de Quesada de princípios do século XVIII. Para Perez, esta, “sendo obra póstuma e não constando que foi impressa com toda fidelidade, é de temer que foi adulterada”. Desse modo, após ter “confrontado” as duas vidas, notou que “com satisfação tudo que foi escrito no primeiro, se contém impresso no segundo, embora sejam anotados neste [Quesada] muitos

¹⁴ PEREZ, Lorenzo. *Compendio de la vida de la venerable Madre Sor Gerónima de la Asunción de la Orden de Sta. Clara, fundadora del Monasterio de la Inmaculada Concepción de esta ciudad de Manila, Filipinas*. Manila: The Philippine Publishing Co., 1903, s/p; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2.

¹⁵ Sobre essa matéria, o frade afirmou: “Tengo dibujado un Memorial copioso de la vida, virtudes, y Marabillas de N. U. P. Aparicio: con una brebissima relacion, que llevará por Apendice (mientras se forma su historia) de la Fundación admirable, y prodigiosa de la Provincia del Santo Evangelio de México: de sus custodias, y conventos: de las provincias, que de ella han salido, que son todas las de las Indias: De los comissarios Generales, y Provinciales, que la han cultivado: de los Obispos, hijos suyos, que la han ilustrado: de los innumerables confesores, milagrosos, que la han esclarecido; de los escritores de libros, que la han honrado: y una descripción geográfica de la Guardiania, y Obispado de la Puebla; donde nuestro Aparicio obró sus prodigios. Que con el divino favor saldrá todo â luz, quando los Superiores fueren servidos &c” (LETONA, 1662, s/p).

¹⁶ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2.

detalhes e até alguns fatos, que não são mencionados por aquele”. Assim, continua Perez, “por estas e outras razões, eu aderi a tudo e até copiei parcialmente o Pe. Letona”¹⁷.

De fato, ao compararmos as publicações de Quesada e Letona, a quantidade de páginas extrapola o número apontado pelo segundo autor. Na primeira edição impressa de Quesada, a vida de Jerónima ocupa 657 de 875 páginas, mas não podemos mensurar em que medida a transposição para os tipos móveis modificou o tamanho da obra. Ao que sabemos também, diversas versões manuscritas do livro Quesada perderam-se com o tempo, o que inviabiliza, por ora, a avaliação do processo de edição por que ele passou. Não pretendemos, aqui, afirmar que uma ou outra produção é ou não verdadeira, mas podemos depreender, a partir da leitura de ambas, que, de fato, Letona utilizou largamente as passagens contidas no manuscrito de Quesada e que sobreviveram em suas versões impressas. Por seu turno, a afirmação de que a obra deste frade contém descrições mais detalhadas e alongadas, feita por Lorenzo Perez, também é verdadeira. Mas em que medida podemos realmente afirmar que Quesada floreou sua obra com ricos pormenores ou que Letona apenas resumiu o que encontrou no manuscrito que consultou daquele autor?

Respostas para essas questões talvez nunca serão encontradas, mas podemos afirmar, com alguma segurança, que as narrativas de ambos os frades se aproximam em diversas das questões importantes na construção da imagem daquela freira dentro e fora da Ordem dos Frades Menores. Assim, deixando de lado a querela da maior ou menor fidelidade da publicação de Quesada em relação ao manuscrito que lhe deu origem, podemos detectar alguns pontos em comum entre sua obra e a de Letona. Para além dos argumentos agenciados por eles nessas *vitae*, um dos aspectos que chama atenção em ambos é o recorrente uso de um texto produzido sobre Jerónima de la Asunción antes mesmo de sua morte. Trata-se de uma relação elaborada por uma de suas companheiras na religião e na fundação conventual que empreendeu na Ásia, a madre Ana de Christo. O texto desta religiosa, que já foi referida aqui por ter entregue às autoridades eclesiásticas de Manila a obra de frei Ginés de Quesada, aparenta ser a primeira tentativa de uma esquematização de vida da madre Jerónima de la

¹⁷ PEREZ, Advertencia e Protesta, 1903, s/p. O autor ainda aponta que teve acesso ao processo arquidiocesano realizado em Manila logo após a morte da Madre Jerónima de la Asunción, em 1631, que se encontrava em perfeito estado de conservação no arquivo daquela Instituição. Não encontramos outras menções a essa documentação, mas é possível que esteja anexada ao processo de beatificação da religiosa no Archivo Apostolico Vaticano, em Roma. Sarah E. Owens cita um documento que parece ser semelhante ao que Lorenzo Perez referencia: «Proceso ejecutado por autoridad ordinaria en la audiencia arzobispal de esta ciudad de Manila sobre la ejemplar vida y milagros de la venerable Madre Gerónima de la Asumpción». ASV, Congr. Riti, Processus 1654, Vol. 1 (OWENS, 2017, p. 173).

Asunción e permaneceu circulando, por meio de algumas cópias manuscritas, entre cartórios conventuais durante séculos. Intitulado postumamente como *Historia de nuestra santa madre Jerónima de la Asunción*, também nome de um dos capítulos da obra, é preservado em traslado pertencente ao arquivo do Mosteiro de Santa Isabel de los Reyes, em Toledo, casa de onde saíram a líder da fundação e a primeira escritora de sua trajetória¹⁸.

Desde a morte de Jerónima, em 22 de outubro de 1630, inúmeros foram os esforços em elevá-la ao panteão cristão a partir dos processos de beatificação e canonização, empreendidos por inúmeras figuras que mantiveram contato com a monja na Europa, América e Ásia. As publicações de Quesada e Letona, por exemplo, aconteceram no México, com exceção da segunda edição da obra de Quesada, feita em Madri. Isso pode nos sinalizar que, além da fama da religiosa que biografaram ter se espalhado por diversas paragens, a Nova Espanha se constituía também enquanto um pólo de efervescência religiosa, exemplificado pelos inúmeros casos de santidade, aprovadas ou não, que povoavam aquele território. A canonização de Santa Rosa de Lima (1586-1617) e sua aclamação enquanto padroeira do Peru e primeira santa daquele novo orbe, assim como a notoriedade da escritora Sórora Juana Inés de la Cruz (1648-1695), são indicativos desse movimento¹⁹. Na viagem de fundação em Manila, Jerónima passou alguns meses nesta porção do Atlântico, visitando comunidades monacais e, de acordo com as narrativas, sendo aclamada por todos. Levou do *Convento de la Visitación*, no México, duas religiosas para ajudar na sua empreitada, as madres Leonor de San Buenaventura (†1651) e María de los Ángeles²⁰. Os opúsculos sobre esta monja missionária registram a veneração que a população americana teria demonstrado, bem como a ideia de sua inclinação a instruir as populações nativas na fé cristã²¹.

¹⁸ Archivo del Monasterio de Santa Isabel de los Reyes, Toledo (AMSIRT) – CHRISTO, Ana de. *História de nuestra santa madre Jerónima de la Asunción*. Manila, Mss., 1623-1629. Ao bem da verdade, o título se refere a um resumo de uma espécie de prólogo encontrado entre os capítulos 40 e 41 do livro da religiosa, intitulado “Relación de como se començó a escriuir la Historia de nuestra santa madre Geronima de la Assunçión, en el primero año de su abadia de la Madre Leonor de S. Fran.^{co}, ano 1623” (CHRISTO, 1623-1629, fl. 68v). Sobre os franciscanos terem intitulado o nome da obra de Ana de Christo e utilizado parte de suas narrativas no processo de beatificação da biografada, ver: OWENS, 2017, p. 9.

¹⁹ Em um estudo sobre as místicas no México, Jean Franco assinalou: “no prefácio à vida de María de Jesús Tomelin, o Padre Diego de Lemus escreveu que a Nova Espanha não só enriqueceu a monarquia com tributos na forma de metais «mas enriqueceu (Espanha) com o ouro dos exemplos celestes». Don Diego de Victoria Salazar aproveitou a mesma metáfora. [Para ele] Deus declarou seu feito quando colocou minas e tesouros no Novo Mundo, [...] pois Ele havia colocado «esta Virgem ali para comunicar sua fala interior ao seu espírito»”. FRANCO, Jean. *Plotting women: gender and representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989, p. 3-4.

²⁰ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 338. Bartholomé de Letona informa que a madre Leonor de San Buenaventura faleceu em 1651, sendo abadessa no convento de Manila (LETONA, Libro Primero, 1662, p. 41).

²¹ CHRISTO, 1623-1629, fl. 89r-92r.

Além disso, abundantes também foram os textos redigidos na pretensão de biografar sua vida e espalhar seu exemplo para outras paragens, que extrapolam o escopo do século XVII. Até 1993, frades franciscanos continuaram empunhando suas penas na tentativa de defesa do ideal proposto através dessa mulher e de sua atuação ao redor do globo, como também duas figuras femininas emergiram nesse cenário de escrita e reescrita de uma *vita*. Ana de Christo, a decana nesse processo, e Maria de la Encarnación Heredero (1875-1960), que em 1929, às vésperas da comemoração dos 300 anos da morte de Jerónima, publicou *Ilustre hija de Toledo, primeira misionera de Oceanía*²².

Para esta pesquisa, optei por analisar os textos seiscentistas produzidos sobre a vida da madre Jerónima de la Asunción. O primeiro, escrito entre 1623 e 1629 pela madre Ana de Christo, embora seja a primeira biografia detectada sobre a vida daquela religiosa, narra episódios que tomaram lugar até pouco antes do seu falecimento. Não sabemos em que medida Ana de Christo estaria realmente inclinada a construir efetivamente uma *vida* de sua líder espiritual, uma vez que sua produção se assemelha a outros gêneros literários cultivados entre freiras professoras que escreveram no período moderno. Além disso, a sua assinatura, posicionada no fim do manuscrito, informa que àquela altura ela ocupava o cargo de vigária; logo, a julgarmos pela única cópia encontrada desse texto até então, a autora não pareceu preocupada em incluir um novo capítulo sobre a morte da madre Jerónima - veremos, mais adiante, como a morte do biografado constituía ponto alto nesse tipo de narrativa. Seu último ano naquele cargo, 1629, teria sido o momento de finalização de seu escrito. Assim, podemos conjecturar que, apesar de argumentar que sua produção girava em torno da narrativa de vida da fundadora do mosteiro, as matérias de que tratou ao longo dos capítulos também tocavam assuntos de natureza diversa, sobretudo no que tange a uma elaboração da memória de fundação daquela casa monacal, os chamados “livros de fundação”, gênero frequentemente encontrado nos cartórios conventuais modernos.

As duas outras produções que perfazem o núcleo documental central desta investigação são as já mencionadas biografias devotas elaboradas por Ginés de Quesada, que assistiu a madre Jerónima de la Asunción como confessor em seus últimos anos de vida, e

²² Excluindo os registros seiscentistas (objeto dessa dissertação) e as crônicas da província de São Gregório Magno da mesma centúria e do século XVIII, esses foram os textos que, readaptando essa produção, narraram a vida da madre Jerónima de la Asunción: PEREZ, 1903; ENCARNACIÓN HEREDERO, María de la. *Ilustre hija de Toledo, primera misionera de Oceanía*. Toledo: Editorial Católica Toledana, 1929; SANTA TERESA, Pedro Juano. *La V. M. Sor Jerónima de la Asunción, fundadora del Monasterio de Santa Clara de Manila y la primera mujer misionera en Filipinas*. Madrid: Joaquín Costa, 1993; Uma outra clarissa que chegou a esquematizar a vida da monja, através dos vestígios de sua produção literária, foi: TRIVIÑO, María Victoria. *Escritoras clarisas españolas, antología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 46-53.

Bartholomé de Letona, religioso que, em meados do século XVII, esteve em Manila reunindo material para a elaboração do seu texto sobre aquela madre, em vistas do seu processo de beatificação. A primeira, como vimos linhas atrás, circulou de forma manuscrita por quase um século, tendo sido impressa apenas nas primeiras décadas do Setecentos, por iniciativa dos membros envolvidos na tentativa de canonização da freira – e sem a interferência de seu autor, portanto. Ainda assim, ela permanece, com todos os seus filtros, como reflexo de um dos testemunhos mais próximos em torno da vida da madre Jerónima, devido à aproximação do biógrafo com a biografada. A segunda obra, publicada no início da segunda metade do Seiscentos, embora tenha sido acompanhada do autor no processo de transposição para os tipos móveis, acaba por ser uma seleção de narrativas que ele teria encontrado na documentação produzida por Ana de Christo e Gines de Quesada. O escopo documental principal dessa pesquisa foram essas três camadas de textos que, de um modo ou de outro, acabaram por se conectar ao longo do tempo na construção da memória de madre Jerónima. Cada um, à sua maneira, procurou construir uma imagem santificada daquela freira, dentre outras manobras retóricas que serão exploradas com mais vagar ao longo deste trabalho. Foi minha opção, portanto, manejá-las em conjunto.

Além disso, uma outra questão a ser pontuada diz respeito ao processo de beatificação da madre Jerónima de la Asunción²³. Os envolvidos na publicação da obra de Ginés de Quesada, e até mesmo Bartholomé de Letona, estiveram imersos na produção de material que desse conta da elaboração e comprovação da sua santidade²⁴. Alguns pesquisadores também consultaram essa documentação para seus trabalhos²⁵. Para essa investigação, não foi possível acessá-lo, uma vez que sua guarda está custodiada no Archivio Apostolico Vaticano, em Roma, não permitindo assim uma reprodução do processo. Não pude consultar, portanto, as

²³ “Proceso ejecutado por autoridad ordinaria en la audiencia arzobispal de esta ciudad de Manila sobre la ejemplar vida y milagros de la venerable Madre Gerónima de la Asunción.” ASV, Congr. Riti, Processus 1654, Vol. 1; *Manilana Beatificationis, et Canonizationis Servae Dei Sororis Hieronimae ab Assumptione, Fundatricis, & primae Abbatissae Regi Monasterii Monialium Excalceatarum Sanctae Clarae Civitatis Manilae. Instructio pro rituali, ac legitima Constructione processus remissorialis in Civitate, & Dioecesi Manilana super Sanctitate Vitae, Virtutibus & Miraculis in specie praedictae V.Servae Dei*, Manila, 1735; *Congregatio de Causis Sanctorum, Manilem. Canonizationis ven.servae Dei Hieronimae ab Assumptione (in saec: H. Yáñez), monialis profesae II Ordinis S.Francisci (9 maii 1555-22 oct.1630). Relatio et vola sulla seduta dei consultori storici tenuta il 28 aprile 1992, s/l., 1992.*

²⁴ “Otra fuente de primerísima importancia es el Proceso Ordinario que se redactó a partir de las informaciones jurídicas que inmediatamente después de la muerte de la Madre Jerónima se hicieron en Manila. De estas informaciones se valió el P. Quesada para completar su obra maestra sobre la Madre Jerónima. El proceso Ordinario se presentó en Roma para la introducción de la causa de beatificación de la Sierva de Dios en 1716” (SANTA TERESA, 1993, p. 5.).

²⁵ “También he tenido presente el original del expediente que en 1631 formó el Ordinario de Manila, que por fortuna se conserva en muy bien estado en el archivo de este Arzobispado de Manila” (PEREZ, Advertencia y Protesta, 1903, s/p). Além de fr. Lorenzo Perez, os demais frades e pesquisadores que tiveram acesso a essa documentação foram: ENCARNACIÓN HEREDERO, 1929; SANTA TERESA, 1993; OWENS, 2017.

informações de sua vida e testemunhos de milagres que teriam acontecido por sua intercessão, no seu enterro e através de suas relíquias, que começaram a ser recolhidos logo após a sua morte. Esse *corpus* documental poderia nos fornecer outras informações acerca da construção de sua memória e de seu legado ao redor do globo, e, ainda que os cronistas tenham compilado uma série de “favores divinos” alcançados pela intercessão da monja, o cotejo desse outro material talvez fosse capaz de nos guarnecer com outras questões envolvendo a sua memória, e permitir uma melhor calibragem das formas pelas quais os promotores de sua causa se valeram dos escritos que são analisados nesta dissertação. Mesmo que não tenhamos acesso, por ora, a essas informações, por meio dos argumentos agenciados por Ana de Christo, Quesada e Letona podemos captar os principais debates que orbitaram a construção de suas *vitae*.

Na apresentação da obra *As utilizações do objecto impresso*, Roger Chartier reflete sobre a cultura criada em torno dos livros após a invenção de Gutenberg, em meados do século XV. Para o autor, as transformações percebidas na trajetória de suportes escritos confluem na interação entre as sociedades que consumiam e produziam esses registros, assim como as vinculações que possuíam. Apesar de focar em obras que foram impressas, Chartier não descuida da importância e permanência da cultura manuscrita e oral nos processos de produção, circulação e recepção das novas tecnologias empreendidas na modernidade. Em contextos nos quais a alfabetização era limitada e o acesso aos livros, dificultoso, a leitura em voz alta e a memorização funcionaram enquanto veículos pelos quais os indivíduos poderiam obter as informações que buscavam ou que lhes eram impostas. De maneira geral, os significados que essas produções poderiam ter em suas conjunturas eram diversos e encontraram ecos em praticamente todos os segmentos sociais. Dessa forma, seguindo os alertas do autor, perceber o que está “por trás da aparente objectividade das narrativas que se baseiam num reportório consagrado de intrigas e temas, os conflitos agudos, as vontades polémicas [e] os desígnios políticos”²⁶ é o que conduz a tentativa em se compreender a escrita e reescrita da memória projetada em torno da madre Jerónima. Extrapolando os limites entre livros impressos e manuscritos, uma vez que o ponto de partida de constituição dessa memória reside em uma produção nunca impressa e de autoria feminina, mas que conheceram o prelo por vias indiretas, as reflexões suscitadas ao longo desta dissertação procuram identificar essas possíveis vinculações e linhas argumentativas que orbitam nessas obras.

²⁶ CHARTIER, Roger. *As utilizações do objecto impresso, séculos XV-XIX*. Lisboa: Difel, 1998, p. 25.



Ao descrever a vida e as experiências da madre Jerónima de la Asunción, frades e freiras modelaram um perfil bastante característico daquela mulher. Em um contexto como o vivido tanto pela biografada quanto pelos autores de suas “vidas”, marcado pela dominância católica e pelo anseio em se normatizar costumes e comportamentos, o exemplo de uma monja com aspirações missionárias e ambições apostólicas que teriam sido, de fato, concretizadas, era de se admirar, espelhar e reafirmar. Uma reafirmação que sem dúvidas correspondia não só ao desejo de muitos em tê-la reconhecida como santa da Igreja, exemplificado pelo processo de beatificação que foi iniciado logo após sua morte, uma vez que a sua fama de santa já teria ganhado força ao menos na Espanha, no México, em Manila e em Macau, mas também no circuito de debates em que estiveram inseridos estes autores, marcado por uma forte defesa da imagem e atuação dos franciscanos em territórios de conquista. Ao longo da investigação que deu origem a esta dissertação, pôde-se perceber que esses debates, que pareciam se voltar a segmentos específicos da Ordem dos Frades Menores, se revelaram também a partir da elaboração das *vitae* da madre Jerónima. A construção de sua imagem enquanto santa foi o pano de fundo em destaque, mas, nos pormenores de sua vida, uma reafirmação do apostolado franciscano percorreu as entrelinhas narrativas. Isso pode nos sinalizar que, embora voltados à exaltação da santidade daquela freira, as figuras que se preocuparam em registrar essa memória não estariam desligadas de um movimento mais alargado do uso das palavras, orais ou escritas, na defesa de seus grupos frente aos embates que travaram ou poderiam travar em diversos contextos.

Quando, em 1929, a madre María de la Encarnación Heredero deu à prensa sua obra narrando a vida da madre Jerónima, oriunda do mesmo convento em que professou em Toledo, ela estaria, ao seu modo, por retomar um movimento de escrita e reescrita da vida daquela monja²⁷. Heredero se baseou sobretudo no manuscrito de Ana de Christo, na

²⁷ Segundo María Victoria Triviño, essa religiosa, cujo nome antes da profissão era Desideria Heredero, “nacío en Toledo el 11 de febrero de 1875. Fueron sus padres don Mariano Heredero y doña Eusebia de la Cruz. A los veintitrés años ingresó en las Clarisas del monasterio de Santa Isabel de los Reyes, en su ciudad natal. Vistió el hábito el día 23 de enero de 1898, haciendo su profesión al año siguiente. Profesaba un especial amor al misterio de la Santísima Trinidad. Fue muy amante de la Vble. M. María la Pobre, fundadora del monasterio, y trabajó por extender su devoción. Durante treinta y seis años, alternativamente, desempeño el cargo de abadesa. Las obras de sor María Encarnación se incluyen en el género hagiográfico. Tres son biografías de mujeres

documentação do arquivo do próprio mosteiro e nas demais biografias dos frades que são utilizadas aqui. Recriou algumas cenas que Jerónima teria vivido, fotografando as religiosas que habitavam o convento à época de sua redação, assim como utilizou imagens do mosteiro que a freira fundou em Manila para demonstrar os resultados da empresa daquela toledana. De modo geral, ela reassumiu um papel que havia anos outras figuras incubiram-se. É interessante notar esse movimento de escrita por parte dessas mulheres, em especial por fazerem parte da mesma comunidade conventual. As impressões que registram sobre a monja, embora repletas de idealizações e tópicos comuns, não deixam de expressar a veneração que ainda mantinham em torno de sua figura. Em uma das inúmeras cartas no livro de Encarnación Heredero, de autoria de alguns líderes da Ordem dos Frades Menores, a de frei Germán Rubio (1874-1967), que ocupava o cargo de vigário geral da instituição, chama atenção pelo endosso em se preservar a memória daquela biografada:

[...] porque se uma mulher, aos sessenta e seis anos de sua idade e quarenta e cinco de assombrosas penitências, só para salvar almas foi capaz de empreender uma viagem de mais de um ano a Manila, e ali, no meio das maiores dificuldades, conseguiu levantar o grande monumento vivo que se chama Convento de Santa Clara, *bem merece que sua memória seja sacada da noite e do olvido*, como hoje se faz vossa reverência. *E que de novo se apareça ante os homens a qual se mostrou aos seus contemporâneos, como uma mulher forte do Evangelho, a heroína toledana, cuja vida foi e ainda segue sendo gloria da Igreja, honra da Ordem seráfica e de sua terra*, Espanha e Toledo, que a viram nascer e souberam dar-lhe aquele caráter extraordinário²⁸.

Assim, exortando o papel que a religiosa escritora tinha em dar à luz aquela obra, assim como o encargo de Jerónima em estender a Ordem e a fé cristã a partes tão remotas, Germán Rubio continuava a louvar o processo de conservação de sua memória. Ainda que os séculos tivessem se passado e o convento que fundara fosse modificado inúmeras vezes, quer pela ação do tempo ou por guerras acontecidas no território filipino²⁹, a figura fundadora do mosteiro continuava sendo elevada a um patamar santificado. Mais além, esses escritos do

franciscanas. Y de ellas, dos son brillantes astros de su ciudad natal y de su monasterio, lo que le permite trabajar con abundante documentación de primera mano. Sale de este estilo tan sólo El Ramo de Flores, que a manera de cuentecillos ofrece una serie de lecturas ejemplares” (TRIVIÑO, 1992, p. 422).

²⁸ “Carta do Reverendíssimo Padre Vigário Geral da Ordem franciscana, frei Germán Rubio”. In: ENCARNACIÓN HEREDERO, 1929, s/p. Os grifos são meus.

²⁹ Sarah E. Owens transcreve um relato da madre Concórdia de São Francisco, abadessa do Convento de Santa Clara de Manila, informando a situação em que a comunidade se encontrava em 1945, após as invasões que ocorreram ali durante a Segunda Guerra Mundial: “Depois de um longo período de silêncio e falta de comunicação por causa das tristes circunstâncias da horrível guerra, estou escrevendo estas linhas com meu coração cheio de amargura e dor. A terrível perda de nossas dez irmãs – sete freiras do coro e três da Ordem Terceira – junto com três de nossos fiéis servos; a destruição total do nosso mosteiro com a sua igreja e vicariato; a completo perda de mais de 300 relíquias de santos; o arquivo insubstituível do mosteiro; a biblioteca que continha uma coleção de livros antigos sobre ascetismo e misticismo; documentos que abrangem três séculos; crônicas da ordem franciscana desde a sua fundação... Tudo isso lhe dará uma ideia da perda irreparável que esta comunidade sofreu com a guerra cruel que ocorreu nessas ilhas” (OWENS, 2017, p. 137).

século XX parecem seguir o tom missionário que outrora a própria Jerónima advogara para si, Ana de Christo repetira em seu manuscrito, e Quesada e Letona reforçaram em suas biografias publicadas. Como veremos ao longo dessa dissertação, essa constituição esteve vinculada a outros interesses e serviram para compreensão de modelos santificados e normativos, como também devotos e políticos.

Analisando a produção franciscana na Índia seiscentista, Ângela Barreto Xavier chamou atenção para o peso que as imagens e palavras criadas por e sobre os frades possuíram na construção de suas memórias, muito embora tenham sido ofuscadas por muito tempo pela hegemonia da atuação de outros institutos³⁰. Relembrando a força que a escrita em torno de outras ordens religiosas ocupou naquele espaço, a autora procurou realocar a atuação dos Frades Menores atentando para os seus múltiplos mecanismos de registro e perpetuação de suas atividades, assinalando então a complexidade estabelecida na percepção da faina apóstolica deste grupo. Para Xavier, é imprescindível que se submeta “a cronística, as hagiografias, e outros discursos franciscanos a uma releitura que, para além de recuperar o seu carácter «exemplar», permita reconstituir os modelos de apostolado e as próprias práticas”³¹. Dessa forma, se seguirmos as reflexões elaboradas pela autora, podemos perceber alguns ecos da tentativa em se perpetuar uma imagem missionária da ordem a partir de textos que versaram sobre outras temáticas, como no caso das biografias devotas redigidas sobre Jerónima de la Asunción. A afirmação de que essas obras podem ser lidas à luz da experiência missionária da congregação neste contexto é frutífera, pois, ao passo em que se constituiu a ideia de uma certa escassez documental sobre estes trabalhos, é notável também a possibilidade interpretativa que, mesmo em alguns casos incompletos, torna-se “possível construir uma paisagem histórica polifônica na qual se ouçam as vozes dos seus múltiplos actores”³².

Em um contexto no qual “diferentes congregações religiosas olharam a sua história, num esforço consciente de construção, reconstrução e transmissão da memória própria”, não devemos negligenciar as múltiplas expressões de conservação e perpetuação dessas imagens que foram construídas ao longo do tempo, como afirmou Zulmira Santos ao examinar a produção que versou sobre a história religiosa moderna³³. Para essa autora, os registros

³⁰ XAVIER, Ângela Barreto. “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e método. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 18, 2006, p. 87-116.

³¹ XAVIER, 2006, p. 96.

³² XAVIER, 2006, p. 93.

³³ SANTOS, Zulmira. “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas”. *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, 21, 2009, p. 249-261; p. 249.

escritos, orais e imagéticos elaborados por inúmeras ordens monásticas entre os séculos XVI, XVII e XVIII, vinculadas, sobretudo, aos tópicos comuns pertencentes a cada família religiosa, embora voltados à glorificação de seus atos, acabaram também por fazer com que estes grupos, ao redigirem suas histórias, visitassem-nas “enfrentando-as e quase sempre reconstruindo-as, num movimento duplo de legitimação e alguma nostalgia, o seu passado mais ou menos longínquo”³⁴. Inúmeros foram os textos cronísticos, biográficos, hagiográficos, disciplinares e doutrinadores que apareceram nesses três séculos e constituíram-se enquanto “filões” literários de maior envergadura, voltados à exortação de alguns segmentos, bem como à justificativa e ao assentamento de atuações próprias, coletivas e individuais. As obras que procuraram construir uma memória em torno da madre Jerónima de la Asunción, dessa forma, podem ser enquadradas nesse movimento de reafirmação retórica de um determinado grupo, além da elaboração de uma devoção em torno da sua figura e de seus feitos ao redor do globo.

O trabalho agora apresentado constitui-se enquanto um exame inicial dessas questões que orbitam os textos redigidos sobre essa freira no século XVII, numa primeira incursão na temática da construção da santidade e consecutivamente da memória elaborada por freiras e frades a respeito de Jerónima de la Asunción. Ao enquadrar essas obras em gêneros literários que ganharam impulso de produção e circulação na época, seu contraponto com alguns debates caros ao mundo católico e ao seu viés doutrinário tornou-se perceptível. Embora voltados à exaltação daquela figura enquanto santa e missionária, o tom que conferiram a alguns episódios narrados são exemplificadores da forte tradição disciplinar no mundo masculinizado do catolicismo. No capítulo I, procurei localizar esses textos e seus processos de produção tendo em vista o forte reaproveitamento que os frades fizeram dos discursos elaborados pelas próprias mulheres que participaram da expedição missionária conventual encabeçada por Jerónima de la Asunción, apontando que, apesar dessas obras de punho masculino terem conseguido uma alcance mais alargado, exemplificado por suas publicações através da imprensa, seus autores recorreram, sobretudo, aos textos e conversas de mulheres. Isso nos sinaliza, de partida, que a memória que procuraram legar à posteridade partiu delas próprias. Assim, no capítulo 2, ao adentrar mais detidamente nas narrações sobre a trajetória da freira que elencaram como exemplar de um apostolado feminino franciscano no seiscentos, notou-se como estes autores se empenharam em construir registros vinculados à exaltação de sua santidade, com vistas à sua beatificação, como também foram se inserindo em debates que

³⁴ SANTOS, 2009, p. 252-253.

diziam respeito à própria afirmação e legitimação da Ordem dos Frades Menores em áreas de conquista.

Perseguir a montagem da imagem dessa religiosa é o objetivo principal deste trabalho. Se, inicialmente, os textos dos frades sobre a freira aparentam ser o fio condutor das questões, o seu contraponto com o manuscrito da madre Ana de Christo ajuda a iluminar alguns dos argumentos que eles agenciaram em seus escritos e indica como, em última análise, mesmo inseridos em debates mais alargados da Ordem dos Frades Menores no período, esses autores não deixaram de se basear na escrita de uma mulher. Ainda que o afã da missionação continuasse permeando o ambiente franciscano nas primeiras décadas do século XVII, a tópica de uma atuação feminina no labor apostólico não pode ser compreendida enquanto uma originalidade masculina, se levarmos em consideração o peso dos escritos dessas mulheres. Antes mesmo desses religiosos utilizarem dessa retórica a respeito de Jerónima de la Asunción, elas próprias já a advogavam e se defendiam atrás dessa insígnia. Os pontos de encontro ou de desvio entre as narrativas de Ana de Christo e dos seus confrades sinalizam algumas disputas em torno da construção da memória daquela freira, mas também as linhas de força dentro da historiografia franciscana seiscentista que encontrou eco em todos os segmentos do instituto. Importa, então, sublinhar o papel desempenhado por essas mulheres na composição de suas próprias representações e o que almejavam com isso. Como a escrita da madre Ana de Christo modelou o perfil idealizado de Jerónima de la Asunción pelos franciscanos? Em que medida o argumento de uma monja missionária foi reivindicado por essas mulheres e como elas buscaram um lugar para si partindo desse pressuposto? Quais adaptações e editorações foram realizadas no texto da religiosa? Quais memórias se coadunaram ou divergiram para a construção da imagem daquela freira dentro e fora da ordem de que faziam parte? Como essa literatura esteve vinculada a outros domínios da espiritualidade à época? A quais interesses poderiam estar servindo? Essas são algumas das questões que norteiam as análises aqui empreendidas.

Capítulo I - Letras de freiras, palavras de frades

Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentio.

I Timóteo, 2:1.

Por volta de 1626, enquanto ocupava o cargo de abadessa no *Real Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios*, em Manila, madre Leonor de São Francisco (1583-1651) recebeu uma carta dirigida à madre Jerónima de la Asunción, escrita por fr. Alonso de Montemayor, comissário geral da Nova Espanha, Filipinas e Japão, com vistas a resolver algumas agruras envolvendo as freiras e outros religiosos da cidade. Além disso, naquela missiva, o padre incitava que ela fizesse “memória de tudo o quanto [havia] passado, desde que nosso Senhor lhe chamou para a fundação deste santo convento”, e escrevesse “tudo, assim mesmo como o discurso de sua vida” e, do mesmo modo, “tudo o que for digno de memória das religiosas que vossa reverência levou em sua companhia, [...] e cada uma por si avance a este ofício”³⁵. Ana de Christo, uma das cofundadoras daquele mosteiro, conta que tomou conhecimento dessa ordem por meio da então vigária da casa, María Magdalena de la Cruz (1575-1653), que lhe teria instruído a “escrever a vida de nossa madre, pois para isso lhe haviam ensinado e grande era o escrúpulo de sua vida e prodígios haveria de resultar para a maior glória de Deus e bom exemplo para todos”. Apesar da surpresa que a religiosa diz ter demonstrado quando lhe foi incumbida tal tarefa, ela pontuou que, antes mesmo dessa ordem, já havia escrito “mais de duzentas folhas, [...] não muito bem organizadas, por conta da pressa para não se esquecer nada”; mas que, para aquela empreitada, tornou-se necessário “fazer outro traslado, assim por conta da patente do padre comissário e visitador, como por repartir em capítulos e outras circunstâncias necessárias para o uso”³⁶.

A carta de frei Alonso de Montemayor, embora voltada para a resolução de problemas entre as religiosas do mosteiro recém fundado e algumas figuras eclesíásticas de peso no jogo político e administrativo espanhol nas Filipinas, torna-se um ponto de partida esclarecedor do florescimento de uma produção escrita entre aquelas clarissas. Ainda que breve, seu exame sinaliza algumas questões em torno da toma da palavra, por parte dessas mulheres, na

³⁵ “En que se pone otra carta del M. R. P. Fr. Alonso de Montemayor, Comissário general de toda la Nueva España, Philipinas, y Japón, à la V. Madre Gerónima de la Assumpción” (QUESADA, Libro IV, 1713, p. 400-403).

³⁶ CHRISTO, 1623-1629, fl. 68v-69r.

tentativa de, por um lado, conservar suas memórias, mas também em defender-se frente a futuros ataques que a comunidade viesse a receber. A preservação das histórias de vida e atuação dessas religiosas seria clara e necessária para o comissário, pois, em suas palavras, “o principal motivo, que para isto há, está a glória de Deus, e que não se perca a memória de fundação tão santa em partes tão remotas, e ajude muito a edificação dos próximos”³⁷. Além disso, de maneira geral, a promoção da imagem da líder daquela fundação enquanto santa, num primeiro plano, e, sobretudo, como um exemplo de apostolado feminino franciscano, perfaria a base do impulso de escrita que ocorreu naquela casa, antes mesmo das religiosas estarem consolidadas naquele novo espaço.

Apesar do dirigente solicitar que a própria líder da fundação, madre Jerónima, escrevesse sua trajetória, os registros que chegaram até aqui não saíram de seu próprio punho, ainda que haja menções de que tais escritos de fato existiram. Frei Ginés de Quesada, confessor da religiosa em seus últimos anos de vida, aponta que “mandou-lhe a obediência à bendita madre que escrevesse o discurso de sua vida e as mercês que de nosso Senhor havia recebido”, tendo assim “cumprido a verdadeira obediente com tal estilo e espírito que inflamará o coração mais duro”. A partir de então, ao longo de sua biografia, o religioso foi transcrevendo, na primeira pessoa, trechos dos “papéis” que a freira teria deixado com notas de sua vida, sempre apontando nas margens que ali iam as “palavras da venerável madre”³⁸. No caso de Ana de Christo, como a própria aponta, as memórias dos mais de quarenta anos de vida junto a Jerónima, suas palavras e ações, bem como os seus ditos, formaram a base de sua narrativa – “(...) tudo o que se escreve é visto e ouvido pela mesma santa madre”, que “de novo vou perguntando, pelo modo que posso, como são os segredos que me tinha dito desde que entrei no convento”. Dessa forma, a biografada ia lhe comunicando que “em tal tempo passou isto e isto, como foi, e com esta cautela, pouco a pouco, fui sacando tudo o que me tinha dito há anos e até mesmo o que vi, para maior claridade da verdade”. Além disso, ressaltou a escritora que basilar teria sido “um livro que de razão há composto aqui em Manila, em apenas sete meses, cercada de mais de vinte noviças, pois é mestra”³⁹. Esse escrito, conhecido à época como *Carta de marear en el mar del mundo* ou *Libro de avisos para acertar a navegar en el mar de la religión*, consultado por Ana de Christo, Ginés de Quesada, Bartholome de Letona e o próprio Alonso de Montemayor, através de uma cópia remetida a ele, conformou o que os mais conhecidos biógrafos da religiosa – Quesada e

³⁷ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 401.

³⁸ QUESADA, Libro I, 1713, p. 9.

³⁹ CHRISTO, 1623-1629, fl. 69r-69v.

Letona – caracterizaram como uma imitação do opúsculo *El camino de perfección*, de Santa Teresa de Jesus⁴⁰.

Os registros escritos de freiras, professoras ou não, perfazem um corpus documental vasto e heterogêneo, tendo alcançado elevadas envergaduras ao longo dos séculos XVI e XVIII. No breve relato exposto acima, em que o ponto de partida da produção de uma biografia da madre Jerónima de la Asunción parece ter se dado de forma mais esquematizada, através de um mandato expresso por parte de autoridades da Ordem dos Frades Menores, podemos depreender duas grandes questões. De um lado, uma intensa comunicação entre elas próprias, mas também entre seus pares, na feitura de obras que dessem conta da conservação da memória de suas comunidades. Por outro, se pensarmos que estariam ligadas a uma larga tradição erudita de escrita e reescrita de vidas, trajetórias e atuações, os exemplos que lhes foram legados tornam-se uma espécie de genealogia própria que poderia levá-las a uma inserção pontual em debates e espaços mais bem assentados em esferas de acesso ao poder. O processo de escrita e divulgação da vida da madre Jerónima, levado a cabo antes mesmo de sua morte, é ponto de partida no entendimento da construção de sua memória. Como vimos linhas atrás, e sendo este trabalho voltado ao exame desses discursos envolvidos na montagem de sua memória, muitas foram as tentativas em fazer vingar um desejo secular de encontrar o nome dessa freira entre santos e santas chancelados pela cúria romana. Apesar desse intento não ter sido, até aqui, alcançado, as formas com que a escrita de sua vida se deu ao longo do tempo chamam atenção pelo exemplo que ela teria sido em vida e, sobretudo, após sua morte.

Voltando o olhar para os escritos da própria Jerónima de la Asunción, rastreados através dessas biografias escritas ao longo do século XVII por figuras que mantiveram contato com a religiosa, Maria Dolores Martos Pérez procurou compreender essa escrita enquanto formadora de uma identidade própria entre aquelas monjas. Para a autora, além da multiplicidade de vozes que se colocam em defesa da freira biografada, os seus testemunhos escritos, que foram compilados de forma fragmentada nessas obras, chegam a conformar seu ideal de fundadora missionária, mas também de escritora. Dessa forma, ao procurar identificar “a subjetividade feminina na escrita moderna, atentando aos contextos e condicionantes históricos que permitiram às mulheres construir um discurso público”, Martos Pérez identifica a formação um “labirinto discursivo” em seu entorno, ao passo em que localiza nesse mesmo emaranhado o que poderia ser a sua própria “agência”. O percurso empreendido na feitura

⁴⁰ Dão notícia dessa obra da madre Jerónima de la Asunción: CHRISTO, 1623-1629, fl. 69r; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 50; QUESADA, Libro IV, 1713, p. 401. Desde então, não se sabe o seu paradeiro.

desses trabalhos, em sua interpretação, só teria sido eficaz por conta dos registros (orais e escritos) da líder daquela fundação. Além disso, Jerónima serviria também de modelo para um enquadramento disciplinar e confessional mais dilatado, que se estendeu não só a Ana de Christo, mas também às “outras monjas que participaram da viagem [da Europa à Ásia], conformando uma comunidade de mulheres que deixaram memórias no discurso escrito dessa agência feminina na missão evangelizadora, que é religiosa, mas também, e fundamentalmente, política”⁴¹. Assim, ainda que os originais da madre Jerónima tenham se perdido com o tempo, seus excertos sobreviveram em textos que se propuseram a ilustrá-la. Isso nos sinaliza uma produção escrita pujante entre aquelas mulheres, mas também uma espécie de manejo de suas memórias em prol de fins delineados por outros projetos políticos e religiosos.

Cabe aqui uma reflexão em torno da própria produção desses textos à luz da polifonia de vozes que se empenharam na construção dessas memórias. No princípio, o que parecia ter como fim o processo de beatificação da monja, objetivo principal das publicações de Quesada e Letona, acaba por desembocar em um enredado caminho de textos que foram sendo readaptados até a sua chegada à prensa. Antes de tomarmos como base a escrita da madre Ana de Christo enquanto propulsora da faina de autores franciscanos, vale lembrar da importância dos textos readaptados da pena e voz da madre Jerónima e, até mesmo, de outras freiras não sinalizadas na autoria. Elisa B. Weaver, ao analisar a produção escrita de monjas na Itália moderna, pontuou sobre os inúmeros gêneros literários que circulavam e eram produzidos dentro dos mosteiros⁴². Segundo a autora, a escrita feminina floresceu “num contexto que não só a tornou possível, mas também a autorizou e exigiu”, pois “as freiras foram pressionadas pelas suas comunidades a manter livros administrativos e a compor obras históricas, espirituais e de entretenimento”⁴³. Se examinarmos exemplos de casas conventuais femininas e sua relação com a produção escrita, os textos que giravam em torno da conservação e preservação da memória de suas comunidades são comuns entre seus escritos, como a carta de fr. Alonso de Montemayor mesmo nos indica.

⁴¹ MARTOS PÉREZ, Maria Dolores. “Mujer, escritura y reclusión en el discurso biográfico de Jerónima de la Asunción (1555-1630)”. In: MASCARELL, Purificació; ZARAGOZA, Verónica (Eds.). *Encerradas: mujer, escritura y reclusión*. Valencia: Tirant Humanidades, 2022, p. 19-38.

⁴² WEAVER, Elissa B. “Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)”. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009, p. 253-276.

⁴³ WEAVER, 2009, p. 257.

Um exemplo dessa natureza, em que as próprias professoras tocam um ritmo sinuoso de escrita dentro de seu convento, pode ser detectado a partir de duas religiosas pertencentes à comunidade de clarissas do Convento de Jesus de Setúbal, em Portugal. Vistas em perspectiva, essas produções sinalizam a densidade que pautou a escrita das mulheres reclusas e as formas pelas quais elas acabaram perpetuando e readaptando modelos literários ao longo do tempo. Analisando a elaboração dos livros de fundação redigidos por religiosas portuguesas no século XVII, Moreno Pacheco chamou atenção para como esses registros, além de aparentarem estar preocupados em preservar um patrimônio memorialístico, se davam de forma colaborativa e estavam marcados pelas tradições orais cultivadas dentro das próprias casas. Segundo o autor, as justificativas para a feitura dessas obras costumavam insistir em pelo menos duas linhas de argumentação, pois, “por um lado, conservariam, com tinta e papel, reminiscências que, amparadas exclusivamente pela lembrança das religiosas mais antigas e transmitidas apenas oralmente, estariam fadadas ao olvido”, e, por outro, resgatariam “das trevas do silêncio informações já perdidas ao tempo em que escreviam”⁴⁴. Além disso, não à toa essas mulheres procuravam formas de credibilizar suas produções, sobretudo com base em documentação comprobatória das matérias que escreviam. Isso, de alguma forma, pode sugerir que ao vincularem documentos de natureza diversa, essas religiosas estariam satisfazendo “as exigências de um modo particular de escrever história, amparado nessa preocupação de revelar os rastros que poderiam fornecer a comprovação necessária”, e até mesmo “servir para agregar prestígio à casa ou reafirmar seus direitos em disputas com terceiros”⁴⁵. De modo geral, esses livros acabariam se tornando um manancial de informações acerca da trajetória da comunidade desde seus princípios e dos temas que lhes pareciam necessários para existência e perpetuação de estilos de vida, bem como denotam os modelos narrativos que importavam na conservação da história daquelas congregações.

Em fins do século XVIII, ao elaborar as *Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*, soror Ana Maria do Amor Divino, ainda nos paratextos de sua obra, louvava o trabalho de sua antecessora naquela empreitada, a madre Leonor de São João (1565-1648), responsável pelo *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*⁴⁶. A autora da continuação de tais memórias dizia se preocupar com sua produtividade dentro do

⁴⁴ PACHECO, Moreno Laborda. *A mágoa do esquecimento: escrita e memória conventual no Portugal do século XVII*. Salvador: EDUFBA/CHAM, 2020, p. 108-109.

⁴⁵ PACHECO, 2020, p. 113-114.

⁴⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Manuscritos da Livraria, nº 846 – AMOR DIVINO, Ana Maria do. *Memórias históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*. Tomo I. Setúbal, Mss., 1796-1803; Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Códice 11404 – SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644.

mosteiro, pois se encontrava “continuamente enferma”, e andava “pensando muito como poderia compensar a comunidade em outro serviço útil aos que não [prestava] a cozinha e outras obediências laboriosas”. Assim, logo no início do prólogo “às leitoras”, o que já sinalizaria a utilização de seu texto para um consumo interno, ela afirma que,

[...] se for inspiração ou tentação, não sei; mas sei que me senti eficazmente movida a pôr em ordem, e estilo, muitos dispersos apontamentos que desde meus primeiros anos de religião tinha feito pelas notícias que recebia de minha venerável mestra, a nossa madre Maria Antônia dos Anjos, e de outras madres ainda mais antigas, que alcancei, juntando outras lembranças que tinha depositadas em minha memória até agora fiel⁴⁷.

O mesmo parece ter acontecido no caso da madre Ana de Christo e as demais religiosas fundadoras do convento de clarissas em Manila, para quem a produção de registros de suas memórias e da trajetória de fundação daquele novo cenóbio na Ásia já seria uma preocupação entre elas desde o início. Além disso, uma outra questão que emerge em ambos os casos é a forte influência da tradição oral entremeando os processos de escrita dessas mulheres. Muitas vezes, como assinalou Elisa B. Weaver, essas espécies de crônicas monásticas, nominadas assim ou não, além de serem “formalmente bastante heterogêneas”, acabam por constituir uma forma de trabalho colaborativo. Esses textos, dessa maneira, “geralmente narram a história da comunidade desde a sua fundação, mas alguns a situam dentro de uma história mais ampla, enquanto outros simplesmente relatam os acontecimentos de um período específico de sua história particular”. Os métodos a que essas escritoras acabavam por se vincular ou até mesmo criar também não destoavam da maior parte dos textos de mesmo gênero no período, pois corriqueiramente pode-se encontrar suas autoras afirmando ter “realizado pesquisas eruditas, consultando antigos documentos do mosteiro e colhido informações de freiras mais velhas”⁴⁸.

Julia Lewandowska, analisando a questão da autoria em textos redigidos por mulheres enclausuradas na Espanha moderna, aponta algumas direções no entendimento dessa produção e dos processos em que estiveram imersas suas autoras⁴⁹. Para a estudiosa, as tipologias textuais encontradas nessas obras vão ao encontro da gama literária encontrada na época e não destoava dos gêneros cultivados dentro e fora de espaços conventuais, mas, de algum modo, os textos de punho feminino enveredaram por caminhos discursivos em que “inscrevia suas vozes no sistema simbólico dominante, que universalizou e privilegiou a voz

⁴⁷ ANTT, MSLiv. n.º 846, “As leitoras”, 1796-1803, fl. 4r.

⁴⁸ WEAVER, 2009, p. 260-261.

⁴⁹ LEWANDOWSKA, Julia. *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2019.

masculina”. Dessa forma, “as freiras escritoras construíram e gerenciaram uma série de mecanismos discursivos para negociar, estabelecer e nomear sua autoridade simbólica e autoria literária”. Assim, segundo Lewandowska, “cada um destes mecanismos, em diferentes graus e formas, constituiu uma ruptura com o sistema masculino normativo da cultura letrada secular e religiosa, uma transgressão de suas normas e a reapropriação dessas em seu favor”⁵⁰. De maneira geral, esses textos redigidos por mulheres na clausura, ainda que, em alguns casos, não tenham conseguido penetrar outros espaços, sugerem uma inserção feminina na cultura letrada moderna e as conformações desse grupo no trabalho de manejo retórico, conservação de suas memórias e defesa própria.

No texto de que as memórias de Ana Maria do Amor Divino, pretendiam ser continuadoras, a autora do *Tratado* já citado afirmou que havia tomado o trabalho de escrita da relação daquela fundação “assim pela obrigação do ofício que [tinha], como por se não perder lembranças tão dignas de eterna memória, que em vários papéis e pergaminhos andavam espalhadas no cartório das coisas notáveis que neste tão santo, como religioso, convento aconteceram”⁵¹. A retomada da escrita da história daquela casa, cerca de um século e meio depois, por parte da autora das *Memórias*, aponta-nos um caminho interpretativo para perceber o esforço dessas mulheres em construir e defender a trajetória de seus mosteiros, de algumas das suas habitantes, assim como seus direitos e prerrogativas. Suas justificativas, embora aparentem ser uma mera chancela de seus escritos, ou, em alguns casos, uma forma de controle administrativo, acabam por revelar facetas importantes do trabalho intelectual que era cultivado nesses conventos, como podemos depreender do seguinte excerto da madre Ana Maria do Amor Divino:

No largo espaço de 17 anos, que tem decorrido desde que larguei a pena por total impossibilidade de minhas moléstias corporais, em que padece os efeitos desta suspensão, o último período da minha cansada escrituração, em que queria desafogar com saudosas lágrimas as santas memórias de minha venerável mestra, agora como ressuscitada das cinzas, *é que posso por o fim a gloriosa história para que seu incansável zelo pela religião me instruiu com a tradição de antigas memórias, exortando-me a um trabalho para que justamente se esquivava a minha incapacidade e despreparação para seguir o exemplo da ilustre historiadora, a quem eu só podia consagrar as mais afetuosas venerações, sem atrevidos*

⁵⁰ LEWANDOWSKA, 2019, p. 413.

⁵¹ BNP, Códice 11404, “Ao lector”, 1630-1644, fl. 8r. Antes de finalizar sua empreitada, a freira conta que um outro texto já estaria circulando com notas do que havia tomado de tais papéis antigos: “Advirto que começando a bulir nos papéis antigos para escrever esta fundação, mandou o P^e. Frei Luís dos Anjos, nosso Provincial, pedir uma relação breve do mesmo, e pela pressa se lhe deu imperfeita, e o digo aqui para que se saiba que a deste livro é a verdadeira” (BNP, Códice 11404, “Ao lector”, 1630-1644, fl. 8v).

pensamentos de que os puros desejos da alma chegassem a alcançar os vãos de tão ilustrada pena⁵².

A religiosa, então, esquivando-se através da retórica da humildade e incapacidade intelectual, recorrente na literatura produzida por mulheres na época moderna, chegou a sugerir o título de historiadora à Leonor de São João, além de, nesse percurso, ter deixado aparente uma certa veneração de sua comunidade por aquela que deu início ao processo de conservação daquelas memórias. Seguir os passos de sua antecessora, neste caso, era algo além de meramente sugerir uma continuação do seu texto. Significava, de algum modo, a perpetuação de uma prática cotidiana em conventos femininos, na qual o manejo do discurso, oral ou escrito, acabava por se tornar uma atividade incentivada dentro e fora desses espaços. Ainda que não tenham conseguido difundir seus textos através do impresso – coisa que, aliás, nem sempre buscaram –, o consumo interno dessas obras, assim como o seu largo uso por confrades, irmãos ou irmãs, tratou de fazer com que suas letras fossem disseminadas, utilizadas e reaproveitadas.

De volta à década de 1620, ao momento de escrita do texto da madre Ana de Christo, não obstante as semelhanças com o caso das duas escritoras setubalenses, podemos conjecturar algumas questões que fizeram com que o seu manuscrito estivesse metido nos variados gêneros literários cultivados por religiosas em seus mosteiros. A princípio, o que seria uma narrativa em torno da vida de sua líder espiritual acabou por enveredar em outras matérias que, àquela altura, a comunidade julgava importantes e necessárias para a construção de uma memória pessoal, no caso de Jerónima de la Asunción, como também das minúcias de sua relação dentro da casa e com seu entorno. Sarah E. Owens, no seu livro *Nuns Navigating the Spanish Empire*, ressalta a heterogeneidade em que a produção de Ana de Christo esteve imersa. Para a autora, embora o texto tenha sido escrito com a finalidade de biografar a comandante daquele grupo de freiras, o que fez com que a biógrafa começasse um processo de centralização da figura de Jerónima enquanto potencial santa, as narrativas que confluem ao longo dos fólios acabam por revelar algumas facetas da própria vida da escritora. Por meio de seu discurso em defesa de sua mestra, para Owens, Ana de Christo conseguiu “conquistar um lugar para si no império espanhol”⁵³.

⁵² ANTT, MSLiv. n° 846, “Ao R.^{mo} Snr. P.^e M.^e Deffinidor Fr. Jozé do C. de Jesus”, 1796-1803, s/p. O grifo é meu.

⁵³ OWENS, 2017, p. 5.

É proveitoso notar que o trabalho da madre Ana de Christo, neste contexto, já articulava, em torno da figura de sua comandante espiritual, aspectos que seriam reaproveitados em biografias tidas como “autorizadas”, redigidas pelos frades Quesada e Letona, que também se proporiam a narrar aquela trajetória. Seu texto, apesar de fragmentário e multifacetado no que tange aos gêneros com que a autora flertou em sua redação, é ilustrativo do peso que a escrita ocupou na vida conventual de mulheres no período moderno. Explorar suas especificidades, tarefa sem dúvidas tentadora, nos possibilitaria imergir num cenário de pujança do letramento feminino naquele contexto, que fugiria do escopo dessa investigação, mas cabe aqui algumas reflexões. Analisando o caso da madre Maria Benta do Ceo, autora de uma obra sobre o Convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga, Lígia Bellini deparou-se com uma situação parecida à encontrada na obra de Ana de Christo⁵⁴. Na “tentativa de estabelecer modelos nos quais a autora poderia ter-se inspirado para compor a obra”, Bellini identificou algumas possibilidades. Em um primeiro plano, o gênero que é realçado no escrito desta religiosa é o das crônicas de ordens monásticas, em que são apresentados o histórico do instituto, ou da casa, bem como exemplos de membros da instituição que poderiam ser exortados por suas virtudes é - em cuja construção é provável que a escritora tenha se inspirado “nas vidas exemplares de leigos e religiosos, um gênero literário muito popular desde a Idade Média”. Um outro filão detectado são os chamados “livros de irmãs, narrando vidas de mulheres de um mosteiro [...], uma forma de literatura típica da *Devotio moderna*, visando apresentar aos leitores valores cristãos, sobretudo virtudes das protagonistas dos relatos”. Embora a obra aparentasse ter sido produzida para um consumo interno naquela casa, alguns trechos do relato “sugerem que a madre tinha em mente um público mais amplo”⁵⁵. De modo geral, a escrita dessa monja perpassou e bebeu de várias fontes e gêneros da literatura produzida na época, denotando então a heterogeneidade encontrada nessas produções e, no limite, uma espécie de erudição por parte de suas autoras, ainda que recorressem sempre à retórica da humildade e da incapacidade intelectual.

Em contextos coloniais, a instrução feminina em espaços conventuais também configurou-se como uma expressão de poder e acesso a alguns privilégios que, na maior parte dos casos, a vida no século não costumava oferecer a mulheres. Asunción Lavrin chegou a afirmar que “as ordens religiosas exigiam que as monjas fossem letradas por uma razão

⁵⁴ BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006, p. 81-105.

⁵⁵ BELLINI, 2006, p. 82-83.

prática”, que era o governo e administração das casas, além de se constituir um mecanismo “para melhorar e enriquecer a fé, [...] e para a aprendizagem da disciplina e dos rituais observados em suas regras”⁵⁶. Ainda assim, “como era de se esperar de qualquer inovação que pudesse desafiar a hegemonia masculina no campo da escrita, os homens que controlavam a expressão intelectual” dessas mulheres “viam essas obras com algum receio e, de vez em quando, chegavam a dificultar e impedir a publicação de obras femininas”, o que pode nos sugerir que a permanência da cultura manuscrita nesses espaços tenha sido, dentre outras táticas, uma ferramenta de controle autoral por parte das freiras e uma forma de conseguirem legar e perpetuar seus escritos, histórias e memórias⁵⁷. Afirmando que algumas “freiras escritoras começaram a se interessar em criar obras mais ambiciosas”, Lavrin utiliza o exemplo de textos produzidos por religiosas da Ordem de Maria e da de Santa Brígida, semelhantes ao de Ana de Christo. Escritos “por diversas penas”, são narrativas “cronológicas da viagem da Espanha ao México, da permanência das freiras no convento de Regina Coeli e das celebrações que acompanharam a fundação”. Dentre outras questões, “revelam a experiência de mulheres para quem as paisagens, as pessoas e os costumes sociais do Novo Mundo eram completamente estranhos”, sendo, nas palavras da autora, textos redigidos “num estilo narrativo competente que denota uma compreensão clara da missão dos fundadores e oferece também informações valiosas sobre etiqueta social e conventual”⁵⁸.

Pensando assim, no que tange à escrita da madre Ana de Christo, a retórica que tomou para si, as escolhas das versões dos fatos vivenciados, a construção das narrativas que escapam da linearidade temporal, assim como a promoção de um culto em torno da figura que considerava mais importante naquele processo se emaranham na escrita dessa freira e percorrem fios discursivos que vão ao encontro de diversas matérias julgadas importantes para a sobrevivência dela e de suas companheiras. Mas, por ora, percebamos o percurso que a levou até aquele momento, atentando para como a instrução pôde conferir a ela não somente o título de primeira biógrafa da madre Jerónima de la Asunción, como também lhe permitiu ocupar postos mais elevados dentro da estrutura administrativa do mosteiro e uma visibilidade dentro e fora da casa. Assim, ao tentarmos nos aproximar daquele que teria sido o processo de escrita da madre Ana de Christo, o cotejamento com os textos impressos de autoria masculina sobre a madre Jerónima de la Asunción pode ser entendido em seus múltiplos sentidos e

⁵⁶ LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 329.

⁵⁷ LAVRIN, 2016, p. 331.

⁵⁸ LAVRIN, 2016, p. 345-346.

finalidades. Construir a memória de uma santa em potencial, no que concerne aos frades envolvidos nesse trabalho, embora pareça uma tarefa que siga uma regra preestabelecida, neste caso, perpassou um caminho de fragmentação, rasuras, editorações e reescrita. Tudo isso com base nas letras de algumas freiras.

**“Tudo pode Deus, o certo é que ela é santa, e ninguém sabe mais de sua vida como eu”:
reflexões em torno da escrita da madre Ana de Christo**

Os estudos que tratam da escrita e do cotidiano de mulheres em espaços conventuais, sobretudo no período moderno, cresceram em número e qualidade nas últimas décadas. Preocupada com os papéis que essas religiosas jogaram em diversas frentes, boa parte da historiografia que se debruçou em analisar essas experiências chamou atenção para a incorreção da imagem de mosteiros silenciosos e recatados ocasionou na paisagem cultural, social, política e religiosa dos séculos XVI-XVIII. Num mundo em que o catolicismo procurou se afirmar enquanto religião universal, os papéis de homens e mulheres de fato foram reformulados, do ponto de vista doutrinal, visando uma subjugação do segundo grupo ao primeiro, como apontaram Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri. Para as autoras, o caráter viril católico, exposto desde a profissão de fé, reforçou como pôde essa sujeição feminina, sobretudo no contexto de sociedades em que os decretos tridentinos ganharam força, tendo levado a “uma segregação da vida pública e subordinação à autoridade masculina”⁵⁹. Apesar de tudo, os mosteiros, reformulados para servirem à ideia de manutenção da norma e doutrinação dos corpos, constituíram ambientes em que muitas puderam ascender, obter prestígio e reconhecimento, ainda que por vezes esfumaçadas pelos anseios normatizadores masculinos.

O domínio da leitura e da escrita nesses espaços tornou-se um eco dessa espécie de liberdade feminina. Estudiosa desse fenômeno, Lúgia Bellini aponta que desde o medievo esse aprendizado “foi uma via pela qual mulheres adquiriram autoridade e uma certa autonomia religiosa no universo cristão”. Os conventos transformaram-se, desta forma, num ambiente em que, “resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das

⁵⁹ “*Acredito num só Deus, Pai todo poderoso*: assim começa, como se sabe, a profissão de fé católica, que sublinha imediatamente o caráter masculino da divindade dentro de uma religião que desde suas origens se caracterizou pela sua abertura à presença feminina. Com a conversão, de fato, os cristãos já não eram nem homem e nem mulher, mas um só em Jesus”. SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009, p. V.

funções do casamento e da representação negativa da sua sexualidade”, essas mulheres “tinham as melhores condições para dedicar-se a escrever textos religiosos, traduzir obras do latim para o vernáculo e trocar correspondência com os poderosos”⁶⁰. É bem verdade que essas comunidades não estariam no todo distantes dessas “tensões” que Bellini aponta, mas imersas num quadro socioeconômico em que suas relações com o mundo exterior poderiam ser cruciais na sua subsistência. Entretanto, ainda que cerceadas de espaços mais alargados para atuação e posicionamento, as religiosas que se propuseram a redigir textos dos mais variados gêneros literários puderam, a partir dessa faina, acessar outras esferas e articular para si e para suas comunidades espaços de construção de mais autonomia.

Atentando para a heterogeneidade dos tipos textuais que circulavam e eram cultivados dentro de mosteiros, e tomando por base os estatutos de conventos e recolhimentos femininos de Portugal e do Brasil, Leila Mezan Algranti afirmou que esses registros “nos revelam não só a existência de livros nesses estabelecimentos como também um conjunto de informações relacionadas com o que suas habitantes liam, onde e como faziam”. As leituras mais indicadas, como era de se esperar, foram os livros de exercícios espirituais, a regra da ordem de que faziam parte, vidas de santos e pequenas biografias das freiras falecidas naquelas casas. O momento das refeições aparentou ser também a hora de nutrir a alma da comunidade, mas a prática da leitura fazia parte de toda normativa de vida dessas religiosas, pois o acompanhamento do Divino Ofício seguia as diretrizes e exortações escritas em livros de horas e missais. Ainda que tenham partilhado essa sensibilidade pelas palavras escritas, algumas mulheres adentravam a clausura sem instrução, o que reforçava a necessidade de leitura em voz alta e, sobretudo, de memorização. Para Algranti, “o papel e significado da escrita [...] se manifestavam de forma diferente entre as mulheres reclusas, já que havia as iletradas, as escribas e também as literatas famosas que publicavam suas obras”, apontando então para a diversidade de papéis desempenhados por estas na construção de suas memórias e os níveis de educação que possuíam⁶¹.

O aprendizado era multifacetado e encontrou múltiplas formas de interação tanto nesses espaços como na vida secular. Xenia von Tippelskirch, analisando as maneiras com que a leitura e a educação feminina tomaram forma na Itália renascentista, apontou que mesmo “durante o século XVI e ainda mais no século XVII, em ambientes urbanos, para uma

⁶⁰ BELLINI, Lígia. “Vida monástica e práticas de escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime”. *Campus Social*, n° 3/4, 2007, p. 209-218.

⁶¹ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec, 2004 p. 52-60.

menina, mesmo de origem social inferior, saber ler já não era tão incomum” como no quatrocentos. Para a autora, ainda que nem todas pudessem atingir níveis mais elevados de alfabetização, não foram poucos os casos em que pessoas letradas serviram de intermediários tanto na leitura como na escrita para aquelas que não dominavam nenhum destes saberes, e “graças às leituras mediadas foi possível mesmo para quem não sabia ler adquirir conhecimento escrito, algum tipo de educação, mesmo que elementar”. Dentro dos espaços monacais, essa prática corriqueira esteve conectada à literatura espiritual da época, que por sua vez variava de acordo com as conformações identitárias de cada segmento ou família religiosa. Dessa forma, procurava-se encontrar o que a estudiosa chama de “consolo” nas palavras, e não precisamente uma interpretação estrita com textos bíblicos e seus derivados, pois “a leitura com fé, a leitura feminina devota, assumira uma orientação verdadeiramente curativa”⁶². Se a instrução por meio da leitura de textos ganhava força no universo feminino, a sua expressão por meio da escrita ainda estaria por alcançar uma maior envergadura, tendo se constituído enquanto “um problema distinto, definido por suas especificidades e incitador de outros desdobramentos”⁶³.

Apesar dessa vasta estratificação de saberes entre mulheres que seguiram a vida claustral, o acesso à informação nesses espaços, ainda que limitado ao escopo por vezes restrito das bibliotecas dos conventos e pela vigilância de censores e diretores espirituais, foi uma realidade na época moderna. Desse modo, se, isoladas do convívio social, eram-lhes negadas algumas prerrogativas, foi dentro desses mesmos espaços que, muitas vezes, escrevendo em prol da conservação da memória coletiva ou elaborando textos de cunho oficial e regulamentar, elas teriam reagido de “forma positiva e criativa à sua segregação, formando comunidades vitais e culturalmente válidas”⁶⁴. Se a exortação bíblica do apóstolo Paulo a Timóteo para que as mulheres *in silentio disca[n]t cum omni subiectione* tornou-se uma máxima aproveitada pela Igreja no processo normalizador do período, foi a partir desse mesmo “silêncio” - aqui, ilusório - que estas puderam se debruçar na experiência da escrita e legar seus registros à posteridade⁶⁵.

⁶² VON TIPPELSKIRCH, Xenia. *Sotto controllo: letture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2011, p. 42-43; 73.

⁶³ PACHECO, 2020, p. 59.

⁶⁴ WEAVER, Elissa B. “Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)”. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009, p. 253-276; 254; 272.

⁶⁵ I Timóteo, capítulo 2, versículo 11: “A mulher aprenda em silêncio e com toda submissão”.

A própria Ana de Christo só pôde adquirir o conhecimento da leitura e escrita com seu ingresso em um mosteiro, além de ter que aperfeiçoá-la ao longo de sua trajetória, com a finalidade de ocupar cargos administrativos na nova fundação de que participaria. É isso que podemos depreender dos parcos e fragmentados registros biográficos sobre essa religiosa, para não mencionar o fato de que, em alguns pontos, os autores se chocam em algumas informações. Frei Domingo Martinez (1668-1727)⁶⁶, cronista da Província de São Gregório Magno de Religiosos Descalços de São Francisco nas Filipinas, China e Japão, escreveu entre os anos de 1705 e 1708 um compilado histórico daquela província, publicado apenas em 1756, cerca de três décadas após sua morte⁶⁷. Tratando da fundação conventual de clarissas em Manila, o frade dedicou alguns capítulos à memória das irmãs fundadoras. Ao narrar a trajetória da madre Ana de Christo, o religioso chamou atenção para o seu processo de aprendizado na escrita, além de exortar pontos altos de sua trajetória espiritual, como de costume nas biografias de figuras ilustres e passíveis de espelhamento no mundo católico moderno. Além dele, um dos biógrafos de Jerónima de la Asunción, Bartholomé de Letona, teceu algumas informações sobre a monja escritora em um dos capítulos de sua obra⁶⁸.

Afora esses autores, a trajetória da madre Ana de Christo pode ser compreendida também a partir de sua narrativa sobre a sua líder espiritual, como dito linhas atrás. Sarah E. Owens indica, por exemplo, que “uma análise de seu manuscrito fornece o roteiro para a jornada de sua vida”. Para a autora, além daquela freira “participar ativamente na promoção de uma possível santa”, ela teria sido capaz de explorar “seu conceito de si mesma”, ao introduzir nos relatos sua perspectiva das histórias narradas e traços retóricos que diziam respeito ao seu caminhar na religião até aquele ponto⁶⁹. De modo geral, Ana de Christo acaba por nos fornecer uma ideia do que teria sido a sua experiência religiosa, seus aprendizados, os caminhos que trilhou até atingir os seus objetos nesse espectro, assim como as suas pretensões

⁶⁶ “Predicador, profesó en la Provincia de San Juan Bautista, fué predicador conventual de Manila três años, administró en Camarines los pueblos de Quipayo en 1702 y de Oás después, fué otra vez nombrado predicador conventual en 703, guardián de Manila, ministro de Ligao en 708, pasó después á Oás, fué electo definidor y secretario de provincia en 714, ministro de Iriga en 717 y falleció[ó en Santa Cruz de la Laguna en 9 de octubre de 1727 á los cincuenta y nueve años de edad. Escribió por los años de 1705 a 1708 que estaba en San Francisco de Manila una *Exposición de la Doctrina Cristiana* en bicol, la *Vida de Fr. Francisco de la Concepción*, una *Consulta canónico-regular sobre los privilegios de los religiosos que ejercen cura de almas especialmente en Filipinas* y un tomo en folio que llamó *Compendio de las Crónicas de la Provincia de San Gregorio en Filipinas*; esta obra no la aprobó el Definitorio, quedó archivado el original y otro Definitorio en 1756 la dió á luz con encomio y se imprimió en Madrid en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez” (PLATERO, 1880, p. 352).

⁶⁷ MARTINEZ, Domingo. *Compendio historico de la apostolica provincia de San Gregorio de Philipinas, de religiosos menores descalzos de N. P. San Francisco, en que se declaran sus heroicas empresas para dilatación de nuestra santa fé, por vários reinos y provincias del Assia*. En Madrid: Viuda de Manuel Fernandez, 1756.

⁶⁸ MARTINEZ, 1756, p. 240-242; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 76-80.

⁶⁹ OWENS, 2017, p. 4-5.

em torno da construção da memória da madre Jerónima e de toda a comunidade de freiras que estariam por estabelecer naquele convento filipino.

Nascida em Getafe, localizada a duas léguas de Madri, no ano de 1565, “de pais lavradores honrados e cristãos velhos”, Ana de Christo teria ficado órfã aos sete anos⁷⁰. As narrativas sobre sua vida saltam do seu nascimento para o seu ingresso no *Monasterio de Santa Isabel de los Reyes*, em Toledo, no ano de 1582, demarcando o fato dela “ser uma mulher aldeã que nunca havia estudado e nem lido livro algum”, que “entrou sem saber ler na Ordem”⁷¹. Ali, durante o noviciado, teve como sua mestra a madre Jerónima de la Asunción. Ana de Christo conta em seu manuscrito que, antes da sua entrada no convento, já conhecia a fama da monja, “por ser vizinha de seus pais e irmãs que eram muito amigas” dela⁷². Antes de professar, devido à falta de domínio da leitura, a abadessa da casa lhe incentivou a aprender para poder atuar no “exercício do Coro”⁷³. Desse modo, em 1583, na cerimônia de sua profissão “já sabia ler em latim com admiração”⁷⁴. A descrição de sua trajetória naquela casa carrega pontos comuns com as de religiosas ilustres, biografadas no período moderno, acentuando jejuns, mortificações corporais, assiduidade nas atividades espirituais e coletivas, assistência aos pobres e pontualidade nos ofícios... Além disso, como lembrou Letona, “sua ocupação ordinária, por quase toda vida, foi o cuidado com as enfermas”, e nesse trabalho “chupava e lambia as chagas delas, limpando aquelas matérias com sua língua”, reforçando então um ideal ascético pujante no catolicismo tridentino⁷⁵.

⁷⁰ MARTINEZ, 1756, p. 240; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 76.

⁷¹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 78.

⁷² CHRISTO, 1623-1629, fl. 22r.

⁷³ A vigária do Coro “devia assegurar que o ofício divino fosse cantado e rezado com toda a devoção e com as pausas necessárias. Era também responsável, com a sacristã, por todo o cerimonial religioso que tinha lugar ao longo do ano”. CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Mulheres enclausuradas: as ordens religiosas femininas em Portugal nos séculos XVI e XVIII*. Alfragide: Casa das Letras, 2021, p. 26.

⁷⁴ MARTINEZ, 1756, p. 241.

⁷⁵ Algumas práticas ascéticas que podem causar estranheza ao leitor dessas biografias parecem ter sido comuns nessa literatura, sobretudo aquelas que diziam respeito à mortificação corporal por meio da ingestão de secreções do corpo doente. No *Flos Sanctorum* de Ribadeneira, exemplo de um gênero que começou a ser editado na Península Ibérica ao longo do século XVI e conheceu inúmeras variações na centúria seguinte, muito influenciada pelas lendas de santos compiladas no medievo, em especial a *Legenda Áurea* (ca. 1260) de Jacopo de Varazze (1226-1298), podemos identificar tais práticas na *vita* de Catarina de Siena (1347-1380). O autor, após tratar de alguns aspectos de sua trajetória que lhe colocariam no lugar de uma santa imitável, narra algumas práticas de detrimento do seu corpo em prol da sua consagração espiritual: “pois o que direi de sua perpétua mortificação e dos atos heróicos que fez para vencer-se, mais admiráveis que imitáveis? Uma vez curando aquela mulher que tinha o peito canceroso (como dissemos), sentiu um odor intolerável, que lhe embrulhou o estômago, e entendendo que era tentação do inimigo, que por aquele caminho queria lhe apartar de sua boa obra, enojando-se consigo mesma, dizia: como assim aborreces tu a sua irmã comprada com o sangue de Cristo? Não podes cair nisto, ou em outra mais asquerosa enfermidade? Pois não será assim. E juntando a boca e as narinas a chaga cancerosa e podre da mulher, esteve um bom tempo agarrada nela, até que percebeu que a carne rebelde havia se sujeitado ao espírito”. In: RIBADENEYRA, Pedro de. *Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos*. En Madrid: Por Luis Sanchez, 1604, p. 373. Sobre o ascetismo nas vidas de santos que foram

O fim da monja teria sido traçado ainda nos seus primeiros anos de vida religiosa, ao considerarmos o peso das narrativas sobre essas fundadoras. Estando uma vez comungando e contemplando a Paixão de Cristo, “se sentiu estreitamente abraçada de sua Divina Majestade e desse abraço ficou com dores intensas nos pés, mãos e costas”. Naquele mesmo dia, “a uma pessoa espiritual se apareceu Cristo trazendo duas famosíssimas pedras preciosas, um diamante ao peito e um rubi na espada, e disse que o diamante era Jerónima e o rubi Ana de Christo”⁷⁶. Essas narrativas, repletas de idealizações e modelos virtuosos, não deixam de esclarecer os argumentos arquitetados pelos frades que narraram essas experiências e suas relações com as demandas do período, sobretudo no que se pensava da atuação da Ordem em territórios longínquos. Para Letona, que escreveu após o falecimento das duas religiosas, essas joias seriam exemplos escolhidos divinamente para atuar no trabalho de expansão da fé e da Ordem. Representar essas mulheres enquanto “pedras preciosas” consolidaria, de alguma forma, a imagem que estes escritores criavam daquela comunidade, assim como uma reafirmação do papel que essas mulheres desempenharam na construção do novo convento. Além disso, se pensarmos que nesse mesmo processo elas próprias estariam por advogar uma identidade que estivesse coadunada com expectativas pessoais e, sobretudo, com a dilatação imperial e sua relação com os Frades Menores, exortar tais atributos poderia lhes garantir algumas prerrogativas.

O elemento que emerge com grande destaque na trajetória de vida dessa religiosa, para além dela ter sido uma das co-fundadoras do convento de Manila e, à época de seu governo na casa, ter articulado uma outra fundação de clarissas em Macau, diz respeito ao seu percurso de aprendizado das letras. No seu manuscrito, ao narrar a “relação de como e quando se começou a escrever a história de nossa santa madre Jerónima de la Asunción”, ela conta que quando lhe incubiram essa tarefa, teria achado graça dada a sua falta de habilidade com a escrita. Apesar disso, disse lembrar-se de que, pouco mais de oitenta anos antes, uma religiosa do Convento de la Cruz teria escrito a vida de sua fundadora “sem saber ler ou escrever”. Assim, informou a suas companheiras que “não sabia escrever e dizia isto fazendo escárnio de [sua] habilidade”, entretanto, após a lembrança remota, afirmou que “tudo pode Deus, o certo é que ela [Jerónima de la Asunción] é santa e ninguém sabe mais de sua vida como eu”⁷⁷.

produzidas entre os séculos XVI e XVII, ver, entre outros: RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica, 1564-1700*. Salvador: Saga, 2021.

⁷⁶ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 79.

⁷⁷ CRISTO, 1623-1629, fl. 68r-68v.

Em um exame mais atento dessa caracterização, podemos perceber que ela se comunica com uma retórica de humildade e ineficácia intelectual, como aconteceu com inúmeras religiosas que tomaram a pena para redigir textos no período moderno. Um exemplo dessa natureza é o da madre Manuela de la Santísima Trinidad (1622-1696), que escreveu, em meados do século XVII, o livro da *Fundación del Convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca*, publicado em 1696. Segundo a religiosa, “o motivo que teve para escrever algumas das coisas memoráveis das servas de Deus nosso Senhor, que não resplandecido com heroicas virtudes neste Convento”, foi sua obediência à prelada, à época a madre Isabel Clara de la Concepción (†1659), “que havendo notificado um mandato expresso” do ministro geral da ordem, “para que desse notícia das religiosas” da casa, teria colocado “os olhos” sobre ela para “este feito, ainda que [sua] ignorância e falta de espírito lhe tenha feito aceitar com muito temor”, tendo finalizado a tarefa em quinze dias. A religiosa compilou então a vida de 25 de suas irmãs e traçou um panorama histórico daquela fundação até os dias em que escrevia, “da maneira que pôde, cheia de confusões e conhecendo as faltas que havia de sua parte”. Ainda assim, conseguiu as licenças para a publicação do manuscrito, mas faleceu antes de ver estampada sua obra⁷⁸.

Ao obedecer a ordem expressa de que narrasse tudo que viu e ouviu sobre vida da madre Jerónima de la Asunción, Ana de Christo também estaria por colocar em prática as habilidades que aprendeu de um clérigo durante a viagem da Espanha para as Filipinas. Segundo a religiosa, “se não foi milagre, carecia de mistério” esse seu aprendizado, pois, de idade já avançada, “havia aprendido no mar, ainda que pouco e mal, uns borrões que se fazem mal feitos”. Além disso, “estando com asma, dores, calenturas ordinárias e outros achaques causados já de pouco menos de sessenta anos, que não havia médico que receitasse remédios para eles”, a escritora dizia preocupar-se com a feitura de tal obra, mas reforçou que “com esta diligência, são mais as faltas que os acertos por não possuir mais talento que para o caso são necessários”⁷⁹. Também conta que teve oportunidades de se inclinar neste aprendizado antes mesmo de partirem para Manila. Ainda na Espanha, quando governava seu mosteiro, a “senhora Juana de Toledo” lhe solicitou que ocupasse uma das cadeiras das discretas do convento⁸⁰, mas ela teria recusado “por não saber escrever”. A abadessa então “se ofereceu

⁷⁸ TRINIDAD, Manuela de la Santísima. *Fundación del Convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca, su regla e modo de vivir, con la relación de las vidas de algunas religiosas señaladas en virtud en dicho Convento*. Salamanca: Imprenta de María Estévez, 1696, p. 1-2.

⁷⁹ CHRISTO, 1623-1629, fl. 68v.

⁸⁰ “O governo da abadessa apoiava-se, em primeiro lugar, no grupo das discretas (ou consiliárias, conselheiras), entre as quais se contavam as discretas perpétuas (antigas abadessas) e cinco discretas da confiança da abadessa

para lhe ensinar”, mas ela não aceitou. Noutra ocasião, quando chegou ao priorado, a “senhora dona Estefânia Manrique” pediu que a madre Ana se encarregasse do ofício de porteira⁸¹, mas, com a “mesma escusa”, não aceitou o cargo⁸². Não sabemos ao certo os motivos que lhe fizeram retardar sua incursão na escrita, mas, ao que parece, ela esteve ciente de que para alçar voos mais altos dentro da estrutura administrativa conventual, precisaria deixar de ser apenas uma freira leitora para tornar-se também escritora. Isso fica claro quando, ao narrar um episódio em que a madre Jerónima é deposta do cargo de abadessa em Manila, fr. José de Santa Maria, que acompanhou o grupo no mar, lhe relembra da necessidade de adiantar seu aprendizado, pois acreditava que ela seria a sucessora da líder no cargo de maior importância dentro da casa⁸³. Ainda assim, a religiosa se empenhou, em diversos momentos de sua produção, em sinalizar as possíveis faltas e confusões, sempre na senda da incapacidade:

Entendo bem, haverá quem diga que já escrevi o suficiente, é verdade, mas também há muitos gostos/paladares estragados que não gostam de iguarias delicadas, mas sim comuns e grosseiras, e neste estilo o meu trabalho vai ganhar. [...] E o leitor poderá ver o quanto há de bom, se não o incomodar porque o autor é tão inútil. [...] Mas como isto estará nas mãos dos nossos queridos padres e em particular, por tantas obrigações de mil títulos, para com o nosso padre Frei José de Santa Maria, aquele que nos trouxe e me ensinou a escrever, para isso ele me ordena que faça isso e assim como um pai e professor irá pleitear falhas e imperfeições como de alguém que não foi treinado em um trabalho tão importante⁸⁴.

Anne J. Cruz e Rosilie Hernandez, na apresentação de *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*, apontam para alguns enquadramentos que são perceptíveis nesse processo de aprendizado da leitura e escrita entre as mulheres no período moderno⁸⁵. Para as autoras, enquanto os homens eram incentivados a dominar esses saberes, as mulheres os recebiam com fins “devocionais e domésticos”, sendo a escrita vista como uma possibilidade de encorajar comportamentos imorais. Dessa forma, “as mulheres foram admoestadas a não transgredir as normas sociais e religiosas que lhes eram aplicadas, para não

(a vigária e quatro outras religiosas), escolhidas, por si, entre as mais virtuosas, prudentes e experimentadas (CALDEIRA, 2021, p. 25-26).

⁸¹ “Lugar de máxima responsabilidade, cuja imagem de marca se fixava na chave pendurada à cintura, o cargo de porteira devia ser entregue, segundo a Regra de Santa Clara, de Urbano IV, a uma irmã temente a Deus, madura nos costumes, discreta e diligente e de idade conveniente. [...] O cargo de porteira era um lugar de prestígio e reconhecido como tal pela comunidade. [...] Além de abrirem e fecharem, com chave e tranca, a porta ou as portas do mosteiro, as porteiras, juntamente com a irmã rodeira, quando a havia, eram também encarregadas de negociar a compra de frescos para consumo da comunidade aos regatões e regateiras que todos os dias acorriam à entrada do convento com as suas canastras. Deviam também atender os mendigos que o mosteiro assistia, distribuindo-lhes as esmolas, quase sempre em géneros ou em comida cozinhada” (CALDEIRA, 2021, p. 27).

⁸² CHRISTO, 1623-1629, fl. 76r-76v.

⁸³ CHRISTO, 1623-1629, fl. 76v.

⁸⁴ CHRISTO, 1623-1629, fl. 135v.

⁸⁵ CRUZ, Anne; HERNÁNDEZ, Rosilie (eds.). *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011.

caírem em tentações como ler ficção popular ou se comunicar desnecessariamente através da escrita de cartas”, o que as teria levado a empreender essa tarefa de forma mais restrita, valendo-se, na maior parte das vezes, de alguma proteção ou argumento demeritório. Apesar de tudo, pôde-se perceber um certo avanço da instrução feminina, de acordo com as estudiosas, e isso “não se reflete apenas no número impressionante de obras escritas por elas”, mas também “no número de mulheres que foram ensinadas e ler a escrever, quer tenham ou não se tornado autoras publicadas”⁸⁶. A escrita, assim, tornou-se um meio através do qual muitas destas puderam, de algum modo, ascender dentro de seus contextos, como também advogarem identidades próprias através das letras e defenderem-se quando necessário. De maneira geral, a instrução feminina acabou por conferir a este grupo alguns privilégios que, se tratando do mundo confessional católico, tornaram-se usuais, e mesmo necessários e vitais para a sobrevivência e atuação de muitas.

Sarah E. Owens aponta que, para compreendermos a formação intelectual da madre Ana de Christo, é preciso ter em mente que, além da leitura e da escrita terem sido aprendizados individualizados no período, “houve também uma forte cultura auditiva nos conventos que ajudou a cultivar a intelectualidade das freiras em formação”⁸⁷. A leitura, como já vimos, fazia parte de inúmeros momentos no cotidiano do convento e era um pré-requisito necessário para o acompanhamento da rotina ditada pelo badalar dos sinos. A escrita, por seu turno, denotava não somente um elevado grau de instrução, como também a possibilidade de circular entre postos de maior reconhecimento dentro das comunidades. Ao que se conta, o legado escrito desta religiosa não se circunscreveu ao manuscrito redigido na década de vinte do século XVII. Letona, ao tratar de sua vida, afirmou que ela teria deixado, sobre matérias espirituais, “escritos de sua letra, pela obediência, em vinte páginas de papel”, que tinha em seu poder, dos quais “pudera fazer um grande livro de meditações em que, com grande energia e propriedade, declara muitos lugares da escritura, discorrendo sobre eles ao modo do grande padre Santo Agostinho em suas meditações, solilóquios e suspiros”⁸⁸. Esse texto parece ter se perdido após o frade realizar suas pesquisas para a produção da biografia da madre Jerónima. Fr. Domingo Martinez, quando tratou da escritora em sua crônica, em 1756, lamentou o sumiço de tais páginas, “não podendo citá-las”, pois quando o “reverendo padre

⁸⁶ CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 1-2.

⁸⁷ OWENS, 2017, p. 117.

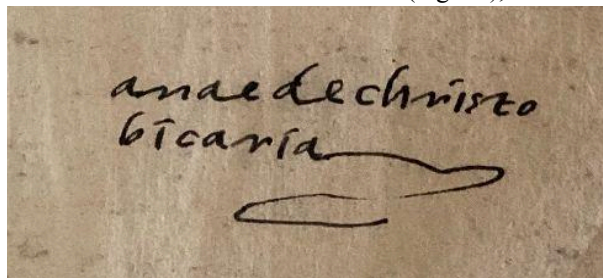
⁸⁸ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 79.

frei Bartholome de Letona esteve em Manila, os sacou [daquela] Província, com outros muitos papéis que faziam muita falta”⁸⁹.

Quando Ana de Christo finalizou o seu tratado, em 1629, ocupava o cargo de vigária no mosteiro que havia ajudado a erguer⁹⁰. Um ano depois, foi escolhida abadessa da casa e perdurou no cargo por dois triênios consecutivos, interrompidos com sua morte. A sua escolha para aquela fundação não teria sido uma coincidência, pois a relação que mantivera com a madre Jerónima de la Asunción, desde que ingressou na comunidade de clarissas em Toledo, já sinalizaria uma predileção e até mesmo uma ideia de ajuda mútua entre as duas. A própria religiosa conta que naquela casa era conhecida como “criada da madre Jerónima”⁹¹, devido à proximidade que tinham. Talvez a comandante da fundação enxergasse naquela sua filha espiritual uma possível líder e sucessora no comando da casa. De modo geral, e a acreditarmos nos julgamentos encontrados nessas narrativas, o grupo que Jerónima reuniu para aquela empreitada era composto por mulheres com as quais, além de uma certa intimidade religiosa, conseguia vislumbrar caminhos em que todas pudessem, ao seu modo, contribuir na longa jornada marítima e também nos desígnios para os quais foram enviadas ao ultramar. A escrita, nesse processo, estaria por servir tanto à organização interna dessas religiosas como para divulgar seus feitos e suas realizações no âmbito da fé e do império. A líder da fundação, Ana de Christo e as demais religiosas que estiveram juntas nesses projetos acabaram por estabelecer, partindo de suas experiências entre diversos espaços em conexão, uma retórica que agrupava tanto a conservação de suas memórias quanto a reafirmação e defesa de seus trabalhos em diversos pontos do globo.

Figura 01

Assinatura da madre Ana de Christo (vigária), ca. 1629.

A photograph of a handwritten signature on aged, yellowish paper. The signature is written in dark ink and consists of two lines: "ana de christo" on the top line and "bicaña" on the bottom line. Below the text, there is a large, stylized flourish or underline that loops back to the left.

Fonte: CHRISTO, *Historia de nuestra santa madre Jerónima de la Asunción*, fl. 228r.

⁸⁹ MARTINEZ, 1756, p. 241.

⁹⁰ “A seguir à abadessa, o cargo imediatamente mais influente era o de vigária do convento (por vezes chamada de priora), uma espécie de adjunta da prelada e que devia substituí-la em caso de impedimento temporário da primeira. Era também a responsável última pela limpeza do convento, a ser feita, teoricamente, por toda a comunidade, noviças incluídas” (CALDEIRA, 2021, p. 26).

⁹¹ CHRISTO, 1623-1629, fl. 76r.

Ana de Christo é vista como o ponto de partida para o entendimento da construção da memória da madre Jerónima de la Asunción, sobretudo por seu papel na produção de um registro escrito sobre aquela com quem compartilhou uma vida, projetos e ambições. Para Letona, ela “ajudou na fundação com grande valor e espírito, sendo a primeira mestra das noviças e depois abadessa, em que mostrou os quilates de seu grande talento, prudência e espírito”⁹². Domingo Martinez pontuou que, ao chegar “finalmente a ser prelada e abadessa, com tão extraordinária mortificação de sua humildade, afirmou que se tal houvesse chegado a entender, não teria saído de Toledo”⁹³. Ambos os cronistas acabaram por conformar na imagem dessa monja algumas das virtudes que conferiam a um católico uma aura exemplar. Ainda que, no primeiro caso, o texto tenha se concentrado na trajetória de vida da madre Jerónima de la Asunción, o autor não descuidou de reafirmar a primazia desta enquanto “perfecta religiosa”, partindo, justamente, do exemplo de suas filhas espirituais. Ana de Christo teria sido uma das exímias e fiéis imitadoras de sua matrona, na visão dos frades que, além de utilizar largamente de seus escritos, perceberam, cada um à sua maneira, a trajetória espiritual e intelectual daquela que passou, de uma freira leitora na Espanha, a priora de um convento fundado nas Filipinas. Assim como Owens pontuou que ela teria encontrado um lugar para si dentro do império espanhol, “passando de uma feira semi-analfabeta em seu convento natal em Toledo à abadessa alfabetizada do primeiro convento de Manila”, não é de se recear a afirmação de que a própria religiosa estivesse atenta às possibilidades que o ingresso em um mosteiro e, consecutivamente, a instrução por meio dele, viessem a lhe assegurar espaços de poder e autoridade, assim como um reconhecimento dentro e fora de sua comunidade⁹⁴. Suas letras acabaram por se tornar as primeiras sobre aquela que foi considerada uma forte candidata ao título de santa, mas também foram propulsoras de muitos dos ideais que diziam viver e pregar e que, mais tarde, seriam usados e disseminados pelas palavras de frades.

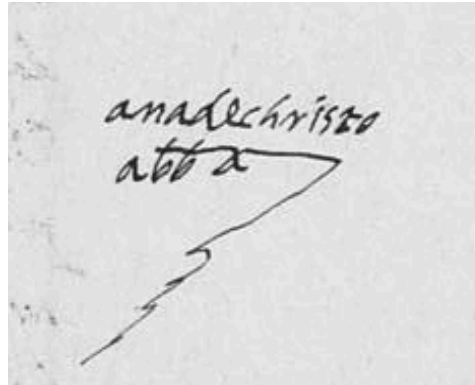
Figura 02

Assinatura da madre Ana de Christo (abadessa), 1636.

⁹² LETONA, Libro Primero, 1662, p. 79.

⁹³ MARTINEZ, 1756, p. 242.

⁹⁴ OWENS, 2017, p. 4-5.



Fonte: AGI, Filipinas, 85, n° 86, *Carta del convento de Santa Clara sobre agravios del gobernador Hurtado de Corcuera*. 30 de junho de 1636.

“Porque se vê que, como mulher, ela defende o partido e processo de todas”: usos e abusos da escrita de mulheres

Ao tratar do nascimento da madre Jerónima de la Asunción, fr. Ginés de Quesada, seu confessor e biógrafo, incluiu alguns excertos do texto da madre Ana de Christo e, em dado momento, afirmou que “quis colocar isso à letra, porque se vê que, como mulher”, a biógrafa de Jerónima “defende o partido e processo de todas”⁹⁵. Ao longo de sua obra, o Quesada foi reaproveitando trechos desse manuscrito, como também dos “papéis” e discursos que a biografada deixou e lhe ditou. Logo nas primeiras páginas de sua narrativa, o frade declarou que antes de tratar “o que acerca desse ponto escreveu a venerável madre”, lhe pareceu importante “dizer o que passou em silêncio a serva do Senhor”, para que assim suas palavras servissem “como preâmbulo ao que ela escreveu”⁹⁶. Sua produção girou em torno da erudição que possuía, mas também de um largo *corpus* documental de punho das próprias freiras. A remissão ao “partido e processo” que Ana de Christo estaria defendendo, feita pelo religioso, poderia constituir, de um lado, uma maneira dele se proteger em matérias que pudessem atingir a ortodoxia e o caráter masculino da religião, como também os ideais e pensamentos de uma comunidade religiosa preocupada em manter sua estrutura assentada em uma retórica que as colocasse em primeiro plano⁹⁷. Antes de adentrarmos mais detidamente nas narrativas

⁹⁵ QUESADA, Libro Primero, 1713, p. 6-7. Os detalhes sobre o episódio narrado nesse trecho serão analisados no segundo capítulo desta dissertação.

⁹⁶ QUESADA, Libro Primero, 1713, p. 1. O “ponto” que o frade trata são os episódios que teriam acontecido à época do nascimento de Jerónima. Essas informações serão analisadas no capítulo II, ao percebermos como esses textos seguiram os ditames das biografias devotas do período.

⁹⁷ Os excertos que o autor utiliza da obra da madre Ana de Christo insinuam uma certa crítica a alguns setores da Igreja que estariam privando as mulheres de uma atuação mais direta no processo de cristianização em espaços ultramarinos. A escritora, por exemplo, chega a afirmar que “nossa madre Igreja nos chama de devotas e tem apóstola e pregadora uma. E teria muitas se as deixasse. Entre as puríssimas virgens e mártires ilustríssimas tem havido muitas sapientíssimas que converteram muitos à Santa Fé com a sabedoria do Espírito Santo, assim

destes frades, matéria do próximo capítulo, cabe ainda fazer algumas considerações em torno do aproveitamento do texto que se revelou crucial para as publicações dos frades. Ainda que o manuscrito de Ana de Christo tenha permanecido resguardado em cartórios conventuais, foi a partir de suas letras que o mundo pôde conhecer, filtrado pelas palavras de Quesada e Letona, o exemplo de santidade e apostolado proposto através da madre Jerónima de la Asunción.

A toma da palavra para fins defensivos aparenta ser uma prática corriqueira em espaços reinóis e ultramarinos no período moderno. Desde as cartas trocadas entre reis e governantes, provinciais e dirigentes de ordens religiosas, frades, freiras e, até mesmo, de segmentos sociais menos evidenciados nessa faina, a escrita foi um dos meios com que, por vezes distantes territorialmente, os indivíduos puderam travar embates, defender-se ou argumentar em prol de algo, assim como de planos e projetos que poderiam empreender. No domínio religioso, em especial em sociedades de cunho confessional católico, inúmeros foram os textos redigidos não apenas para informar sobre alguma situação, como também para solucionar problemas e firmar relações estratégicas. Analisando o caso de um confessor que foi processado pela Inquisição portuguesa devido a divulgação de relatos e visões de uma mulher com fama de santidade que assistia, já também processada pelo tribunal, Moreno Pacheco chamou atenção para a forma com que o frei Masseu de São Francisco “uniu a sua defesa à defesa daquela beata”⁹⁸. Segundo o autor, a estratégia que o frade optou por seguir em sua arguição ao longo das sessões dirigidas pelos inquisidores acabou por deflagrar algumas questões em torno da escrita e reescrita da vida de uma religiosa, além de, nesse procedimento, organizar sistematicamente os registros que guarneciam aquela mulher de uma aura visionária.

Duas questões parecem emergir desse processo que se configuraram enquanto “exemplo formidável de escrituras sobrepostas”. A beata teria ditado a uma conhecida suas visões e revelações, ao passo em que o seu confessor forneceu um outro tratado, baseado nesse escrito, com seus próprios comentários. Além destes, um outro material foi produzido

mesmo na sagrada religião há quase infinitas que têm resplandecido e ilustrado com suas vidas, obras, exemplos e orações a cristandade. Entre as quais, com razão posso contar, nossa venerável madre. Porque toda sua vida tem sido um sermão e desengano do mundo, como se verá em sua prodigiosa vida. Pois como disse o nosso Seráfico Pai São Francisco que seus frades calados preguem, assim tem feito a santa madre com seus exemplos com os quais se formaram muitas religiosas de sua profissão. E assim dessas mulheres havia de ter muitas no mundo, se as soubessem estimar” (CHRISTO, 1623-1629, fl. 1v). Quesada reproduz esse trecho com algumas alterações que serão examinadas no capítulo II. Além de advogar uma atuação feminina no trabalho missionário, Ana de Christo acaba por tecer algumas opiniões sobre o “natural desejo dos homens” em ter filhos do sexo masculino, uma vez que, segundo ela “eles se esquecem de que nasceram de uma mulher”.

⁹⁸ PACHECO, Moreno Laborda. “Uma vida para Maria de Jesus: um confessor em defesa de sua beata, diante do Santo Ofício de Lisboa (1700-1701)”. *Via Spiritus*, n. 28, 2021, p. 89-109.

por “um qualificador convocado para avaliar o material após sua apreensão”⁹⁹. O caso acabou por sentenciar o religioso, que fracassou em suas tentativas de defender uma vida por escrito, mas não deixa de ser exemplificador do trabalho que aquele franciscano empreendeu na construção e perpetuação da memória daquela beata¹⁰⁰. Este exemplo serve tanto para compreendermos a composição das histórias de pessoas tidas como virtuosas, como também a estratégia utilizada para a defesa desse ideal. Os registros escritos por Masseu de São Francisco, embora não tenham vingado diante do tribunal, perfizeram um escopo documental vasto e repleto de editorações, assim como o manuscrito da madre Ana de Christo. Isso nos sinaliza, de partida, que a escrita moderna, e em especial a religiosa, acabou por enveredar em caminhos metodológicos que, mesmo quando não sinalizados, usufruíram de narrativas outras.

Em um estudo que toma como centro de análise a cronística franciscana moderna, Federico Palomo apontou para as formas com que a produção escrita deste grupo religioso foi configurada nesse contexto¹⁰¹. Para o autor, a literatura produzida dentro da Ordem dos Frades Menores acabou por permanecer, em sua maioria, distante das prensas. Ainda assim, e atento ao “peso e o papel que os manuscritos e a oralidade” ocuparam dentro da produção intelectual franciscana moderna, Palomo chamou a atenção para como esses trabalhos tiveram uma circulação intensa e um aproveitamento em textos de maior envergadura. Assim, ao pensarmos essa disseminação escrita em territórios do ultramar, “as cópias de mão”, como assinala o autor, exerceram um papel importante na manutenção e construção da memória nesses espaços, assim como já acontecia entre os frades que viviam enclausurados ou missionando na Europa. Dessa forma, “as crônicas e memórias manuscritas não constituíam apenas um apoio recorrente à inscrição e divulgação da memória franciscana, mas também foram cruciais na composição de textos de natureza histórica que foram impressos”¹⁰². Ainda que não tenham recorrido à imprensa, os autores desses textos não estariam despreocupados com a divulgação de seus feitos ou com a manutenção de um legado através da escrita. Essas produções poderiam servir tanto na conservação de uma memória institucional, bem como na constituição de fundos documentais que dessem conta de preencher outras páginas no futuro. De um modo ou de outro, as formas com que a escrita se disseminou dentro da Ordem, e aqui incluem-se os textos redigidos pelo segmento feminino, também não estava apartada ou

⁹⁹ PACHECO, 2021, p. 106-107.

¹⁰⁰ PACHECO, 2021, p. 101.

¹⁰¹ PALOMO, Federico. “Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna”. *Tempo*, v. 22, n. 42, 2016, p. 509-532.

¹⁰² PALOMO, 2016, p. 526.

desconectada de movimentos mais alargados do uso da palavra, assim como do manejo de retóricas que dessem conta da perpetuação de suas atividades.

Tanto Quesada quanto Letona sinalizam a utilização dos textos de Ana de Christo em seus livros. Afirmando que tinha encontrado “um livro manuscrito, que havia feito uma religiosa mui serva de Deus, filha e companheira da venerável madre, que como testemunha de vista foi notando e escrevendo as coisas mais notáveis de sua vida”, o primeiro acaba por negligenciar o nome da autora de tais registros¹⁰³. O segundo biógrafo, por sua vez, esclarece desde o início de onde retirou as informações para a elaboração de seu texto. Além de se valer do manuscrito do confessor da madre Jerónima, ele afirmou que frutíferas foram “outras relações manuscritas” que tinha em seu poder, a saber: a do “Fr. António de la Llave (†1645), Definidor Cronista da Província de São Gregório, e da Madre Ana de Christo, abadessa e fundadora das descalças de Manila, que em mais de quarenta anos assistiu a M. Jerónima, notando todas suas ações, virtudes e exercícios”. Esse largo material manuscrito, aliado aos “informes vocais que as ditas religiosas descalças” lhe comunicaram durante os cinco anos em que as assistiu, formaram o núcleo documental em que baseou sua escrita biográfica¹⁰⁴. Ainda acrescenta que “esta venerável madre Ana, em dois tomos de fólhos, escreveu de sua letra e nota a vida da madre Jerónima, sua mestra, com legalidade, erudição e elegância espiritual, em sessenta e nove capítulos”, mas, ao longo de sua obra, não cita de onde retirou as informações de que vai fazendo uso¹⁰⁵.

O livro de Bartholome de Letona, embora este autor tenha fornecido informações da tradição oral cultivada entre as freiras que habitavam o convento à época da recolha de suas informações, acaba por ser um compilado das narrativas das duas primeiras figuras que elaboraram textos sobre a madre Jerónima de la Asunción e que mantiveram contato com ela. No segundo capítulo veremos, por exemplo, como a imagem de uma freira missionária se comunicava com os anseios e lutas da primeira metade do século XVII, dentro da Ordem dos Frades Menores, aparecendo em Letona como mais um argumento, dentre outros que sustentavam o processo de beatificação da religiosa. Escrevendo entre os anos de 1623 e 1632, Ana de Christo e Ginés de Quesada se empenharam com maior primor em enaltecer os

¹⁰³ QUESADA, Libro Primero, 1713, p. 6.

¹⁰⁴ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2. As crônicas citadas por fr. Bartholome de Letona subsistem de forma manuscrita. Os textos de fr. António de la Llave estão resguardados no Archivo Franciscano Ibero-Oriental (AFIO), em Madrid, e a obra da Madre Ana de Christo está localizada no Archivo del Real Monasterio de Santa Isabel de los Reyes, em Toledo. Para nossa pesquisa não foi possível acessar a documentação do AFIO, pois, infelizmente, a consulta só é possível de forma presencial, sem a possibilidade de reprodução das obras.

¹⁰⁵ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 80.

feitos apostólicos da biografada, justamente por estarem imersos em alguns debates, de nível global, sobre a missão franciscana. Mesmo com a publicação de Letona em 1662, ainda foram necessárias duas edições setecentistas da obra produzida por Quesada, confessor da freira, para a Cúria Romana prosseguir com as diligências exigidas na consagração de uma nova santidade no panteão católico.

Voltando ao cerne da questão, uma vez que essas narrativas confluem na elaboração de uma imagem virtuosa da freira, os reaproveitamentos do manuscrito da madre Ana de Christo ainda carecem de uma análise mais apurada. Um caso semelhante ao seu e de seus confrades é o da elaboração da vida de Santa Juana de la Cruz (1481-1534), monja fundadora do *Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*, em Cubas de la Sagra. Duas figuras importantes da cronística franciscana elaboraram textos biográficos sobre essa religiosa, também com vistas a sua canonização. Em 1610, frei António Daza publicou a obra *Historia, Vida y Milagros, Extasis y Revelaciones de la Bienaventurada Virgen Sor Juan de la Cruz*, que conheceu diversas edições e traduções pela Europa ao longo do século XVII¹⁰⁶. Doze anos depois, Pedro Navarro levava à prensa os *Favores de el Rey del Cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz*¹⁰⁷. Os dois franciscanos procuraram, a partir dessas publicações, prosseguir e adiantar o processo de canonização daquela religiosa, uma vez que sua fama de santa já teria sido difundida, ao menos, pela Espanha.

O que chama atenção nesses registros é, mais uma vez, a utilização de textos de punho de freiras. Além da santa de Cubas ter ditado sermões em êxtase a suas filhas espirituais, uma religiosa por nome Maria Evangelista escreveu sua biografia em 1534, que permaneceu manuscrita e em posse daquela casa. Este foi o exemplo que Ana de Christo teria lembrado ao ser solicitada a redigir o tratado sobre Jerónima de la Asunción, pois, ela dizia não dominar muito bem as letras, à semelhança de Maria Evangelista. Na realidade, como ela mesma conta e os biógrafos reforçam, a companheira de Juana não lia e nem escrevia, mas, por inspiração divina, teria conseguido efetuar tal empreitada. Seu texto, intitulado *Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen Sancta Juana de la Cruz*, teve um alcance dilatado não somente pelos frades que dele se valeram na construção de suas narrativas, como entre círculos devotos femininos¹⁰⁸. Essas obras alcançavam um público vasto e multifacetado, sobretudo

¹⁰⁶ DAZA, António. *Historia, Vida y Milagros, extasis, y Revelaciones de la Bienaventurada Virgen Sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Serafico P. S. Francisco*. Lerida: Por Luys Manescal, 1613.

¹⁰⁷ NAVARRO, Pedro. *Favores de el Rey de el cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz, Religiosa de la Orden tercera de Penitencia de N. P. S. Francisco*. En Madrid: Por Thomas Iunti, 1622.

¹⁰⁸ No último fôlio do manuscrito, que parece ser uma cópia do original, encontra-se a informação de sua antiga possuidora: “Doña María de Moscoso, viuda”. Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo el Escorial,

por se tratar de exemplos passíveis de admiração, exortação e espelhamento, além de, por se tratar da escrita de uma professa, aguçar a curiosidade do público externo que, ao que se sabe, não tinha contato com as mulheres que habitavam estas casas. Ana de Christo alcançava pela leitura, curiosamente, o exemplo de uma que assumia o papel de cronista sem supostamente dominar completamente a escrita...

Daza afirmou que, para escrever a vida de Juana de la Cruz, “buscou com particular cuidado” pesquisar diversos testemunhos que dessem conta e confirmassem a sua fama de santidade, fazendo “o ofício de historiador”. Assim, “seguiu catorze informações autênticas, e um livro de mão muito antigo que, ditando ela mesma, por mandado do seu anjo da guarda, escreveu um discípulo sua chamada sor Maria Evangelista”. Sobre essa escritora, acrescentou que “milagrosamente, para este feito, e para escrever o livro dos sermões que a serva de Deus predicou, deu nosso Senhor esta graça de ler e escrever, porque antes não sabia”. Além disso, atestando a veracidade dos achados, foi até o convento onde estava resguardado o “corpo incorrupto” da monja, vendo-o com seus olhos e tocando-o com suas mãos¹⁰⁹. Por sua vez, Pedro Navarro, além de criticar a obra do primeiro autor, que, segundo ele, “atendeu mais a devoção e à piedade”, lembrou a importância do manuscrito redigido pela monja da casa, assinalando que “esta religiosa não só escreveu o livro do Conorte, em que se contém os sermões que a santa virgem predicou em seus êxtases e raptos, como também historiou em outro livro menor, sua vida e milagres, do qual [tinha] sacado grande parte do que em este livro se contém”¹¹⁰.

Através desses exemplos, pode-se depreender que em alguma medida a feitura de obras de cunho espiritual, neste caso, de uma biografia devota, acabou por se tornar um longo emaranhado de informações compiladas a partir de inúmeros registros, escritos ou orais. A utilização dos manuscritos de freiras nos fornece a possibilidade de repensar o peso que os textos de frades, que versaram sobre as mesmas matérias tratadas por elas, puderam alcançar. Ana de Christo, em 1634, após a morte de Ginés de Quesada no Japão, entregou às autoridades eclesiásticas de Manila cópias do manuscrito em que o religioso biografou sua mestra, mas não o que ela mesma escreveu. Talvez por medo de uma possível censura ou, a julgar pela estruturação de sua narrativa e pelo seu próprio juízo, por conta das “falhas” que

K-III-13 – EVANGELISTA, María. *Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen Sancta Juana de la Cruz monja que fue professa de quatro Botos en la orden del señor sant Francisco en la qual viuio perfecta y sanctamente*. Cubas, Mss., ca. 1534, fl. 139v.

¹⁰⁹ DAZA, 1613, p. 51-52.

¹¹⁰ NAVARRO, 1622, p. 808.

haveriam de ser detectadas ali. Mas o que perdura nesse registro é que, em meio ao uso da retórica da incapacidade, ela não deixa de exortar o fato de ter sido confidente da biografada, chegando a afirmar, como vimos, que ninguém sabia mais da vida de sua mentora como ela. Mas podemos depreender também que sua obra não serviu apenas para o consumo interno em sua comunidade, uma vez que, além da obediência que devia pela patente expedida com a solicitação de que escrevesse tais relatos, algumas cópias foram feitas e enviadas para o México e para a Espanha. O único exemplar de que se tem notícia hoje aparenta ser um desses traslados, uma vez que os frades que tiveram contato com o original afirmaram que ele estava dividido em dois tomos¹¹¹. Contudo, sua assinatura ao final desse volume indica que ela supervisionou sua feitura. De maneira geral, seu trabalho tornou-se o pioneiro na elaboração de uma determinada imagem - no caso, de um registro escrito - da madre Jerónima de la Asunción, da mesma forma em que figurou enquanto um trabalho coletivo e empreendido através do desejo de muitos em ter consagrada as memórias daquela mulher e de sua fundação na Ásia. A celebração da atuação dessas mulheres pelo globo partiu, a princípio, delas próprias.



Se as palavras espalhadas pelo mundo sobre a madre Jerónima de la Asunción, através de suas biografias impressas, foram de frades, a sinfonia linguística que procurou ser harmônica, sobretudo em vistas de sua consagração no panteão católico, se delineou em torno da versão oferecida por estes ao público que ansiava por aquele exemplo de virtude, assim como pelos membros envolvidos no endosso de sua imagem dentro e fora da Ordem dos Frades Menores. Por sua vez, as letras dessas composições foram de freiras. Fonemas, sílabas e frases originaram-se de mulheres que se propuseram a redigir relatos de variada natureza, preocupadas com questões que julgavam importantes para sua existência naqueles contextos. Isso não implica na desconfiguração da obra da madre Ana de Christo enquanto uma biografia de sua líder - muito pelo contrário. Dentre outras questões, denota o alargado uso desses registros na construção de uma memória selecionada a um fim específico. Dentro dessa orquestração da construção da memória daquela religiosa, os sons que puderam ecoar através

¹¹¹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 80.

das palavras dos frades só conseguiram ressonância por conta das letras das freiras que, além de motivadas com a promoção de uma santa, enxergaram na faina da escrita uma forma de se posicionar frente ao embates que travaram em defesa de si e de suas comunidades. Sem o manuscrito não titulado pela autora, o *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa*, de Quesada, bem como a *Perfecta religiosa*, de Letona, não teriam ganhado forma na feitura dessa memória. Dentro desse espectro polifônico encontra-se o conjunto de vozes, ora em conflito, ora em consonância, compostas por partituras que se quiseram necessárias nessa construção sinfônica de uma *vita*.

Capítulo II - Construindo uma santa, pintando uma missionária

Dans sa version charismatique, la plus attractive pour le public, la sainteté était un spectacle.

Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume*, p. 275.

Na Ilha de Bardês, próxima a Goa, uma mulher por nome Ana de Sousa (†1629) parece ter cultivado em vida modelos de vivência religiosa como aqueles encontrados nas compilações de vidas de santos e biografias de personagens ilustres, que perfizeram um grande número das produções do mercado editorial moderno, sobretudo em reinos de confissão católica. Considerada “nobre por geração, mas muito mais pela fama de sua virtude”, enviuvou “ainda muito moça”. Apesar de ter herdado “bastante fazenda para se casar outra vez, e sendo de muitos para isso requerida, nunca o quis fazer por se dar de todo a Deus”. Dessa forma, tomando o hábito de terceira franciscana e “por ser muito devota da sacratíssima Virgem Mãe de Deus”, fundou em sua homenagem a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França “nas suas próprias casas, que eram grandes, ficando a capela da Senhora na mesma câmara em que nascera”. Viveu ali por longos anos “com grande opinião de santa” e “sem guardar nada para si”, tendo destinado a administração de sua fundação e bens aos Frades Menores. Assim, “fazendo-se de rica pobre por amor de Deus”, passava dias e noites em oração e, “pela sua muita devoção e humildade jamais consentia que alguém varresse a igreja, mas ela mesma o fazia com suas mãos, confessando ser escrava da Senhora”. Suas práticas cotidianas, austeras e mortificantes, faziam com que o seu prestígio fosse digno de nota naquele espaço, pois “na sua mesa não se punha outro pão que uns pedaços dele que todos os dias da mesa do Reitor lhe vinham, recebendo como esmola dada pelo amor de Deus”. Não comia em prato, mas sim “em uma escudela de barro”, e por muito tempo ficou sem ingerir carne, tendo o seu confessor lhe obrigado a comer ao “menos duas vezes na semana”. Além disso, “dormia sobre uma tábua, sem outra coberta mais que o hábito de cambolim de que andava vestida, e tinha uma pedra à cabeceira”. Por fim, nessas e noutras virtudes passou boa parte de sua vida, tendo falecido em “idade decrépita”¹¹².

¹¹² TRINDADE, Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente*. I Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1962, p. 292-293. Quem nos fornece outras informações sobre essa religiosa e a fundação de sua igreja é Viriato de Albuquerque (1850-1909). Segundo o autor, essa igreja “foi fundada por D. Anna d’Azevedo, viúva de Christovão de Sousa, freira professa da Terceira ordem de Penitência do Seráfico Padre S. Francisco, fazendo doação por seu testamento de 14 de dezembro de 1629, aprovado pelo tabellião de Goa, Antonio Cardozo de Souza em 17 do dito mez e anno, tendo ella falecido pouco tempo depois. Não durou senão 26 annos a mesma egreja, pois que tendo-se arruinado, talvez por não ter sido bem feita a sua construcção, ou por estar sujeita aos embates das ondas do Monadovy, em cuja margem direita está situada, foi reconstruída em 1655, desde os

A trajetória dessa irmã leiga que viveu naquele território asiático entre os séculos XVI e XVII, embora seja tratada com rapidez por frei Paulo da Trindade (1571-1651)¹¹³, autor da *Conquista Espiritual do Oriente*, redigida entre 1630 e 1636, não deixa de nos informar sobre os exemplos virtuosos que eram encontrados na literatura católica do período moderno, ainda que, por vezes, esses não fossem os alegados objetivos principais dessas produções escritas. Esse momento assistiu ao florescimento e à reformulação de diversos gêneros literários, e a produção de obras de espiritualidade, vidas de santos ou candidatos à canonização, espelhos, guias e catecismos tiveram grande aceitação no contexto tipográfico. Isabelle Poutrin chama atenção para a dimensão social do fenômeno em que esteve imerso esse vasto e heterogêneo *corpus* documental que paulatinamente foi ganhando volume no período. Para a autora, que analisou o contexto espanhol moderno, houve uma espécie de predileção por tipos de santidade “baseados em grande parte na manifestação do carisma”. Assim, apesar de se ater particularmente às autobiografias femininas, Poutrin não descuidou do peso que esses textos possuíam no período em questão, sendo motivo de grandes debates e cocriações que possibilitaram a confluência de inúmeras tipologias textuais e até mesmo o surgimento e atualização de outras¹¹⁴.

Uma das questões que Isabelle Poutrin suscita se refere à complexidade que esteve envolvida na elaboração de obras espirituais, resultando então em um emaranhado de “compromissos entre as leis do gênero literário, os desejos dos patrocinadores e as exigências

alicerces pelo ex-provincial franciscano fr. Manoel de Sado, que depois por estes serviços foi nomeado parcho della, por tempo de 15 annos, por decreto da Sagrada Congregação dos Bispos Regulares, de 19 de agosto de 1666, sendo confirmado pelo papa Clemente 9º, em virtude da Bulla Religiosus zelus de 20 de agosto de 1667”. ALBUQUERQUE, Viriato de. “Um templo archeologico em Goa”. In: *O Oriente Portuguez - Revista da Comissão Archeologica da India Portugueza*, vol. 5, n. 1, 1908, p. 23-42; p. 23-24.

¹¹³ Sobre ele, conta-nos Diogo Barbosa Machado: “Naceo em a cidade de Macao colonia dos Portugueses em o Império da China. Seus pays que eraõ de nobreza conhecida o educaraõ com tam virtuosos documentos, que deixando o seculo abraçou o instituto Seráfico no Convento de S. Francisco da Custódia de S. Thomé. Aprendeo as letras sagradas de Fr. Manoel do Monte Olivete que passara de Portugal para plantar os estudos naquela Custodia, e bastou este discipulo para credito de seu magisterio. Não somente penetrou as subtilezas Theologicas, mas as dificuldades de hum e outro Direito, a noticia dos Concilios Geraes, e Provinciales, e os mysterios mais occultos da Sagrada Escritura. Com toda esta copia de sciencias se dedicou a conversão da Gentilidade baptizando innumeraveis Gentios, e instruindo a muitos na língua latina para se alistarem no Estado Ecclesiastico. A todos que recorriaõ ao seu voto em materias gravissimas dava promptas respostas sempre conformes com a recta razão. Foy Comissario Geral da Ordem por patente de Fr. Francisco Henriques Vigário Geral, e depois Bispo de Malaga, e como tal presidio ao terceiro Capitulo, que se celebrou no anno de 1634 no Convento da Madre de Deos de Goa, em cuja cidade foy Deputado do Santo Officio de que tomou posse a 16 de abril de 1636. Sendo nomeado Inquisidor naõ possuiu o lugar impedido pela morte que o privou da vida no Convento de Goa a 25 de janeiro de 1651, quando contava 80 annos de idade”. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Tomo III. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 535.

¹¹⁴ POUTRIN, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 7.

previstas da censura”¹¹⁵. Desse modo, segundo a autora, essas produções e seus respectivos autores (e autoras) precisaram estar atentos à administração dos assuntos que tocavam ao ritmo de escrita dos seus livros, realizando escolhas que, por vezes, não são tão perceptíveis na leitura. Se tratando da operação masculina em textos de punho feminino, um outro agravante aparenta ter surgido. Enquanto alguns autores permaneciam fiéis aos excertos encontrados para a feitura de suas obras, outros acabaram por negligenciar autorias, inferir matérias, modificar termos e até mudar sentidos. Ainda assim, para Poutrin, essa manipulação “não nos remete ao sentimento de perda” ou “à deploração de uma infidelidade que nos privaria das fontes” utilizadas nestes processos, mas fazem “parte integrante da história dessas mulheres”¹¹⁶. De maneira geral, é possível localizar nesse percurso a possibilidade de se compreender quais os assuntos que interessavam os envolvidos nessas produções e as suas finalidades. Impressos ou manuscritos, textos como os elaborados sobre a madre Jerónima de la Asunción, que se encontram imersos na gama de produções destinadas a narrar as vidas das figuras religiosas consideradas modelares no período moderno, não deixaram de possuir um teor propagandístico refém de interesses diversos.

Analisando o contexto português, Paula Almeida Mendes identifica, em um largo corpo documental composto pelo que chama de “vidas devotas” e “vidas de santos”, consideráveis “sopros de renovação e de modernização” na virada do Quinhentos para o Seiscentos. Segundo a autora, para pensarmos nessas obras, faz-se necessário compreender o peso que as reformas protestante e católica produziram nas formulações referentes ao culto de santos e à circulação de relatos revestidos de heroicidade e santificação¹¹⁷. A biografia e a hagiografia confluíram e se adaptaram nesses “sopros” que Mendes assinala, surgindo, dessa forma, um outro gênero que lidou com as áreas limítrofes da produção religiosa do período. Esses textos, segundo a autora, tinham como objetivo fundamental a “glorificação da personagem em questão, muitas vezes no sentido de afirmação e legitimação do prestígio de sua família [biológica] ou da importância linhagística, na edificação espiritual e na promoção do culto”¹¹⁸. Caracterizavam-se, como ressaltou Maria de Lurdes Correia Fernandes, como “biografias devotas”, gênero moderno de difícil adjetificação justamente por remeter “mais para o âmbito da hagiografia, impedindo a sua perfeita inclusão no gênero biográfico”¹¹⁹. Mas

¹¹⁵ POUTRIN, 1995, p. 251.

¹¹⁶ POUTRIN, 1995, p. 273.

¹¹⁷ MENDES, Paula Almeida. *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de «vidas» de santos e de «vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017.

¹¹⁸ MENDES, 2017, p. 15.

¹¹⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Entre a família e a religião: a «vida» de João Cardim (1585-1615)”. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 5 (1993), p. 93-120.

foi exatamente nesta encruzilhada que teriam se tornado possíveis, dentro dos limites vigilantes do catolicismo, a ascensão e o reconhecimento de algumas personalidades que deram cor às experiências religiosas efervescentes no período.

Herdeiras de tradições intelectuais tardomedievais, as biografias devotas se beneficiaram, segundo Mendes, “não só da evolução e da renovação sofrida pelo género hagiográfico, [...] mas também da revalorização da biografia”¹²⁰. Cabe pontuar, assim, o peso e a qualificação do “individualismo renascentista” na conformação dessas produções, para usarmos a expressão de Peter Burke¹²¹ – um termo que, para ele, merece uma análise mais crítica em torno do seu sentido e de seu uso no período moderno. Segundo o autor, essas produções “não são (ou não são inteiramente) biografias no sentido que damos ao termo”, pois “estão repletas de *topoi*, anedotas sobre uma pessoa já contadas sobre outras pessoas”, relembrando, então, o significado que esse género possuía no período em questão¹²². Assim, criticando a percepção de que haveria uma ideia de “individualismo” em textos desse cunho, Burke ressaltou como os biógrafos do período seguiram formas pré-concebidas que, de maneira geral, assemelhavam-se entre si e estavam revestidas de exemplaridade. Desse modo, para além do “objetivo didático” dessas narrativas, os lugares comuns que elas tocavam seguiam o ritmo dos comportamentos ideais esperados de cada grupo social, além da exortação dos pontos altos do biografado que já sinalizavam, através de “uma constelação de fatores”, para a previsão de um “futuro herói”¹²³. Mas não seria, exatamente, esse conjunto de fatores comuns que enquadrariam o género e o faria sinónimo de uma determinada época e lugar? Não seria esse padrão sua própria especificidade?

No avanço da “ofensiva contrarreformista” que pairou sobre a produção dos textos de cunho hagiográfico, pôde-se observar a crescente influência dessas literaturas no anseio de reformas de costumes e da fé. E foi nesse contexto que a biografia propriamente dita, com seus contornos mais factuais da vida de alguma personagem ilustre, se imbricou com o teor espiritual do mesmo. Desse modo, “apesar de partilhar com a biografia o mesmo gosto e interesse pelo relato de uma vida, desde o nascimento até à morte, a biografia devota acaba por se diferenciar desta, na medida em que patenteia uma óbvia seleção dos episódios narrados que tende a valorizar os aspectos religiosos, espirituais e morais, no sentido de

¹²⁰ MENDES, 2017, p. 54.

¹²¹ BURKE, Peter. “A invenção da biografia e o individualismo renascentista”. *Estudos Históricos*, n. 19, 1997, p. 83-97.

¹²² BURKE, 1997, p. 84.

¹²³ BURKE, 1997, p. 95.

evidenciar e singularizar os sinais de santidade”. Esse gênero visou, então, edificar o público leitor e também cultivar “uma exemplaridade ética e social”¹²⁴, além de ter sido utilizado para planos mais entrecruzados a interesses políticos, sociais e religiosos. Assim, cabe pensarmos, seguindo as proposições de Mendes, que talvez a questão “mais importante do que o facto de colocar no centro do debate a temática dos santos, seja o seu impacto na vida religiosa do século XVI [para nós o XVII, sobretudo] e a influência que exerceram ao nível da nova produção hagiográfica”¹²⁵. Dessa forma, a compreensão e enquadramento dos textos redigidos sobre a madre Jerónima de la Asunción na primeira metade do Seiscentos perpassa a noção de que seus autores estariam estabelecendo ligações com o *modus operandi* encontrado em obras semelhantes no período moderno. Os *topoi* a que Ana de Christo, Quesada e Letona recorreram não destoavam do esperado de uma biografia devota, de uma *vita* ou de um *exemplum*, sobretudo por conta do escrutínio ao qual esses textos poderiam ser submetidos, caso a prensa fosse uma opção, ou se sua circulação manuscrita chamasse demasiada atenção.

Nas próximas páginas veremos como as narrativas em torno dessa freira foram condensadas em suas biografias devotas. Importa, num primeiro plano, atentar para a construção e argumentação em torno de sua trajetória de vida e os tópicos recorrentes encontrados nesses textos que sinalizaram a sua fama de santidade, uma vez que estes seriam incluídos no processo de beatificação da religiosa. Essas produções, dessa forma, eram utilizadas “como instrumento imprescindível [...] que, em certos casos, era redigido para contribuir ou até mesmo para «obrigar» ao reconhecimento oficial”¹²⁶ da Cúria romana. No segundo momento, ao nos aproximarmos do quadro mais amplo da produção religiosa dos franciscanos na primeira metade do século XVII, torna-se perceptível quais seriam os objetivos por trás do agenciamento da imagem de missionária projetada na madre Jerónima de la Asunción. Se ela participou ou não da faina apostólica - e de que maneira essa participação seria concebível - ainda não é possível afirmar com certeza, mas o fato é que seus biógrafos projetaram essa imagem em suas narrativas. Nas representações construídas sobre ela nesses textos, suas aspirações missionárias e as articulações realizadas em prol da fundação de mosteiros femininos na Ásia foram compreendidos por ela, suas companheiras e seus confrades enquanto tentativas (e até mesmo como uma ambição concretizada) de espalhar a fé católica pelo globo, assim como de reafirmar e defender um trabalho catequético

¹²⁴ MENDES, 2017, p. 55.

¹²⁵ MENDES, 2017, p. 49.

¹²⁶ MENDES, 2017, p. 62.

empreendido pela Ordem dos Frades Menores e todos os seu segmentos em espaços ultramarinos.

Contornos biográficos e hagiográficos nas *vitae* da madre Jerónima de la Asunción (1556-1630)

Em 1653, enquanto esteve em Manila reunindo o material para a escrita da vida de madre Jerónima, Bartholomé de Letona teve a oportunidade de chegar perto do corpo da freira. Segundo o autor, ela estava depositada no coro da Igreja do convento “em uma rica caixa de nacar com chaves cantoneiras, pilastras e objetos grandiosos, todos de prata maciça”. Ao aproximar-se daquela por quem nutria afeição e que desejava ver sacramentada no panteão católico, “venerou e beijou sua mão direita com indescritível ternura e reverência”. Para o religioso, “ali [ela] estava aclamada de todo aquele reino como sua protetora e com repetidas e inumeráveis experiências de sua milagrosa intercessão por mar e terra”, não poupando esforços para construir em torno daquela defunta uma aura santificada¹²⁷. Logo na abertura de sua obra, então, o frade elaborou uma suma do que foi, para ele, o exemplo de vida que biografou:

O sujeito desta história em ajustada alegoria é a mulher forte que Salomão desejava encontrar, de incomparável preço e de grande confiança no coração de Deus, seu esposo: com quem familiarmente se comunicou por mais de setenta anos, tendo neles a presença contínua de sua Divina Majestade, e todos os dias de muitas horas de oração mental, assegurada com contínuos e terríveis cilícios, cotidianas disciplinas de sangue, jejum a pão e água, frequência nos sacramentos, humildade profunda, valor admirável, caridade tão ardente, fortaleza tão rara e mortificações tão ardentes, que carregava em um carro de fogo com duas rodas o amor de Deus. Tendo setenta e cinco anos de idade¹²⁸, e muito enferma, viajou por terras e mares mais de cinco mil léguas, *sem ver nenhum dos tantos reinos que atravessou e nem cidade alguma das mais insignes do mundo [...] de tão alta perfeição que tinha*. Que em mais de setenta anos de religiosa, não parece ter dito nenhuma palavra ociosa, nem deixado de guardar perfeitamente a Regra e as Constituições de sua Ordem, sendo em tudo uma verdadeira filha de nosso Padre São Francisco e nossa Madre Santa Clara, grande imitadora de ambos. Esta é, em suma, a Madre Gerónima de la Asunción¹²⁹.

Exortando, assim, suas práticas espirituais e sobretudo ascéticas, o frade rememorava alguns dos traços que faziam de um indivíduo um modelo a ser imitado no processo de afirmação do catolicismo frente aos embates com outros credos e, principalmente, nas novas

¹²⁷ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 61.

¹²⁸ Jerónima tinha 64 anos de idade quando saiu de Toledo para a fundação nas Filipinas. É provável que o autor estivesse se referindo à idade que possuía quando faleceu mas, como vimos mais atrás, a monja teria nascido em 1556 e não em 1555, como apontaram os seus biógrafos. Desse modo, faleceu aos 74 anos de idade. Vide nota 6.

¹²⁹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 1-2. O grifo é meu.

crisandades que com ele rivalizavam. Além disso, o autor se preocupou em reafirmar a clausura feminina, chancelada ainda no Concílio de Trento (1545-1563), ao informar que esse grupo de religiosas soube se resguardar do mundo secular, ainda que estivessem percorrendo caminhos distantes de seu convento. No contexto de viagem dessas freiras, coube àqueles que registraram seus passos lembrar que, embora estivessem fora dos muros que guardavam suas virtudes, elas ainda estariam vivendo enclausuradas e fugindo dos perigos que a vida no século poderia lhes oferecer. Não à toa, em todas as produções, é perceptível um cuidado com a defesa de que essas mulheres guardaram, a todo tempo, os quatro votos essenciais da vida religiosa feminina católica: castidade, pobreza, obediência e, acima de tudo nesses casos, clausura. São de fato questionáveis os limites dessa última, uma vez que ela, de maneira mais concreta, só seria efetivada dentro de um espaço físico, palpável e seguro. Entretanto, se pensarmos na preocupação desses autores em reafirmar o papel dos muros na vida feminina, até mesmo a carroça em que viajaram pela Espanha e o convés do galeão em que embarcaram para cruzar o Pacífico se transformariam em um ambiente claustral.

Uma breve incursão a este excerto de frei Bartholomé de Letona nos permite examinar algumas das tópicas que se tornariam cruciais ao longo da narrativa sobre a vida e experiências da madre Jerónima de la Asunción, no esforço feito pelo autor de pactuar os decretos religiosos e as normativas às quais seu texto precisaria se vincular para tornar-se efetiva a ideia de observância da clausura fora dos limites usuais de um mosteiro. Na sessão XXV do Concílio Tridentino, intitulada *De regularibus et monialibus*, onde procurou-se legislar sobre a vida religiosa e eclesiástica, ficaram acordadas algumas questões referentes à normatização das experiências espirituais e cotidianas de mulheres professoras em conventos¹³⁰. O capítulo V da sessão, no qual dava-se “providência à clausura das freiras, particularmente das que habitam fora das cidades”, deixava claro que era papel dos bispos restituírem a reclusão das religiosas onde ela estivesse violada, “em todos os mosteiros que lhes estão sujeitos com poder ordinário, e nos mais com autoridade apostólica, obrigando os desobedientes e adversários com censuras eclesiásticas e outras penas, desprezada qualquer apelação e invocando também para isto, se for necessário, o braço secular”. Além disso, a normativa ainda previa que “nenhuma das religiosas possa, depois da profissão, sair do convento, ainda que por breve tempo, qualquer que seja o pretexto”¹³¹. Preocupados com o afrouxamento do estado monacal, os conciliares conferiam então uma autoridade mais

¹³⁰ *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim, e portuguez*. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 356-499.

¹³¹ *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento...*, 1781, p. 367-369.

alargada aos seculares que geriam os rebanhos nos reinos de confissão católica, ressaltando também a concepção de tutela feminina por parte dos homens nessas sociedades.

As Constituições geraes para todas as freiras e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, de 1639, reforçam essas mesmas diretrizes¹³². Em seu capítulo VIII, nomeado *Da Clausura*, ao considerar “como o Santo Concílio Tridentino tão severamente ordena com a alteração do divino Juízo e ameaça da maldição eterna, a guardar a clausura dos Mosteiros”, a normativa exorta que “nenhuma Abadessa, nem outra Freira, Beata ou Leiga se atreva a meter dentro da clausura da primeira porta do Mosteiro, nem em outra alguma parte onde as Freiras podem chegar, homem, nem mulher de qualquer condição e qualidade que seja”¹³³, apontando, dessa forma, para a chancela da ideia de um ambiente de segurança e normatização dos corpos dessas mulheres. Além disso, a *Segunda Regra de Santa Clara* previa que as freiras professoras fossem “obrigadas firmemente todo o tempo de sua vida a estar encerradas dentro da clausura dos muros, que é determinada ao encerramento interior do mosteiro”. A saída dessas mulheres só seria permitida se “sobreviesse alguma necessidade perigosa, que não pudesse escusar, assim como de fogo ou entrada de inimigos ou outra semelhante causa”¹³⁴. Essas questões são perceptíveis não apenas nesses textos de cunho oficial, no sentido administrativo do termo, como também nessas literaturas produzidas sobre as personagens que poderiam servir de exemplo aos rebanhos que se pretendiam conduzir. Leila Mezan Algranti, por exemplo, ao analisar a situação conventual feminina na América portuguesa, aponta que no contexto colonial, muito influenciado pelo reinol, a mulher teria sido “submetida ao homem pela legislação civil, canônica e consuetudinária”¹³⁵, o que reforçava essa noção de amparo para com esses indivíduos.

Na construção da narrativa de vida da madre Jerónima, tanto Letona quanto Quesada ajustaram o discurso normatizador em torno das expectativas do enclausuramento feminino à sua nobreza linhagística. Ana de Christo também não se furtou em destinar seus primeiros fólhos a uma descrição minuciosa da ascendência de sua mestra, assim como das qualidades

¹³² *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 Capítulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639*. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1693, p. 101-105; 156-158.

¹³³ *Constituições geraes...*, 1693, p. 101.

¹³⁴ “Segue-se a Regra segunda de S. Clara, dada pelo Papa Urbano Quarto”. In: *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 Capítulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639*. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1693, p. 27-58; 30.

¹³⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 54.

que faziam de sua família um exemplo máximo de devoção cristã. Segundo Paula Almeida Mendes, parece consenso, entre as produções biográficas devotas, seus autores dedicarem as primeiras páginas do texto a uma etapa anterior ao nascimento do biografado, “identificando os pais e descrevendo-os como pessoas conhecidas pela fama das suas virtudes e práticas devocionais e, em algumas situações, pela sua origem nobre, aspetos que parecem, assim, afirmar-se como condições fundamentais para a futura virtude e «santidade» do filho”¹³⁶. Gines de Quesada procurou alinhar a nobreza e a virtude no seio familiar da madre Jerónima como pontos chave na construção de sua vida religiosa, ao afirmar que “a qualidade e nobreza dos abençoados pais da bem-aventurada menina Gerónima” foram o alicerce de seu edifício espiritual¹³⁷. Mas as narrativas sobre sua família, repletas de exortações aos costumes espirituais e caritativos, registram mesmo uma certa ascendência conventual, exemplificada por duas de suas tias paternas que já eram freiras no Monasterio de Santa Isabel de los Reyes, casa onde Jerónima ingressou aos quatorze anos de idade¹³⁸.

Jerónima Yañes de la Fuente, seu nome de batismo, foi a terceira de quatro filhas do licenciado e jurisconsulto Pedro García Yãnes e de Doña Catalina de la Fuente, naturais de Toledo, “virtuosos ricos, muito nobres e [...] temerosos a Deus e se comportavam tão rigorosamente que não havia ninguém com algo a reclamar deles”. Seu pai, segundo Letona, “era tão caridoso que a maior parte de suas finanças (que não eram poucas) gastava em esmolas para os pobres, hospitais e obras piedosas”. Além disso, diariamente assistia às missas e “tinha que passar duas horas em contínua oração mental de joelhos e por nenhuma ocupação (que eram muitas e tão sérias) abandonava esta sagrada tarefa”. Era devoto da Virgem, da Comunhão e Paixão de Cristo, “das quais sentia muito e falava com rara ternura, tendo meditações profundas e extraordinárias”. Sua paciência “na doença e no trabalho era como a de Jó”, tendo falecido já bem idoso “e cheio de méritos”. Doña Catalina não teria sido diferente de seu esposo, pois, sendo mulher de estimada virtude, “as tinha em grau heroico”.

¹³⁶ MENDES, 2017, p. 181.

¹³⁷ QUESADA, Libro I, 1713, p. 1-2.

¹³⁸ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 6; QUESADA, Libro II, 1713, p. 72. Ambos os biógrafos apontam a entrada de Jerónima no Monastério de Santa Isabel de los Reyes no dia 15 de agosto de 1570. A acreditar nas recentes informações de Owens sobre o registro de batismo da religiosa, ela teria iniciado o noviciado no convento aos 14 anos de idade, uma vez que seu nascimento teria se dado em 1556. Questão interessante reside aqui, pois Jerónima não possuía a idade mínima para iniciar sua vida em um claustro, segundo os decretos tridentinos sobre essa questão. As determinações de Trento estipulavam uma idade mínima de admissão a fim de evitar que algumas mulheres fossem forçadas a tomar o hábito religioso de alguma ordem. 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”. Aquelas que, por sua vontade, antes dessa idade desejassem tomar o hábito, deveriam ser examinadas “pelo Ordinario”, que se certificaria se havia sido “constrangida ou enganada” ao externar tal vontade. *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 389-395.

Segundo Letona, “as virtudes iluminadas e os admiráveis costumes de Gerónima foram resultado da virtude, ensinamento e exemplo de sua mãe, [...] sendo mais sua filha em espírito do que em carne”, pois, assim como seu esposo, foi “extremamente caridosa e generosa com os pobres e necessitados, [...] e nunca comia sem antes se lembrar da sede e do fel do vinagre de Cristo, impondo essa devoção a suas filhas após desmamá-las”. Na narrativa do biógrafo, a antecipação da clausura surge numa vida desde cedo centrada em constante oração e contemplação, sendo que “suas devoções, comunhões, penitências, jejuns, raras mortificações e outros exercícios espirituais estavam de acordo com seu grande espírito, sem cessar até sua morte”. Seu corpo foi encontrado, após anos na sepultura, “inteiro e incorrupto”, sinalizando, então, para aqueles, um milagre e confirmação da vida santa que aquela mulher teria cultivado¹³⁹.

Sobre seu núcleo familiar, os biógrafos destacam ainda os atributos das irmãs de Jerónima, María, Mariana e Petronila, “todas de raro espírito, singular virtude, de muita oração, tão penitentes e honestas e de singular pureza”. Certa vez, teria o confessor de Mariana falado que aquela foi “uma das almas mais cândidas que existiram no mundo”, pois “sendo menina com menos de sete anos [juntamente com sua irmã María] foram juntas a uma cela do convento de Santa Isabel e se desolaram em açoites, dando cada uma mais de cinco mil, por terem escutado que esse foi o número de açoites que deram a Cristo Nosso Senhor”. As meninas, então, para além dessa presença precoce no espaço conventual, “começaram praticar disciplinas de sangue, a trazer cilícios, a jejuar e realizar oração mental, a confessar e comungar frequentemente, [...] dormindo apenas duas horas por noite, gastando as que lhes restava em oração, disciplinas e outros exercícios espirituais”. Mariana e María teriam morrido ainda virgens, e depois de dezessete anos de enterradas, aberto por acaso o túmulo de Mariana, achou-se “seu corpo inteiro e sua cabeleira e seu rosto formosos, os olhos ainda vívidos, colocando-a em pé e sentada como se ainda estivesse viva”. Petronila, a segunda de suas irmãs, casou-se com Pedro Lazo Cuello de la Vega, senhor de Montalvo¹⁴⁰, mas “parecia em tudo” com as outras, sendo possível, segundo Letona, “escrever um tratado inteiro sobre esta grande e perfeita casada”, reforçando a ideia do *aut maritus aut murus*¹⁴¹.

¹³⁹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2-3.

¹⁴⁰ QUESADA, Libro I, 1713, p. 2.

¹⁴¹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 4.

Nos capítulos XIII¹⁴² e XIV¹⁴³ de seu *Libro I*, Quesada transcreve relatos que a madre Jerónima teria escrito sobre a sua irmã Petronila Yañes (1552-?), em que o argumento da “perfeita casada” reaparece e, melhor, aponta a possível fonte da sugestão reaproveitada por Letona anos depois. A monja disse ter receio em tratar da vida da irmã, por “ainda estar viva [...] com idade de setenta e dois anos”¹⁴⁴, mas ainda assim sentiu a necessidade de exortar os caminhos virtuosos que ela havia percorrido, ainda que o estado do casamento não fosse sua primeira escolha de vida. Ao tempo do arranjo de seu matrimônio, Petronila teria ido encontrar Jerónima no Monastério de Santa Isabel aos prantos, dizendo-lhe: “o que farei, irmã, se meus pais me ordenam casar, sendo que não posso comigo mesma, ainda que afirmam que ele é uma grande pessoa?”, tendo a monja respondido que ela “orasse a Deus que lhe livrasse daquela hora, como já havia livrado de tantas outras”. Para angústia de ambas, o casamento foi realizado, tendo a religiosa afirmado que acreditava que Deus permitiu que sua irmã se casasse “para que vissem nela *um modelo para as mulheres* e soubessem como elas deveriam levar este estado”, apontando então para uma valorização da condição matrimonial. O enlace parece ter sido conturbado e repleto de traições, mas Petronila teria perseverado e até mesmo ajudado “as paridas” que seu esposo possuía extraconjugalmente¹⁴⁵.

A narrativa de madre Jerónima aponta os diversos “perigos” que o esposo de Petronila teria passado durante sua vida e seu casamento, mas, segundo a religiosa, sua irmã teria persistido em oração, jejuns e mortificações, rogando a Deus que o livrasse dos males em que estava sempre metido, afirmando sempre que “pedia a Nosso Senhor remédio para as boas casadas, para que seus maridos vivessem conforme os mandamentos de Deus e da Santa Madre Igreja, e que se não seguissem ou vivessem como quisessem, que as conservasse enquanto perfeitas obedientes [...] debaixo do domínio de seus maridos, [...] suprimindo suas necessidades temporais pelo amor de Deus”¹⁴⁶. Percebemos, assim, como essas produções

¹⁴² “En que la Bendita Madre Geronyma trata de la segunda de sus hermanas, que se llamó Doña Petronila Yañez” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 48).

¹⁴³ “En que prosigue la misma materia, y propone en su hermana Doña Petronila Yañez *un retrato de la Perfecta Casada*” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 52, grifo meu).

¹⁴⁴ QUESADA, Libro I, 1713, p. 48-56. Em um dos relatos transcritos por Quesada, Jerónima afirma que possuía sessenta e oito anos, o que nos leva a possível data de escrita desses textos em 1624, ano em que o Comissário Geral da Nova Espanha solicitou às religiosas que escrevessem sobre suas vidas: “y es sin duda, que esta experiencia, es verdad tan cierta, que tengo sesenta y ocho años a la razón, que escribo esto” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 23). Além disso, a religiosa afirma também, já na narrativa sobre Petronila, que “quando esto se lea, ya no lo estará, porque al presente tiene setenta y dos años, y según la vía ordinaria, sus días ya no serán muchos: y los exemplos, que diò (y dà en los estados, que nuestro Señor la ha puesto, fueron tales, que haré contra el deseo, con que se me manda escribir esta relación) que es de que nuestro Señor, sea servido, y animar à las gentes, para que vivan con amor, y temor de nuestro Señor” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 48). Essas descrições nos levam a inferir que Petronila teria nascido em 1552.

¹⁴⁵ QUESADA, Libro I, 1713, p. 49-51. O grifo é meu.

¹⁴⁶ QUESADA, Libro I, 1713, p. 54.

biográficas estavam em constante diálogo com o gênero dos “espelhos” e “guias” encontrados na literatura espiritual e moral da época. Maria de Lurdes Correia Fernandes, ao analisar essa produção no âmbito do matrimônio, afirma que “especialmente nos fins do século XVI e inícios de seiscentos, [diversos autores] trataram destes estados (dos casados e das mulheres) no contexto de objectivos, de temas e problemas mais amplos e variados comuns a todos os estados, quer para, desde a imagem da sociedade cristã, os catequizar e educar de acordo com os princípios da vida e moral cristãs”¹⁴⁷. Desse modo, o viés doutrinário e exemplar, intensificado, sobretudo, a partir da Reforma Católica, foi ganhando espaços mais alargados e preocupados com os diversos grupos sociais que a Igreja e a corte diziam jurisdicionar.

Em *A Contra-Reforma em Portugal*, Federico Palomo analisa esse movimento de enquadramento e doutrinamento dos costumes e da fé, atentando-se para a força do discurso (escrito, oral e imagético) nesse contexto. Procurando demonstrar as “formas que a Igreja utilizou na sua ação sobre [...] assuntos ligados à vida moral e religiosa” dessas sociedades, o autor identifica uma série de fatores que contribuíram no assentamento de “estratégias pedagógicas e persuasivas” que favoreceram “a interiorização, por parte dos sujeitos, dos princípios que haviam de nortear a vida cristã”¹⁴⁸. A articulação entre os poderes secular e espiritual propiciou uma introdução mais estruturada das normativas que deveriam reger os comportamentos em reinos católicos, mas também uma maior aproximação e diálogo entre a religião e política. As táticas utilizadas por esses grupos foram inúmeras e se localizaram em diversos grupos preocupados com a normatização dos costumes, sinalizando então o peso que os discursos possuíam nesse processo disciplinar. Desse modo, segundo Palomo, os “livros de devoção, catecismos, imagens, sermões, vidas de santos, peças dramáticas, procissões, missões do interior, confissões”, dentre outros “instrumentos e mecanismos de carácter mais ou menos institucional, [...] permitiram elaborar, articular, difundir e, sobretudo, impregnar a sociedade e os sujeitos com os ditames da ortodoxia contra-reformista”¹⁴⁹.

Pensando assim, tanto a “perfecta religiosa” de Letona, quanto a “perfecta casada” de Jerónima, aqui identificada através das transcrições de Quesada, estariam, de algum modo, servindo a interesses mais amplos nesse processo de conformação de ideais e comportamentos devotos, mesmo fora do âmbito claustral. É importante lembrar que mesmo aquelas que não fizeram votos de clausura poderiam seguir enquanto leigas e aderir a alguma ordem terceira,

¹⁴⁷ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995, p. 235.

¹⁴⁸ PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 9-10.

¹⁴⁹ PALOMO, 2006, p. 57.

que, no caso das clarissas e dos franciscanos, encontra o seu lugar na Venerável Ordem Terceira da Penitência. Assim, os exemplos de Jerónima, enquanto reclusa, e o de Petronila, enquanto esposa, serviriam tanto para as mulheres viúvas ou casadas que desejavam seguir mais estritamente uma vida religiosa, quanto para aquelas que optaram pela vida no claustro. Essa atenção redobrada na conservação dos preceitos cristãos, independente dos estados, pode ser observada em uma dessas obras doutrinárias que pululavam no período, e cujo título parece ter servido de inspiração – e contraponto – a Bartholomé de Letona. Fr. Luís de León (†1591), em sua obra *La Perfecta Casada*, publicada em Salamanca em 1584, alertava seus leitores dos perigos que os que contraíam matrimônio corriam se não seguissem as orientações espirituais para a conservação de sua condição¹⁵⁰. Ao dirigir-se a sua prima Maria Varela Osório, na ocasião de seu casamento, fr. León a advertiu que “este novo estado em que Deus colocou a vossa misericórdia, sujeitando-o às leis do santo matrimônio, embora seja como um caminho real, mais aberto e menos trabalhoso que os outros, não é isento de dificuldades e tropeços, e é o caminho onde tropeçamos, também, e corremos perigo e erramos, e que necessitamos de orientação como os outros”¹⁵¹, reforçando, assim, a importância da vigilância das normas e do cumprimento delas, bem como da assistência que em qualquer “estado” deveria existir¹⁵².

Afora a ideia de uma ascendência espiritual familiar e os atributos virtuosos dentro do primeiro núcleo de convivência dos “santos”, os desafios que esses indivíduos passaram por suas vidas também eram elementos acreditadores na construção de sua imagem de santidade. Desde tormentos, doenças e tribulações, as narrativas sobre esses exemplos passíveis de imitação rememoravam a passagem bíblica, encontrada no evangelho de João, em que Cristo alertava aos seus seguidores que vencessem a tudo que lhes afligisse, por ter experimentado e suplantado ele mesmo, também, essas adversidades¹⁵³. No caso das mulheres, os dissabores

¹⁵⁰ LEÓN, Luys de. *La perfecta casada*. En Salamanca: Iuan Fernandes, 1584.

¹⁵¹ LEÓN, 1584, p. 2.

¹⁵² Essa exemplaridade exposta nos “estados” de cada grupo não teria escapado ao tronco familiar de Jerónima, pois, como temos visto, sua ascendência sanguínea beirou, nas narrativas biográficas, uma linhagem santificada. Os avós maternos de Jerónima, por exemplo, teriam sido “pessoas de muita oração e virtudes, sumamente caridosos, exemplares e justos, em tudo parecidos com seus filhos e netos, com quem o Senhor preparou bem de antemão as árvores que dariam tais frutos”. Das suas tias paternas, os autores destacam a figura de Francisca de Belém e Inês de Santa Ana, ambas religiosas no mosteiro de Santa Isabel, tendo ocupado a primeira o cargo de abadessa na casa e a segunda o de mestra das noviças e vigária. Foram mulheres “extáticas e santas, de muita penitência e mui favorecidas do Senhor”. Desse modo, como afirmou Quesada, “de tais raízes saiu aquela muda, que crescendo e sendo fertilizada com as chuvas e orvalhos da divina graça tornou-se uma árvore, [...] produzindo inúmeros frutos de virtude”, reforçando a importância da família dos “santos” na sua formação moral e espiritual. QUESADA, Libro I, 1713, p. 5; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 4; CRISTO, 1623-1629, fl. 1r-5r.

¹⁵³ João 16, 33: “Eu disse essas coisas para que em mim vocês tenham paz. Neste mundo vocês terão aflições; contudo, tenham ânimo! Eu venci o mundo”.

giravam em torno da conservação da castidade e da luta familiar para impelir essas mulheres ao matrimônio¹⁵⁴. Com Jerónima, os percalços para a efetivação dos desígnios divinos a partir de sua vida teriam sido sentidos por ela desde o momento de seu nascimento, pois, segundo os seus biógrafos, assim que sua mãe a trouxe ao mundo, os entraves para sua própria existência já foram notados. A luta espiritual que a futura monja missionária teria travado ainda nos primeiros momentos de vida demonstra, segundo as narrativas, como a sua providencial presença no mundo já era temida pelas forças malignas de que, contraditoriamente, seu pai teria sido o principal agente. Eis aqui um exemplo flagrante de como Ana de Christo, Ginés de Quesada e Bartholomé de Letona optaram por caminhos narrativos que podem sinalizar as suas próprias posições em torno da construção dessa memória, contribuindo na elaboração da imagem da monja enquanto potencial santa.

Informando que o pai da menina “desejava ter um filho, como de ordinário fazem os homens, como se não houvessem nascido de uma mulher”, Ana de Christo posiciona os infortúnios sofridos pela menina antes mesmo de seu nascimento. O pai, Pedro Yañez, “havia prometido grandes recompensas a quem lhe desse a nova do infante que havia de nascer”; mas “trocou-se a sorte em que Deus tinha determinado para o bem de muitos, principalmente para os desta de cidade de Manila e a outros reinos deste novo orbe que lhe havia de enviar”: nasceu uma menina. Quando soube que seu desejo não havia sido atendido, “deu gritos de grande sentimento que foi de tal maneira que todos na casa [...] se deram a correr para escapar de sua ira, com a qual foi até a cama de sua mulher”, proferindo palavras negativas querendo “pegá-las e jogá-las na rua”. A avó de Jerónima então chegou até a casa, “como que enviada por Deus”, tendo encontrado a menina jogada ao chão. Tomou-a em seus braços e “disse-lhe mil bênçãos”, repreendendo a atitude do pai, “que estava fora de seu juízo, pois tinha aquela criatura passado por grande perigo que tinha na cabeça feito um carço”. A matrona teria afirmado ainda que “esperava em Deus que ela havia de ser uma santa e coroa de sua

¹⁵⁴ MENDES, 2017, p. 218-220. Um exemplo dessa natureza é o caso da madre Brígida de Santo António (1576-1655), conhecida antes de sua profissão religiosa como Dona Leonor de Mendanha, “única herdeira de uma família da alta nobreza”. Leonardo Rangel traça algumas reflexões sobre a escrita biográfica dessa brigítina, apontando os percalços que a freira teria enfrentado para a efetivação do seu desejo em se enclausurar professadamente em um convento. Sua mãe, preocupada em casá-la, viveu incansavelmente compelindo a filha a tal intento, mas a menina enxergava nessa possibilidade um martírio. Desde criança teria se empenhando em tornar-se esposa de Cristo, tendo nos relatos de sua vida diversos episódios de raptos místicos, revelações, além de uma prática severa de jejuns e mortificações corporais, denotando, assim, o caminho virtuoso que esta jovem nobre procurou seguir. Após incansáveis tentativas, Leonor solicitou à abadessa do convento em que desejava ingressar que tivesse uma conversa com sua mãe, visando seu convencimento. A situação apenas se agravou, tendo gerado diversas brigas entre seus familiares que, preocupados com a posição de mais prestígio que projetavam na jovem e na família, procuraram impedir sua entrada no mosteiro. Ela então teria rompido relações com sua família e professado no Convento de Santa Brígida de Lisboa (RANGEL, 2021, p. 75-106).

linhagem”¹⁵⁵. Quesada reproduziu trechos dessa narrativa de Ana de Christo, mas atenuou seu teor crítico. Para o frade, se era um desejo natural dos pais terem filhos homens, “também é das mulheres saírem à demanda e defesa de seu partido”. Dessa forma, possivelmente preocupado com as reações à leitura daquele episódio, Quesada não excluiu o ocorrido de seu próprio relato, mas também se empenhou em deixar claro que aquelas letras não seriam de sua autoria. Rapidamente seu discurso muda, ao afirmar que sua opção por “copiar” aqueles excertos se deu também para demonstrar “o espírito da venerável madre [Jerónima] e que dele todas suas filhas não participaram”¹⁵⁶. Em suma, Quesada se baseava abertamente em Ana de Christo, mas com um movimento de calculado distanciamento.

Enquanto Quesada se esquivava, Letona simplesmente não se posiciona, optando por conferir pouca importância a essa informação que, a acreditar na história que ele mesmo conta, a da faina investigativa que o preparou para a elaboração da *vita* daquela madre, teria lido tanto em Ana de Christo quanto em Quesada. Em poucas palavras, o frade parece perceber que a agressão inferida à mãe da menina e a ela própria poderia ser um fator de descredibilização da narrativa. Desse modo, pensou “abreviar o que se passa em silêncio a nobreza de sua genealogia”, apontando apenas os atributos positivos da família de Jerónima¹⁵⁷.

De fato, as notas críticas ao mundo masculinizado do catolicismo são mesmo flagrantes no texto que Ana de Christo redigiu sobre Jerónima. Ao condenar o desejo de homens em possuir herdeiros do sexo masculino, a freira chegou a afirmar que Deus era o “único pai verdadeiro”, e que não se chamasse a outro “pai nessa terra que não seja Cristo”. Além disso, relembrou que Ele “não se aborreceu em ficar encerrado no ventre virginal de sua santa mãe por nove meses”, demonstrando então “não amar menos a mulher [...], pois quis nascer de uma delas”¹⁵⁸. Mas a forma com que Quesada e Letona aproveitaram esses trechos

¹⁵⁵ CHRISTO, 1623-1629, fl. 1v-2r.

¹⁵⁶ QUESADA, Libro I, 1713, p. 6-7. O frade, talvez numa tentativa de sublimar o episódio extraído do manuscrito de Ana de Christo, continua sua narrativa afirmando que enquanto assistiu as religiosas do convento de Manila, ouviu as seguintes considerações sobre a madre Jerónima: “me consta que tienen tan fervoroso espíritu de la conversion de las almas, que por este efecto, y sin ofrecerian su vida, y tan meditas, y cebadas estan en esto, que ni saben hablar, sino de la conversion del Japon, China y los demas infieles circuevizinos, ni tratar de otra cosa mas, que de espíritu, con que inflaman las almas de quien las comunica” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 7).

¹⁵⁷ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2. O autor apenas reproduz alguns dados do episódio, em especial a cena em que Jerónima é encontrada no chão pela sua avó, com a finalidade de demonstrar que naquele momento seu destino estaria sendo afirmado: “porque entrando en el aposento su abuela paterna, viendo a la niña tiritado de frio, desnuda sobre el duro suelo, y herida en la cabeça, se enterneció sumamente, y la abrigó entre sus brazos, y pronosticó que avia de ser la honrra de su linage, y muy gran sierva de Dios” (LETONA, Libro Primero, 1662, p. 2).

¹⁵⁸ CHRISTO, 1623-1629, fl. 1v.

de Ana de Christo suscitam algumas questões. Até que ponto essas considerações da religiosa acerca dos homens poderiam ser entendidas enquanto mera narração de um acontecimento? Em que medida ela também não estaria por imprimir em seu registro suas próprias concepções enquanto mulher imersa num contexto de cerceamento de suas liberdades, e suas afirmações, assim, se comunicavam com contextos mais imediatos?

Como visto no capítulo anterior, o domínio das letras pôde conferir a inúmeras mulheres, em especial a religiosas professoras, a possibilidade de adquirir conhecimento e até mesmo de se posicionar frente aos seus desejos e projetos. Ao passo em que setores da Igreja católica se empenharam em encerrá-las nos modelos de vida revestidos de recato e reclusão, não seria forçosa a afirmação de que foi nesses mesmos espaços que elas trilharam caminhos em que pudessem possuir alguma liberdade e se expressar, ainda que a todo momento circundadas pela vigilância e censura¹⁵⁹. As opiniões que Ana de Christo exprime em sua narrativa são exemplificadoras do peso que a escrita conventual possuiu no período em questão. Sua obra não foi publicada e, a julgarmos por sua própria estruturação, provavelmente esse não tenha sido um desejo da autora. Mas, de modo geral, o texto seria consumido tanto pelas religiosas do convento de Manila quanto por autoridades seculares e eclesiásticas que porventura tivessem contato com os seus traslados. Sua escrita parece ter sido, desde os princípios, pensada como uma escrita de base: uma redação que procurou registrar e informar os feitos de uma líder espiritual e do grupo de mulheres que embarcaram com ela naquela jornada, ao mesmo tempo em que servia para tomar nota e compilar favores e prerrogativas que viessem a ajudar na manutenção da vida da comunidade naquele espaço. Mas, acima de tudo, propiciou àqueles que se meteram na jornada de uma escrita biográfica de alcance mais alargado e de caminhos mais profícuos e seguros o alicerce de suas obras.

¹⁵⁹ Analisando o contexto português moderno, Georgina Silva dos Santos chamou atenção para como, em alguns casos, os conventos femininos poderiam ser espaços de alargada liberdade, autonomia e flexibilidade, afora a questão do letramento. Segundo a autora: “[...] percorrendo a documentação conventual a contrapelo, descobri que a localização geográfica de certas abadias facultou a manutenção de práticas religiosas heterodoxas, a contumácia de comportamentos desviantes, apesar da regularidade das visitas episcopais. Fixados nos arrabaldes das vilas e cidades da Estremadura ou perdidos na imensa planície alentejana, muitos cenóbios garantiram para suas internas confortos e comodidades estranhos à vida monástica, valendo-se do isolamento espacial. A posse e gerência lucrativa de grandes propriedades em mãos femininas contribuiu para dar-lhes confiança administrativa e autonomia na decisão dos negócios da comunidade, contrariando, certas vezes, a própria regra monástica. A construção de casas de particulares nos domínios do Mosteiro de Santa Clara de Beja, por exemplo, livrou as freiras dos desconfortos de um dormitório coletivo, dando-lhes a conveniência de um lar particular longe da vigilância da própria comunidade. No mesmo mosteiro, de quando em vez, realizavam-se touradas para animar temporariamente a vida conventual. Na ocasião, acorriam para o convento os vizinhos de Beja, inclusive, as autoridades concelhias. Em Sant’Ana de Coimbra, mosteiro de agostinhas, situado além das portas da cidade, era contumaz a encenação de comédias para amenizar a monotonia das horas canônicas e demais deveres da religião”. SANTOS, Georgina Silva dos. “Véus de heresia: freiras e donatas nas malhas da Inquisição portuguesa”. In: SANTOS, Georgina Silva dos; GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 83-98; p. 86.

Outro dos *topoi* marcantes nesse tipo de literatura refere-se a narrativas da infância dos futuros santos. Nessa linha, e segundo Letona, antes mesmo de começar a falar, Jerónima “já conversava com Deus e com a Virgem, sendo ainda de peito, cruzava suas mãozinhas e mirava frequentemente e devotamente ao céu, [...] rezando a Ave Maria com língua balbuciante, mas com grande devoção”. Assim, começou “a dar-se a oração mental, os jejuns, mortificações, trazendo cilícios e disciplinando rigorosamente, [...] até tirar sangue” de seu corpo, “de forma secreta e prudente, confiando em uma de suas irmãs que a ajudava a fazer esses cilícios e disciplinas, *sendo estes os jogos de sua infância*”¹⁶⁰. Ana de Christo conta que a mãe de Jerónima criou suas filhas “com grande rigor, [...] muito recolhimento e perfeição espiritual”. Desde cedo já sabia ler e “ainda no leite fazia santos exercícios por jogos que as de sua idade fazem”, tomando “muito amor pela vida de Santa Clara”, a qual lia muitas vezes, tendo seguido os exemplos de práticas ascéticas encontradas nas narrativas¹⁶¹. Em um dos relatos transcritos por Quesada, supostamente do próprio punho da monja, ela afirmou que “desde muito pequena começou a se confessar com o Padre Valentim [da Companhia de Jesus]” e já no Mosteiro de Santa Isabel continuou a se confessar “com aqueles santos padres, como também faziam sua mãe e suas irmãs”¹⁶². Percebe-se então que, nas biografias devotas de mulheres da época moderna, são “insistentemente exaltadas pelos autores [...] as virtudes morais das biografadas (humildade, obediência, castidade, modéstia, desprezo do mundo), acompanhadas pelo fervor da oração e das suas devoções (e, em alguns casos, até por mortificações corporais) e solidificadas [...] pela frequência dos sacramentos”¹⁶³, além da influência de leituras espirituais e morais com que na infância esses indivíduos teriam travado contato e, de alguma forma, influenciaram na sua escolha pelo estado religioso e, mais, na decisão de em que ordem ingressar, partindo, sobretudo, da defesa e exortação dos preceitos que cada uma delas dizia corporificar.

Esse *tópos* pode ser detectado, entre os inúmeros exemplos de biografias devotas modernas, na *vita* do jesuíta João Cardim (1585-1615), para utilizarmos um exemplo masculino, o que já indica que tais práticas não seriam estritamente encontradas apenas em narrativas sobre mulheres tidas como virtuosas¹⁶⁴. Tratando dos seus primeiros anos de vida,

¹⁶⁰ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 4-5. Grifo meu.

¹⁶¹ “[...] auia leydo que nuestra madre sancta Clara hiço una sogá com uns nudos y que ela llevava señida junto a las carnes ella hizo tambien una sogá de treze nudos en memoria de nuestro Senhor y sus doce apostoles y se la puso a raíz de su cuerpo”. CHRISTO, 1623-1629, fl. 3r-3v.

¹⁶² QUESADA, Libro I, 1713, p. 58.

¹⁶³ MENDES, 2017, p. 203.

¹⁶⁴ ABREU, Sebastião de. *Vida e virtudes do admirável padre Joam Cardim, da Companhia de Jesu, português natural de Vianna de Alentejo*. Em Évora: Na Officina desta Universidad, 1659.

Sebastião de Abreu, um dos biógrafos responsáveis por sua *vida*, chamou atenção para a infância virtuosa do menino. Para o autor, logo que João Cardim “começou a descobrir alguma luz, foram-se conhecendo nele os sinais do que esperava ao diante na suavidade de sua condição, e mais ainda nas afeições da alma, a que o levava inclinado à vontade”. Sempre pedia que “o levassem as Igrejas e nunca o viam mais contente que quando estava diante das imagens dos santos”. Além disso, todo dinheiro que recebia de sua mãe “dava com muita facilidade aos pobres e mostrava grande contentamento” nisso, e “quando começou a poder fazer caminhos sem ser levado, eram suas mais frequentes idas ao Colégio da Companhia [...] a ouvir missa na sua igreja e aprender as devoções que os padres lhe ensinavam”. Desse modo, representava “já na meninice a gravidade do homem muito capaz e maduro” que seria, não parecendo “que naquela idade lhe lembraram outras recreações próprias dela”¹⁶⁵. Assim, uma das características que perfaziam o modelo de escrita de obras do gênero tratar-se-ia da ideia do *puer senex*, em que os aspectos infantis do biografado são relatados como características de um amadurecimento precoce. Nesses escritos, dessa forma, “a maior parte dos futuros «santos» são crianças que, desde a mais tenra idade, não brincam e nem agem como as outras crianças”, sendo “já personagens sábias e sensatas, que fogem dos jogos e brincadeiras para se concentrarem na oração, no exercício das virtudes e na frequência dos sacramentos”¹⁶⁶.

Essa constelação de fatores já sinalizaria para uma pré-disposição dos biografados a seguir a vida claustral. Jerónima teria assistido Santa Teresa de Jesus fundar um mosteiro em Toledo e desejou ingressar na casa das carmelitas descalças, mas teve seus sonhos frustrados por seus genitores, pois souberam que algumas meninas haviam professado “sem a sabedoria [i.e., o conhecimento] dos pais”¹⁶⁷. Segundo Letona, perseverante teria sido aquela mulher para a efetivação de tal desejo, uma vez que seus pais “a amavam muito e, para não se privarem de sua presença, não ouviam a repetida ânsia com que lhes dizia que queria deixar o mundo”¹⁶⁸. A narrativa equilibra então, habilmente, o respeito da menina ao mandamento bíblico de obediência aos pais e a vontade de tornar-se freira professa. Alguns episódios teriam influenciado no seu destino ao convento, como os seus biógrafos e ela própria, a partir das transcrições de Quesada, contam. Doenças e achaques, bem como o contato com confessores e algumas religiosas, contribuíram no ingresso de Jerónima em um mosteiro. Em um dos

¹⁶⁵ ABREU, 1659, p. 15-17.

¹⁶⁶ MENDES, 2017, p. 197.

¹⁶⁷ CRISTO, 1623-1629, fl. 5v; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 5; QUESADA, Libro I, 1713, p. 58-59.

¹⁶⁸ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 5.

trechos de sua autoria apontados por Quesada, a freira conta que “havia umas grandes servas de Deus em Toledo, que por ser tão espirituais, trabalharam algumas vezes e juntas perto de casa”, cantando as “vésperas em um oratório [...] e ao escurecer fazendo disciplina, pois, o que mais desejava era juntar muitas almas que servissem ao Senhor em perfeição”¹⁶⁹. Numa das enfermidades que acometeu a menina, “tendo chegado a ser desacreditada de todos os médicos de Toledo”, ela teria dito aos seus pais que eles “prometessem a Deus tornar-lhe religiosa, que Ele lhe daria saúde”. Pedro e Catalina “logo prometeram o que sua filha pediu, tendo desde aquele ponto começado a melhorar”¹⁷⁰. Naquela noite, a menina teria sonhado com um poço de água cristalina e ali estava a Santíssima Trindade e São Francisco, que teria olhado para ela e dito: “se for monja, serás tão clara diante dos meus olhos quanto esta redoma de água”¹⁷¹. Noutra ocasião, a menina teria perdido a visão e rogado a uma imagem de Nossa Senhora da Estrela, que havia em Toledo e “realizava muitos milagres”, lhe prometendo “olhos de prata” para ela, e também a Santa Luzia. O milagre teria acontecido de forma “tão apressada”, que a menina logo cumpriu sua promessa, “dando pressa aos seus pais, [...] para que montasse logo o enxoval” para seu ingresso no claustro¹⁷².

Notamos aqui que essas narrativas situam práticas ascéticas e episódios místicos já nos princípios da trajetória de vida daquela mulher, apontando assim para a sua plena inserção na tradição da biografia devota, como vimos mais atrás. De fato, não raros são os casos em que os biografados são ilustrados enquanto exímios praticantes de mortificações de variados tipos, indicativos que eles eram possuidores de uma conexão divina que extrapolava os limites humanos. Na construção desses textos, o caminho que essas personagens teriam percorrido, como temos visto, foi assentado em rigidez, desafios de diversas naturezas e doenças, mas também na suposta paciência e perseverança que visavam afirmar e concretizar os desejos espirituais inspirados por Deus. As práticas devotas, aliadas a uma contemplação e colóquios com o futuro Esposo, resultariam numa antecipação do estado monacal que muitas mulheres já vivenciavam antes mesmo do ingresso no claustro do noviciado e da profissão. Após os trâmites entre o pai de Jerónima e as monjas do Convento de Santa Isabel de los Reyes, a notícia foi dada à menina e à sua mãe, que teria se desesperado com a novidade. A futura freira então disse a seus pais que haveria de entrar naquela casa “no dia Assunção de Nossa Senhora, [...] rogando-lhes que no dia que a Rainha dos Anjos subiu ao céu a levasse ao da

¹⁶⁹ QUESADA, Libro I, 1713, p. 60.

¹⁷⁰ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 5.

¹⁷¹ QUESADA, Libro I, 1713, p. 61.

¹⁷² QUESADA, Libro I, 1713, p. 61-62; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 5.

Religião, que era seu céu e sua terra”¹⁷³. Antes de despedir-se de sua vida no século, a menina teria repartido algumas “coisas” que possuía entre as servas de sua casa e da vizinhança, já que se dizia “inimiga de escravas”¹⁷⁴. Na véspera do dia da assunção da Virgem, a mãe da menina “quis que dormissem juntas” e, achando que Jerónima já havia adormecido, “começou a chorar [...] com grande extremo que parecia verter jarros de água pelos olhos”.

Na manhã de entrada no convento, mãe e filha foram à igreja confessar e comungar, tendo logo após a matriarca falado a sua pequena que “se acontecesse de adoecer no mosteiro, iria retirá-la de lá para curá-la”, levando a menina a responder que “não pensasse em tal condição, pois de lá não sairia de maneira alguma”, afirmando “que nunca viu com bons olhos as monjas que saíam dos conventos em busca de cura, pois quem lhe dá saúde é Deus”¹⁷⁵. No dia 15 de agosto de 1570, “mesmo dia em que a Rainha do Anjos entrou no céu para tomar a posição de Senhora Universal e Imperatriz Soberana”, a menina tomou o hábito no Real Monasterio de Santa Isabel de los Reyes em Toledo, uma casa de clarissas urbanistas¹⁷⁶.

¹⁷³ O dogma da assunção de Maria, mãe de Jesus, foi instituído pela Igreja Católica em 1950, pelo Papa Pio XII, mas desde o século IV já havia indícios desse culto. Segundo Jacopo de Varazze, “um livro apócrifo atribuído a São João Evangelista informa sobre as circunstâncias da assunção da bem-aventurada Virgem Maria. Enquanto os apóstolos percorriam as diferentes partes do mundo para pregar, a Virgem beata permaneceu, pelo que se diz, em uma casa perto do monte Sião”. Durante sua vida, “visitou com grande devoção todos os locais que lhe lembravam seu filho, como os que testemunharam seu batismo, seu jejum, sua prece, sua Paixão, seu sepultamento, sua Ressurreição e sua Ascensão. Segundo Epifânio, a bem-aventurada Virgem tinha catorze anos quando concebeu Cristo, quinze quando o pôs no mundo, viveu com ele 33 anos, sobreviveu 24 anos à morte e Ascensão de seu filho, estava com 72 quando morreu. Contudo, o que se lê em outros lugares parece mais provável: que ela sobreviveu doze anos a seu filho e era sexagenária quando de sua Assunção, pois os apóstolos levaram exatamente doze anos pregando na Judéia e nas regiões vizinhas, segundo a História Eclesiástica”. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea: Vidas de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 657.

¹⁷⁴ Quesada adiciona um comentário ao lado dessa afirmação de Jerónima: “heróica resolução”. QUESADA, Libro I, 1713, p. 64.

¹⁷⁵ QUESADA, Libro I, 1713, p. 63-66; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 5. Ao que parece, Jerónima estaria atenta (ou os autores das obras sobre sua vida preocupados) com a questão da quebra da clausura por parte dessas mulheres. Nas normativas que regiam a vida devota, no caso das clarissas, não encontramos a previsão de quebra desse voto para fins de cura, caso alguma delas caísse doente. No segundo capítulo da Segunda Regra, por exemplo, intitulado “Das irmãs enfermas”, a instrução era para que se tratasse as monjas doentes dentro do próprio mosteiro: “Tenha-se grande diligência e cuidado das enfermas, conforme for conveniente e possível, assim nos manjares, que pertencem à enfermidade, como nas outras coisas necessárias, com fervor de caridade; e feijão servidas muito benigna e cuidadosamente. As quais enfermas tenham cama própria, se puder ser, apartada das outras, para que não perturbem e impidão o concerto delas”. In: “*Segue-se a Regra Segunda de S. Clara...*”, 1693, p. 41.

¹⁷⁶ CHRISTO, 1623-1629, fl. 6v. Regra informada pelo Papa Urbano IV em 1263 que, de alguma forma, contrastava com a Primeira Regra de Santa Clara em aspectos relacionados à conservação da “santa pobreza”, ao acúmulo de bens e a um certo afrouxamento da vida conventual. A normativa em questão buscou, entre alguns fatores cruciais na afirmação da religião fundada por Francisco e Clara, assentar uma nomenclatura a todas que seguissem aquele estilo de vida e professassem nele. As seguidoras da santa de Assis eram conhecidas, entre outros termos, enquanto “damianitas”, por conta da vivência da fundadora e de suas primeiras irmãs no Mosteiro de São Damião, na mesma cidade de nascimento da fundadora. Além disso, foram chamadas também de “irmãs ou damas pobres”, por conta da instrução iniciada por São Francisco na defesa de seguir estritamente uma vida de rigor e pobreza em clausura. Dessa forma, visando estabelecer uma harmonização do então recente instituto, o pontífice determinou que: “[...] sem diferença alguma se chame a Ordem de Santa Clara, determinando, que as isenções, liberdades, privilégios, concessões e quaisquer letras concedidas pela Sé Apostólica a vós outras, ou a essa mesma Ordem debaixo de qualquer apelido, nome, ou título, tenham tanta força e firmeza e assim em todo

Adotou, então, o nome de Jerónima de la Asunción, em homenagem e reverência àquela que, para ela, seria sua protetora e fiel companheira no caminhar devoto. O ingresso na vida religiosa, a profissão dos votos e o primeiro ano de iniciação dessas mulheres na clausura, o noviciado, perfazem também um núcleo de observação e foco nas narrativas biográficas devotas.

As enfermidades parecem ter sido constantes na vida daquela freira, denotando, para seus biógrafos, embates espirituais para a concretização de seu destino, bem como a debilidade de seu corpo devido aos jejuns e mortificações extremas, já praticados por ela desde tenra idade. Afirmando que sempre guardou o “silêncio” e sofreu “pacificamente as provas” a que sua mestra a submetia no noviciado, Quesada relembra que Jerónima teria lhe contado de uma enfermidade “na garganta, que tinha a cada ano”, e lhe sangrava “ordinariamente”, não lhe permitindo “falar, comer e nem dormir”. Tendo suas companheiras tomado nota daquilo, preocuparam-se com a saúde da recém esposa de Cristo, mas a instrutora teria feito pouco caso de tal adversidade. Em uma segunda-feira, enquanto liam no coro as lições do Ofício dos Defuntos, a instrutora teria “lançado o livro” no seu colo e lhe dito para ler “as culpas”, pois “sabendo que lia tão bem, havia feito tão mal”. Na sexta-feira daquela mesma semana, enquanto realizavam uma refeição, deram-lhe uma sardinha para comer. Havendo a mestra percebido que ela não o fazia, ordenou que comesse, “senão lhe lançaria no chão do refeitório”, deglutindo com grande dificuldade. No sábado pela manhã, então, enquanto cantavam na missa de Nossa Senhora, rompeu-lhe o abscesso e a monja vomitou “grande quantidade de matéria e sangue”. Contaram-lhe naquele mesmo dia que sua preceptora “havia chorado muito com compaixão (pois era mulher muito caridosa e prudente)”, e não havia dado crédito ao achaque da menina¹⁷⁷. Ao que tudo indica, Jerónima

possais usar delas, como se a princípio com o título deste nome, e debaixo desta denominação vós foram concedidas, para que bem e alegremente vivais em Congregação e não padeçais diferença na diversidade das ditas observâncias, e modo de viver, mas andeis na casa do Senhor em um mesmo consentimento”. “Segue-se a Regra Segunda de S. Clara, dada pelo Papa Urbano Quarto”. In: *Constituições geraes para todas as freiras e religiosas...*, 1693, p. 29. Desse modo, o papa estabelecia uma uniformidade às irmãs e deixava claro também que as prerrogativas antes recebidas por elas não teriam valor, em vista de não serem destinadas à então Ordem de Santa Clara. Essa questão denuncia um dos pontos chave na cisão da ordem, sobretudo devido a questão da pobreza que Francisco e, por conseguinte, Clara, procuraram defender, exortar e viver. Essa nova direttriz então considerava “as propriedades e rendas como o principal sustento das comunidades religiosas femininas, e a sua regra tornou-as obrigatórias para todas as clarissas”, indo contra aos desejos e confirmações papais angariadas pelos fundadores. Essas disparidades ocasionaram um desmembramento na família franciscana, dividindo-os em observantes e claustrais, mas, no caso da madre Jerónima de la Asunción, que seguiu esse estilo de vida proposto pela regra clariana urbanista em Toledo, a caminhada religiosa teria se aproximado da austeridade dos primeiros filhos de Francisco e de Clara de Assis. LALANDA, Maria Margarida. “Clarissas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 1, A-C. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, p. 353-354; p. 353.

¹⁷⁷ QUESADA, Libro II, 1713, p. 74-75. No capítulo III da Segunda Regra de Santa Clara, em que se trata de “como hão de ser recebidas as freiras, e de sua profissão”, fica expressa a rigidez com que essas mulheres

teria passado por esse período de teste com grande distinção, tendo sua profissão acontecido no dia 17 de agosto de 1571, na oitava festiva do mártir São Lourenço (†258). Sua tia, madre Francisca de Belém, ocupava o cargo de abadessa àquela época, tendo presidido a cerimônia, “a que toda comunidade causou notável devoção e ternura em ver Jerónima tão ternamente devota e apaixonada pelo Senhor”¹⁷⁸.

Sua trajetória no Mosteiro de Santa Isabel surge nesses relatos, assim como parece ter sido comum à grande maioria das religiosas professas perfumadas em santidade do período, abarrotadas de práticas espirituais ascéticas e de desprezo à condição humana. Dentre os inúmeros exemplos de mortificação elencados pelos autores, pode-se destacar os jejuns extremos, o uso contínuo de cilícios, a privação de sono e a utilização de objetos sem nenhum conforto no cotidiano, como as tábuas em vez de camas e as pedras no lugar dos travesseiros. O hábito parece ter sido remendado e as sandálias gastas e surradas¹⁷⁹. Os exercícios da humildade eram contínuos, sempre servindo a suas irmãs e trabalhando em afazeres como a limpeza e a manutenção das hortas e espaços comuns do convento. Ocupou alguns cargos dentro do mosteiro, dentre eles o “de enfermeira por seis anos, galinheira por outros seis, sacristã por sete, vigaria do coro seis, provisora por mais seis e o de Mestra das Noviças por dez anos”¹⁸⁰. Neste último ministério, “persuadia [suas noviças] divinamente, a que perseverassem e se afervorassem em seu sagrado instituto e vocação. Procurava que não lhes faltasse coisa alguma, para que a necessidade corporal não as fizesse saquear a espiritual, servia-lhes e acariciava-lhes amorosissimamente, e fazia por elas especiais penitências e orações, pedindo ao Senhor sua perseverança”¹⁸¹. Essas práticas estariam, de maneira geral, contíguas ao “discurso normativo da época em torno da mulher, que era sustentado pela

deveriam ser ensinadas, testadas e submetidas a duras penas, ainda que sem ter cometido falha alguma. A normativa informa que “a todas que desejam entrar nesta Ordem, e nela houverem de ser recebidas, antes, que mudem o hábito [o que acontece após o ano completo de noviciado], sejam lhes propostas as coisas duras e ásperas, pelas quais é o caminho para Deus, e às quais convém firmemente guardar de necessidade, conforme esta Religião, para que com a ignorância não tenham escusas”. Segundo Letona, a mestra de Jerónima teria sido “mulher de grande espírito, muito contemplativa e de contínua oração, devotíssima da Paixão, em cuja consideração [...] criava suas noviças ensinando-lhes com exemplo e doutrina, altíssimas meditações [...] e o modo de como haveriam de fazer a oração mental”. Percebemos, assim, que a instrução da mestra de Jerónima, ao menos pelo que nos retratam os relatos, refletem a adequação às normas e diretrizes que seguiam ela e todas da casa. Afora isso, a rigidez com que se esperava do tratamento com as novas integrantes daquela família conventual pode sinalizar, quem sabe, uma preocupação com a integridade moral do grupo, uma vez que não faltariam casos das chamadas freiras de conveniência, que muitas vezes foram compelidas a tomar aquele estado. Esse ano de testes, provações e disciplinamento, funcionava para a certificação de que as recém ingressas estivessem realmente (ou supostamente) voltadas ao caminho do claustro, experimentando, logo cedo, o que as regras e as narrativas de vida destas pareciam sugerir enquanto um caminho próximo ao do calvário (“Segue-se a Regra Segunda de S. Clara...”, 1693, p. 31).

¹⁷⁸ LETONA, Libro Primero, p. 7.

¹⁷⁹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 20-25; CHRISTO, 1623-1629, fl. 9r-10v; QUESADA, Libro II, p. 93-116.

¹⁸⁰ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 10.

¹⁸¹ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 36.

prática de virtudes como a castidade, o recato, a humildade, a obediência, submissão, desprezo das vaidades, vergonha e devoção, que eram, de resto, as mais valorizadas no comportamento feminino”¹⁸².

Na *Vida de la Serenissima Infanta Sor Margarita de la Cruz*, escrita pelo franciscano Joan de Palma (1578-1648), seu confessor, e publicada em Sevilha no ano de 1653, alguns dos argumentos recorrentes nesta literatura reaparecem na construção da imagem santificada daquela freira de ascendência real. Filha de Maximiliano II de Habsburgo (1527-1576) e Maria da Áustria e Portugal (1528-1603), Margarida de la Cruz (1567-1633), professou no Mosteiro das Descalças Reais de Madri, reduto de clarissas habitado, sobretudo, por filhas da realeza, no dia 25 de março de 1585 “com maior desprezo de si mesma e grande apreço de Deus, perdendo sua alteza o nome, [...] deixando as coroas do mundo por Cristo, por ter sido coroado na cruz”¹⁸³. Segundo o seu biógrafo, a freira infanta teria seguido um regime religioso pautado no ascetismo e nas mortificações, não querendo se diferenciar das demais irmãs da casa, pois considerava-se “maior pecadora de todas, sendo justo que padecesse tudo em dobro”. Desse modo, por suas “grandes ânsias de penar em favor de seu Esposo”, procurou levar “o peso e trabalho de todo o convento”, sendo sempre encontrada na realização de tarefas cotidianas de limpeza e ornamentação da casa, bem como da assistência a outras religiosas, prática contínua de oração, contemplação, jejuns e flagelamento corporal que lhe “diziam que praticava em extremo”¹⁸⁴.

Essa espiritualidade, marcada por penitências corporais, oração constante, desprezo pelo mundo e assistência aos necessitados foi, tanto nessas obras de cunho devoto quanto nas diretrizes canônicas, uma frente de defesa da fé católica e da conservação desta em suas velhas e novas cristandades. Além disso, tais aspectos parecem ter soado como mais prenúncios da santidade da madre Jerónima, que, segundo os relatos, teve sua fama de piedosa e caridosa alastrada não só pela cidade de Toledo, como em outras partes do reino. Além da assistência que teria prestado aos pobres - chegando até “a pedir esmolas no refeitório as monjas para dar aos pobres de sua porta, das cadeias e dos hospitais da cidade”¹⁸⁵ -, as visitas reais ao convento teriam sido um outro sintoma da fama e poder espiritual de Jerónima. As memórias registram que Margarida de Áustria (1584-1611), esposa de Filipe III (1578-1621),

¹⁸² MENDES, 2017, p. 325-326.

¹⁸³ PALMA, Joan. *Vida de la Serenissima Infanta Sor Margarita de la Cruz, religiosa Descalza de S. Clara*. En Sevilla: por Nicolas Rodriguez de Abrego, 1653, p. 76.

¹⁸⁴ PALMA, 1653, p. 80-81, 184.

¹⁸⁵ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 34.

foi ao mosteiro “querendo falar com a monja em umas ermidas próximas a horta”, tendo-lhe “encomendado muita orações para que ela rogasse ao Supremo Rei dos Reis que lhe desse filhos, que servissem na conservação e paz de tantos reinos”. Pouco tempo depois, a rainha deu à luz aquele que chegou ao trono como Filipe IV (1605-1665). Noutra vez, “uma senhora de Toledo lhe pediu encarecidamente que suplicasse ao Nosso Senhor para que lhe desse filhos”, tendo a monja respondido: “ande com Deus, amiga, e não voltes aqui até que tragas o que pedes”. Passado um tempo, a mulher teria não só voltado ao convento com a boa nova, como também comunicou a uma outra conhecida tal feito que, seguindo os passos de sua confidente, foi até a madre e “encomendou” aquela prece, pois também era desejosa em aumentar sua prole. Dito e feito, “sucedeu o mesmo que aconteceu à primeira, pois foi Deus servido de dar filhos a ambas, que desejaram com fé, pediram e acreditaram”¹⁸⁶.

Esse acesso de monarcas aos conventos, como sublinhou Gabriella Zarri, parece ter sido um costume típico nos reinos de confissão católica¹⁸⁷. Segundo ela, as “figuras de mulheres dotadas de extraordinários dons místicos são colocadas no centro da devoção popular, despertando o interesse, ora espontâneo, ora induzido, de príncipes, religiosos, eclesiásticos e intelectuais”. Madre Jerónima teria sido, para Margarida de Áustria, uma espécie de *consigliere dei principi*, para usarmos a expressão da autora. Se pensarmos no caso da relação de Jerónima com a corte filipina, podemos, de um lado, compreender a possível existência de um ciclo devoto nessas casas nobiliárquicas, exemplificado pela figura feminina. Mas também não seria forçoso inferir que essa relação viria a auxiliar na efetivação dos desejos da monja em participar dos projetos imperiais (para ela espirituais) de seu reino. Essas religiosas, então, “chamavam atenção pela intensa vida devota ou pela atividade caritativa”¹⁸⁸, mas também pela possibilidade de se criar redes de relações mais profícuas de ajuda mútua entre essas mulheres.

Para finalizarmos essa incursão em algumas das matérias selecionadas e reproduzidas pelos autores das *vitae* da madre Jerónima, cabem aqui algumas reflexões em torno de seu falecimento, ou melhor, “da [sua] morte à imortalização”, expressão utilizada por Paula Mendes em seu estudo sobre essas obras no período moderno. Os panegíricos dos candidatos ao título de santo ocupam um lugar de destaque dentro dos textos que pretendiam a narrar

¹⁸⁶ QUESADA, Libro VI, 1713, p. 566-568; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 27.

¹⁸⁷ ZARRI, Gabriella. *Le sante vive: profezie di corte e devozione femmine tra '400 e '500*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1990. Ver, sobretudo, o capítulo 2 da obra: “Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi”. ZARRI, 1990, p. 51-86.

¹⁸⁸ ZARRI, 1990, p. 52.

suas vidas, alertando para a percepção de santidade por parte dos fiéis e da Igreja que, no caso concreto dos processos de beatificação e canonização, buscaram certificar-se dos possíveis milagres operados, sobretudo na e após a morte dessas personagens. Nesses textos, “o relato da «santa morte» enquadra-se claramente na moldura dos propósitos edificantes e exemplares das obras (e característicos da hagiografia e da biografia devota), patenteando, deste modo, um quadro digno de imitação”¹⁸⁹. Além disso, “a capacidade dos «santos» em predizer a sua morte é destacada pelos biógrafos, na medida em que não só demonstra a aceitação da sua condição mortal e a alegria de se reunir, a breve trecho, com Deus, mas também constitui uma manifestação do seu poder profético e, conseqüentemente, da sua «santidade»”¹⁹⁰. Desse modo, a santa vida dessas personagens não terminaria de outra forma que não fosse com uma aura de comprovação do seu caminhar exemplar.

Analisando um conjunto de vinte e seis biografias devotas de religiosas portuguesas entre os séculos XVII e XVIII, das quais nove subsistem de forma manuscrita e dezessete impressas, Isabel Morujão chamou atenção para o peso que esse episódio possuiu nessas narrativas, tanto no próprio findar dessas mulheres quanto naqueles que assistiram e redigiram sua morte¹⁹¹. Afirmando que o teor didático presente nesses escritos é a linha condutora dos discursos sobre aqueles que seriam os últimos instantes de vida dessas mulheres, a autora aponta também que, “de algum modo, a divulgação da santíssima morte de religiosas que também santamente tinham vivido constituía um modo de afirmação da importância dos mosteiros femininos entre a sociedade envolvente”¹⁹². Dessa forma, servindo-se de uma certa dramaturgia e de rituais próprios para a conclusão do caminhar santo dessas moribundas, o momento em que elas, em tese, estariam indo ao encontro com seu Divino Esposo é repleto de compaixão, práticas espirituais e meditativas, exortações e emoções até desmedidas. De um lado, a quase falecida despedindo-se de todos e relembrando a sua trajetória devota, mas do outro, uma comunidade ora triste pela perda, ora regozijada por passarem alguns daqueles que teriam sido os melhores momentos com as personagens em questão. De uma forma ou de outra, os panegíricos fúnebres constituíram-se em um espaço que procurou exortar como uma boa morte seguia-se através de uma boa vida, logo, uma vida em inteira comunhão com Deus. Se para alcançarem a vida eterna com seu Esposo foi preciso um caminho de lutas e aflições,

¹⁸⁹ MENDES, 2017, p. 357.

¹⁹⁰ MENDES, 2017, p. 359.

¹⁹¹ MORUJÃO, Isabel. “Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa”. *Via Spiritus*, n. 15, 2008, p. 163-194.

¹⁹² MORUJÃO, 2008, p. 168.

na esteira de atingirem tal glória, essas mulheres (os autores de suas vidas, em verdade) não estariam preocupadas com o temido fim, mas agradecidas e preparadas para a eternidade.

Segundo Letona, Jerónima teria se preparado durante toda sua vida “para a boa morte”. Ainda que os seus últimos trinta anos de vida tenha passado enferma, “no início de setembro de 1630 se acabaram todos o achaques extraordinariamente, tendo ela percebido que se ia acabando a sua vida, [...] com que foi incomparável o gozo que sentia em sua alma, porque desde o mar desta vida, mirava se aproximar do porto de Céu”¹⁹³. No dia 22 de outubro do mesmo ano, entrando o Provincial da Ordem no convento que Jerónima havia fundado em Manila, lhe encontrou “com os olhos levantados ao céu com extraordinário efeito dizendo: Senhor, já é chegada a hora, vamos, Senhor!”. Após aquele momento envolto em misticismo, a monja “se sentiu tão castigada, que precisaram ajudá-la a subir ao dormitório”. Deu a benção a suas filhas e se “acomodou em sua caminha, que era uma pobre madeira coberta com uma esteira velha, e sua almofada um toco”, tendo passado a noite “em gravíssimas dores, mas em extraordinários colóquios com seu Esposo e suas filhas”. No dia seguinte, 21 de outubro, comungou e avisou a suas filhas que aquela era a sua última vez naquela cerimônia e à noite, seu confessor, o nosso fr. Gines de Quesada, foi ao seu encontro, momento no qual a religiosa teria confessado pela última vez e recebido a extrema unção. Passou aquela noite junto de suas filhas, “em divinas e amorosas conversas e admoestações, exortando-as com doces e fervorosas razões para seguirem a perfeição”¹⁹⁴.

Naquela madrugada, por volta das três horas, pediu a suas filhas que lhe trouxessem cinzas e fizessem uma cruz no chão, pois não queria expirar em local brando, semelhante a São Francisco de Assis em seu último dia de vida. Contam-nos suas legendas que, no penúltimo dia de sua estada terrena, o santo se reuniu com alguns frades e alcançou “os últimos gestos de Cristo”, reproduzindo a santa ceia. No dia seguinte, que teria sido a 3 de outubro de 1226, “recita o Cântico do irmão Sol, lê a Paixão no Evangelho de João e pede que o depositem na terra sobre um cilício coberto de cinzas” e, ao realizarem seu desejo, naquele momento, “um dos irmãos vê de repente sua alma, como uma estrela, subir direto ao céu”¹⁹⁵. As descrições sobre os últimos suspiros da Madre Jerónima vão em direção a essas narrativas, pois ao fazerem o que a matrona pedia, “deu nela uma êxtase, que entenderam que era próximo o fim, começando a cantar o Credo”, e tendo a fundadora voltado deste raptó,

¹⁹³ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 58.

¹⁹⁴ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 59.

¹⁹⁵ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 91.

“ajudou a comunidade a cantar também”. Ao se prostrar diante da cruz de cinzas, rogou a suas filhas que dissessem “as sete palavras que o Senhor disse na cruz e outras devoções”. Nesse momento, “com uma moderada ação, ocasionada por um vômito, entregou sua alma nas mãos da Virgem Maria Senhora Nossa, terça-feira, às quatro da manhã, do dia 22 de outubro do ano de 1630”. Assim, “choraram a sua morte ternamente não só as religiosas, como também as meninas de cinco a seis anos que no Convento se criavam”. Seu rosto estava tão “gracioso e formoso, e seu corpo tão composto, que não queriam suas filhas retirá-lo dali”, colocando-a ajustada naquela cruz de cinzas “como quem toda sua vida havia vivido tão ajustada a ela, por ter escolhido como sua cama desde que professou” e a adornaram “com as insígnias de uma virgem: a palma, a coroa e um menino Jesus, um crucifixo ao peito e um báculo pastoral de abadessa”, enchendo-a de flores¹⁹⁶.

A notícia rapidamente se espalhou pela cidade e por todas as ruas se dizia “morreu a santa!”, tendo o concurso de pessoas crescido a cada instante na porta da igreja do convento, segundo os seus biógrafos. Por volta das oito horas da manhã, “estavam na porta do mosteiro os ouvidores, cabidos de todas as religiões, toda a cidade e os bispos de Cebu e Cagaiã”. Sacaram o “corpo de dentro da clausura e levaram à igreja, onde o colocaram sobre um túmulo ricamente adornado e fabricado pela cidade, disseram uma missa solene e ficaram em vigília até a tarde”. A situação teria sido de tamanho alvoroço, com pessoas “querendo venerar o corpo, beijar seus pés e pegar pedaços do manto como relíquias”, que foi preciso colocar “as guardas militares na porta e perto do túmulo”. No fim do dia, na presença do “governador e capitão geral da cidade, bispos, cabidos, religiões, cavalheiros, generais, almirantes, capitães, cidadãos, soldados, *índios e chinos de quase todas as nações da Ásia, América, Europa e África, porque de tudo havia em Manila*”, se juntaram “*para que todas as quatro partes do mundo celebrassem com assistência e veneração a esposa de Deus Jerónima*”, denotando assim a influência que a monja teria naquela localidade e a sua relação com a expansão da fé católica. Fr. Gines de Quesada pregou “um admirável sermão” na cerimônia¹⁹⁷ e, após isso, foi ordenado que “se levasse em procissão aquele venerável corpo, como antigamente foi levado o de nossa Madre Santa Clara pelas ruas de Assis, *com que não parecia enterro de defunta, mas uma procissão solene de santa*”. Por terem muita afeição por aquela freira, “os cidadãos adornaram as ruas com muitas lâmpadas de prata, com dorsais,

¹⁹⁶ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 60.

¹⁹⁷ Existe uma cópia deste sermão no Archivo Franciscano Ibero-Oriental, em Madrid, do qual Sarah E. Owens faz referência: “QUESADA, Gines de. *Sermón predicado en las honras y exequias que el vigilantissimo cabildo de esta ciudad, celebró en la muerte de la V. M. Geronima de la Asunción, abadesa del convento de las Descalzas de Sta. Clara de Manila*” (OWENS, 2017, p. 174).

cortinas, muitos presentes de prata e cera, que ofereciam as pessoas que milagrosamente recebiam saúde e outros sobrenaturais socorros”¹⁹⁸.

No contexto das sociedades católicas, as relíquias de pessoas falecidas em odor de santidade “eram objeto de grande devoção”. Esses “espólios” se tornaram “testemunhos da presença divina que, por seu intermédio, operava milagres e, como tal, a eles atraía um grande número de fiéis”. Tais episódios extraordinários e miraculosos continuavam a conferir, mesmo após a morte, um “quadro da percepção pública da santidade”, confirmando, então, que os exemplos levados em vida, foram prenúncios e prova de uma comunhão plena com Deus¹⁹⁹. Além disso, os objetos de culto advindos dos santos, entendidos aqui no sentido mais alargado do termo, uma vez que, ao menos seu reconhecimento oficial por parte da Igreja se faz através de um processo paulatino, tornaram-se objetos cobiçados por seus poderes curativos. Vale lembrar então que, segundo as narrativas biográficas da madre Jerónima, aquando de seu velório, foram “sacados ali alguns retratos seus, que depois se repartiram não só em Manila, como também no México e em Puebla”, para veneração e intercessão, por parte de seus fiéis, de bênçãos e curas²⁰⁰. Desse modo, podemos perceber esse enquadramento narrativo da vida e morte desta religiosa, sobretudo no que toca aos milagres póstumos, “numa perspectiva escatológica” que assegurariam “sua imortalidade”. Ao pensarmos também nos possíveis objetivos e vinculações dos autores desses textos, “a inclusão dos milagres *post mortem* constitui uma indicação” de que eles pretendiam “aproximar suas obras ao processo que tinha em vista o reconhecimento oficial da santidade”, sobretudo após os decretos de Urbano VIII, quando “os procedimentos processuais na Cúria Romana passaram a exigir, como requisito obrigatório, a intercessão miraculosa, que demonstrava que o candidato a santo, após a sua morte, era um membro celeste e podia interceder junto a Deus para responder às súplicas de seus devotos na terra”²⁰¹.

As narrativas hagio-biográficas produzidas sobre Jerónima de la Asunción encontram ressonância nessas produções que, nesse período, buscaram trazer a um público mais amplo o conhecimento de pessoas falecidas com fama de santidade. Se o modelo ao qual seguiram nesses escritos pode ser facilmente cotejado com outras biografias devotas, os *topoi* que as agenciam também percorrem uma linha de raciocínio comum a diversas produções do gênero. Desde a nobreza e virtude linhagística, a infância e adolescência maduras, aos percalços para

¹⁹⁸ LETONA, Libro Primero, 1662. p. 61. Os grifos são meus.

¹⁹⁹ MENDES, 2017, p. 370.

²⁰⁰ LETONA, Libro Primeiro, 1662, p. 61.

²⁰¹ MENDES, 2017, p. 382.

efetivação do desejo em viver para Cristo, o ingresso em uma casa conventual, a aspereza com que tratam seus corpos, as devoções e meditações que praticavam, a caridade e humildade para com o próximo, dentre outros lugares comuns, tudo indicaria para a percepção e consagração de um novo santo. Essa noção poderia ser confirmada ainda em vida, entretanto, ao considerar o peso dos casos sucedidos na e após a morte desses indivíduos, sua intercessão junto a Deus sinaliza a comprovação de que a sua vida teria sido realmente um verdadeiro exemplo de fé, devoção e imitação. Desse modo, perenes no tempo e na mente daqueles com quem mantiveram contato no mundo, a memória dessas personagens tidas enquanto santas continuaria perpetuando ideais devotos que, a crer nos relatos, muito alegrariam a Cristo e, sobretudo, a Igreja.

Ao nascerem predestinados a um fim glorioso, mas a um meio doloroso, essas personagens teriam passado pelo seu decurso com ânimo e benevolência, sendo imortalizadas com prestígio e prenúncios de um fim que, espiritualmente, justificariam os meios. Além disso, no caso aqui analisado, madre Jerónima de la Asunción acabou por se tornar também, para além de um modelo de santidade entre mulheres professoras, um exemplo de mulher apostólica que se empenhou em expandir a fé e a Ordem de que fazia parte pelo globo. Esse retrato missionário permeou tanto as narrativas sobre sua vida, quanto as memórias que suas precursoras continuariam a propagar através do empenho em manter viva a presença daquela mulher entre suas comunidades conventuais, como também prosseguir em movimentos expansionistas que iam ao encontro das ambições que outrora a monja teria cultivado. A santidade de Jerónima não foi percebida apenas em sua trajetória pessoal, mas sim nos pormenores de sua caminhada na religião que a fizeram ser reconhecida em diversos segmentos enquanto um exemplo de missionária católica.

“Fervorosa zeladora de la salvación de las almas”: mais que uma santa, uma santa missionária

No capítulo 40 do manuscrito da madre Ana de Christo, encontra-se a narração de uma fenômeno místico que teve uma “santa monja do convento de Cuerba da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, a qual viu, estando em oração, uma revelação acerca da vinda de nossa santa madre Jerónima de la Asunción a Manila”. A comandante da expedição e demais religiosas do convento de Santa Isabel tomaram conhecimento desse prenúncio através do confessor daquela mulher, fr. Eugênio Furtado, da Ordem de São Agostinho. Ele teria ido ao

mosteiro dar as boas novas após muita relutância e desconfiança do que lhe havia dito a confessanda, questionando-se “que mulher de tanta idade se colocasse em caminho de tamanhas dificuldades, pois a conhecia e tratava de espírito”. A carmelita descalça “estando em oração [...] disse que no céu lhe mostraram estar a majestade de Deus muito ofendido dos pecadores [que, ao que parece, eram os infiéis da Ásia] e queria sua justiça descarregar um golpe do seu poderoso braço sobre eles”, mas “a Rainha dos Anjos e dos homens, advogada dos pecadores, começou a fazer o ofício de mediadora e advogar diante da divina presença, oferecendo seu merecimento ao Senhor cuja propriedade é fazer misericórdia”, tendo o filho aceitado a intercessão da mãe. Nesse percurso, a “santa monja” de Cuerba teria visto a madre Jerónima chegar aos pés do Senhor e da Senhora “cumprindo os desejos que lhe havia dado para benefício de muitas almas”, dizendo que se encarregaria “de ser a protetora desta obra” e para tal iria solicitar a alguns santos o merecimento e proteção²⁰².

Nestas revelações, “o santo padre Vicente Ferrer lhe havia falado que chegaria tempo que por meio das mulheres havia Deus de tomá-las para instrumento de uma obra de grande glória sua e mais disse que o nosso padre São Boaventura havia falado o mesmo”. Ana de Christo, mais uma vez duvidando de sua própria capacidade, explora essa revelação à luz das escrituras, solicitando que quem melhor entendesse pudesse “colocar cada pedra em seu lugar”, o que pode denotar uma preocupação da autora com a possibilidade de interpretar textos bíblicos de uma maneira que lhe encurralasse em heterodoxia. Afirmando que o religioso teria dito que “na igreja triunfante e militante havia anjos, arcanjos, tronos, dominações, principados, potestades, virtudes dos céus, querubins e serafins”, e que desses nove se repartiam “cada três a outros três gêneros de homens que respondiam aos celestiais”, estes seriam “os que governam, os que multiplicam e os que defendem, aos quais cada um deles tinha sua correspondência com o século presente”. A religiosa então interpretou que à afirmação da Igreja em relação a São Francisco - a de que ele seria “varão católico, todo apóstolico e seráfico” - corresponderia também a ideia de que elas seriam “mulheres varonis, apostólicas e seráficas”. Desse modo, se no céu existiam “quatro ordens de bem aventurados, que são os apóstolos, os mártires, confessores e virgens”, o tempo terreno estaria repartido também entre estes, sendo aquele em que vivia “o tempo das virgens”, pois “assim que

²⁰² Os santos foram: “São Miguel com todos os anjos, São Pedro, São Paulo, São João Batista, São João Evangelista, nosso padre São Francisco, Santo Antônio de Pádua, São Diego, os cinco mártires de nossa ordem que foram martirizados em Marrocos, São Severino papa e mártir, São Jerônimo doutor da Igreja, nossa madre Santa Clara, Santa Isabel de Hungria, Maria la Pobre fundadora de nosso santo convento, Santa Catarina virgem e mártir, Santa Úrsula com as onze mil virgens, Santa Cecília, Santa Catarina de Siena e a santa madre Teresa de Jesus” (CHRISTO, 1623-1629, fl. 67v).

guardou a mulher do sacerdote no peito o fogo, as mulheres seráficas da profecia do santo frei Vicente Ferrer” seriam as “que haviam de vir ao reino das Filipinas”²⁰³. Esse trecho retoma uma ideia providencialista de que a religiosa e os frades escritores das biografias sobre a madre Jerónima fizeram uso. A ida dessas mulheres para Ásia perpassou pela concepção de uma necessidade, assim como da justificação, da atuação e presença de mais operários para trabalharem nas vinhas missionárias naquele contexto, mas não se limita a isso. As confirmações vindas do céu, através de inúmeras pessoas que mantiveram contato com elas, seriam endosso da própria empreitada que estariam metidas, sinalizando uma certa preocupação desses autores em construir narrativas que corroborassem com os argumentos que iam elencando ao longo de seus textos.

Ana de Christo também se referiu à trasladação do profeta Elias aos céus, quando o escolhido foi arrebatado e “quem levava o carro eram cavalos, e estes cavalos nas sagradas escrituras têm comparação com as mulheres”. Assim, “tornou a dizer que este carro, cavalos, fogo e tudo o referido eram as seráficas mulheres que Deus havia escolhido para nestes tempos levar o fogo do seu amor em seus peitos e para ensinar e estender nossa seráfica ordem”. Dessa forma, através da atuação destas mulheres, haveria a conversão de novos reinos e a efetivação de uma empresa divina que seria “para grande glória de Deus e bem de muitas almas”²⁰⁴. Esse relato é apenas um entre outros que Ana de Christo narra em seu texto, apontando para a gama de religiosos e religiosas, leigos e beatas que, mesmo distantes da madre Jerónima, teriam recebido exortações e confirmações celestiais da jornada que ela trilharia na expansão da fé católica pelo globo. Quesada e Letona teriam então bebido dessa fonte para elaborar seus discursos sobre a ideia de uma ida providencial daquelas mulheres a partes tão distantes, assim como foram influenciados por uma discussão em torno na eficácia da catequese franciscana em áreas de conquista, que marcou a Ordem na primeira metade do século XVII. Se Ana de Christo estava ciente desse embate retórico, não podemos afirmar. Mas, em seu relato, ela não se furtou em posicionar a vida de sua mestra e todo o seu trabalho enquanto um labor missionário e apostólico na Ásia.

Procurando alinhavar o destino da madre Jerónima de la Asunción aos desígnios espirituais e imperiais do período, Quesada e Letona gastaram tinta na defesa e preocupação das autoridades de Manila em ter na cidade um convento de monjas, “onde as donzelas se sacrificassem a Deus, oferecendo ao Príncipe [...] a cândida açucena da virgindade”. De

²⁰³ CHRISTO, 1623-1629, fl. 67v-68r.

²⁰⁴ CHRISTO, 1623-1629, fl. 68v.

acordo com suas narrativas, parece ter sido motivo de grande lástima aquela falta, uma vez que diversas mulheres teriam manifestado “estes desejos a seus pais e comunicado aos confessores, que são os pais espirituais e mais verdadeiros”, os quais “a todos causavam sentimentos conhecer os bons propósitos de suas filhas, sem que houvesse ocasião para lográ-los”²⁰⁵. O assunto, assim, ao espalhar-se pela cidade, chegava ao conhecimento de muitos religiosos que se comoviam com a devotada necessidade de uma casa conventual feminina naquelas partes. Um deles, fr. Diego de Soria, ministro chefe da Província da Ordem dos Pregadores nas Filipinas, decidiu levar o assunto à Espanha e a Roma em uma de suas viagens para tratar de questões referentes ao seu grupo religioso. Por volta do ano de 1599, chegou em Toledo para visitar “uma prima” que tinha no Monastério de Santa Isabel de los Reyes. Na ocasião, a religiosa teria pedido licença para que Jerónima a acompanhasse ao locutório durante a conversa, quando ele teria comentado sobre a necessidade de conventos de mulheres naquelas partes do mundo. A madre então, ouvindo tudo que Soria dizia, entristeceu-se ao saber “que tantas donzelas não chegavam a gozar de serem esposas do Senhor, meditando em seu interior o remédio e pensando que era possível ser ela o instrumento desta obra”. O frade teria percebido os fervorosos colóquios que a monja fazia naquele momento, entendendo e confirmando que “o valor e fortaleza daquele espírito era propósito para aquela fundação”, dizendo-lhe que levaria o assunto aos prelados e ao Conselho das Índias, mas Jerónima pediu-lhe que assim não fizesse, pois era “filha de São Francisco, e havia padres e prelados de sua Ordem que fariam as diligências necessárias para isto chegar a ter efeito”. Assim Quesada o registra, apontando então para o princípio da obediência que a freira teria aprendido nas normativas de sua família espiritual, outro sinal indelével de sua retidão²⁰⁶.

Como afirmou Charles Boxer, na época moderna, “a íntima e inseparável relação entre cruz e coroa, trono e altar, religião e império, foi uma grande preocupação para monarcas, ministros e missionários”²⁰⁷. Desde princípios do século XVI, a missionação ganhou novos rumos num contexto global, com o envio de religiosos a inúmeras áreas de conquista dos reinos europeus. A produção literária vultosa dessa empresa conferiu a ação desses homens um notório reconhecimento e a chancela de serem verdadeiros cristãos por estarem convertendo e batizando novos grupos humanos. Esses textos, em sua grande maioria, foram

²⁰⁵ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 273; LETONA, Libro Primero, 1662, p. 37; CHRISTO, 1623-1629, fl. 31v-33v.

²⁰⁶ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 275-276.

²⁰⁷ BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 97.

escritos “para conseguir apoio e despertar interesse no trabalho missionário”, narrando como “uma abundância de indígenas convertidos” estariam se tornando “excepcionalmente devotos” da santa fé²⁰⁸. As proposições já clássicas de Boxer abriram espaço para a renovação das interpretações em relação às missões modernas na historiografia mundial. Federico Palomo, por exemplo, atentando-se para a força da escrita na conservação e promoção da faina apostólica de algumas ordens religiosas, apontou que estes agentes acabaram por se tornar pontos chave na compreensão e montagem dos impérios ibéricos²⁰⁹. Para o autor, a produção dos discursos em torno dos trabalhos missionários empreendidos em territórios de conquista são exemplificadores “da relação entre missão e escrita” com fins propagandísticos, como também o meio por onde se articularam “projetos político-religiosos, conhecimentos, percepções e interesses das realidades locais” que ajudaram a construir as noções imperiais delineadas no período e a sucessiva política de disciplinamento e doutrinação dos costumes e da fé. Desse modo, como afirmou Adone Agnolin, o “marketing” em torno das missões ultramarinas, em especial aquelas na parte asiática do globo, “semeava esperanças e imagens, ao mesmo tempo que ocultava, todavia, a verdadeira (bem mais árdua e menos triunfalista) realidade missionária”²¹⁰. Nesse contexto, a ânsia em trabalhar na conversão dos infiéis foi ganhando forma e impulsionando o trabalho da Igreja e das coroas, mas essa história não incluía a presença feminina em seus entremeios. Missionar era, sobretudo, uma tarefa de homens. O catolicismo tridentino, como vimos mais atrás, procurou atalhar as experiências de mulheres nessa faina, ainda que muitas pudessem ter manifestado o desejo de ajudar naquela empresa.

Nos últimos anos, a historiografia sobre a vida religiosa feminina moderna tem se preocupado em compreender e desmistificar a máxima do *aut maritus aut murus*, que permeou as sociedades de confissão católica. Alison Weber, em *Devout Laywomen in the Early Modern World*, publicada em 2016, reuniu alguns pesquisadores que se debruçaram sobre as formas com que mulheres leigas empreenderam movimentos religiosos que iam em direção contrária ao enclausuramento perpétuo, tendo assim procurado constituir espaços e atuações de maior autonomia e liberdade, até mesmo se inserindo em searas que eram compreendidas, naqueles contextos, enquanto atividades realizadas por homens - como o caso

²⁰⁸ BOXER, 2007, p. 118.

²⁰⁹ PALOMO, Federico. “Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: PALOMO, Federico (coord.). *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*. *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo XII, 2014, p. 11-26.

²¹⁰ AGNOLIN, Adone. *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: a acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polémica do Malabar (século XVII)*. Niterói: EDUFF, 2021, p. 43.

da missionação²¹¹. A autora chamou atenção para como, mesmo após de Trento, o estilo de vida terciário entre as mulheres acabou por se tornar uma espécie de alternativa àquelas que não se enquadravam nos ideais de vida binomiais do casamento e do convento. Eram conhecidas, dentre outros termos, enquanto beatas, beguinhas ou recolhidas. Algumas optaram por fazer votos religiosos, enquanto outras se retiravam em ermos e prestavam assistência aos pobres, assim como atuavam em movimentos de missão e expansão da fé. Agrupando um conjunto de exemplos dessa natureza, Weber chegou a afirmar que a própria Igreja estaria ciente da necessidade de aprovação das atividades dessas mulheres, pois “os desafios duplos de combater o protestantismo e de propagar o catolicismo no Novo Mundo e na Ásia deram nova vida a um excepcionalismo pró-mulher, que concedeu a algumas delas papéis como missionárias e evangelistas”. Dessa forma,

As piedosas leigas estavam mais do que ansiosas por responder ao apelo, apesar da oposição das suas famílias. A nobre espanhola Luisa de Carvajal (1566-1614) é um exemplo disso. Carvajal nasceu em uma das famílias mais ricas e poderosas da Espanha do século XVI. Recusando-se a casar-se ou a usar o véu, aos trinta e nove anos viajou para Londres, onde, com o apoio dos jesuítas, fez proselitismo e ministrou aos católicos recusantes. Carvajal foi uma autora prodigiosa de numerosas cartas, memórias, um corpus de cinquenta poemas e uma regra para o grupo de mulheres semi religiosas que viviam com ela em Londres. Barbe Acarie (1566-1618), membro de uma proeminente família parisiense, e o seu círculo de devotos na França do século XVII representam uma dinâmica semelhante à de mulheres da elite que criaram uma vida aberta de piedade apostólica. Estas mulheres estavam claramente a responder à convicção de que a Igreja precisava dos seus esforços públicos. Como escreveu Luisa de Carvajal nas suas cartas a Rodrigo de Calderón (um dos favoritos do rei Filipe III), a ameaça representada pelo protestantismo exigia a “piedade forte” das congregações femininas activas, e não a “piedade suave” das freiras de clausura²¹².

Podemos depreender desses dois casos citados pela autora que os exemplos de mulheres religiosas que seguiram comportamentos de vida mais ativos não foram raros, configurando-se enquanto um movimento de maior envergadura dentro do mundo masculinizado do catolicismo. Em um contexto missionário, por exemplo, “os clérigos às vezes viam as leigas devotas como poderosos agentes de conversão”, como nos casos de Marie Madeleine Chauvigny de la Peltrie (1603-1672), Jeanne Mance (1606-1673) e Marguerite Bourgeoys (1620-1700), que “seguiram diversos caminhos espirituais, dedicando-se à educação, assistência médica e social, e a promoção de devoções e orações” na chamada Nova França. Para Weber, essas mulheres e suas atuações também possuíam “uma importante função propagandística”, pois confirmavam que as “colônias eram terras onde o catolicismo transplantado poderia prosperar”. De maneira geral, nestes casos, “a

²¹¹ WEBER, Alison (ed.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. New York: Routledge, 2016.

²¹² WEBER, 2006, p. 32-33.

distância dos centros de poder eclesiástico, o chauvinismo local, a necessidade urgente de prestadores de cuidados e o zelo missionário nas terras coloniais interagiram para produzir um grau de liberdade invulgar, embora perigoso, para as mulheres leigas carismáticas”²¹³.

Analisando as inúmeras concepções em torno do conceito de missão no período moderno, Adriano Prosperi afirmou que, de maneira mais assertiva, a partir do século XVI, a pregação apostólica tornou-se um fenômeno mais profícuo e dilatado na Europa²¹⁴. Segundo o autor, pôde-se observar a constância de “eremitas, pregadores irregulares, que se apresentavam de improviso nas praças gritando palavras ameaçadoras contra as culpas dos cristãos e anunciando terríveis vinganças divinas”. Nesse “estilo apóstolico, halo profético, esperanças de renovação encontram-se na primeira pregação do cristianismo às populações extraeuropeias” e, para ele, “foram sobretudo os franciscanos a interpretar em termos proféticos e apocalípticos o convite de Cortés para irem ao México conquistado”²¹⁵. Esses feitos foram narrados ao velho mundo com tons gloriosos e balanços assoberbados de uma evangelização que teria, de fato, agregado a muitos dos povos que foram contactados nessas searas, pondo em relevo “a facilidade da pregação e o sucesso obtido pelos pregadores, como traços que remeteram à obra da Providência divina e que demandavam explicações como sinais da realização de um desígnio profético”²¹⁶. Entretanto, após tornarem-se perceptíveis os insucessos da primeira onda de batismos em massa, argumento que denotava a certificação do domínio dos infiéis à fé cristã, a missão começou a ser pensada enquanto ferramenta institucional que demandaria esquematização, estudo e trabalho diário para a verdadeira conversão.

Pensando dessa forma, um dos trechos da madre Ana de Christo é exemplificador da maneira com que a ideia de missão foi agenciada na prática e, acima de tudo, em sua reflexão. Vimos que esta religiosa, a certa altura, pareceu tecer algumas críticas em torno da centralidade dos homens na Igreja. Preocupada em assentar a imagem de sua líder espiritual e, não temeria em dizer, dela própria, a monja chega a afirmar que

[...] nossa madre Igreja nos chama de devotas e tem apóstola e pregadora uma. E teria muitas se as deixasse. Entre as puríssimas virgens e mártires ilustríssimas tem havido muitas sapientíssimas que converteram muitos à Santa Fé com a sabedoria do Espírito Santo, assim mesmo na sagrada religião há quase infinitas que não resplandecido e ilustrado com suas vidas, obras, exemplos e orações a cristandade.

²¹³ WEBER, 2006, p. 33-34.

²¹⁴ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo:EDUSP, 2013.

²¹⁵ PROSPERI, 2013, p. 548.

²¹⁶ PROSPERI, 2013, p. 551.

Entre as quais, com razão posso contar, nossa venerável madre. Porque toda sua vida foi um sermão e desengano do mundo, como se verá em sua prodigiosa vida. Pois como disse o nosso Seráfico Pai São Francisco que seus frades calados preguem, assim tem feito a santa madre com seus exemplos com os quais se formaram muitas religiosas de sua profissão. *E assim dessas mulheres havia de ter muitas no mundo, se as soubessem estimar*²¹⁷.

Alegando que o trabalho missionário poderia se beneficiar com a participação das mulheres, Ana de Christo anuncia (ou denuncia) o descrédito em relação ao seu sexo, assim como projeta nelas uma imagem que se tornaria crucial na elaboração das narrativas em torno de Jerónima e demais religiosas que juntou consigo para tal empreitada. Ginés de Quesada chega a transcrever esse trecho em sua obra, mas muda algumas palavras e adiciona outras, sem que o sentido fosse modificado drasticamente²¹⁸. Tanto ele quanto Letona aproveitaram desse discurso elaborado por essas mulheres para endossar suas narrativas e demonstrar que o fruto da fundação de conventos na Ásia teriam sido uma expressão da noção de missão. Mas não somente. A partir das descrições da própria viagem delas de Toledo a Manila, com uma temporada passada na Nova Espanha, os contatos que travaram, os mosteiros em que se hospedaram e o exemplo que personificaram foram também entendidos enquanto uma forma de apostolado.

Após 22 anos de negociações, Jerónima recebeu as licenças necessárias para a fundação nas Filipinas. Partiram da Espanha em abril de 1620, chegando na América em agosto do mesmo ano. Quando aportaram na Ilha de Guadalupe, “saíram uns naturais em suas canoas (que são umas embarcações pequenas de uma peça) e foram às naus levando algumas frutas, galinhas e coisas frescas, que trocavam por facas e ferros”. Por não usarem roupas, tinham o corpo coberto “com um betume vermelho” que servia para “se defenderem dos mosquitos e inclemências do tempo”. Foram encaminhados até a popa do barco, onde estavam as religiosas, “vestindo-os com alguns panos, para que cobrissem as partes [...] e entrassem com alguma honestidade”. Quando Jerónima “os viu, *desejou logo convertê-los à fé, e se entristeceu em ver perdidas aquelas almas*”. Depois, teriam prosseguido o caminho por terra, rumo ao México, “que são a oitenta léguas, [...] em que padeceram não poucos trabalhos, embora para a Venerável Madre tudo lhe parecia festa e presentes”. E assim parece ter sido,

²¹⁷ CHRISTO, 1623-1629, fl. 1v. Os grifos são meus.

²¹⁸ “E a Santa Madre Igreja, chama-nos de devotas e piedosas, e tem Apóstola e Pregadora uma: e teria muitas, que não fariam mal, se eles deixassem. Entre as Puríssimas Virgens e Ilustres Mártires, que com a sabedoria do Espírito Santo, converteram muitas almas à Santa Fé, e assim mesmo nas Religiões há quase infinitas que brilharam e ilustraram a Cristandade com suas vidas, exemplos e orações. Uma delas foi a nossa Madre Jeronima, que toda a sua vida foi um Sermão de desilusão para o mundo, como diz a sua fama, e a sua vida prodigiosa dirá. Porque como disse o nosso Seráfico Pai São Francisco, que os seus Frades em silêncio preguem: assim a Venerável Madre fez com seus exemplos, que a reforma de sua profissão se espalhou por todo o mundo” (QUESADA, Libro I, 1713, p. 6-7).

pois o comissário geral da Nova Espanha, fr. Diego de Otalora, teria “mandado de todas as doutrinas de nossa Ordem que saíssem os índios com muitas danças, fazendo pelos caminhos muitos arcos triunfais, e em todas as estadas tinha os guardiães da Província do Santo Evangelho sempre prevenidos com muitos presentes”²¹⁹.

Pode-se perceber, pela narrativa exposta acima, presente em Quesada, que o desejo de conversão de novos grupos esteve colado à construção narrativa em torno da figura de Jerónima de la Asunción. A experiência daquela jornada é representada, assim, como a efetivação de um projeto maior com um cunho militante, mas também, por outro lado, deixa entrever a possibilidade daquelas mulheres conhecerem territórios que apenas imaginavam por relatos de terceiros. Ana de Christo conta que no trajeto que fizeram pelo México até o porto onde embarcariam no Galeão de Manila, tudo se assemelhava ao “paraíso”, pois havia “muitos rios com fluxos de lindas águas e fontes, bosques e frutas, [...] árvores tão altas e grossas que poderia fazer casas e igrejas de madeiras incorruptíveis”²²⁰. Suas descrições da fauna e flora daquele continente se assemelha aos primeiros relatos dos missionários enviados às conquistas ibéricas em princípios do século XVI e podem ser exemplificadoras do peso que essa literatura realmente teve no contexto ibérico, influenciando assim o desejo de inúmeros indivíduos a participar da empresa missionária.

Já no galeão que rumou em direção às Filipinas, a frota teria passado por navios de “inimigos”, fazendo com que “toda gente do navio e os soldados tomassem as armas e os postos” para defenderem-se caso eles “saltassem à nau”. Pediram às religiosas que se escondessem, mas, ao ver tamanho desespero, Jerónima teria “sentado-se à cama” e dito: “não farei isso, antes ajudarei a disparar artilharia se for necessário, e direi mil coisas àqueles hereges” - tamanhas demonstrações de heroicidade não foram, contudo, necessárias. Após dez ou onze dias de calmaria, nascia nos tripulantes um novo medo, pois os ventos estariam levando a embarcação em direção ao Japão. Os religiosos que estavam ali “deixaram a barba crescer para entrarem no hábito de seculares e ajudar a seus irmãos (que no mesmo traje andavam então ocupados na conversão daquele dilatado império)”. O capitão, aparentemente desesperado, pediu à madre que rogasse a Deus para salvá-los, tendo ela respondido que Ele iria soprar ventos favoráveis às velas. Assim, algum tempo depois, avistaram o arquipélago filipino e renderam graças a Cristo. Chegaram ao porto de Bolinao em 24 de julho de 1621, e “por haver entrado os vendavais e ser impossível chegar com a nau ao porto de Cavite,

²¹⁹ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 335-336. O grifo é meu.

²²⁰ CHRISTO, 1623-1629, fl. 92r.

desembarcaram ali e seguiram por terra, dando mil graças ao Senhor”. Entrou “aquele lúcido esquadrão de virgens” na cidade de Manila a 5 de agosto do mesmo ano, em que estiveram presentes inúmeras autoridades civis e religiosas daquela colônia, dentre eles, o futuro mártir Luis Sotelo (1574-1624), com quem a líder da fundação já mantinha contato²²¹.

Em um estudo sobre a proliferação de alternativas criadas por mulheres que desejavam seguir uma vida religiosa, mas sem a obrigação da clausura, Gabriella Zarri chamou atenção para uma instituição, de raízes franciscanas, fundada em Vicenza, na Itália, em finais do século XVI, conhecida enquanto *Compagnia della Dimesse*²²². Segundo a autora, a insistência daquele grupo “no seu estatuto laical foi motivada não apenas pelo desejo de gerir livremente os seus próprios bens, que pretendiam utilizar de acordo com as suas necessidades e objetivos”, como também “garantir que não seriam obrigadas a cumprir a norma de clausura recentemente enunciada pelo Concílio de Trento”. Dessa forma, livres para realizar suas atividades no século, mas protegidas pelo braço eclesiástico devido à chancela que lhes conferia institucionalidade, Zarri identificou que as seguidoras dessa congregação procuraram atuar ativamente na assistência e, de algum modo, na catequização. De acordo com a regra instituída para elas, era prevista a “realização de uma espécie de missão apostólica no sertão vicentino e em outras cidades”, bem como a permissão para “que grupos de duas ou três irmãs fossem para cidades-castelos e aldeias fora da cidade para ajudar os necessitados com trabalho e esmolas, ensinar a doutrina cristã, fornecer catecismos impressos e trabalhar para prevenir ou resolver escândalos públicos”²²³. De modo geral, essas alternativas que foram surgindo a partir do seiscentos são exemplificadoras de como, por um lado, a Igreja procurou chancelar a clausura perpétua, mas, por outro, essas mulheres não estariam alheias às suas necessidades e desejos, buscando assim outras formas de autorrealização espiritual, que fossem mais adequadas a suas expectativas.

O nosso caso, de religiosas que viveram realmente enclausuradas, mas perceberam, de alguma forma, que a possibilidade de fundar mosteiros poderia lhes assegurar a realização de alguns desejos e expandir seu raio de atuação em vida, pode ser entendido também neste enquadramento que Zarri apontou para o contexto italiano. Ainda que as narrativas em torno

²²¹ QUESADA, Libro IV, 1713, p. 347-349. Madre Jerónima de la Asunción teria profetizado que o franciscano Luis Sotelo receberia a coroa do martírio no Japão (LETONA, Libro Primero, 1662, p. 37; QUESADA, Libro III, 1713, p. 243-244).

²²² ZARRI, Gabriella. “The third status”. In: SCHUTTE, Anne Jacobson; KUEHN, Thomas; MENCHI, Silvana Seidel (eds.). *Time, space and women’s lives in early modern Europe*. Kirksville: Truman State University Press, 2001, p. 181-199.

²²³ ZARRI, 2001, p. 192-193.

de Jerónima e suas companheiras tenham tentado adequar a trajetória delas às normativas que ditavam a vida nos claustros, como já vimos mais acima, não poderíamos compreender essas experiências enquanto sintomas dessa gama de táticas para a criação de espaços de maior liberdade de atuação, empreendidas por mulheres naqueles contextos? Fundar conventos no ultramar, percorrendo uma longa travessia oceânica, mantendo contato com inúmeros povos e sociedades, não estaria por estabelecer também uma espécie de “terceira via” para atuação dessas mulheres, para utilizarmos a expressão do ensaio de Zarri? Apesar deste trabalho voltar-se à análise dessas experiências no campo da representação suscitada nestes textos, é possível que, a acreditarmos nessas mesmas narrativas, as freiras de Santa Clara que partiram para Manila tenham sido realmente instrumentos do apostolado moderno. Mas, acima de tudo, essas obras estariam servindo também a outros interesses, para além da afirmação dessas religiosas enquanto atuantes na missão.

Um rumor de fundo escatológico perfaz um núcleo central no argumento de Ana de Christo e demais biógrafos sobre a ida dessas mulheres para a Ásia, em missão. Em um contexto de profundos debates sobre a cristianização dos grupos que os europeus estavam contactando ao redor do globo, a defesa do múnus apostólico franciscano através do exemplo de Jerónima e suas companheiras pode nos sinalizar a inserção dessas obras numa larga tradição da Ordem que, sobretudo nas primeiras décadas do século XVII, procurou se reafirmar frente a críticas sobre a efetivação da conquista através dos trabalhos dos filhos de São Francisco. Por volta do ano de 1621, fr. Manuel da Ilha (†1637)²²⁴, membro da Província de Santo Antônio de Portugal, terminava a redação das “relações e memórias sobre a Custódia brasileira, longa e cuidadosamente [por ele] procuradas e investigadas”, afirmando que “para que elas aparecessem nesta narrativa certa e verdadeira”, precisou “enfrentar não pequenas fadigas na investigação”²²⁵, a pedido do frei Benigno de Gênova (1575-1651), ministro geral

²²⁴ Diogo Barbosa Machado assinala as seguintes informações sobre o frade: “natural de Britiandos [Bertiandos] junto de Ponte de Lima em a Província de Entre Douro, e Minho, religioso da Província Capucha de Santo Antonio, onde depois de se distinguir dos seus domésticos nas sciencias escolasticas, foy guardião do Convento de Lisboa, e Definidor. Como era muito perito em as noticias da Ordem Seráfica escreveu por ordem do Geral Frey Benigno de Genova” a narrativa em questão. “O original se conserva como vimos na Livraria do Convento de Lisboa, e serve de Supplemento ao que deixou por escrever desta Província Fr. Francisco Gonzaga *de Origin. Seraph. Relig.* a pag. 1153. e seguinte. [...] Faleceo no Convento de Lisboa a 23 de novembro de 1637”. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Tomo III. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 290.

²²⁵ ILHA, Manuel da. *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil, 1584-1621*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 141-142. O autor conclui seu opúsculo dizendo que “em cuja fé e verdade a subscrevo de próprio punho no convento de Santa Catarina de Carnota de Portugal, aos 30 dias do mês de agosto de 1621”. ILHA, 1975, p. 142.

dos franciscanos à época²²⁶. O título de sua obra foi abreviado para *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil*.

A produção de Manuel da Ilha esteve voltada à defesa da atuação franciscana nos domínios portugueses na América. Segundo o frade, os religiosos enviados do reino para o outro lado do Atlântico, “tomaram por modelo os primeiros apóstolos enviados por nosso beatíssimo Pai, os quais com sua vida rigorosa, com o exemplo e a pregação ajudaram a evangelizar na Espanha o velho e antiquíssimo Portugal”, sendo que “no Brasil, novo Portugal, pelo desprezo das coisas terrenas, tão apreciadas pelos homens, ensinariam o despreendimento e o interesse pelos bens celestes de maior certeza e segurança”. Os frades menores então, “pela novidade do hábito, pela austeridade de vida e pelo exemplo, desbastariam o velho e intrincado matagal dos vícios, ensinando-lhes a arrepender-se deles, e a semear novas virtudes em terra nova e virgem”²²⁷. Procurando investigar as “linhas de força da historiografia franciscana” no século XVII, Moreno Laborda Pacheco teceu algumas considerações sobre o esforço cronístico do período em que a obra do português Manuel da Ilha esteve imersa²²⁸. Esmiuçando a querela sobre as reminiscências dos textos de frei Vicente do Salvador (ca. 1564/1567- ca. 1636/1639) e o escritor da *Narrativa*, Pacheco aponta que o segundo opúsculo, ao contrário das composições do frade baiano, “consistia num apanhado de fundo histórico, mas tinha escala mais ampliada: pensada em obediência a uma instrução partida da cúspide da hierarquia franciscana, integrava uma complexa rede de produção memorialística destinada a voos mais altos, encabeçada por um cronista designado para escrever a história de toda a ordem”. Assim, essas produções da primeira década do seiscentos, “refletiam a crescente propensão dos franciscanos em confiar à palavra escrita o

²²⁶ O texto, intitulado *Divi Antonii Brasiliae Custodiae enarratio seu relatio numerique domorum et doctinarum quae in illa sunt necnon aliarum rerum narrationis dignarum*, na edição brasileira *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil*, permaneceu manuscrito até a segunda metade do século passado, quando membros da ordem publicaram uma tradução do latim para o português, em 1975. Sobre esse manuscrito, frei Ildefonso Silveira (1922-2002) afirma: “Falamos no singular, porque não há conhecimento de outros manuscritos. Nossa tradução baseia-se na fotocópia do manuscrito, que se acha no arquivo da Província Franciscana de S. Gregório em Pastrana, Espanha. A numeração original das folhas corria de 54 a 95, contada somente a face da folha. Ao todo são 41 folhas e meia, ou seja, 83 páginas. O manuscrito está bem conservado, exceção feita a algumas folhas, deterioradas na parte inferior, quiçá pela umidade. A caligrafia é uniforme, bem traçada, da mesma mão, com exceção naturalmente dos diversos autógrafos de autenticação, da numeração corrigida e talvez de uma que outra correção a que aludiremos *in loco*” (ILHA, Introdução de frei Ildefonso Silveira, 1975, p. 10).

²²⁷ ILHA, 1975, p. 13-15.

²²⁸ PACHECO, Moreno Laborda. “Cronista de uma custódia distante: fr. Manuel da Ilha e sua *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil* (1621)”. *Revista de História* (São Paulo), n. 177, 2018, p. 1-32.

manejo de suas memórias”²²⁹, mas, de um modo ou de outro, os reaproveitamentos desses excertos foi uma marca na escrita de Ilha.

Analisando com mais vagar este caso, Rafaela Franca lança luz sobre alguns dos aspectos que o frade teria corporizado em seu escrito, em consonância com essa larga produção da ordem que, no período em questão, buscava defender-se e estabelecer a noção de aliança com os poderes temporais e espirituais²³⁰. Para além de seu caráter informativo, os conteúdos explorados por Ilha em sua *Narrativa*, segundo a autora, “cumpria, entre seus vários objetivos, [...] o intuito de deixar uma memória favorável a respeito da atuação franciscana na propagação do evangelho”. Além disso, continua, “ao divulgar os muitos e excelentes serviços que os frades menores estariam prestando nas distantes partes do império, ela se configurava como mais uma ferramenta para garantir à Ordem dos Frades Menores a generosidade do poder político, o que [...] era elemento indispensável para o avanço deste instituto na empresa evangélica”²³¹. O frade teria então se dirigido a diversos grupos que poderiam ter acesso, de forma concreta, a suas reflexões e notas. De um lado, aos próprios irmãos de sua família religiosa, se pensarmos no caso das biografias que divulgou em seu tratado, “marcadas pelas penitências constantes, o uso do hábito remendado, e o apego rígido à pobreza”, procurando “consolidar uma representação específica do que deveria ser um frade de São Francisco”. Além destes, como sublinhou Franca, uma outra faceta da obra deste franciscano nos permite perceber sua intencionalidade em redigir “uma propaganda escrita a respeito de suas ações no âmbito missionário”, o que, por um lado, rebatia a críticas de outros institutos que se queriam apostólicos, mas também ressaltava uma ideia de primazia dos seguidores de São Francisco em terras de conquista, alinhando o discurso religioso ao político, pois, “os escritos sobre a evangelização procuravam ressaltar que a conversão era de suma importância não apenas para o bem das almas indígenas, mas para a conservação e

²²⁹ PACHECO, 2018, p. 3. Para o autor, essas pequenas obras redigidas por religiosos da ordem em diversas paragens serviram no endosso e produção das chamadas crônicas gerais do instituto, exemplificadas por alguns frades, dentre eles: Lucas Wadding (1588-1657), Marcos de Lisboa (1511-1591) e António Daza (†1640). Dessa forma, “esse movimento colocou as engrenagens da ordem a serviço de uma recolha documental capilarizada, porém os achados dos arquivos conventuais não seguiriam apenas em estado bruto, sendo muitas vezes filtrados em memoriais e relações feitas por cronistas provinciais. Esta ativação resultou num esforço global de síntese memorialista, enraizado em âmbito local e posteriormente reaproveitado pelo cronista geral” PACHECO, 2018, p. 7.

²³⁰ FRANCA, Rafaela Almeida Leovegildo. “*Coisas dignas de memória*”: a escrita franciscana na *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil, de fr. Manuel da Ilha (1621)*. 2021. 123f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

²³¹ FRANCA, 2021, p. 112.

aumento dos territórios no além-mar, sendo o elemento que garantiria a obediência e a fidelidade dos povos estrangeiros à soberania portuguesa”²³².

Poucos anos após a finalização da escrita deste franciscano, um outro frade da Ordem terminava uma obra de caráter similar, mas alçando voos discursivos que miravam outros objetivos dentro do movimento de defesa da imagem e atuação da Ordem dos Frades Menores. O macaense Paulo da Trindade, autor da *Conquista Espiritual do Oriente*²³³, tratado que circulou também em formato manuscrito por alguns séculos, afirmou que sua produção deu-se após ter lido “um livro que certo autor compôs em italiano e imprimiu em Roma, em que, com não menos temeridade que ousadia, se atreveu afirmar que os frades de S. Francisco na Índia não se ocupavam em fazer cristandades, mas somente em enterrar defuntos e cantar missas de Requiem”. Desse modo, afirmou que por ser “tão natural aos filhos sentirem os agravos que se fazem a seus pais, e tão justo neles o desejo de os desafrontar e sair pela sua honra, que, se não for por excederem o modo, mais são por isso dignos de louvor que de repreensão”. Assim, rebatendo as acusações de que os Frades Menores não seriam capazes de evangelizar ao redor do globo, em especial da porção asiática de que fazia parte, o religioso também deixou transparecer uma certa acidez frente aos outros institutos - a Companhia de Jesus, sobretudo, acusando-os de talvez divulgar mais do que realmente catequizar.

Ao retomar a retórica da eficácia evangélica de sua família espiritual, Trindade afirmou que “quem ler as nossas crônicas e os mais autores que escreveram das coisas na nossa Ordem, achará claramente quão vivo esteve sempre nos Frades Menores este espírito de pregar a Fé aos infieis em diversos tempos e em diversas partes do mundo, trazendo inumeráveis deles ao suave jugo do santo Evangelho”²³⁴. Assim, escusando-se de duvidar “que todas as outras Religiões estariam com os ânimos mui prontos para aceitarem” a empresa missionária, “como vemos por experiência que depois o fizeram vindo os professores de todas elas a estas partes orientais onde têm feito e cada dia fazem tantos e tão assinalados serviços a Deus na conversão destes infieis”, pôs-se a afirmar que teriam os franciscanos sido “os primeiros soldados desta conquista que, por zelo da conversão destes naturais, deixaram sua pátria e se desnaturalizaram dela vindo a terras tão estranhas e remotas da sua por meio de

²³² FRANCA, 2021, p. 113-115.

²³³ TRINDADE, fr. Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente, em que se da relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas Ilhas do Japão*. I Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1962; II Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1964; III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1967.

²³⁴ TRINDADE, I Parte, 1962, p. 13-14.

tão comprida e perigosa viagem”. Os franciscanos então, tornaram-se os “primeiros que trouxeram ao Oriente a luz do Evangelho e fizeram nele o ofício dos apóstolos, os primeiros que na Índia ofereceram a Deus muitos trabalhos e muito sangue que em seu serviço derramaram, os primeiros que converteram e batizaram estes gentios orientais, os primeiros finalmente que conquistaram muitas almas para Deus”²³⁵.

Vemos então, o argumento da primazia franciscana na evangelização das terras de conquista. Esse *topos* asseguraria, de algum modo, não apenas a proeminência dos frades nestes territórios, como também corrigiria a imagem de fracassados no apostolado e na evangelização. Ao explorar a obra de Paulo da Trindade, Patrícia Souza de Faria chama atenção para as “perspectivas teleológicas e providencialistas” que marcaram a escrita desse religioso, “para quem Deus teria escolhido os portugueses para conquistar a Índia, pois seriam responsáveis por promover a expansão do catolicismo”²³⁶. Assim, segundo a autora, a produção de Trindade “caracterizou-se pela presença de tópicos utilizadas na exaltação dos franciscanos, recorrentes nas crônicas redigidas pelos frades menores, como a centralidade de São Francisco de Assis como modelo de santidade”. Desse modo, na medida em que aquele patrono “foi considerado a imitação humana que mais se aproximou de Jesus Cristo, os franciscanos foram descritos como religiosos que preservaram este significativo atributo: serem os mais capazes de realizar a *imitatio Christi*, por serem seguidores” do *poverello* de Assis²³⁷.

Esses discursos defensivos aparentam ter encontrado eco nas biografias devotas redigidas sobre a madre Jerónima de la Asunción, embora essas vinculações não tenham sido anunciadas explicitamente nas narrativas. Quesada afirmou, por exemplo, que muito embora houvesse casos de mulheres “valorosas e fortes [...] em todos os tempos”, reconhecia no seu exemplo o quão “completa [estava a] Espanha delas, que se avantajam em virtude e fortaleza de espírito, e caridade a muitos varões mui espirituais”. Assim, para ele, aquela monja possuía uma “caridade tão incendiada do bem dos próximos e da salvação dos infieis” que “buscou, aos sessenta e quatro anos de sua idade, tantos e tão inumeráveis trabalhos, que com razão admiravam-se todos na Espanha”²³⁸. Desse modo, na tentativa de confirmar que tamanha empresa era, de fato, em prol da colheita de muitas almas, o biógrafo apontava o norte de sua

²³⁵ TRINDADE, I Parte, 1962, p. 78.

²³⁶ FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas no Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 167.

²³⁷ FARIA, 2013, p. 200.

²³⁸ QUESADA, Libro III, 1713, p. 241-243.

narração para a conformação do argumento de defesa da missão franciscana, mas possuindo como pano de fundo um exemplo missionário feminino. Torna-se possível conceber seu escrito na confluência desses filões literários de que, ainda na década de sua produção, o religioso procurou munir-se para exortar e divulgar os inúmeros feitos de sua ordem religiosa. Nas palavras do autor, o exemplo de sua confessanda e biografada seria digno de exortação pois, em contextos como os vivenciados por essas personagens, encontrar uma mulher que não tinha em seus discursos outros assuntos que não fossem os de “ir ao Japão e Gran China, e a todos estes reinos de infiéis, para ensinar-lhes a verdadeira fé e levar-lhes a luz do Evangelho”, seria um aspecto atenuante à sua fama de santidade²³⁹.



Lamentando não ter conhecido Jerónima de la Asunción “enquanto viveu na terra”, Bartholomé de Letona dizia encontrar consolo em saber que “a conheceu através de suas pupilas, pois a mãe se conhece pelas suas filhas, como a árvore pelos seus frutos”²⁴⁰. O autor demarcava, então, os proveitosos resultados que a empresa daquela toledana teriam repercutido, sublinhando a santa vida daquela que liderou uma longa expedição transoceânica feminina na época moderna. Para tal feito, não haviam sido poucos os percalços, sentidos, segundo seus biógrafos, desde seu nascimento. No entanto, como era de se esperar nas narrativas que tudo isso registram, aquela mulher teria resistido às adversidades com fervorosa fé e esperança nos desígnios divinos. Ela também, de algum modo, teria trilhado um caminho alternativo nas vivências espirituais femininas da época, ao ousar sair de sua casa monacal e percorrer terras e mares para efetivar ambições apostólicas. Desse modo, sua vocação missionária se assemelharia à empreitada a que diversas ordens religiosas propuseram-se a trabalhar desde o início do século XVI, com os “novos mundos” que iam descortinando-se aos europeus.

Ainda que não tenha trabalhado em um aldeamento missionário ou pregado diretamente aos infiéis e pagãos na Ásia, as *vitae* da madre Jerónima receberam um tratamento discursivo que pôs em evidência seu desejo de propagar a fé pelo mundo, converter o gentio e até mesmo morrer em defesa do catolicismo. Sabemos que esses textos

²³⁹ QUESADA, Libro III, 1713, p. 243.

²⁴⁰ LETONA, Libro Primero, 1662, p. 70.

tinham um pano de fundo didático e modelar, mas também não se limitavam a isso. A investigação das possíveis motivações que estariam por trás da elaboração dessas narrativas revelou a complexidade e os agenciamentos realizados para fins bem delineados. No caso concreto das biografias devotas exploradas aqui, além do caráter modelar, típico da literatura espiritual da época, é possível perceber um esforço em construir e reforçar a memória sobre a religiosa enquanto pioneira na fundação de conventos femininos na porção asiática dos Impérios Ibéricos, além do endosso no seu processo de beatificação iniciado logo após sua morte, em 1630, e que segue em curso até hoje.

Ana de Christo lastimou-se das falhas que poderiam existir em sua narrativa sobre Jerónima de la Asunción, pedindo a Deus “espírito e grandeza para tudo o necessário que o caso pede”, pois “para falar falar de vida tão celestial e angelical, anjo havia de fazer este ofício, quando não o angélico doutor São Tomás de Aquino ou o nosso seráfico doutor São Boaventura”. Para a religiosa, talvez, esses doutos e canônicos autores poderiam dar “o sentido e valor que esta história merece por ser digna de crônicas”. Mas, de todo modo, preocupou-se em balizar a trajetória de sua mestra e legar a “memória dos prodígios e feitos varonis de uma mulher das quais nela são memoráveis e celebráveis”²⁴¹. Por seu turno, os aproveitamentos que os frades fizeram de sua obra iam ao encontro de demandas caras à presença dos franciscanos em territórios de conquista. Dessa forma, naquele momento, a memória construída em torno da madre Jerónima de la Asunción poderia informar uma identidade crucial para a imagem da Ordem dos Frades Menores, reforçando o ideal de vida proposto por seu fundador, sustentando assim o carisma da comunidade e representando, de maneira gloriosa, nas palavras de Ginés de Quesada, um verdadeiro “prodígio de santidade, resplandecente tocha de nossa Seráfica Religião, honra de Toledo, glória da Europa, sol da Ásia, maravilha do mundo”²⁴².

²⁴¹ CHRISTO, 1623-1629, fl. 3v-4r.

²⁴² QUESADA, Prólogo al Lector, 1713, s/p.

Considerações Finais

Preste atenção, o mundo é um moinho.
Cartola, 1976.

Enquanto realizava a leitura da *Conquista Espiritual do Oriente*, obra de frei Paulo da Trindade, em 2019, procurando subsídios para uma investigação sobre modelos de santidade franciscana em ambientes missionários nos séculos XVI e XVII, notei que o frade destinou o capítulo 108 da parte III de seu escrito para tratar do Convento de Santa Clara de Macau. Dos 1193²⁴³ fólios, o franciscano concedeu apenas 7 (fols. 1141-1148)²⁴⁴ para a narrativa sobre “como na cidade de Macau se fundou um mosteiro de freiras de Santa Clara por via de Manila”. Naquelas poucas páginas, Trindade exortou o papel de São Francisco “por entender [...] o muito fruto que na igreja de Deus se colhe das religiões que nela se fundam”, afirmando que o patrono de sua Ordem “com grande zelo da salvação das almas se não contentou com menos que edificar três [...], que é a dos Frades Menores, a de Santa Clara e a Terceira, [...] que é a os Irmãos Penitentes”. Dessa forma, seguindo o exemplo do fundador, que teria se preocupado em “estender por diversas partes da cristandade estas três ordens”, teria feito o mesmo a madre Jerónima de la Asunción, que “teve sempre, enquanto viveu, grande zelo de estender a religião e edificar mosteiros”, dizendo “muitas vezes que havia de resultar grande glória a Deus” e meio por onde havia de “salvar grande número de almas”²⁴⁵.

Naquele momento, muito embora a pesquisa que realizava não fosse destinada ao exame de aspectos da vida conventual feminina, me questionei qual o lugar ocupado por essas mulheres naquela porção dos impérios ibéricos. Me interessava saber quem eram, o que fizeram ou deixaram por fazer. Tinha apenas perguntas. Ao longo da pesquisa que resultou no trabalho que agora finalizo, essas questões ganharam outra envergadura. Entrei em contato com uma documentação que me respondia não somente quem seriam as religiosas atuantes na Ásia seiscentista, como também as representações elaboradas sobre e por elas. Para Christopher Hill, “a história precisa ser reescrita a cada geração, porque embora o passado não mude, o presente se modifica; cada geração formula novas perguntas ao passado e encontra novas áreas de simpatia à medida que revive distintos aspectos das experiências de

²⁴³ Segundo frei Félix Lopes, a cópia do manuscrito de Trindade encontrado na Biblioteca Vaticana possui essa quantidade de fólios. Trata-se de um traslado realizado em Madri no ano de 1679, remetido, à época, à Biblioteca da Cúria Geral da Ordem dos Frades Menores, localizada no Convento de Aracoeli, em Roma (TRINDADE, Parte I, 1962, p. XII-XIII).

²⁴⁴ Na edição impressa, correspondem às páginas 523-528 da Parte III.

²⁴⁵ TRINDADE, Parte III, 1967, p. 523-524.

suas predecessoras”, apontando então para um movimento de revista do passado e as interpretações realizadas sobre ele ao longo do tempo²⁴⁶. Os poucos fólhos encontrados na obra de Trindade, dessa forma, acabaram por se tornar um ponto de partida para algo maior. A presença e atuação de religiosas da Ordem de Santa Clara naquele espaço não se limitava a descrição de uma fundação conventual, com argumentos que se esvaziavam na pura predestinação divina. Havia algo além. E foi a partir dessa monja, e sua caracterização como missionária, que passei então a explorar algumas facetas das vivências de mulheres que se propuseram a empreender movimentos expansionistas, lidos assim à época, como também alguns de seus anseios e ambições.

Paulo da Trindade não chegou a conhecer a madre Jerónima, mas manteve algum contato com Ana de Christo, abadessa no mosteiro de Manila à época daquela fundação na China, através de cartas encontradas em sua coleta de material para a escrita de sua obra. Ele conta que em uma dessas missivas localizou a narrativa de uma visão que “um servo de Deus” teria descrito à religiosa fundadora, em que “o havia levado o Senhor por mar a umas terras onde andavam uns homens grandes com roupas largas de cores, os cabelos compridos, toucados (como de mulheres)”, caindo com suas almas no inferno. Ele teria perguntado a Deus o motivo de tamanha desgraça, sendo-lhe respondido que solicitasse a Jerónima que entrasse “em estes a minha fé”, o que a fez compreender que se tratava da fundação de Macau. A monja faleceu antes que a visão se concretizasse, mas a memória legada da sua atuação – na qual gastou “nessa demanda doze anos” – persistiu entre suas filhas espirituais. Em 4 de novembro de 1633, chegaram àquela cidade de domínio português seis freiras de Manila, dentre elas duas que saíram da Espanha com Jerónima, as madres Leonor de São Francisco (1583-1651), nomeada abadessa da nova fundação, e María Magdalena de la Cruz (1575-1653), vigária do novo convento²⁴⁷.

A escrita de Trindade pôs em evidência um argumento caro para a elaboração da memória de Jerónima de la Asunción, ainda que seu texto não tenha se voltado especialmente à narração de sua trajetória. Partindo do exemplo de suas continuadoras, ele propôs que a fundação de um convento em Macau, originando-se do fundado por ela em Manila, teria sido uma expressão do trabalho apostólico que a monja toledana teria empreendido ao longo da vida. Distante ou não das freiras e frades que se propuseram a narrar a vida daquela monja

²⁴⁶ HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 32.

²⁴⁷ TRINDADE, Parte III, 1967, p. 524.

missionária, os resquícios discursivos que orbitaram essas *vitae* podem ser percebidos na escrita deste franciscano. De um lado, por ter se empenhado na catalogação de inúmeros exemplos que comprovassem a atividade catequética da Ordem dos Frades Menores em territórios de conquista, mas, por outro, na própria afirmação de que ela teria seguido o exemplo proposto por São Francisco, fundador do instituto. Embora sua preocupação não pareça ter sido a de exortar realmente os feitos daquelas mulheres, também através dele essa memória foi sendo construída, reaproveitada, reproduzida. O curioso, neste caso, é a forma pela qual essas narrativas foram sendo legadas à posteridade.

Partindo de expressões escritas e orais de freiras, inúmeros frades puderam elaborar seus discursos laudatórios em torno da imagem de Jerónima de la Asunción, como busquei explorar ao longo dessa dissertação. Esses registros, feitos originalmente por mulheres, formaram a base de biografias devotas escritas sobre esta freira por seus confrades. Sinalizando ou não esses reaproveitamentos, estes homens acabaram por de algum modo perpetuar esses registros de punho feminino. Se não fosse o traslado do manuscrito da madre Ana de Christo, em posse das religiosas da comunidade de Santa Isabel, em Toledo, talvez só conheceríamos suas histórias por meio dos textos redigidos por Ginés de Quesada, Bartholomé de Letona e demais frades cronistas que foram incorporando essas trajetórias em seus textos. Como afirmou Jean Franco, que analisou a produção de mulheres místicas no México seiscentista, “os marginalizados sempre foram usados como grãos para o moinho da escrita”²⁴⁸. Assim, ainda que os moinhos da disciplina e enquadramento institucional tenham incidido diretamente nas trajetórias e atuações dessas mulheres, triturando suas ambições e desejos, pôde-se perceber que elas encontraram meios de perpetuar suas memórias, em especial através de escritos que dessem conta das atividades que iam realizando ao redor do globo.

Como vimos neste trabalho, uma boa parcela da produção escrita de mulheres na época moderna acabou por permanecer no formato manuscrito, quer por desejo das próprias autoras ou por movimentos de revisão e censura que negavam suas publicações. A toma da palavra por elas, como foi visto também, caracterizou-se enquanto uma ferramenta de acesso à instrução e constituição de espaços de poder, em especial dentro de mosteiros. Felizmente, não sabemos se de forma deliberada ou inconsciente, elas acabaram produzindo registros que demonstram o quão antenadas estariam ao movimento de normatização e disciplina dos corpos e dos costumes que procurou enclausurá-las e destiná-las às margens dessas

²⁴⁸ FRANCO, 1989, p. 3.

sociedades. O exemplo do texto de Ana de Christo e suas críticas à relutância da Igreja em “autorizar” a atuação de mulheres em ambientes missionários são sintomáticos desse processo. Ao passo em que construía uma memória em torno de sua líder espiritual e os seus projetos apostólicos, ela construía também uma narrativa que as colocasse em primeiro plano e exortasse seus feitos pelo globo. Os reaproveitamentos que os frades fizeram de sua produção são um indicativo da forma pela qual o argumento de uma ação da madre Jerónima e demais companheiras na expansão da fé foi exemplificador da eficácia missionária dos próprios franciscanos. Moendo essas narrativas em seus tratados, eles estariam por fornecer a um público mais amplo as próprias letras dessas freiras, reaproveitadas.

No decorrer desta dissertação, procurei demonstrar algumas táticas usadas pelos autores das *vitae* de Jerónima de la Asunción para guarnece-la com uma aura santificada, num primeiro plano. Além disso, por estarem imersos em um movimento de defesa da imagem da ordem na qual eram professores, o *tópos* de uma primazia missionária em espaços ultramarinos foi recorrentemente ativado e encontrou eco mesmo em produções que não se destinavam necessariamente a reforçá-lo. Em um contexto no qual os exemplos virtuosos eram utilizados para o disciplinamento e a normatização cristã, esses textos estariam por fornecer ao público devoto espelhos passíveis de imitação, mas não somente. Os usos que poderiam ser feitos desses escritos extrapolaram os limites de uma padronização dos costumes, sendo utilizados para planos mais entrecruzados a interesses diversos. No nosso caso, miravam a beatificação da religiosa e, no limite, a imortalização de seus feitos. Serviriam também para preencher páginas de crônicas e textos de maior envergadura, destinados a registrar a trajetória de províncias e custódias franciscanas criadas em escala planetária. De frade em frade, as obras de Ana de Christo, Ginés de Quesada e Bartholomé de Letona tornaram-se um manancial de informações a respeito da história institucional da Ordem dos Frades Menores, de maneira mais dilatada, e da de Santa Clara, mais especificamente.

Os ecos dos escritos seiscentistas sobre Jerónima não se limitaram àquele século. Até hoje a sua canonização é um projeto em andamento, e para ela recorre-se especialmente à tópica de sua atuação missionária. Ana de Christo teria dado impulso a essa faina, assim como a própria Jerónima de la Asunción empreendeu caminhos discursivos que lhe colocassem como uma figura central na elaboração de projetos apostólicos, como pôde-se depreender dos excertos de seus escritos e conversas transcritos pelos autores estudados nesta investigação. Em 1930, na comemoração do terceiro centenário de sua morte, a cidade de Toledo optou por mudar o nome da rua onde está localizado o mosteiro em que a freira viveu durante anos para

Calle de la Venerable Madre Jerónima de la Asunción, em sua homenagem, exortando o seu papel enquanto “ilustre hija” daquela cidade e “primeira misionera de Oceanía”²⁴⁹. Não foram poucos também os estudiosos, em especial membros da Ordem dos Frades Menores, que produziram relatos biográficos sobre a monja, partindo das três produções seiscentistas analisadas aqui. Em uma espécie de continuação memorialista, autoras e autores prosseguiram labutando na defesa da imagem daquela mulher enquanto santa e missionária. De maneira geral, seus feitos ao redor do globo continuam sendo lembrados e celebrados. As recordações de sua vida e atividades perfazem o núcleo central da argumentação em prol da chancela de seu título santificado na Cúria Romana²⁵⁰.

Em 1993, frei Pedro Ruano Santa Teresa publicou o que parece ser, até então, o último compilado biográfico referente à madre Jerónima de la Asunción. Para ele, naquele momento era “farta a literatura sobre a serva de Deus”, mas “muito pouco o que a nível popular foi publicado para saciar a curiosidade do leitor ordinário”, anunciando então que esta seria a sua intenção ao publicar uma “vida abreviada” da religiosa. Afirmou ainda que sua obra se constituía enquanto “uma humilde contribuição para manter viva a memória desta mulher singular, como tem sido mantida desde que morreu há 360 anos em Manila”. De todo modo, a recordação viva daquela freira se devia sobretudo “à sua heróica vida de virtudes e ao seu trabalho que ainda a torna presente nas Filipinas”. O autor ainda rememorou o trabalho que Ana de Christo, Quesada e Letona realizaram para contribuir na perpetuação da imagem daquela que biografaram, considerando todos “muito qualificados”²⁵¹. Há quatro séculos freiras e frades se preocupam em manter vivas as lembranças desta mulher e o seu legado no mundo, exemplificado, sobretudo, pelas fundações conventuais que empreendeu no ultramar ibérico no século XVII. Esses documentos, não só escritos, preocuparam-se em elaborar imagens santificadas em torno dela, além de expressarem quais teriam sido as características que a fizeram ser considerada uma missionária. Mas afinal, com quantos registros se constitui uma memória?

²⁴⁹ LA TRIBUNA DE TOLEDO. *Pelagra el último testimonio de Jerónima de la Asunción*. 19 de julio de 2019. Disponível em: < <https://encurtador.com.br/BLRT3>> . Acesso em 20 de dezembro de 2023. Ver foto da placa comemorativa nos apêndices deste trabalho.

²⁵⁰ SANTA TERESA, Pedro Ruano. *La V. M. Sor Jerónima de la Asunción: fundadora del Monasterio de Santa Clara de Manila y la primera mujer misionera en Filipinas*. Madrid: Joaquim Costa , 1993, p. 5.

²⁵¹ SANTA TERESA, 1993, p. 3.

Apêndices

Figura 01 - La venerable madre Jerónima de la Fuente por Diego Velázquez, 1620.



Fonte: Museo del Prado, Madrid. Disponível em: <<https://encurtador.com.br/erHZ0>>. Acesso em 02/12/2023.

Figura 02 - Jerónima de la Asunción por Joseph Mota, 1713.



VERDADERO RETRATO DE LA V. M. GERONIMA DE LA ASSUM-
zion fundadora del Real Convento, de Religiosas des Calzas de Santa
Clara, de la ciudad de Manila Natural de Toledo Murio, a 22 de oc-
tubre el año de 1630 de edad, de 83 años 5 meses y 13 días, de di. Calo.
el M. R. P. Fr. Augustin de Madrid Procurador de su causa, Al Mui Religioso.
Convento de Pobres Capuchinas, de la ciudad de Mexico, año del 712

JOSEPH MOTA PINTOR. ^{cto.} M.

Fonte: QUESADA, Ginés de. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, Abadesa, y Fundadora del Convento de la Concepcion de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de la Ciudad de Manila*. 1º Ed. En Mexico: por la Viuda de Miguel de Ribera, 1713, s/p.

Figura 03 - Jerónima de la Asunción, 1717.



*Imago Ven. S.D. Sor. HIERONIMÆ ab ASSUMPTIONE
Fundat. V. Monast. S. Claræ sub inuocat. Puriss.
Conceptionis Ciuitatis, Manilæ in Indijs.*

Copul. Esq. p. Nic. Marini delin. Arnoldi Van Westerhout Sculpit. Fecit Roma Super. perm. an. 1717. 8.

Fonte: QUESADA, Ginés de. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, Abadesa, y Fundadora del Convento de la Concepcion de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de la Ciudad de Manila.* 2º Ed. En Madrid: por Antonio Marin, 1717, s/p.

Figura 04 - Calle de la V. Madre Jerónima de la Asunción, Toledo, 1930.



Fotografía de Moreno Pacheco, agosto de 2023.

Referências Bibliográficas

1. Fontes Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Manuscritos da Livraria

MSLiv n° 846 – AMOR DIVINO, Ana Maria do. *Memórias históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*. Tomo I. Setúbal, Mss., 1796-1803.

Archivo del Monasterio de Santa Isabel de los Reyes (AMSIRT)

CHRISTO, Ana de. *Historia de nuestra santa madre Jerónima de la Asunción*. Manila, Mss., 1623-1629.

Archivo General de Indias (AGI)

Filipinas, 85, n° 86, *Carta del convento de Santa Clara sobre agravios del gobernador Hurtado de Corcuera*. 30 de junho de 1636.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

Cód. 11404 – SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644.

Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo el Escorial (RBMSLE)

K-III-13 – EVANGELISTA, María. *Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen Sancta Juana de la Cruz monja que fue professa de quatro Botos en la orden del señor sant Francisco en la qual viuio perfecta y sanctamente*. Cubas, Mss., ca. 1534.

2. Fontes Impressas

ABREU, Sebastião de. *Vida e virtudes do admirável padre Joam Cardim, da Companhia de Jesu, português natural de Vianna de Alentejo*. Em Évora: Na Officina desta Universidad, 1659.

Constituiçoens 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, & approvaçào do Capitulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639. Lisboa: Na Officina de Miguel Deslandes, 1693.

- DAZA, António. *Historia, Vida y Milagros, extasis, y Revelaciones de la Bienaventurada Virgen Sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Serafico P. S. Francisco*. Lérida: Por Luys Manescal, 1613.
- ILHA, Manuel da. *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil, 1584-1621*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LEÓN, Luys de. *La perfecta casada*. En Salamanca: Iuan Fernandes, 1584.
- LETONA, Bartholomé de. *Perfecta Religiosa*. En Puebla: por la Viuda de Juan de Borja, 1662.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Tomo III. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.
- MARTINEZ, Domingo. *Compendio historico de la apostolica provincia de San Gregorio de Philipinas, de religiosos menores descalzos de N. P. San Francisco, en que se declaran sus heroycas empressas para dilatación de nuestra santa fè, por vários reinos y provincias del Assia*. En Madrid: Viuda de Manuel Fernandez, 1756.
- NAVARRO, Pedro. *Favores de el Rey de el cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz, Religiosa de la Orden tercera de Penitencia de N. P. S. Francisco*. En Madrid: Por Thomas Iunti, 1622.
- O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim, e portuguez*. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781.
- PALMA, Joan. *Vida de la Serenissima Infanta Sor Margarita de la Cruz, religiosa Descalza de S. Clara*. En Sevilla: por Nicolas Rodriguez de Abrego, 1653.
- QUESADA, Gines de. *Exemplo de todas las virtudes y vida milagrosa de la Venerable Madre Geronyma de la Assumpcion, Abadesa, y Fundadora del Convento de la Concepcion de la Virgen Nuestra Señora de Monjas Descalças de la Ciudad de Manila*. 1º Ed. En Mexico: por la Viuda de Miguel de Ribera, 1713. 2º Ed. En Madrid: por Antonio Marin, 1717.
- RIBADENEYRA, Pedro de. *Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos*. En Madrid: Por Luis Sanchez, 1604.
- TRINDADE, Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente*. I Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1962; II Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1964; III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1967.
- TRINIDAD, Manuela de la Santísima. *Fundación del Convento de la Puríssima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca, su regla e modo de vivir, con la*

relación de las vidas de algunas religiosas señaladas en virtud en dicho Convento.
Salamanca: Imprenta de María Estévez, 1696.

3. Estudos

- AGNOLIN, Adone. *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: a acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (século XVII).* Niterói: EDUFF, 2021.
- ALBUQUERQUE, Viriato de. "Um templo archeologico em Goa". In: *O Oriente Portuguez - Revista da Commissão Archeologica da India Portuguesa*, vol. 5, n. 1, 1908, p. 23-42.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821).* São Paulo: Hucitec, 2004.
- BELLINI, Lígia. "Penas, e glórias, pesar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime". In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.* Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006, p. 81-105.
- BELLINI, Lígia. "Vida monástica e práticas de escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime". *Campus Social*, n° 3/4, 2007, p. 209-218.
- BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica, 1440-1770.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BURKE, Peter. "A invenção da biografia e o individualismo renascentista". *Estudos Históricos*, n. 19, 1997, p. 83-97.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Mulheres enclausuradas: as ordens religiosas femininas em Portugal nos séculos XVI a XVIII.* Alfragide: Casa das Letras, 2021.
- CHARTIER, Roger. *As utilizações do objecto impresso, séculos XV-XIX.* Lisboa: Difel, 1998.
- CRUZ, Anne; HERNÁNDEZ, Rosilie (eds.). *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World.* Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011.

- DÍAZ, Mónica; KIRK, Stephanie. “Theorizing transatlantic women’s writing: imperial crossings and the production of knowledge”. *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, vol. 8, 2013, p. 53-84.
- ENCARNACIÓN HEREDERO, María de la. *Ilustre hija de Toledo, primera misionera de Oceanía*. Toledo: Editorial Católica Toledana, 1929.
- FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas no Oriente; franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Entre a família e a religião: a «vida» de João Cardim (1585-1615)”. *Lusitania Sacra*, 2º série, 5 (1993), p. 93-120.
- FRANCA, Rafaela Almeida Leovegildo. “Coisas dignas de memória”: a escrita franciscana na Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil, de fr. Manuel da Ilha (1621). 2021. 123f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
- FRANCO, Jean. *Plotting women: gender and representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989.
- LALANDA, Maria Margarida. “Clarissas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 1, A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 353-354.
- LAVRIN, Asunción. *Las esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LEWANDOWSKA, Julia. *Escritoras monjas: autoridade y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2019.
- MARTOS PÉREZ, María Dolores. “Mujer, escritura y reclusión en el discurso biográfico de Jerónima de la Asunción (1555-1630)”. In: MASCARELL, Purificació; ZARAGOZA, Verónica (Eds.). *Encerradas: mujer, escritura y reclusión*. Valencia: Tirant Humanidades, 2022, p. 19-38.
- MENDES, Paula Almeida. *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de «vidas» de santos e de «vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017.
- MORUJÃO, Isabel. “Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa”. *Via Spiritus*, n. 15, 2008, p. 163-194.

- OWENS, Sarah E. *Nuns Navigating the Spanish Empire*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017.
- PACHECO, Moreno Laborda. *A mágoa do esquecimento: escrita e memória conventual em Portugal no século XVII*. EDUFBA/CHAM, 2020.
- PACHECO, Moreno Laborda. “Cronista de uma custódia distante: fr. Manuel da Ilha e sua Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil (1621)”. *Revista de História* (São Paulo), n. 177, 2018, p. 1-32.
- PACHECO, Moreno Laborda. “Uma vida para Maria de Jesus: um confessor em defesa de sua beata, diante do Santo Ofício de Lisboa (1700-1701)”. *Via Spiritus*, nº 28, 2021, p. 89-109.
- PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- PALOMO, Federico. “Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna”. *Tempo*, v. 22, n. 42, 2016, p. 509-532.
- PALOMO, Federico. “Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna”. In: PALOMO, Federico (coord.). *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*. *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo XII, 2014, p. 11-26.
- PEREZ, Lorenzo. *Compendio de la vida de la venerable Madre Sor Gerónima de la Asunción de la Orden de Sta. Clara, fundadora del Monasterio de la Inmaculada Concepción de esta ciudad de Manila, Filipinas*. Manila: The Philippine Publishing Co., 1903.
- PLATERO, fr. Eusébio Gomez. *Catálogo biográfico de los religiosos Franciscanos de la provincia de San Gregorio desde 1577 en que llegaron los primeros a Manila hasta los de nuestros días*. Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880.
- POUTRIN, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confesores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- PROSPERI, Adriano. “Lettere spirituali”. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009, p. 227-251.
- SANTA TERESA, Pedro Ruano. *La venerable madre sor Jerónima de la Asunción: fundadora del monasterio de Santa Clara de Manila y la primera mujer misionera en Filipinas*. Madrid: Impresión J. Vicente, 1993.

- SANTOS, Georgina Silva dos. “Véus de heresia: freiras e donatas nas malhas da Inquisição portuguesa”. In: SANTOS, Georgina Silva dos; GARCIA, Elisa (orgs.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 83-98.
- SANTOS, Zulmira. “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas”. *Lusitânia Sacra*, 2º Série, 21, 2009, p. 249-261.
- SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009.
- TRIVIÑO, María Victoria. *Escritoras clarisas españolas, antología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VON TIPPELSKIRCH, Xenia. *Sotto controllo: letture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2011.
- WEAVER, Elissa B. “Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)”. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di). *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009, p. 253-276.
- WEBER, Alison (ed.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. New York: Routledge, 2016.
- XAVIER, Ângela Barreto. “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e método”. *Lusitânia Sacra*, 2º série, 18, 2006, p. 87-116.
- ZARRI, Gabriella. *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1990.
- ZARRI, Gabriella. “The third status”. In: SCHUTTE, Anne Jacobson; KUEHN, Thomas; MENCHI, Silvana Seidel (eds.). *Time, space and women's lives in early modern Europe*. Kirksville: Truman State University Press, 2001, p. 181-199.