

Santidade reconhecida no estado da Índia: relações de gênero e religiosidade no processo inquisitorial de Joana de Jesus (1585-1588)

Holiness recognized in the state of Índia: relations of gender and religiousity in the inquisitorial process of Joana de Jesus (1585-1588)

Marcus Vinicius Reis

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
Professor de História Medieval e Moderna da Faculdade de História da UNIFESSPA e
do Programa de Pós-graduação em História da UNIFESSPA.

Resumo: Este trabalho parte do interesse em analisar a trajetória de Joana de Jesus, pertencente à Ordem Terceira de São Francisco e moradora de Goa, diante do seu processo estabelecido pelo Tribunal do Santo Ofício de Goa, no ano de 1585. O foco residirá em analisar, a partir da categoria de gênero, como Joana de Jesus construiu a sua fama de santa no Estado da Índia, ainda que inserida em um amplo contexto patriarcal e misógino. Pretende-se corroborar a hipótese de que Joana de Jesus integrou um movimento maior de acesso das mulheres à espiritualidade como forma de delimitar espaços de autonomia e reconhecimento social, subvertendo os padrões de feminilidade prescritos a elas nesse período.

Palavras-chave: Tribunal do Santo Ofício de Goa; Relações de Gênero; Santidade; Século XVI.

Abstract: This work is based on the interest of analyzing the trajectory of Joana de Jesus, belonging to the Third Order of Saint Francis and resident of Goa, in the process of establishing the Tribunal do Santo Ofício de Goa in 1585. The focus will be on analyzing, from the category of gender, as Joan of Jesus built her fame as a saint in the State of India, although inserted in a broad patriarchal and misogynist context. It is intended to corroborate the hypothesis that Joana de Jesus integrated a greater movement of women's access to spirituality as a way of delimiting spaces of autonomy and social recognition, subverting the patterns of femininity prescribed to them in this period.

Keywords: Tribunal do Santo Ofício de Goa; Gender relations; Holiness; 16th Century.

Introdução

É a partir do amplo e diversificado contexto de conexões entre as mulheres e a sua recorrente presença no campo das manifestações espirituais, aqui entendidas pelo fenômeno da santidade, que este trabalho está situado. Sendo assim, este artigo parte do interesse em compreender os elementos que compuseram a fama de santa que foi relacionada à vida de Joana de Jesus, nascida em Goa, pertencente ao Estado da Índia, bem como o processo de construção dessa possível santidade. O objetivo das análises que se seguem consiste em compreender como a vida de Joana de Jesus esteve atrelada a esse fenômeno, articulando o conceito de gênero¹ a fim de perceber como essa freira performatizou a sua identidade a partir da relação com o universo do sobrenatural. Busca-se, também, perceber quais foram as dinâmicas locais e globais pertencentes à santidade como um fenômeno espiritual e místico que marcou a vivência dos indivíduos para além do século XVI. Conectar essa trajetória, os espaços em que Joana de Jesus delimitou esse reconhecimento a partir da fama como santa é, portanto, uma forma de o pesquisador não perder de vista a dimensão individual, ainda mais por conta da presença do Santo Ofício português em Goa. Em contrapartida, compreender as suas práticas cotidianas, bem como as crenças que emergiram a partir das narrativas relacionadas à freira, permitirá integrá-la em um movimento maior no qual a participação das mulheres no diálogo com o sobrenatural fugiu às normas pretendidas pela Igreja Católica, avançando para um contexto em que é possível identificar práticas de autonomia e tentativas de emancipação frente às normatizações existentes.

Por fim, defende-se a construção da fama das mulheres que se relacionaram com o sobrenatural a partir da ideia de existência de um consenso social², sem a necessidade de julgar a realidade das crenças a elas relacionadas. Assim, a fama delimitada por Joana de Jesus será encarada como fruto de um consenso, ou construção social, em torno da noção de santidade, mas, também, como resultado da

1 Ao definir este conceito, Judith Butler concordou com Simone de Beauvoir ao considerar a categoria de “mulher” como um processo que não necessariamente indica sua origem, tampouco um produto final. É, nesse sentido, que o gênero aparece como prática insistente e eivada de atos sociais, incluindo os de caráter normatizador. Os gêneros são construídos por repetição, na medida em que os indivíduos vivenciam, constroem e reiteram suas funções sociais enquanto homens ou mulheres, em que, ao mesmo tempo, os processos de emancipação são paralelamente delimitados. Cf. (BUTLER, 2016: 58-59). Há uma “*performance repetida*” que é encarnada no seu trabalho a partir da noção de performatividade de gênero, que engloba o entendimento no qual os gêneros são definidos continuamente, em que o corpo “mostra ou produz sua significação cultural”. Cf. (BUTLER, 2016: 201).

2 Esse entendimento é retirado diretamente dos pressupostos de Marcel Mauss (1970: 70), que considera a figura do mágico, daquele que é relacionado ao universo do sobrenatural, das crenças e práticas para além de uma religião institucionalizada, como construção social, como resultado do que acreditam e direcionam à determinado indivíduo.

imitação exacerbada da vida religiosa católica no período. Por essas razões, esta abordagem não tratará das discussões referente ao período de arguição empreendido pelos inquisidores quando Joana foi presa pelo Santo Ofício goês. Não se trata de negligenciar as relações de poder decorrentes dessa esfera de práticas inquisitoriais, até porque reconhece-se a importância de análises direcionadas a esse âmbito, principalmente no universo das crenças emergentes das narrativas dos processados³. Entretanto, como o foco deste trabalho reside em analisar como esse consenso foi delimitado em torno de Joana de Jesus, envolto na santidade que sustentou sua fama, interessa a este artigo perceber como esse processo ocorreu, quais foram as narrativas, os relatos e os indivíduos que participaram da construção desse reconhecimento e da sua identidade de gênero, tanto sob um caráter mais ativo ou mesmo indiretamente na vida da dita freira.

Percursos de vida de uma freira no Estado da Índia

Nascida em Goa, Estado da Índia, por volta de 1561, Joana de Jesus era cristã da terra, ou seja, uma nativa convertida ao catolicismo. Joana, portanto, estava inserida em um contexto cuja política de missionação empreendida pelas diversas ordens religiosas, além do próprio Pai dos Cristãos⁴, pressupunha não somente a evangelização, mas, também, “permitia a conversão da comunidade ‘gentia’ em curral católico, dos ‘gentios’ em cristãos” (XAVIER, 2008: 148). Na mesma altura de seu nascimento, bem como da própria vida que levou nas regiões próximas a Goa, Joana possivelmente vivenciou as tensões decorrentes da situação dos cristãos da terra frente aos demais grupos sociais ali existentes, como os brâmanes e mesmo os portugueses residentes no Estado da Índia. Como bem sublinhou Ângela Xavier:

Havia, desde logo, os que punham em causa a conversão por razões igualmente prosaicas. Vários grupos de portugueses estabelecidos localmente (por vezes o vice rei ou o governador, mas, sobretudo, muitos *casados* e capitães de fortalezas) resistiam à conversão por todas as transformações que esta nova empresa comportava para o seu próprio quotidiano. [...] Seis anos depois [1557], [Luís] Fróis seria bem mais explícito, afirmando que os cristãos da terra ‘foram ategora tão oprimidos e anihilados, asi dos proprios portugueses como dos gentios’”. (XAVIER, 2008: 184)

3 Duas obras são essenciais para compreender o universo das crenças em meio às relações de poder entre inquisidores e acusados. A primeira, é *Os andarilhos do bem*, de Carlo Ginzburg (2010). Destaca-se, também, a *História Noturna*, do mesmo autor (2001).

4 Segundo Patrícia Faria (2013: 91), tratava-se de um cargo laico, porém, largamente ocupado por religiosos, cuja função residiu, em linhas gerais, na sistematização de “algumas ações para promover o catolicismo que haviam sido realizadas até então de forma desconexa, esperando-se adquirir um local onde pudessem ser albergados os catecúmenos durante a instrução na fé católica”.

Caberia, sem dúvidas, aprofundar o debate acerca do fato de Joana de Jesus ter sido uma cristã da terra. Primeiramente, por conta da dita freira ser uma conversa ao catolicismo desde quando ainda era criança, o que indica o andamento da empresa missionária no Estado da Índia⁵. Além disso, deve-se considerar que as relações de gênero nesse espaço estão vinculadas aos diversos desníveis referentes aos poderes instalados, bem como às hierarquias sociais construídas no Estado da Índia, sendo necessário interseccionar o gênero com as categorias de classe, raça⁶ e, para esse contexto, com os estatutos de pureza de sangue⁷. Por fim, conforme sublinhou Oyèrónké Oyéwùmí (2018: 173), o fato de, historicamente, os papéis sociais terem sido construídos majoritariamente por homens, subjugando, por consequência, as mulheres, uma infinidade de ferramentas de opressão foram igualmente formatadas. Assim, continua a autora, o “gênero não pode ser abstraído do contexto social e de outros sistemas hierárquicos”.

Afora essas problemáticas, pode-se afirmar que a convivência de Joana com religião católica se deu ainda nos seus primeiros anos de vida, muito por conta dos recorrentes contatos com os frades dominicanos e franciscanos após a sua ida para Damão, local onde morou dos 3 aos 9 anos de idade, após ter sido expulsa de casa por sua mãe. É de se supor, aliás, que essa conversão tenha sido realizada no contexto de evangelização empreendida por essas duas ordens religiosas, mais precisamente pelos dominicanos. Isto porque, segundo Patrícia Faria (2013: 91), a região de Damão – juntamente com Chaul, Mahim e Tarapur – pertencia à jurisdição da Ordem de São Domingos, por conta do cargo de Pai dos Cristãos. Além disso, coube aos Pais dos Cristãos o papel de possibilitar a conversão, “devendo impedir a idola-

5 Para maiores considerações sobre as missões na Índia, ver: TAVARES, 2002; FARIA, 2013; LOPES, 1996; XAVIER, 1999; ŽUPANOV, 1999.

6 Merry Wiesner-Hanks é uma das historiadoras do gênero que destaca a importância de compreender a história da América Latina, incluindo aí o período de domínio ibérico, a partir do entendimento de que esse conceito está relacionado às classificações sociais da época, pautadas nos ideais de pureza de sangue, de raça e hierarquização. WIESNER-HANKS, Merry E. *Gender and History*, p. 41.

7 Trabalhos que analisaram especificamente os estatutos de diferenciação social no contexto do Santo Ofício português revelaram tanto a consolidação desse mecanismo como as falhas que este sistema possuía, pois foi recorrente o acesso a cargos oficiais por parte dos cristãos-novos ou mesmo de outros indivíduos que não correspondiam aos pré-requisitos desses estatutos. Cf. RODRIGUES, 2011; RODRIGUES, 2014; LOPES, 2011. Ainda na esfera das distinções sociais, vale citar a coletânea organizada por Ana Isabel López-Salazar, Fernanda Olival e João Figueirôa-Rêgo: LÓPEZ-SALAZAR; OLIVAL; FIGUERÔA-RÊGO (orgs), 2013. Interessados na mesma discussão da obra anterior, Nuno Gonçalo Monteiro e Chacón Jiménez analisaram o imaginário em torno da mobilidade social no Antigo Regime: JIMÉNEZ; MONTEIRO (orgs), 2006; MONTEIRO, 2003. Logicamente, a listagem de trabalhos é mais ampla. No entanto, ainda que breve, as citações anteriores revelam a diversidade de análises decorrentes dos estatutos de pureza de sangue, bem como os interesses por mobilidade social que permearam as relações entre instituições políticas e religiosas no contexto lusitano e no além-mar português.

tria e puni-la”, sem negligenciar a importância dos catecismos e dos batismos para a população residente nesses espaços. Entre os franciscanos, cuja influência na vida de Joana também foi recorrente, destaca-se a presença desses religiosos antes mesmo da Companhia de Jesus ter fincado as suas raízes na Índia em 1542⁸, pois, desde 1517, já haviam aportado nesse espaço, construindo ao longo das duas primeiras décadas após essa chegada, alguns conventos em Cochim – local que Joana também transitou – e em Goa.

A acusada contou às autoridades, já no contexto de sua prisão pelo Santo Ofício goês, que, quando era mais nova, os religiosos dominicanos foram os seus principais confessores: “estando em Damão se começou a confessar com os padres de São Domingos com os quais se confessava comumente cada oito dias” (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 27). Quando residiu em Daugim, por exemplo, esteve em casa de Helena Esteves – “mulher viúva que vive no paço de Daugim” – cerca de 11 meses, sob determinação dos franciscanos reformados que, à época, comandavam a Confraria da Madre de Deus, criada em 1576 e pertencente ao mosteiro ali existente (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 26)⁹.

Joana de Jesus era, na verdade, Joana Pegada, o que indica que este sobrenome foi adquirido no período em que residiu em Damão, mais precisamente, na casa de Maria Pegada (também conhecida pelo nome de Maria de Andrade) e Simão Velho, logo após ter saído de casa por determinação de sua mãe biológica (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 82). Este episódio da expulsão, aliás, talvez não tenha sido o maior revés vivenciado por Joana durante a primeira metade da sua vida. Quando já residia na casa de Maria Pegada, a cristã da terra teve de retornar ao convívio com sua mãe, pois Maria Pegada também havia falecido pouco tempo após a sua chegada. Assim, durante um ano e meio, Joana voltou à sua morada inicial, sendo forçada, no entanto, a novamente sair de casa para, dessa vez, se casar com um homem conhecido de sua família. Por se recusar a cumprir as ordens de sua mãe, Joana afirmou aos inquisidores ter sofrido “muitas pancadas assim ela como seu padrasto e irmãos”, ainda que constantemente reafirmasse uma promessa realizada ao frade António de “não casar nunca e de guardar castidade e amar a Deus” (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 26). De todo modo, o casamento foi realizado, durando, todavia, somente um mês – tempo, no entanto, suficiente, para a consumação sexual do matrimônio. Passado esse tempo, seu marido matou uma pessoa e, em seguida,

8 Patrícia Faria (2013: 140), novamente, afirmou que, “nesse ano, os franciscanos tinham posse de onze conventos, três colégios de órfãos e oitenta residências missionárias que se estendiam da África Oriental à Singapura”.

9 De acordo com as informações colhidas por João Baptista Lopes (1841: 425), o passo de Daugim ficava “a menos de meia legua de Goa”.

fugiu com outra mulher para a “terra dos mouros”. Em síntese, Joana Pegada esteve em uma relação com a qual não concordava, mas teve de aceitá-la por medo de sua mãe, tendo de consumir esse sacramento ainda que, conforme afirmou, fosse “muito pequena como também por não querer dar a isso consentimento”, sendo alvo de “má vida e muitas pancadas” por parte de seu cônjuge que, enfim, a deixou logo em seguida. Suas vivências com a figura masculina foram, portanto, atribuladas ainda nos seus primeiros anos de idade.

Seguindo a linha cronológica de sua vida, narrada, inclusive, pela própria Joana Pegada já no período em que se encontrava presa sob determinação de Rui Sodrinho, inquisidor, a sua reaproximação com a vida religiosa aconteceu logo após o abandono do seu cônjuge. Procurou, assim, os religiosos franciscanos, escolhendo um padre confessor de modo a orientá-la e a ajudá-la a cumprir o voto de castidade que tanto almejava, pois “pedia muitas vezes a nosso senhor que a tirasse do poder daquele homem com que a sua mãe a casara” (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 27). Daí em diante, durante todo o tempo em que permaneceu em Damão entre os anos de 1575 a 1577, suas práticas religiosas foram substanciais:

[...] declarou que as confissões ordinárias eram ao sábado, e que tomava o Santíssimo Sacramento ao domingo seguinte, e que logo desde o tempo quando se começou a confessar rezava cada dia nove vezes, o padre nosso e ave maria pela manhã e à noite cinco padres nossos e cinco ave marias a honra dos nove meses que nosso senhor andou no ventre virginal e a honra das cinco chagas [...] (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 27)

A própria Maria Pegada, que fez as vezes de mãe da Joana, tratou de orientá-la nas orações e práticas espirituais, ensinando, por exemplo, “como havia de rezar o rosário de nossa senhora”, embora este ensinamento tenha sido incompleto, segundo o que contou a própria Joana quando o seu confessor corrigiu o modo como essa reza deveria ser realizada.

A proximidade de Joana com os religiosos a fez buscar por diversas vezes o ingresso nas ordens religiosas atuantes na Índia. Essa recorrente busca, aliás, é um dos principais indicadores de como os próprios religiosos – dominicanos e franciscanos, principalmente – se interessaram pela vida de Joana Pegada a ponto de estabelecerem comunicação entre ambas as ordens religiosas de modo a efetivar a demanda da cristã-terra. Quando residiu em Damão, e após ter vivenciado a sua primeira experiência mística, Joana Pegada, por sugestão da própria Maria Pegada, “vendo-a andar triste e desconsolada”, procurou o frade Pedro da Madalena e “lhe deu conta de tudo do que passava acerca de seu modo de vida e suas visões e como desejava o hábito de Santo Domingos” (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 29).

Interessado nas visões narradas pela Joana, o frade, ainda que tenha informado à cristã da terra que “os padres de São Domingos” haviam recusado o pedido da cristã da terra, pois a Ordem Dominicana não permitia o ingresso das mulheres nos seus quadros oficiais, tratou de intermediar esse pedido através dos seus contatos presentes na Ordem Franciscana. Sendo assim, por volta de 1583, “na mesma casa de Madre de Deus” e sob a tutela de Frei Fernando, a cristã da terra Joana Pegada se tornou, segundo relato da própria, uma irmã terceira, vinculada à Ordem de São Francisco e “desta maneira procedeu até agora”. Todavia, essa linha temporal que corresponde à vida religiosa da acusada e à sua formação no seio da Ordem Terceira, não é tão simples quando confrontada com as narrativas dos denunciante e com as confissões da própria Joana durante o decorrer do seu processo.

Alguns indícios apontam para o fato de Joana realmente ter sido freira: há a menção a um episódio em que ela teria feito “profissão” no convento da Madre de Deus, o que leva a crer que os votos de castidade, pobreza e obediência foram proferidos (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 29); o fato de portar um hábito, sendo o mesmo utilizado como relíquia por parte dos frades franciscanos (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 18) e, por fim, a constante presença de Joana em estabelecimentos religiosos erigidos pelas ordens religiosas em Goa, Daugim e Damão. Contudo, ainda que tenham sido mencionadas a profissão dos votos e o fato de que a acusada portava um hábito, a sua trajetória e a constante mobilidade revelam as dificuldades de vincular Joana à condição de freira da Ordem Terceira de São Francisco, tendo em vista que a clausura não era seguida pela mesma, embora existissem conventos para isso, além do fato de os “terceiros” serem uma Ordem composta somente por leigos. No mais, essa menção ao hábito não deve ser associada obrigatoriamente à condição de freira já que, conforme destacou Maria de Araújo (2007: 309), diversas mulheres pertencentes às ordens terceiras, portavam uma vestimenta que deveria ser usada em locais públicos e que “resguardava o corpo de olhares indiscretos”¹⁰.

Outro elemento referente a essa problemática consiste no debate realizado entre a Ordem Franciscana e o então arcebispo de Goa, D. Fr. Frei Aleixo de Menezes. O episódio, narrado por Francisco Bethencourt (1995), se refere às discussões envolvendo o interesse dos “terceiros” em fundar um convento de clarissas – ou seja, um estabelecimento da Ordem Segunda de São Francisco – enquanto que o arcebispo defendia, junto a fidalgos e frades agostinianos, a criação de um convento sob a proteção destes religiosos. Em 1595, citou o autor, houve uma recusa inicial do Rei em fundar qualquer convento para “recolhimento das filhas de fidalgos e pessoas nobres que o servem no Estado da Índia” (BETHENCOURT, 1995: 633). Anos

¹⁰ A autora chama essa vestimenta de “mantilha”, enquanto no processo de Joana de Jesus, há a menção a uma “beatilha”.

depois, já em 1606, novos argumentos foram levados ao monarca, principalmente vindos dos “terceiros”, que afirmavam a existência de muitas mulheres na região que eram devotas de São Francisco, sendo necessário, assim, o estabelecimento de um convento em honra à Santa Clara. Desse modo, não seria equivocado considerar a existência dessa devoção cerca de menos de duas décadas antes, ainda mais pelo fato de a presença dos franciscanos no Estado da Índia datar da primeira metade do século XVI¹¹.

Apesar das inconsistências, não é totalmente improvável afirmar que Joana de Jesus tenha sido, de fato, uma freira, tomando o hábito já na década de 1580, cuja decisão foi motivada por conta da aura de santidade que a sua identidade de gênero vinha sendo revestida cotidianamente – Joana era mulher e santa. O fato de Goa não possuir um convento das Clarissas estabelecido pode não ter sido empecilho, já que Joana foi colocada sob a tutela de diversos religiosos franciscanos que a mandavam para residências de pessoas conhecidas. Por exemplo, sob a ordem dos “padres da Madre de Deus”, Joana residiu entre os anos de 1579-80 na casa de Duarte Machado. Essa assertiva ganha força se consideradas as palavras de Pedro Vilas Boas Tavares, quando analisou algumas trajetórias de beatas no seio das ordens terciárias em Portugal. O autor identificou um “esquema evolutivo” no qual diversas mulheres, ao se tornarem “terceiras”, acabaram por se transformar em concepcionistas, clarissas ou mesmo “regulares da respectiva ordem terceira” (TAVARES, 2002: 235), o que pode ter sido o caso de Joana.

A escolha de Joana de Jesus em levar adiante uma vida religiosa para além das fronteiras definidas pelas autoridades católicas, incluindo aí as expectativas de gênero prescritas à época para as mulheres, sustentou as acusações presentes no seu processo. Cabe refletir, então, sobre quais expectativas predominaram nesse período acerca do papel social referente às mulheres. Em outras palavras, trata-se de analisar como os padrões de feminilidade foram construídos e reproduzidos pelas estruturas normativas no mundo português, cujo interesse maior consistiu na consolidação de uma unidade do gênero.

11 “De facto, sabe-se que em 1606, na carta anua da cidade de Goa insistira-se em pedir que fosse instituído um mosteiro para clarissas, já que havia mulheres na Índia que por serem muito devotas aos franciscanos não queriam recolher--se num mosteiro de outra ordem religiosa”. Cf. (PACHECO, 2013: 388). Em sua “História de fundação do real convento de Santa Mônica da cidade de Goa”, o frade Agostinho Santa Maria também relata a intenção dos “Terceiros” em fundar um convento em honra à Santa Clara: “Havia na Índia muitos Terceiros da Seráfica Ordem de S. Francisco; estes desejavam, que o Convento fosse de Santa Clara, e que havendo de haver mais Conventos em Goa, fosse o primeiro da sua Ordem. Para isso ajuntaram em uma petição algumas duzentas Terceiras, em que entrava o melhor de Goa, o mais rico, e o mais poderoso, oferecendo logo para as despesas da obra duzentos mil pardais, (que fazem cento e cinquenta mil cruzados) porque havia entre elas algumas Senhoras viúvas, e algumas Donzelas ricas, que o desejavam). Cf. (SANTA MARIA, 1699: 98).

Conforme defenderam Isabel Drumond Braga e Maria Mourão (2015: 87), entende-se que a compreensão de toda a estrutura organizacional e funcional pertencente ao Antigo Regime português deve ser vinculada às análises sobre como as categorias de homem e mulher foram construídas pelas instituições normativas vigentes nesse espaço. Por sua vez, essa compreensão também está relacionada à defesa de que ambas as categorias pautaram as diversas relações sociais do período, sendo necessário refletir sobre as suas influências no processo de delimitação das hierarquias¹². Por essa razão, cabe investigar a formação dos símbolos culturais que alicerçaram não apenas essas hierarquias, mas, também, as categorias normativas que contribuíram para o entendimento jurídico e religioso sobre o que significou “ser mulher” nesse contexto. Desse modo, será possível desenvolver os pressupostos de Joan Scott (1995: 312), em que a autora sublinhou a importância de entender como os símbolos culturais referentes ao feminino são evocados e como os conceitos normativos a esse respeito estão estruturados. A ideia de “homem social” é um exemplo, já que sua definição no contexto português foi entendida por dois vieses: Referia-se ao “ser humano ou *homo*”, no qual o feminino era englobado (senão silenciado), ao mesmo tempo em que caracterizava o gênero masculino (BRAGA; MOURÃO, 2015: 89-90).

Assim, pode-se afirmar que a literatura jurídica produzida à época contribuiu para a definição desse binarismo, bem como para a reprodução de uma série de princípios hierárquicos e excludentes com relação às mulheres. Considerados os pressupostos de Judith Butler (2016: 57), entende-se que essa literatura, bem como as hierarquias decorrentes dela, constituíram uma estrutura de poder interessada em perpetuar uma “heterossexualidade compulsória”. Ou seja, na medida em que o gênero se propõe como uma construção unitária, capaz de reafirmar o binômio masculino/feminino, este processo contribuiu diretamente para a manutenção de toda uma condição normativa decorrente dessa relação. O resultado desse processo é a construção e a manutenção de hierarquias que, nesse período, objetivaram reproduzir as noções de inferioridade e de submissão pelas quais as mulheres deveriam ser condicionadas para a manutenção de uma dada ordem social.

É, portanto, impensável compreender a lógica não apenas jurídica, mas, também, social, do Império português, descolada das estruturas normativas interessadas em garantir a diferenciação entre homens e mulheres sob uma base hierárquica e masculina. Para o século XVI, predominou o entendimento de que o masculino, mesmo quando o feminino foi o assunto principal das discussões legais, prevaleceu

12 “[...] pois ambos são agentes dos acontecimentos no tempo e no espaço que percorrem e partilham. Sócios num ideário comum, mas diferentes na forma e no modo de o materializar no devir social”.

como sistema interpretativo. A honra foi, por sua vez, invocada como argumento que sustentou uma ordem essencialmente patriarcalista, ainda que a superfície desses textos indique uma preocupação das autoridades com a segurança das mulheres. Por isso, pode-se afirmar que as imagens referentes às mulheres foram resultado de um saber jurídico que as enxergava sob a ideia de “fraqueza, debilidade intelectual, olvido e indignidade” (HESPANHA: 2010: 105).

O discurso que defendeu uma suposta condição natural das mulheres à submissão aos homens foi reafirmado igualmente pelos religiosos e encarnado, inclusive, nas hierarquias católicas, visto que o acesso delas aos mais altos cargos era vedado pela legislação canônica. Segundo Stephen Haliczer (2002: 53), a atitude dos clérigos na Modernidade a respeito das santidades femininas manteve-se na preocupação em reafirmar essas hierarquias, de modo que a Igreja não perdesse o controle das manifestações espirituais de seus fiéis. Tanto é que predominou o constante interesse do próprio corpo clerical em definir um modelo de santidade a ser seguido pelos cristãos. Segundo o autor, a principal estratégia adotada por diversos clérigos espanhóis, por exemplo, residiu no incentivo à leitura da vida dos santos de modo que os próprios indivíduos se espelhassem nessas trajetórias e, assim, incorporassem os principais ensinamentos do catolicismo.

Além disso, predominou o interesse em consolidar um discurso em que a predisposição ao trato ilícito com o sobrenatural, largamente representado pela existência do Diabo, se daria com maior recorrência entre as mulheres, retratadas como seres de fácil persuasão. De modo a evitar essas relações diabólicas, foi necessário regular os seus comportamentos, seus corpos, sua sexualidade e, não menos importante, a sua religiosidade. Assim, os arquétipos construídos na literatura moralista católica a respeito da mulher não fugiram muito dos discursos presentes à época no âmbito secular. A honra e a moral religiosa foram os pilares comuns às interpretações civis e religiosas no intuito de determinar o ambiente doméstico como espaço em que as mulheres manteriam esses elementos. A mulher pública foi encarada como figura distante dos ideais pré-concebidos, de um padrão de feminilidade almejado por essa unidade normativa, tornando-se, por consequência, uma ameaça à manutenção da moralidade e das estruturas normativas.

Ademais, outra problemática referente aos papéis sociais prescritos às mulheres e que é possível relacionar à vida de Joana de Jesus consiste na mesma questão pertencente às mulheres que, embora fossem convertidas ao catolicismo, possuíam um passado mourisco¹³: Joana, além de ser mulher e ter de se enquadrar a um pa-

13 Como destacou Maria Filomena Barros (2013: 37), as representações acerca da mulher mourisca foram variadas e contribuíram para a construção de um arquétipo relacionado a esse grupo: “arquétipo de um tipo de mulher, a mourisca de primeira geração, subalterna, como a expressão individual

drão de feminilidade pré-determinado, era uma cristã da terra e, por consequência, associada a um estatuto e estigma social referentes a essa condição, já que ela não era uma cristã-velha. Andréa Doré (2002: 327), ao tratar dos cristãos que viveram na Índia durante o século XVI, destacou uma das principais práticas sociais empreendidas pelas “mulheres da terra”, em que, muitas delas, optavam pelo casamento com fidalgos e soldados portugueses como forma de manter uma segurança social em um contexto bastante desfavorável. Cabe sublinhar, inclusive, que essas práticas foram incentivadas pelas elites, como percebeu Ângela Barreto Xavier (2010: 126) ao analisar o governo de Afonso de Albuquerque, já na segunda metade dessa mesma centúria. Tratava-se de uma estratégia capaz de enraizar a presença portuguesa em um território marcado pela ausência de recursos humanos representantes da monarquia. Sendo assim, pode-se resumir que essas “mulheres da terra” estiveram inseridas em um contexto normativo em que, segundo a autora, “se imaginava o edifício cristão nos territórios do Estado da Índia, a partir das suas fundações sociais mais básicas: o casamento e a família” (XAVIER, 2003: 133).

Noivas, esposas, mães: talvez estas três condições sejam capazes de resumir as construções pretendidas pela masculinidade hegemônica frente às mulheres nesse período. Em uma síntese a respeito da presença feminina nas sociedades de Antigo Regime, Maria López-Cordón (1994: 80) foi pontual ao caracterizar esse contexto: “ordem e limite, estes são os extremos concretos que encerram a condição da mulher em um tempo determinado”. Por outro lado, a existência desse modelo oficial no Império português esteve distante da sua completa efetivação, não apenas pela necessidade de o pesquisador relativizar a presença da dominação patriarcal, mas pelas inúmeras mulheres que delimitaram suas trajetórias como resistência a esse contexto normativo.

Espiritualidade e identidade de gênero

Ao optar em dar andamento às suas experiências religiosas e, mais ainda, em confidenciar essas experiências para outras pessoas, as atitudes de Joana de Jesus flertaram com essas práticas de resistência. Confrontadas com os padrões de feminilidade vigentes no mundo português, essas práticas se tornaram problemáticas a ponto de as autoridades religiosas terem se interessado em investigar a vida da cristã da terra. Ainda assim, a opção em publicizar a sua condição de santa possibilitou com que Joana obtivesse reconhecimento por onde passou. Vitória da Gouveia, uma

que apenas sobrevive através de um discurso inquisitorial e em função dos moldes previstos, condicionados e impostos por esse Tribunal”.

das testemunhas arguidas pelos inquisidores, afirmou ter presenciado alguns frades da Ordem de São Francisco portarem algumas partes da vestimenta pertencente à acusada, utilizando-as como relíquias (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036: fl. 10). Já Ana da Fonseca, que conviveu com Joana durante o tempo em que ela residiu em Damão, contou sobre um episódio no qual havia adoecido da garganta e, ao pegar um terço pertencente à Joana, teria se curado da enfermidade (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036: fl. 72).

A espiritualidade de Joana de Jesus e a atmosfera de santidade progressivamente construída junto à sua identidade de gênero, podem ser explicadas através de dois elementos: a) as visões e experiências místicas narradas pela freira e por seus denunciantes; b) o processo de reconhecimento social e de construção de um gênero de mulher virtuosa e santa através da própria Joana e daqueles que tiveram contato com a freira.

As sucessivas visões contadas por Joana às autoridades inquisitoriais a partir da sua prisão em 1585, contribuíram não apenas para a fama adquirida, mas para a realização de 31 denúncias, até essa data, sendo reunidas através de alguns autos organizados pelo então vigário de Daugim, Gonçalo do Amarante, preocupado à época com o alcance religioso de Joana de Jesus. No entender do vigário, nas regiões de Damão, Baçaim e Chaul, Joana se “fazia de santa e dizia que via muitas visões e que fazia milagres e outras maravilhas” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036: fl. 03). Na altura destes autos, cabe ressaltar, Joana de Jesus já era reconhecida por esse sobrenome.

Tamanha preocupação motivou o vigário a realizar uma série de diligências cujo objetivo principal residiu em clarificar as notícias que corriam na região referentes à santidade de Joana. Em Taná, no mês de agosto de 1585, o próprio vigário de Daugim tratou de redigir um parecer intitulado “Apontamentos de milagres e coisas que se diz nesta povoação de Joana de Jesus freira terceira de S. Francisco” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036: fl. 14). Em 7 de setembro de 1585, o vigário de Baçaim, Pedro Francisco, sob as ordens de Gonçalo do Amarante, foi o responsável por convocar algumas testemunhas e perguntá-las sobre a fama de Joana.

Quanto às supostas visões vivenciadas por Joana de Jesus, estas começaram quando ela ainda era chamada pelo nome de Joana Pegada. Além disso, é possível afirmar que as primeiras visões tenham ocorrido por volta dos seus 12 anos de idade, já nos últimos meses de sua morada na casa de Maria Pegada. “estando um dia a tarde rezando no quintal e entrando para dentro de casa lhe apareceu em um quarto dela um vulto com o crucifixo de tamanho de um homem levantando alguma coisa do chão / o qual lhe disse que o adorasse e que fizesse tudo o que ele mandasse por que ele era deus poderoso e que lhe daria quantos bens ela desejava [...]” (ANTT,

TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 28). Essa visão, no entanto, foi interrompida por conta do chamado de Maria Pegada “para lhe pentear os cabelos”, deixando o dito vulto no quarto, sem tê-lo respondido a respeito da adoração solicitada. Durante o mesmo dia, Joana afirmou ter vivenciado uma grande tristeza, que só foi sanada a partir do momento em que a própria retornou ao local em que o vulto havia aparecido. Ao se aproximar da hora das “ave marias”, Joana de Jesus novamente presenciou uma visão, dessa vez na forma de uma:

[...] mulher de meia idade segundo parecia, e do vestido não soube dar outra razão senão que estava cheia de claridade como o sol. E a casa também ficou clara e iluminada [...] o qual vulto de mulher tinha nos braços outro vulto de menino como de dois anos a seu parecer, da mesma maneira estava cheio de claridade e a mulher em a vendo lhe disse a ela confidente: filha não cuides de adorar a nenhuma visões ainda que certifique que é Deus, adorar somente a Deus nos altos céus que é Jesus Cristo filho unigênito do filho, dizendo-lhe mais o vulto da mulher que ela vinha ali para a livrar do engano do demônio para ela confidente ser a sua devota e lhe rezar o rosário e chamar sempre por ela, e em acabando de lhe dizer isto lhe disse ficai com Jesus filha, e desapareceu (*ANTT, TSO, IL*, proc. nº 17036, fl. 29).

As principais referências que essa primeira visão vivenciada por Joana – e narrada primeiramente à sua mãe logo após o ocorrido – sugerem, é que a mesma teria presenciado um rápido embate entre a figura do Diabo em forma de homem, responsável por sugerir que Joana de Jesus o adorasse, e a Virgem Maria, junto de seu filho, cuja função consistiu em adverti-la para que não venerasse nenhuma visão. Em meio ao terreno escorregadio referente ao campo das religiosidades, mais precisamente das manifestações espirituais, as análises a respeito desse universo dependem necessariamente da escolha teórico-metodológica utilizada pelo pesquisador. Caso os pressupostos de Carlo Ginzburg (2001: 208) sejam considerados, os dois trechos acima pressupõem o peso das relações de poder, nesse caso, a Inquisição, no modo como as narrativas dos acusados eram registradas nos processos inquisitoriais. Segundo o autor, o inquisidor se interessava pela confirmação do pacto diabólico quando lhes eram apresentados relatos similares aos da freira. Assim, caberia ao estudioso perceber as vozes dissonantes, as crenças e práticas que ultrapassam a visão estereotipada dessa autoridade.

Bartolomé Benassar (1981: 132), por sua vez, parte do entendimento de que as manifestações espirituais devem ser compreendidas a partir das “circunstâncias sociais que [as] produzem”, ou seja, como “fato social”, assim como Ioan Lewis (1977: 21) apontou de forma ainda mais incisiva em seu trabalho. Ainda que interessado no fenômeno do êxtase, as análises de Lewis são viáveis a este trabalho por compo-

rem um quadro bibliográfico em que prevalece a preocupação de conferir maior peso à presença ativa das mulheres no campo da espiritualidade. Em suas palavras, a possessão feminina encarna “movimentos de protesto tenuemente disfarçados dirigidos contra o sexo dominante. [...] [desempenhando] papel significativo na guerra dos sexos nas sociedades e culturas tradicionais em que as mulheres não têm meios mais óbvios e diretos para promover seus objetivos” (LEWIS, 1977: 21).

Longe, contudo, de constituir um corpo organizado que visava questionar o rol doutrinário católico que então vigorava, o fenômeno místico referente às mulheres nesse período pode ser encarado, de acordo com André Vauchez (1993: 232) sob duas óticas. É possível entendê-lo como indício de indivíduos que, de forma autônoma, se apropriaram de diversos símbolos católicos, ou como fenômeno que marcou a maior entrada das mulheres no campo religioso, nem sempre de forma institucionalizada, tornando-se, por vezes, intermediadoras diretas com o âmbito divino. Clarividência, profecias, visões e revelações, podem ser consideradas, assim, como os principais elementos que caracterizariam a perfeição da vida de uma visionária.

De acordo com Caroline Bynum (1992), não é surpreendente identificar a recorrência de manifestações espirituais entre as mulheres pertencentes às ordens religiosas. Isso se dava, segundo a autora, muito por conta do pouco contato possuído por essas mulheres com a comunhão, o que alimentava a atmosfera de mistério em torno da “Paixão de Cristo”. Também afirma que “a alimentação mística não era muitas vezes apenas o resultado da recepção da comunhão, mas uma substituição disso, principalmente nos casos em que os confessores ou superiores negavam às mulheres o acesso a esses elementos” (BYNUM, 1992: 128). Seria, portanto, Joana de Jesus exemplo dessa resposta às estruturas religiosas dominantes? Sua trajetória é exemplo das arestas provocadas pelas mulheres interessadas em delimitar protagonismos a partir de uma vivência espiritual?

Retornando à linha temporal da vida de Joana, é possível compreender o contexto em que essas visões emergiram. Primeiramente, ressalta-se que essa linha não é completamente segura, uma vez que os seus relatos a respeito dos acontecimentos passados, não seguiram uma cronologia exata durante as arguições. De todo modo, pode-se afirmar com relativa segurança, que as duas visões narradas pela freira aos inquisidores corresponderam ao período em que esteve forçosamente casada por imposição da sua mãe biológica. Essa união conjugal, como já sublinhado, durou somente um mês, embora tenha sido um período marcado por traumas vivenciados pela mesma Joana. Sendo assim, a presença de um homem, representando o Diabo como o grande responsável por encabeçar a primeira visão que Joana vivenciou, não é de todo incomum se o contexto dessa aparição for também considerado. Por sua

vez, o surgimento da Virgem Maria como protetora de Joana, tornando-se contraponto ao primeiro episódio e chamando-lhe a atenção para evitar qualquer ato de adoração à figura que teria aparecido, aponta para a presença do culto mariano para além do Ocidente europeu e, também, das solidariedades femininas encarnadas nas relações entre as mulheres e as santidades representadas pelo sagrado feminino.

A respeito dos possíveis significados simbólicos dessas duas visões, a formação da narrativa de Joana de Jesus indica a predominância de uma visão maniqueísta, pautada na disputa entre bem e mal, que permeou a religiosidade da acusada e que, segundo Stuart Clark (2006), caracterizou a linguagem presente na Época Moderna¹⁴. Assim, a visão da Virgem Maria para Joana ocorreu porque, antes, o demônio supostamente lhe visitou na forma citada, sob o interesse de ser adorado. Como uma pessoa mais jovem, além da sua possível inocência diante do ocorrido, sendo posteriormente encarada por santa, tendo em vista que o relato foi realizado já nesse contexto de santidade, era necessário demonstrar esse maniqueísmo e, mais ainda, a resistência de Joana às influências malignas. Nesse sentido, em vez de compreender as duas narrativas contadas por Joana como apenas uma possibilidade de assimilação das suas crenças à noção de pacto diabólico defendida pelo inquisidor, talvez seja viável encará-las como metáforas da própria vida que a freira levava ainda quando nova. Seus demônios corresponderam à sua própria realidade, marcada pela violência, encontrando no sobrenatural uma forma de externar essa realidade.

Trata-se de ir ao encontro do que Teresa de Lauretis (1987) defendeu acerca das representações da violência e a sua intrínseca relação com a noção de gênero, ainda que a gênese das discussões sobre este conceito parta do objetivo de desconstruí-lo. Segundo a autora, encarar essa relação é entender a definição do gênero a partir de uma série de técnicas e estratégias individuais e a violência, por sua vez, como categoria engendradora – ou generificada (*em-gendered*) – junto ao processo de construção dessas identidades (DE LAURETIS, 1987: 32-33). Por isso, compreender a construção da identidade de gênero de Joana de Jesus para além dos padrões de feminilidade, encarando sua trajetória não somente como reflexo dos papéis sociais prescritos à freira, é considerar não apenas as suas práticas de subversão – como as

¹⁴ Trata-se do conceito de “contrariedade” e, também encarado pelo autor como contexto pelo qual uma série de discursos foram produzidos ao longo do período citado, aponta para a predominância de um “extremismo cognitivo” presente não apenas entre a cultura erudita: “a contrariedade era, pois, um princípio universal de inteligibilidade, bem como uma declaração sobre a constituição real do mundo. E isto teve implicações para o modo como homens e mulheres usavam a linguagem”. E uma das principais consequências desse uso consistiu em encarar a ideia do binômio bem/mal como uma noção interdependente. Cf. CLARK, 2006: 88. “Verdade e erro, retidão e pecado, a Igreja e seus inimigos, Jerusalém e Babilônia – é como se as coisas que até então haviam sido vistas (e novamente seriam) como sujeitas à gradação fosse recategorizadas em termos de oposição absoluta”. Cf. (CLARK, 2006: 96).

visões que lhe conferiram um protagonismo questionado pelas autoridades religiosas –, mas, igualmente, como a heterossexualidade compulsória influenciou nesse processo.

A vida religiosa de Joana de Jesus foi marcada pela repetição e analogia, ao menos nos seus primeiros anos de convivência com os frades franciscanos e dominicanos. Aos 10 anos de idade, antes mesmo de ter vivenciado a sua manifestação espiritual, Joana teve contato com as penitências físicas como forma de purgação dos pecados. Isto porque, ao presenciar “uma moça trazer uma corda cingida ao redor da cinta”, Joana tratou de questioná-la sobre o motivo de portar essa corda, tendo como resposta da dita moça o fato de que se tratava de uma “penitência que lhe mandaram trazer seu confessor por um pecado” (*TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 33*). Não tardou para que a própria Joana fizesse o mesmo, em que “ela confidente tomou também uma corda e atou na cinta junto a carne”. Também vale sublinhar o forte sentimento de culpabilização característico do período. E, nesse caso, um dos maiores méritos da Igreja Católica, e também das demais religiões que surgiram a partir das Reformas Religiosas, tenha sido a construção e difusão de uma série de mecanismos de vigilância de caráter religioso que, através do sentimento de culpa, foram internalizados pelos próprios indivíduos. Tamanho sentimento permeou sensivelmente a segunda visão de Joana de Jesus:

[...] lhe apareceram por cinco ou seis vezes vultos de anjos, os quais vinham em figura de um homem mancebo sem asas cercados de luz e claridade [...] e umas vezes lhe dizia / que não fizesse caso do que lhe aconselhasse qualquer aparecimento se lhe dissesse que deixasse de amar a Deus nosso senhor ou a nosso senhor Jesus Cristo, ou a seu Jesus / e outras vezes lhe aparecia a mesma figura resplandecente quando ela andava folgando com [-] outras moças descuidada da oração e lhe dizia / ora vós [-] descuidastes do vosso bom Jesus e de cuidar dele e da oração deixava de a ter. (*ANNT, TSO, IL, proc. n° 17036, fl. 34*)

A humanização conferida por Joana de Jesus às figuras que, supostamente, lhe visitavam através das visões, é um aspecto que cabe menção. Esse caráter pode ser identificado não apenas acerca das representações angelicais narradas por Joana aos inquisidores, mas, também, para o modo como a figura do Diabo apareceu pela primeira vez, também na forma de um homem. No mais, nota-se que esta segunda visão adquiriu um caráter quase que pedagógico, ou catequético, na medida em que esses anjos assumiram o papel de cobrar, por parte da Joana de Jesus, um perfil de cristã que a mesma não estava seguindo fidedignamente.

O nível de detalhamento dessa visão, bem como o interesse de Joana em afirmar aos inquisidores que, a partir dos conselhos dessas figuras, havia retomado

as orações e as práticas condizentes a uma boa cristã, denotam duas questões essenciais. A primeira delas, mencionada anteriormente, corresponde ao sentimento de culpa religiosa que acompanhou os indivíduos, até mesmo em espaços distantes do epicentro dessas manifestações, ou seja, a Europa. Joana de Jesus é, portanto, um exemplo notável de como essa culpabilização acompanhou os cristãos desde os primeiros momentos de suas vivências religiosas, tendo em vista a sua idade quando dessas duas visões, ainda que presente em um espaço cuja problemática referente à viabilidade da presença portuguesa no Oriente era recorrente desde o início da “efetiva conquista portuguesa na Índia” (TAVARES, 2002: 70). Por sua vez, a problemática da conversão ao catolicismo que acompanhou esse processo de expansão lusitana também pode ser visualizada na visão de Joana de Jesus, diante da fragilidade da religião vivenciada por ela, a ponto da própria ter afirmado aos inquisidores que os anjos lhe chamaram a sua atenção por duas vezes: “é verdade que um deles lhe aparecia quando ela confidente andava algum tanto descuidada da oração, e culpada e folgar” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036: fl. 33). Acerca desta segunda questão, cabe informar que a primeira metade do século XVI referente à formação do Estado da Índia é marcada, nas palavras de Ângela Barreto Xavier (2003: 137)), “por uma organização eclesiástica local incipiente, tanto ao nível do clero secular quanto regular”. Almejar um catolicismo substancial nessa região foi um desafio constante por parte das autoridades religiosas e civis¹⁵.

Esta segunda visão de Joana de Jesus não foi marcada somente pela auto-vigilância religiosa e por um sentimento de culpa presente no modo como a cristã da terra vivenciou a sua espiritualidade. Ao continuar a sua narrativa diante das autoridades goesas, complementou as informações referentes à visão citada acima e, por consequência, se aproximou da atmosfera religiosa pautada nas noções de Bem e Mal¹⁶, de um esquema linguístico pautado na contrariedade e, mais ainda, de um contexto marcadamente misógino:

E o outro vulto lhe aparecia que quando ela confidente estava recolhida em oração e vinha rodeado de uma luz que não era tão clara, e resplandecente, como a do outro,

15 Tanto é que os jesuítas, no entender de Célia Tavares (2002: 135), são um dos melhores exemplos para a compreensão dessa problemática, muito por conta do entendimento dos inicianos a respeito de um catolicismo possível nessas terras, sendo necessário, por vezes, adaptar a religião católica aos esquemas sociais e culturais existentes na Índia. Era importante, por exemplo, que os jesuítas dominassem a linguagem local como forma de estabelecer comunicação com os recém-convertidos, os cristãos da terra, além de “atender o sacramento da confissão sem o uso de intérpretes, e divulgar a doutrina através de catecismos e outros manuais”.

16 Ao tratar dessa atmosfera entre os séculos XIII a XVIII, Jean Delumeau (2003: 10) foi categórico ao utilizar o “medo” como categoria capaz de explicar como as atitudes dos indivíduos estiveram arraigadas do medo de si mesmos e de uma extensa culpabilização.

mas semelhava mais a fogo e em chegando-lhe causava alguma maneira de alegria, mas depois quando se ia a deixava triste com grande carregamento, e algumas vezes ficava na casa um cheiro mal como de enxofre [...] e que lhe dizia que nenhuma pessoa daquelas fazia a vida que ela fazia porque não vivia ela como os outros e porque não casara e se dava aos contentamentos da carne e que aquilo que ela fazia que era doidice e que havia de ir para o Inferno porque Deus não era servido daquelas coisas que ela fazia, e que porque fazia ela o que ninguém lhe tinha ensinado que se fora coisa proveito algum lhe tivera ensinado referindo aos jejuns que fazia e aos cilícios de que usava, e que não curasse de fazer nada daquilo que fazia pois sabia muito bem que quem se matava assim ia ao inferno [...] (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036: fl. 36).

Joana internalizou não somente a ideia de uma eterna disputa maniqueísta entre Céu e Inferno, que sustentou a teologia católica desde o advento da Igreja¹⁷, mas, também, um discurso misógino amplamente caracterizado pelo interesse das autoridades religiosas e civis em regular os comportamentos e corpos das mulheres.

Ainda que considerado o fato de ambas as visões não terem ocorrido no mesmo período, tendo em vista que Joana não precisou temporalmente o aparecimento desse vulto “rodeado de uma luz que não era tão clara”, o fato de as narrativas referentes a essas manifestações espirituais terem sido relatadas na mesma sessão de arguição, é um aspecto que merece reflexão. Vide o modo como essas duas visões foram apresentadas, mais precisamente a estrutura da sua narrativa, sendo visível perceber como não apenas há uma diferença entre a primeira e a segunda experiência, mas uma diferença pautada no maniqueísmo citado.

A função do frei Cristóvão – figura religiosa que Joana procurou após essas manifestações – foi essencial no processo de interpretação do ocorrido: “mas ela confidente estando já advertida do que lhe tinha dito o padre fr. Cristóvão quando lhe deu conta das pedras que lhe caíam quando estava na Igreja diante do crucifixo entendeu que esta visão de que acaba de falar era do Diabo” (ANTT, TSO, IL, proc. n° 17036: fl. 34). Em outras palavras, ao retomar um aconselhamento realizado pelo frade em outro episódio, no qual a figura do Diabo foi destacada pelo religioso, Joana utilizou conscientemente deste mesmo entendimento para compreender que a segunda visão pertencia a uma tentação diabólica. Esse direcionamento espiritual demonstra o peso da figura do religioso na formação católica de Joana de Jesus. Cabe até mesmo ampliar essa afirmação, na medida em que outros frades também

17 Carlos Roberto Nogueira (2008: 29), por exemplo, destacou a necessidade de os pesquisadores relacionarem a emergência do Diabo como personagem pertencente ao catolicismo com a própria sofisticação da doutrina cristã a partir do século I d.c. A maior complexidade adquirida pela teologia, principalmente com a Baixa Idade Média, contribuiu para aprimorar a noção da queda de um “Anjo Rebelde”, bem como do homem atrelado ao pecado original.

tomaram conhecimento das manifestações espirituais de Joana, sendo possível destacar a importância desses indivíduos no modo como a religiosidade dessa freira foi direcionada.

Segundo Rosalva López (2007), a “direção dos espíritos” foi uma prática essencial no modo como as consciências espirituais dessas mulheres, como Joana de Jesus, foram modeladas, articulando projetos morais e teológicos de modo que um verdadeiro esquema de virtudes se constituísse. Em especial, os exames de consciência adquiriram no período vital importância de modo que as manifestações de espiritualidade não desviassem do caminho pretendido pelos confessores. A relação próxima da mulher, alvo das visões, com o seu confessor, era essencial, segundo López, para que essas visões adquirissem maior legitimidade: “a função do diretor espiritual era “descobrir a verdade” no sujeito purgante [...] cujo ponto de partida era se reconhecer como pecador” (LÓPEZ, 2007: 76).

Essa tendência, de acordo com a autora, vai ao encontro com a difusão das biografias mencionadas por Haliczer, conferindo à produção textual a importância de orientar a cultura religiosa dos indivíduos. A função principal desses escritos era notória: “a elaboração de modelos de comportamento feminino baseados no seguimento diferenciado de um esquema de virtudes” (2007: 71-72). Tratava-se de um reflexo da própria desconfiança das autoridades por conta da difusão de manifestações de santidades que o mundo católico vivenciava. Dessa forma, entre os séculos XII e XVIII, a recorrência de temas voltados para o campo místico fez com que a Igreja se voltasse para a construção das estratégias aqui mencionadas para minimizar esse desenvolvimento desenfreado. Essa mesma proximidade, que é possível de ser visualizada no contexto das relações entre Joana de Jesus e seu confessor, podem indicar as próprias expectativas do frei Cristóvão acerca do papel que Joana deveria exercer não apenas como mulher, mas, principalmente, como uma figura representativa da santidade na Índia. Afinal, quando são destacados os modelos hegemônicos de feminilidade, importa visualizar igualmente como as masculinidades interferiram na construção desses modelos.

Não menos importante foi o modo como a própria Joana de Jesus foi consciente na interpretação de algumas visões a partir de um esquema cultural cuja figura do Diabo era preponderante. Outros elementos, até mais visíveis, contribuíram para a associação entre a segunda visão de Joana e a figura do Diabo, como a presença do enxofre e a pouca luminosidade desse vulto. O enxofre, por exemplo, possui uma larga relação com a presença do Inferno, pois, segundo José Pedro Paiva (1997: 134), era comum o entendimento de que, por estar associado ao fogo, esse elemento pertenceu ao rol de simbolismos que representavam esse espaço. Ao tratar

das representações construídas pela população em geral, o historiador português notou a presença desse mesmo elemento no modo como o Diabo aparecia para as mulheres feiticeiras: “a presença do Diabo era ainda descrita pela chegada de «rijos ventos» ou «redemoinhos de vento», pela audição de estranhos rumores, ou pelo cheiro a queimado ou a enxofre que a sua passagem podia deixar” (PAIVA, 1997: 154). A beata Sebastiana Maria, por exemplo, foi encaminhada ao Santo Ofício de Lisboa por suspeita dos inquisidores de que a própria era responsável por “fingir visões e revelações” (TAVARES, 2002: 344). A presença do Diabo foi igualmente presente nos seus relatos e nos testemunhos de acusação, principalmente pela progressiva desconfiança manifestada por seus vizinhos diante dos “acidentes espirituais” vivenciados pela beata: “começaram as vizinhas a desconfiar da natureza dos seus ‘poderes’, logo começando a farejar «cheiro a enxofre» e a ver nos estrondos e ruídos por ela feitos em casa, presença do Diabo” (TAVARES, 2002: 346). Nota-se, portanto, que os esquemas culturais responsáveis por relacionar o enxofre como um elemento pertencente à geografia do sobrenatural – o Inferno – e ao simbolismo do Diabo, não foram exclusividade de uma cultura letrada, ainda que a demonologia tenha possuído uma importância notável nesse período. No mais, percebe-se que a representação diabólica desse elemento natural foi aspecto marcante nas manifestações espirituais das mulheres.

O Inferno, no arco narrativo de Joana de Jesus, também representou o lugar de pertencimento das mulheres cujas atitudes e práticas sociais não corresponderam ao padrão de feminilidade vigente. Após o surgimento do segundo vulto, uma voz lhe disse que “não vivia ela como os outros e porque não casara e se dava aos contentamentos da carne e que aquilo que ela fazia que era doidice e que havia de ir para o Inferno porque Deus não era servido daquelas coisas que ela fazia” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 35). Essa fala pode ser compreendida sob duas óticas, ambas analisadas a partir do patriarcado como categoria e como contexto histórico. Em outras palavras, significa considerar que todos os discursos e atitudes endereçadas às mulheres, mais precisamente ao modo como os indivíduos interpretaram esse grupo social, foram marcados por práticas generificadas.

Sendo assim, o patriarcado é entendido como a “forma historicamente específica de organização e exercício do poder político, legal, social, econômico e cultural que, geralmente (mas não exclusivamente), privilegia os homens sobre as mulheres” (ROWLANDS, 2003: 453). Esse tipo de estrutura, conforme discutido, caracterizou o modo como a unidade do gênero predominou no Império português através dos poderes citados por Alison Rowlands. Por sua vez, quando analisado o conteúdo do que foi relatado por Joana, percebe-se que essa unidade foi igual-

mente construída por indivíduos distantes das grandes teorias religiosas e jurídicas sobre os papéis sociais nesse contexto. Logicamente, não se trata de considerar a homogeneidade dessa construção ou mesmo uma possível reprodução por parte da população em geral a respeito de um discurso preexistente, desconsiderando, assim, a capacidade de autonomia desses indivíduos em definir as suas próprias versões referentes a esse patriarcado. Conforme destacou Willem de Blécourt (2000: 305), cabe ao pesquisador analisar a emergência das diferentes formas de patriarcado, o que vai ao encontro da problematização levantada por Judith Butler (2016: 8) a respeito do “patriarcalismo universal”.

Considerando a compreensão de Joana de Jesus frente nas narrativas contadas por ela acerca das supostas visões, trata-se de analisar o diálogo entre ela e o segundo vulto como um exemplo de fragmentos de um patriarcado existente no contexto em que a religiosa estava inserida. O fato de a cristã da terra não se encontrar casada – tendo em vista que o matrimônio foi o principal sacramento utilizado pela Igreja como forma de normatizar socialmente os homens e as mulheres – e a acusação de que a própria “se dava aos contentamentos da carne”, foram os fragmentos desse patriarcalismo que influenciaram a trajetória da acusada a ponto de suas visões externarem as suas preocupações quanto às normas sociais que deveria seguir.

Reconhecimento social e identidade de gênero

A espiritualidade de Joana de Jesus não deve ser analisada somente pela forte carga subjetiva conferida pela freira e narrada pela própria durante as arguições realizadas. E, embora as suas análises recaiam no perfil do “mágico”, o trabalho de Marcel Mauss (1970) pode ser chamado ao debate tendo em vista que o autor trata de um universo que também foi compartilhado por Joana de Jesus, o sobrenatural – espaço que se tornou fundamental para a definição da sua fama de santa.

A figura do mágico é entendida por Mauss a partir de uma série de padrões que o caracterizam, como o aspecto físico e mesmo sua condição social. Para as mulheres, o autor não considera esse aspecto como determinante para a associação delas à capacidade de manipular o sobrenatural, tendo maior peso os “sentimentos sociais suscitados por suas qualidades” que as tornaram “reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens” (MAUSS, 1970: 63). Em outras palavras, o consenso é responsável pela construção da figura do mágico e, no caso deste trabalho, do espectro de santidade associado à identidade de gênero de Joana de Jesus.

Na altura das devassas eclesiásticas realizadas por Gonçalo do Amarante, alguns relatos que buscavam reafirmar a virtuosidade da freira também ocorreram,

como na narrativa contada por frei Fernando, tutor de Joana de Jesus e um dos principais responsáveis por torná-la freira. Contou, por exemplo, sobre as relíquias que os religiosos traziam consigo e que pertenciam à Joana, confirmando que “tomou uma cruz em que tinha o lenho e a mandara a Baçaim”. Também afirmou que o frade Antônio do Rosário portava um pedaço do tecido da beatilha da freira, tendo o religioso também levado para Baçaim a suposta relíquia. O interesse em fazer do que Joana de Jesus usava, relíquias de caráter eminentemente religioso, talvez seja explicado pela convivência que o frade possuía com as manifestações espirituais vivenciadas por ela, justificando, por sua vez, essa atitude, o fato de considerá-la “sempre criada em todos os bons costumes e virtudes como é público em todo Damão e Goa e nesta povoação (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 20). Não se sabe ao certo se a sacralidade conferida aos objetos portados por Joana de Jesus foi um ato promovido pela própria, ou se os religiosos foram os responsáveis, incluindo aí a divulgação da sua santidade. De todo modo, nota-se a importância que ambos os religiosos possuíram para a legitimação da fama de Joana, interpretando a sua identidade de gênero a partir de uma sacralidade religiosa e a partir das próprias expectativas que carregavam para com a santidade da dita freira.

Na segunda audiência em que foi convocada pelo inquisidor Rui Sodrinho, Joana afirmou que, ao ingressar na ordem de São Francisco, o frade Pedro lhe recomendou que saísse de Damão e passasse a morar em Goa. Segundo o religioso, “não era bom estar naquela terra onde se criara [Damão] e tinha muitas pessoas que a conhecia e lhe faziam mimos porque o hábito de São Francisco professava pobreza e trabalho” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 29). Afirmação que aponta para o protagonismo de Joana anterior à condição de religiosa da Ordem Terceira de São Francisco por ela adquirida na década de 1580, bem como para a tentativa do clérigo em frear essa fama que extrapolava as prescrições dessa ordem.

Por sua vez, as leituras acerca do processo de Joana de Jesus possibilitam a compreensão de que não apenas entre os religiosos franciscanos e dominicanos que a fama de santa encontrou eco e maior publicidade. Inês da Gouveia, uma das maiores denunciante de Joana de Jesus, afirmou em uma das sessões realizadas pelo vigário Gonçalo do Amarante, que Joana teria lhe contado sobre uma visão em que a freira, no dia da Páscoa, teria visto “um homem muito formoso em uma casa e que lhe pusera a mão com dois dedos no coração e que ela dissera a este homem / senhor não sou digna de ter as chagas” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 06). Além disso, ciente do interesse de Inês em saber o paradeiro da alma de sua irmã que havia falecido, Joana teria prometido ao mesmo homem “que não havia de comer nem beber até que lhe não desse a alma da irmã dela testemunha que andava perdida e

que Nosso Senhor lhe responderia pode Joana tudo o que quiseres que tudo te darei, E que logo Nosso Senhor mandara a dita alma para o purgatório” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 06).

Além dessas informações, cabe destacar que, entre alguns denunciantes, Joana era reconhecida como a “freira de Taná” – povoação que a cristã da terra residiu boa parte da sua vida anterior ao cárcere. Segundo Francisco Pinto, morador de Baçaim, ao questionar a sua irmã, Antônia Cardozo, sobre o motivo de carregar uma caixa com “uns poucos de cabelos e umas poucas de contas e uns pedaços de pano”, ouviu de Antônia que esses objetos eram “reliquias da freira de Taná” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 14). Quando não eram as possíveis relíquias que sustentavam a fama de santa de Joana de Jesus, eram os próprios diálogos estabelecidos pela freira com várias de suas vizinhas, que contribuía para esta fama. Vitória de Gouvêia, também moradora do povoado de Taná, confirmou para Gonçalo do Amarante, os boatos de que Joana havia lhe dito que no “dia da ascensão lhe concedera nosso senhor Jesus Cristo levar a alma da Irmã dela dita testemunha ao paraíso” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 10). A própria testemunha sabia das notícias de que alguns franciscanos traziam a “beatilha da dita freira e a davam por relíquias”, citando a mulher de um capitão que a veio visitar portando justamente um pedaço do hábito de Joana. Diogo Gonçalo, já em uma diligência realizada em Baçaim pelo mesmo vigário, afirmou saber de um episódio em que Joana de Jesus havia ressuscitado uma menina, “metendo-lhe a candeia na mão”, além de confirmar que “todos a tinham em muita veneração [-] E a visitavam por santa” (ANTT, TSO, IL, proc. nº 17036, fl. 16).

Ademais, a defesa de um consenso social responsável por sustentar a fama e construir uma identidade de gênero referente à Joana de Jesus, cuja sacralidade católica era recorrente, não significa afirmar que a própria Joana não tenha participado desse processo. Não seria equivocados entender que o uso do sobrenome “Jesus” por parte de Joana tenha adquirido um peso importante como forma de conferir legitimidade católica à espiritualidade que ela dizia vivenciar desde a tenra idade. Na medida em que a sua vida adquiriu caráter público por conta da santidade existente, ser chamada de Joana de Jesus pode ser um exemplo do interesse da freira em se tornar familiar à sociedade em que estava inserida, em consolidar as sociabilidades existentes e ampliar o alcance da sua fama para além de Goa. Aliás, cabe refletir sobre a relação entre os sobrenomes de algumas mulheres e o modo como elas, de diferentes formas, alcançaram reconhecimento e ingressaram na vida pública.

Interessada em analisar como se construíram as trajetórias das mulheres pertencentes ao “*menu peuple*”, ou às diversas atividades econômicas da Paris Qui-

nhentista, Natalie Zemon Davis (1990: 67-68) identificou a recorrência de apelidos presentes entre essa parcela da população parisiense na medida em que as mulheres ingressaram na vida pública: “*la capitaine des vaches* (capitã das vacas) e *la reine d’Hongrie* (rainha da Hungria) eram os apelidos de duas mulheres que chefiavam unidades domésticas em Lyon; *la Catelle* era uma professora em Paris; *la Varenne*, uma parteira em Les Mans”. Tamanha prevalência de alcunhas levou a autora a considerar a possibilidade desses novos nomes não serem somente uma característica excêntrica, indicando, assim, a forte relação das mulheres na vida pública com os usos de apelidos. Nada mais familiar e confiável do que portar um sobrenome que fazia referência a uma das principais figuras do catolicismo: Jesus.

Este mesmo sobrenome traça os limites da própria subversão encarnada na trajetória de Joana, uma vez que o peso católico relacionado a essa figura se tornou não apenas parte do seu nome, mas, também, integrou o rol de visões vivenciado pela freira. Assim, pode-se entender as suas práticas como exemplos de uma subversão possível, na medida em que Joana de Jesus se valeu de elementos pertencentes a um contexto normativo, ou seja, própria a sacralidade católica, para relativizar o próprio aparato discursivo responsável por negligenciar a autonomia e os corpos femininos. Assim, essa autonomia e o reconhecimento social construído em torno da fama de Joana não fugiram do diálogo com o gênero e, principalmente, das tensões geradas tanto pela subversão da feminilidade, como pelo fato da sua santidade ter extrapolado os limites previstos pelas autoridades religiosas do período¹⁸.

Quanto à amplitude da fama de Joana de Jesus, essa percorreu uma importante porção do Estado da Índia, não sendo equivocado afirmar que o mapa abaixo corresponde às regiões pelas quais Joana transitou juntamente com uma aura de santidade:

18 Conforme sustentou Judith Butler (2016: 164), a subversão do gênero ocorre “dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas”.

Imagem 1: Estado da Índia



Fonte: TEIXEIRA, 2010: 110

Comparado ao processo de expansão política e religiosa portuguesa, o mapa acima, referente aos espaços de predominância da fama de Joana de Jesus, corresponde igualmente às regiões pelas quais Portugal tratou de fincar domínio através do Padroado¹⁹. Segundo informação de Patrícia Faria (2013: 86), após ter sido elevada à condição de Arcebispado, a diocese de Goa, a partir de 1557, “obteve jurisdição ordinária sobre as possessões portuguesas de Goa, Damão e Diu, regiões onde o

19 “O Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1452, e culminando com a *Praecelsae devotionis*, de Leão X, em 1514”. (BOXER, 2007: 98)

Padroado português estabeleceu paróquias; sobre as missões fundadas no Concão e em Canará (sul e leste de Goa); sobre as igrejas construídas no âmbito do padroado, nas regiões ao norte de Goa, como Baçaim, Bombaim e Salsete”. Sendo assim, não é mera eventualidade notar essa correspondência, uma vez que a fama de Joana de Jesus e o seu trânsito por uma diversidade de regiões – Damão, Taná e Goa, por exemplo –, pertenceram aos domínios portugueses e à atuação de uma série de religiosos, como os que foram responsáveis por determinar boa parte dos locais em que Joana residiu ao longo de sua vida.

Quando residiu em Damão, por exemplo, Joana era conhecida por algumas pessoas pelas tentações que o Diabo lhe infringia, muito por conta das chagas que, segundo informação de Ana Velha, a mesma Joana de Jesus dizia possuir. Tanto é que afirmou às autoridades que “ela vira a dita Joana de Jesus um dia depois do Demônio a espancar com o gibão cheio de sangue com sinais que pareceram de mãos e ouviu dizer a dita Joana de Jesus que lhe dissera o Demônio que aquelas eram chagas que tanto desejava” (ANTT, TSO, IL, proc. n.º 17036, fl. 61). Em Taná, por sua vez, a fama de Joana de Jesus alcançou uma série de religiosos que ali residiam, principalmente os frades franciscanos que frequentavam a Igreja de São Francisco, a mesma em que Joana teria vivenciado algumas experiências místicas. Segundo o padre Lúcio Diniz, “guardião que foi de Taná”, era público nessa região que Joana de Jesus teria sido atada junto às grades dessa Igreja durante a realização de uma missa. Isto porque, o “Demônio a começava a amarrar quando começavam a missa”, permanecendo dessa forma até “levantarem o Santíssimo Sacramento” (ANTT, TSO, IL, proc. n.º 17036, fl. 65).

A inserção de Joana de Jesus em episódios relacionados à vida espiritual, às tentações diabólicas, bem como ao universo das visões religiosas, indica uma considerável familiaridade dos indivíduos com essa atmosfera de religiosidade, em que o Estado da Índia também foi palco da relação das mulheres com o sobrenatural marcadamente católico. Sob esta perspectiva, cabe sublinhar que o processo de Joana de Jesus não foi o único estabelecido pelo Santo Ofício goês a respeito dos falsos visionarismos ou santidades construídas pelas mulheres. Para o século XVI, outros dois processos são conhecidos. Maria da Palma foi processada em 1578 sob ordens do inquisidor Bartolomeu da Fonseca “por lhe aparecer no peito uma cruz com um crucifixo por diversas vezes e sendo examinada disse que entendia ser causado de feitiços que lhe fizera uma mulher”²⁰. Sete anos após a prisão de Joana de Jesus, ou-

20 Cf. o registo número 6109 na base de dados elaborada sob a coordenação de Bruno Feitler: *Reportorio. Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623)*. FEITLER, Bruno (coord.). Disponível em: <http://www.i-m.mx/reportorio/reportorio/home.html>. Acesso em: 22/06/2020. FEITLER, Bruno. *João Delgado Figueira e o “Reportorio” da Inquisição de Goa: uma base de dados; problemas metodológicos*, 2012. O processo é de número 6109, pertencente ao Tribunal do Santo Ofício

tro episódio envolvendo essas mesmas problemáticas chegou aos ouvidos dos inquisidores, cabendo a Rui Sodrinho – o mesmo inquisidor responsável pelo processo de Joana – investigar Catarina da Costa por “querer publicar algumas visões que tinham aparência de boas que lhe apareciam”²¹. Infelizmente, não foi possível acessar a documentação referente aos dois processos mencionados, tendo em vista que a Inquisição de Goa deixou poucas fontes referentes à sua atuação. Ainda assim, as informações acima apontam para o conhecimento das autoridades desse Tribunal para com o visionarismo, além de destacar a presença de mulheres nesse âmbito e a percepção de que esse fenômeno não permaneceu circunscrito ao mundo europeu. Sendo assim, pode-se entender a trajetória de Joana de Jesus inserida em um amplo movimento de interesse das mulheres em fazer do visionarismo e das santidades, mecanismos de acesso à vida espiritual, bem como de reconhecimento e autonomia nos espaços em que estavam inseridas.

Bartolomé Benassar (1981) apontou para a Contrarreforma, mais precisamente no contexto do Concílio de Trento, a chave interpretativa a respeito da profusão de santas, beatas e outras personagens que adquiriram fama em torno dessas condições. O autor percebeu como a inquietude social em torno do tema da salvação – tão característica do Medievo – não encontrou nesse Concílio as suas melhores respostas: “era às devotas, santas e outras beatas que se pediam respostas a tais perguntas” (BENASSAR, 1981: 179). Isto porque, os maiores esforços católicos foram direcionados à perseguição das práticas heterodoxas. Assim, Benassar entendeu que as reformas tridentinas voltadas às Ordens religiosas femininas criaram um vácuo referente às tarefas de caridade e assistência, tradicionalmente relacionadas às mulheres. Como forma de sanar esse hiato, a figura das beatas adquiriu força frente às demandas devocionais, ampliando a necessidade de conferir valor ao sacrifício espiritual (BENASSAR, 1981: 187).

Ao analisar o processo de Lucrecia de León, Maria Jordán Arroyo (2011) chamou a atenção para a importância de o pesquisador compreender o âmbito político e o universo religioso de forma relacional e atrelados diretamente à possibilidade de existência de um discurso feminino autônomo. Essa mudança de olhar para com o percurso de vida dessa visionária permitiu com que a autora se apoderasse do conceito de gênero como mecanismo capaz de sustentar a noção de que havia um discurso feminino suficientemente sólido e capaz de dialogar com as estruturas

de Goa.

21 Cf. o registo número 2057 na base de dados elaborada sob a coordenação de Bruno Feitler: *Reportorio. Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623)*. FEITLER, Bruno (coord.). Disponível em: <http://www.i-m.mx/reportorio/reportorio/home.html>. Acesso em: 22/06/2020.

dominantes da época²².

Contemporânea de Joana de Jesus, Lucrecia nasceu em 1567, na cidade de Madrid. Vinda de uma família relativamente humilde, por volta dos 21 anos a sua vida foi alvo da Inquisição de Madrid por conta de 412 sonhos de caráter proféticos por ela vivenciados. Aos olhos das autoridades, todo seu caráter visionário se tornou elemento suficientemente sólido para que as acusações de “sedição, blasfêmia, sacrilégio e falsidade, além de fazer pacto com o diabo” (JORDÁN ARROYO, 2011: 13) fossem concretizadas em sua sentença. No entender da autora, reconstruir a trajetória de Lucrecia de León é perceber como a conduta da mulher no Renascimento transitou em raros espaços de sociabilidade. Assim como em Joana de Jesus, as “suas emoções, seus temores, suas transformações e aspirações” (JORDÁN ARROYO, 2011: 190), foram aspectos dessas mulheres que por vezes foram silenciados, mas que encontraram na religiosidade o ambiente propício para não permanecerem invisíveis.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste trabalho estão distantes de conclusões mais bem consolidadas acerca da trajetória de Joana de Jesus, até por se tratar de um processo inquisitorial que, pela primeira vez, é analisado não apenas a partir da operacionalização do gênero, mas, também, como ferramenta de pesquisa. Até o momento, não foram encontrados registros de trabalhos que se debruçaram igualmente no processo em questão, o que dificulta maiores diálogos acerca dos estudos de gênero e espiritualidade para o contexto colonial asiático. Por se tratar de um processo com 238 fólios, que não se inicia com as arguições dos inquisidores, pelo contrário, reúne algumas diligências realizadas pelo clero local, também é inviável para o espaço deste artigo aprofundar ainda mais as discussões acerca dessa documentação. Ainda assim, algumas considerações foram construídas diante da riqueza referente à trajetória de Joana de Jesus.

As sucessivas negações vivenciadas por Joana de Jesus até o momento de seu ingresso da Ordem franciscana, as privações existentes para as mulheres que pertenciam a essa Ordem, o pouco acesso à vida religiosa e a própria formação deficitária no catolicismo, podem ser encaradas como motivações para que a freira tenha buscado constantemente construir uma versão de espiritualidade que lhe fosse familiar e independente da iniciativa dos religiosos. Ao mesmo tempo, a presença

²² Há a mudança de ótica frente à vida Lucrecia de León na medida em que a autora adota a categoria de *gênero* como um dos seus principais suportes teóricos, enquanto as demais obras referentes à visionária acabaram por desconsiderar esse viés. Cf. (JORDÁN ARROYO, 2011: 15).

cativa de franciscanos e dominicanos como orientadores espirituais de Joana de Jesus, serve de indício para a visualização não somente do interesse desses indivíduos em se aproximar de uma suposta figura de santidade. Revela, também, a consciência de Joana para com a importância de ter as suas experiências religiosas chanceladas pelo próprio clero católico. O alto número de denúncias coletadas pelas autoridades indica, por sua vez, o alcance que a sua espiritualidade adquiriu entre homens e mulheres residentes no Estado da Índia. Mais ainda, a forma como o seu reconhecimento foi construído ao longo das décadas de 1570-80, também é indício de como a participação da freira nesse processo foi decisiva para a manutenção da sua fama.

Seja em Portugal, sob um recorte mais específico, ou mesmo no universo cristão europeu, ao predominar o interesse na maior relação com Deus, sem a necessidade direta de intermediários, o fenômeno visionário e místico que circulou ao longo do Medievo, também avançou para as centúrias seguintes. Numa lógica simples, a Igreja começou a se preocupar com maior peso diante das manifestações de espiritualidade pouco ortodoxas na medida em que representavam uma ameaça à ordem social constituída. O outro lado desse processo consistiu na manutenção de uma importante esfera de contato com o sobrenatural no qual as mulheres, principalmente, enxergaram a oportunidade de assumir importância nos quadros de acesso ao mundo espiritual, teoricamente circunscrito ao mundo masculino, dos religiosos. Vale destacar que uma das principais figuras que se tornou emblemática nesse período foi Teresa d'Ávila, cujo modelo de vida se tornou um dos principais arquétipos utilizados pela Igreja Católica a fim de regular o acesso das mulheres à vida espiritual. Nesse sentido, é coerente compreender que parte da comunicação espiritual empreendida por algumas mulheres tenha sido resultado da negação, da proibição do acesso aos espaços criados por um ambiente masculino que não revelava as nuances da vida religiosa. E é nesta chave interpretativa que a trajetória e a identidade de gênero de Joana de Jesus foram compreendidas neste trabalho.

Referências Bibliográficas

Fontes

ANTT, *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. nº 17036. Processo de Joana de Jesus. 1585.

Reportorio. Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623). FEITLER, Bruno (coord.). Disponível em: <http://www.i-m.mx/reportorio/reportorio/home.html>. Acesso em: 22/06/2020.

Bibliografia

AMORIM, Inês; JESUS, Elisabete de; REGO, Célia, “Mulher e religião na Época Moderna. A Ordem Terceira de S. Francisco, um modelo de sociabilidade religiosa”. In: ABREU-FERREIRA, Darlene; ELBL, Ivana. Women in the lusophone world in the Middle Ages and the Early Modern period. *Portuguese studies review*. vol. 13, nº 1 e 2, 2007, pp. 1-507.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Os Recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna em Asistencia y Caridad como Estrategias de Intervención Social: Iglesia, Estado y Comunidad (s. XV-XX)*. Bilbao: Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Serviço Editorial, 2007.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. “Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI Sociabilidade, solidariedades e identidade”. *Lusitania Sacra*, nº 27, jan-jun/2013.

BENASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

BETHENCOURT, Francisco. “Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa”. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina (et.all). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

BLÉCOURT, Willem de. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period. *Gender & History*, v. 12, nº 2, 2000, pp. 287-309.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica. 1400-1770*. Trad. de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BRAGA, Isabel M.R.D; MOURÃO, Maria Elsa. Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno. *Faces de Eva*. n. 33, Edições Colibri / Universidade Nova de Lisboa, p. 83-102, 2015.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BYNUM, Caroline. *Fragmentation and redemption: essays on Gender and the Hu-*

man Body in Medieval Religion. New York: Zone Books, 1992.

CARVALHO, Mario A. Santiago de. “A temática da fidelidade no ‘Collyrium’ de Álvaro Pais, *Revista USP*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1704.pdf>, Acesso em: 10/11/2016.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo*. Sociedade e cultura no início da França Moderna. Trad. de Mariza Corrêa. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*. Essays on Theory, Film, and Fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). V. 1. Bauru: EDUSC, 2003.

DORÉ, Andréa. “Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 44, 2002, pp. 311-339.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como antropólogo”. Trad. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH - Marco Zero, n. 21, pp. 203-214, set. 1990 - fev. 1991.

_____. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Trad. de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HALICZER, Stephen. “Women and the Saintly Ideal”. Haliczer, Stephen. *Between exaltation and infamy. Female mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: University Press, 2002.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Anablume, 2010.

JORDÁN ARROYO, Maria. *Sonhar a História: risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011.

LEAL, Ivone de Freitas. “As mulheres na vida religiosa portuguesa: fontes, itinerários

e problemáticas”. In: Fontes, João Luís Fontes; Andrade, Maria Filomena; Marques, Tiago Pires. *Vozes da vida religiosa feminina*. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI). Lisboa: CEHR, 2015.

LEWIS, Ioan M. Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do Xamanismo. Trad. de José Rubens da Siqueira Madureira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LOPES, João Baptista da Silva. *Corografia, ou, Memória económica, estatística e topográfica do reino do Algarve*. Lisboa: Na Typografia da Mesma Academia, 1841.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra*. Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas Setecentistas. Curitiba: Prismas, 2011.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996.

LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas*. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX. Madrid: Universidad de León, 2007. LÓPEZ-CORDÓN, Maria Victória. “La conceptualización de las mujeres em el Antiguo Régimen: los arquetipos sexistas”. *Manuscrits*, n.º. 12, jan/1994, pp. 79-107.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA-RÊGO, João (orgs). *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino*. Inquisição e Ordens militares. Séculos XVI-XIX. Lisboa: Caleidoscópio, 2013. JIMÉNEZ, Chacón; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Poder y movilidad social*. Cortesanos, religiosos y oligarquías en la Península Ibérica (siglos XV-XIX). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Murcia, 2006.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e Poder*. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais, 2003.

MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. 2. ed. Bauru/Sp: EDUSC, 2008.

OYEWUMI, Oyeronké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de con-

ceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: COSTA, Jeaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p 171-182.

PACHECO, Ana Assis. Claustro Indiano, notas sobre a arquitectura franciscana de Goa. In: Matos, Artur Teodoro de; Cunha, João Teles (coord.). *Goa: Passado e Presente*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão, 2013.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de Sangue*. Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedades em Minas Colonial. Rio de Janeiro: Alameda, 2011.

_____. *Igreja e Inquisição no Brasil*: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social (século XVIII). Rio de Janeiro: Alameda, 2014.

ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In: LEVACK, Brian (org). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SANTA MARIA, Agostinho. *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India & do Imperio Lusitano do Oriente*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Falram, 1699.

SARRIÓN, Adelina. *Beatas y Endemoniadas*. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul-dez/1995.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular*. Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682). Tese, Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2002, 319f.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, Inquisidores e Teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. Tese, Doutorado em Cultura portuguesa, Faculdade de Letras – Universidade do Porto, Porto, 2002, 446f.

TEIXEIRA, André Pinto de Souza Dias. *Baçaim e o seu território*: política e economia (1534-1665). Tese, Doutoramento em História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010, 432f.

VAUCHEZ, André. *The Laity in the Middle Ages. Religious beliefs and devotional practices*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1993.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

XAVIER, Ângela Barreto. *Correo logo a fama do milagre*. Narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado. Lisboa: Centro de História da Cultura Terramar, 1999.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII. Tese, Doutorado em História & Civilização, Instituto Universitário Europeu, Florença, 2003, 678f.

_____. “Conformes à terra no modo de viver: Matrimónio e Império na Goa quinhentista. *Cristianesimo nella Storia*, vol. 31, 2010, pp. 419-449.

ŽUPANOV, Inês G. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.