

Título: Para uma compreensão da Clausura Monástica e Emparedamento enquanto fenómenos históricos e religiosos

Autor(es): Paula Barata Dias

Universidade: Coimbra

Faculdade e Departamento / Unidade de Investigação: Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

Código Postal: 3000

Cidade: Coimbra

País: Portugal

Contacto: pabadias@hotmail.com

Fonte: *Medievalista* [Em linha]. Dir. José Mattoso. Lisboa: IEM.

Disponível em:

<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA18/dias1808.html>

ISSN: 1646-740X

Data recepção do artigo: 29 de Janeiro de 2015

Data aceitação do artigo: 22 de Maio de 2015

Resumo

O encerramento, voluntário ou involuntário sob o solo, num túmulo, gruta ou entre muros apertados é uma prática antiga e transversal em vários momentos da História do homem, tanto como punição, sacrifício propiciatório ou ritual funerário. Em qualquer dos casos, o fundamento religioso está presente. Neste artigo exploramos as relações entre a clausura e o emparedamento enquanto partes da linguagem religiosa do universal e as manifestações de clausura desejada e procurada que tiveram lugar no momento particular do desenvolvimento das correntes ascéticas e monásticas da história do cristianismo. Sem sermos exaustivos em relação aos casos concretos, pretendemos

explicar as razões da progressiva feminização de um fenómeno bem documentado nas cidades e nos espaços da Idade Média.

Palavras-chave: Religião, clausura, emparedamento, mulher, monaquismo

Abstract

The closure, voluntary or involuntary under the ground, in a tomb, a cave or between tight walls, is an ancient practice, crossing various times and places in the history of man, both as punishment, propitiatory sacrifice or funerary ritual. In all these cases, the religious background is present. In this article we investigate the relations between the enclosure and the walling as parts of an universal religious language and we explore the manifestations of self closure and desired walling which took place in a particular moment of increasing ascetic and monastic movements of the history of Christianity. Far from being exhaustive in enumerating concrete cases of closure and walling in, we intent to present reasons for the progressive feminization of this phenomenon well documented in the medieval world.

Keywords: Religion, enclosure, walling in, women, monastic life.



Para uma compreensão da Clausura Monástica e Emparedamento enquanto fenómenos históricos e religiosos¹

Paula Barata Dias

Retirar os vivos da luz – significado religioso e ritual

Uma das faces provavelmente mais impressionantes do monacato feminino é o da reclusão e emparedamento. Nas últimas décadas, a espiritualidade feminina e suas manifestações, entre as quais a da reclusão, tem sido muito estudada e debatida em publicações, congressos e grupos de trabalho, o que permitiu expor a amplitude do fenómeno, em particular desde a Idade Média até à Época Moderna². Neste artigo, não pretendemos percorrer as ocorrências particulares dos fenómenos, mas sim apontar algumas hipóteses quanto à feminização de um aspecto da linguagem religiosa que, na sua origem, mesmo cristã, era extensivo aos dois géneros. Neste sentido, iremos concentrar-nos nos textos,

¹ Este trabalho está adscrito ao Projecto Sacra tempora. Certae Aedes, do MINECO, nº ref. FFI2012-34719.

² KING, Margot – *The Desert Mothers. A Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe*. Saskatoon, Sask: Peregrina Publishing, 1989. L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette – “La reclusion volontaire au Moyen Âge: une institution religieuse spécialement féminine”. in *La condición de la mujer en la Edad Media. Actes du Colloque hispano-français de la Casa de Velázquez, 1984*. Madrid: Universidad Complutense, 1986, pp. 135-154. MILLER, Patricia Cox, *Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christianity. Translations from greek texts*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005. BOCCHETTA, Monica, “Iacentes in Carceribus. Reclusione femminile a Fabriano tra la metà del XIII ed i primi del XV secolo”. in *Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici e Francescani*. Nova Serie, 20 (2001), pp. 243-273. BOLTON, Brenda M., “Mulieres Sanctae”. in STUARD, Susan Moscher (ed.) – *Women in Medieval Society*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1976, pp. 141-154.

autores e factos da Antiguidade Tardia Cristã e da Alta Idade Média, aqueles que nos parecem constituir testemunhos que explicam a feminização da reclusão monástica.

O emparedamento de humanos vivos pertence à linguagem religiosa de várias civilizações, desde tempos ancestrais, não sendo exclusivo da religiosidade do espaço mediterrânico. Limitemo-nos a este, contudo, para observar a continuidade de uma prática ritualística coerente com a mundividência cosmológica das civilizações: emparedar, ou ocultar sob o solo um indivíduo, voluntário ou não, apresenta como efeito primário retirá-lo do contacto do sol (luz e calor), do ar e dos outros humanos. Constitui uma forma de *consecratio*, ou seja, de uma dádiva às divindades subterrâneas que exercem a sua soberania sobre os mortos. Do ponto de vista das ciências das religiões, o emparedamento, tal como a inumação, ocorre dentro da interpretação da morte e do lugar do corpo neste contexto, e, conseqüentemente, dentro de uma linguagem religiosa que, pelo ritual, mimetiza, interpreta ou interfere com um sistema consolidado de crenças acerca da vida e da morte.

O sepultamento ou o emparedamento de indivíduos vivos, advindo como consequência a morte imediata ou prolongando-se a vida dos mesmos com o fornecimento externo de ar e de víveres, está documentado nas práticas sociais e religiosas históricas como forma de punição ou de execução; como parte integrante de um ritual funerário solene; como forma de sacrifício propiciatório. Seja qual for o propósito do mesmo, a hermenêutica do ato parece-nos clara: o emparedado é um ser intermédio entre a vida e a morte, para o qual o tempo e o espaço são suspensos. Vivo, privado dos estímulos sensitivos, dos movimentos, isolado dos seus pares humanos, mimetiza as circunstâncias físicas do corpo na morte.

É por isso um ser privilegiado para o contacto, enquanto mediador, entre o transcendente e o mundo dos vivos. O emparedado é também alguém que retorna simbolicamente ao estado intrauterino, regredindo no tempo e no espaço por intervenção humana. Na língua portuguesa, “dar à luz” é a expressão mais nobre para designar o ato de parir, ou de trazer à vida. É este um bom contraponto para a expressão “retirar da luz” como motivação essencial da clausura, um ato que contraria a passagem normal do tempo para os organismos vivos. Impor a regressão do tempo para um estado embrionário a uma vida que se transforma e renasce, ou antecipar as circunstâncias de

uma extinção definitiva com a morte, revelam-se, enquanto significados eficazes, mas contraditórios, para a expressão social e ritualística do emparedamento e clausura³.

O propósito punitivo do enterramento em vida e do emparedamento é, porventura, o mais conhecido entre as fontes do mundo antigo grego e romano: em Roma, as virgens vestais que quebravam o voto de castidade eram enterradas vivas⁴. Livila, envolvida na conspiração de Sejano contra Tibério, é encerrada por Antónia, sua mãe, e deixada morrer à fome⁵. Na Guerra do Peloponeso, Tucídides atesta o enterro dos vencidos como modo de execução numa Guerra⁶. *A Antígona*, tragédia de Sófocles, questiona o tema do enterramento dos mortos (indiscutível para o bom irmão, Etéocles, questionável para o mau irmão, Polinices), mas também dos vivos: Antígona, transgride as ordens do soberano de Tebas, Creonte, e é condenada à morte por encerramento numa caverna. A construção literária subjacente ao episódio que descreve a caminhada de Antígona até à caverna indicia que este ritual integrou uma linguagem religiosa sacrificial prévia à já ordem política, a que se soma o caráter punitivo legítimo na ordem política⁷. Assim, Antígona devia ser retirada do mundo dos vivos, acompanhando o irmão criminoso a quem dera sepultura.

Encontramos também referências ao sepultamento de vivos com o sentido de sacrifício propiciatório. Tito Lívio conta que, no momento de crise após o desastre de Canas e eminente risco de Roma cair nas mãos de Aníbal, quatro seres humanos foram

³ McAVOY, Liz Herbert; HUGHES-EDWARDS, Mari – *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*. Cardiff, The University of Wales Press, 2005.

⁴ Cf. TITO LÍVIO – *Ad Urbe Condita*, 1, 3, acerca do castigo da vestal Rea Sílvia; PLÍNIO, O MOÇO – *Ep.* IV, 11, 6 ss, comenta a punição da vestal Cornélia. FOSTER, B. O. (ed.) – *Livy History of Rome*. Vol. I. Harvard: Loeb Classical Library, 1976, Livro I, 3, p. 16. RADICE, B. (ed.) – *Pliny Letters and Panegyricus*. Vol. II. Harvard: Loeb Classical Library, 1972, pp. 269-70.

⁵ DION CÁSSIO – *Roman History*, 58, 11 6-7. Cf. CARY, Earnest; FOSTER, Herbert B. (ed.) – *Dio's Roman History*. Vol. VII. Harvard: Loeb Classical Library, 1981, pp. 216-17. Nestes episódios, os próprios historiadores transmitem o horror ou o caráter atípico de medidas tão extremas nos tempos em que escrevem. Mas, tal como sucede com o sacrifício humano, tomado como horror para as religiões clássicas, mas cujos afloramentos, ou vestígios nos discursos mitológicos e na literatura atestam um passado em que tal prática era aceitável, também o sepultar pessoas vivas fez parte da ordem jurídica e religiosa em contextos particulares. Nestes casos, as vítimas são mulheres e os crimes têm a ver com a quebra de um contrato, de uma *fides* assumida para com a divindade ou com a família (Livila).

⁶ TUCÍDIDES – *Livro III*, 81. Cf. SMITH, C. F. (ed.) – *Thucydides II, Books III and IV*. Harvard: Loeb, 1988, pp. 138-142.

⁷ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 774-929; 1065-1090. Cf. STORR, F. (ed.). – *Sophocles Oedipus the King, Antigone*. Vol. I. Harvard: Loeb, 1977, p. 370 ss.

enterrados vivos no *Forum Boarium*⁸. O folclore dos Balcãs apresenta descrições de um tipo particular de sacrifício humano pelo emparedamento para reforçar construções importantes como pontes ou muralhas, em que a solidez destas é favorecida pelo encerramento, na sua estrutura, de uma vítima humana⁹.

Nas origens da clausura feminina no cristianismo – a mulher no lar do mundo grego e romano?

Como veremos, nas origens da reclusão ascética cristã, é difícil vislumbrar o caráter feminino do fenómeno. Pelo contrário, o apelo ao isolamento, fazendo parte de uma disciplina monástica [à letra, uma disciplina para ser vivida solitariamente] faz-se sem exclusão de géneros. No entanto, após o fim do mundo antigo, ao longo de toda a Idade Média e até à Época Moderna verifica-se que as manifestações desta forma de dedicação são sobretudo femininas. As razões para esta feminização não estão totalmente esclarecidas, pelo que nos permitimos apontar algumas linhas de interpretação.

A feminização do fenómeno pode resultar da transferência para a linguagem religiosa de hábitos, costumes e modos de vida que lhe são extrínsecos e mesmo anteriores ao acontecimento histórico da cristianização. Considere-se, por exemplo, o estatuto das mulheres e os fatores de excelência feminina no mundo clássico, aquele que virá a acolher o cristianismo. Da mulher do mundo grego e romano espera-se que se remeta ao espaço doméstico. Aí se dedica às ocupações do lar, à fiação, à educação dos filhos na primeira infância, na companhia dos membros femininos da família. Este padrão era

⁸ TITO LÍVIO – *Ad Urbe Condita*, lv. 5, 55-57. Cf. FOSTER, B. O. (ed.) - *Livy History of Rome*. Vol. V. Harvard: Loeb Classical Library, 1976, p. 384. Cf. a punição de Opímia e Florónia, Vestais ‘*stupri compertae*’, uma delas sepultada viva ‘*uti mos est*’, diz o Autor. Os sacrifícios de dois casais, um gaulês e outro grego, avaliados pelo Autor como ‘*sacrificia extraordinaria*’.

⁹ Marguerite YOURCENAR, em “Le lait de la mort”, conto de *Nouvelles Orientales*, recria estas tradições orais. Hungria, Bulgária, Grécia, Roménia apresentam variações deste motivo da cultura popular, embora não seja possível descortinar se estas baladas resultam de uma efabulação após terem sido encontradas ossadas entre as construções, quando estas ruem, algo que é frequente quando são derrubadas construções antigas. Ismail KADARÉ, em *Le Pont aux trois Arches* (1978), também menciona o motivo nos Balcãs Otomanos, da dificuldade em edificar uma ponte, só ultrapassada pelo emparedamento de vítimas, nas suas fundações. Sobre os mesmos motivos na tradição popular francesa, ver: “Rites de la construction I-II”. in *Revue des traditions populaires*. Paris. tomo 6, nº 5, 1891, pp. 288 e ss (disponível em Gallica.bnf.fr).

mais vincado na civilização grega do que na romana, e, socialmente mais rigoroso entre as mulheres membros da aristocracia do que entre as pertencentes aos grupos populares, que gozavam de maior liberdade, também porque não era possível do ponto de vista prático dispensar a força de trabalho das mulheres.

A progressiva cristianização na Antiguidade Tardia trouxe consigo um influxo orientalizante sobre os costumes, uma nova e última fase em que a cultura e os costumes helénicos, mais cedo sujeitos ao cristianismo, tiveram eco em Roma. Assim, apesar de a história de Roma conter vários paradigmas femininos de intervenção no espaço público¹⁰, e apesar de a mulher romana ter gozado de uma maior liberdade e de um maior protagonismo do que a sua congénere grega, a sociedade da Antiguidade Tardia, em particular as elites helenizadas e progressivamente cristianizadas, (recorde-se o último verso do Epitáfio de Cláudia, da família dos Cipiões, séc. II a.C. “*domum seruauit. Lanam fecit. Dixi. Abei*”¹¹) encontraram argumentos para reforçar a casa, o espaço interior doméstico como lugar de excelência para a mulher cristã. Estas famílias aristocráticas, que já adoptavam modelos de excelência femininos ligados às actividades no interior do lar, transitaram sem grande conflito para a cristianização das suas mulheres através do confinamento ao espaço doméstico. Este confinamento era a condição primeira destas mulheres em casa, associada a outras que compunham o ideal do cristianismo no feminino como a castidade, o silêncio e a modéstia¹².

¹⁰ Figuras implicadas em mudanças históricas – as Sabinas, Vetúria, mãe de Coriolano, Túlia, filha de Sécio Túlio, Lucrecia, Clélia, Semprónia, mãe dos Gracos, Agripina Maior e Agripina Menor – são exemplos de mulheres romanas interventivas, lendárias e históricas, consagradas na tradição literária (DIAS, Paula Barata – “As memórias de Agripina de Seomara da Veiga Ferreira ou como reabilitar uma personagem”. in *Raízes greco-latinas da cultura portuguesa. Actas do I Congresso da APEC*. Coimbra: Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 1999, pp. 381-394. RAWSON, Beryl – “Finding Roman Women”. in ROSENSTEIN, Nathan; MORSTEIN-MARX, Robert (ed.). – *A Companion to the Roman Republic*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 324-340; CULHAM, Phyllis – “Women in the Roman Republic”. in *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 139-159.

¹¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. I – *Inscriptiones Latinae antiquissimae ad. C. Caesaris mortem*, pars II, fasc. I. Ed. Theodor Mommsen. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1918, n.º 1211.

¹² DIAS, Paula Barata – “A mulher romana: uma proposta didáctica”. in *II Colóquio Clássico – Actas*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1997, pp. 297-328; IDEM – “A influência do cristianismo no conceito de casamento e da vida privada na Antiguidade Tardia”. in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*. 6 (2004), pp. 99-133, em especial p. 120 e ss.; COOPER, Kate – “An Angel in the House”. in *The Virgin and the Bride: Idealised womanhood in Late Antiquity*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1996, pp. 68-91.

Há, evidentemente, uma grande diferença entre o emparedamento *stricto sensu* e a exortação, dirigida à aristocracia feminina das cidades romanas, a que se recolhessem às suas casas, aí praticando um programa ascético já divulgado para os homens (jejuns, oração, vigílias, castidade, desconforto material, abdicação da propriedade). Para estes, contudo, uma diferença: que se desinstalem, que adoptem a *xenitheia*, isto é, que saiam das suas casas, das suas propriedades, das suas cidades. Para a mulheres, que pratiquem o ascetismo, mas no seu espaço doméstico. Como observamos em S. Jerónimo, o caso das cristãs que convertiam as suas casas em mosteiros, a mensagem da quietude e da permanência no espaço doméstico surge reforçada como parte integrante de um programa ascético específico “que os segredos da tua cela te guardem”, diz S. Jerónimo a Eustóquio¹³. Asella, segundo Jerónimo, foi consagrada aos dez anos pelos pais e fechada numa pequena cela “encerrada nas estreitezas de uma cela, fruía das larguezas do paraíso”¹⁴. Nunca se apresentou em público, nem se deixava contemplar, mesmo por virgens consagradas como ela¹⁵.

Cruzam-se com esta realidade outros fatores, não exclusivamente religiosos, mas que implicam a transformação do estatuto jurídico da mulher operado pelo cristianismo. Historicamente sob a tutela jurídica dos membros masculinos da família (pai, marido, ou filho)¹⁶, a continência e o celibato apresentados como ideais para o cristão abalaram a concepção tradicional do casamento e da geração de filhos como instâncias de validação da virtude feminina. O problema também afectava os homens, na medida em que estes passaram a desvalorizar o casamento e a descendência legítima que continuasse a propriedade. Para os homens, o desligamento deste “dever familiar” não o inibia na sua emancipação, embora deva ser referido que a decisão de tornar-se monge e renunciar a tudo está muitas vezes associada à morte dos pais (Antão, Bento, Frutuoso). Subitamente, o mundo antigo foi confrontado com um número elevado de celibatários, virgens que os pais votavam à Igreja, viúvas que não contrairiam segundas núpcias, casais que deliberadamente optam pela continência e se separam, vivendo, em espaços

¹³ Cf. SÃO JERÓNIMO – *Epistolario*. Ed. Juan Bautista Valero. Tomo I. Madrid. Biblioteca de Auctores Cristianos, 1993, BAC, Ep. 22 (25, também 16), pp. 203-260.

¹⁴ *Ibidem*, Ep. 24, 3, pp. 261-267.

¹⁵ *Ibidem*, Ep. 24, 4. Ep. 22, 25 *semper te cubiculli tui secreta custodiant*; 24, 3, acerca de Asella: *Vnius cellulae clausa angustiis, latitudine paradisi fruebatur* (*ob. cit.*, p. 233; p. 265).

¹⁶ ARJAVA, Antti – *Women and Law in Late Antiquity*. New York: Clarendon Press, 1996.

distintos, vidas ascéticas. Rompida, por morte dos ascendentes e pela inexistência de descendentes, a cadeia de dependência familiar entre as gerações, como lidar com o fenómeno socialmente relevante de mulheres livres de tutela jurídica, ou de mulheres dependentes cujos pais, cristãos rigorosos, desacreditam do modelo tradicional que os faria casá-las e dotá-las¹⁷?

Pensamos que clausura doméstica feminina e a entrada de rapazes menores nos mosteiros (a *tuitio*) da Antiguidade Tardia, ou, por outras palavras, o sucesso do cenobitismo no mundo latino pode ser também efeito das alterações das mentalidades que produziram comunidades com “excesso” de celibatários.

O recolhimento *intra muros*, e o conseqüente desenvolvimento de mosteiros femininos urbanos, casas particulares que a proprietária converterá em *asceteria*, constituíam uma solução para estas mulheres devotas. A Igreja veria nestas comunidades a sua reserva de santidade e de oração e também uma considerável fonte de recursos, já que mantendo os atributos femininos tradicionais quanto à natureza das ocupações de que estavam incumbidas, estas mulheres sem descendência direta e sem deveres para com os pais fiavam e cuidavam dos artefactos litúrgicos. E, o que é mais importante, doavam os seus bens às causas da Igreja: edificação de santuários, de mosteiros, assistência às paróquias, aos cristãos carenciados.

Ainda no século VI, o hispano-romano Leandro de Sevilha documenta esta prática popular de reclusão doméstica urbana, destinada às cristãs de alto estatuto, assim como a mais desejável, segundo ele, evolução deste paradigma ascético para modalidades mais institucionais. Leandro recomenda à sua irmã Florentina que “não imite as virgens

¹⁷ A legislação filo-cristã de Constantino contribuirá para equilibrar socialmente esta realidade. Anula a legislação que penalizava financeiramente os que permaneciam celibatários e sem filhos, e permite que a Igreja receba os testamentos dos fiéis (Cf. *Codex Theodosianus* 1. 16, 2, 4; 8.16.1. Ed. Theodor Mommsen e Paul Martin Meyer – *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Berlim: Akademie der Wissenschaften, 1905). Acrescente-se os efeitos da proibição da exposição dos nascituros a partir de Teodósio (*ibidem* 374, CTh. 5, 9 *De Expositis*), prática que já estaria em regressão sob influência do cristianismo (VITALE, Geoffrey - “Infanticide and abandonment”. in *Anthropology of childhood and youth. International and Historical Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 2014, pp. 15-18 assinala a maior exposição de meninas). Não teremos forma de avaliar exatamente o impacto demográfico destas alterações, mas não será errado dizer que a partir do séc. IV-V a sociedade teria de responder à nova circunstância de lidar com crianças que, no passado, não teriam sobrevivido.

que moram em pequenas divisões nas cidades”¹⁸. É que estas donzelas vivem oprimidas pela necessidade de agradar ao século e com as ocupações da vida privada. Por isso, o espaço doméstico, privado, deve ser substituído, mesmo para estas mulheres, pelo mosteiro, espaço comunitário. O testemunho de Leandro é fundamental para entender esta aceitabilidade da reclusão doméstica feminina motivada pela religião, uma vez que ela se escudava nos hábitos da sociedade romana tradicional.

Este perfil irá ter continuidade na aristocracia feminina da Idade Média. Radegunda, esposa do rei franco Clotário, depois de várias peripécias, funda em Poitiers uma comunidade monástica orientada segundo a Regra de S. Cesário de Arles. Coube ao poeta da corte, Venâncio Fortunato, elogiar a decisão da rainha de se enclausurar, rejeitando o fausto aristocrático¹⁹. Neste mosteiro, segundo Gregório de Tours, a virgem Discíola, neta de S. Sálvio, depois de uma visão em que lhe é dito que “o seu esposo a cumulará de graças”, pede à abadessa Radegunda a permissão para ser encerrada numa cela, ato que ocorre com solenidade²⁰. Parece-nos esta história bem elucidativa da associação entre clausura monástica feminina e a percepção tradicional das virtudes da

¹⁸ *Regra de São Leandro* 26 (in CAMPOS RUIZ, Julio; ROCA MELIÁ, Ismael (ed) – *Sanctos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas Monasticas de la España visigoda; Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 67-8): *Fuge, quaeso, priuatam uitam. Nec uelis imitare eas uirgines quae in urbibus per cellulis demorantur*. Leandro interpreta a história desta reclusão doméstica feminina na prática cristã como sendo uma cedência aos costumes dos pagãos, que, uma vez convertidos, continuavam a viver, piedosamente, mas como particulares nas suas casas e no gozo dos seus bens.

¹⁹ *De Vita Sanctae Radegundis Liber II*. Ed. Bruno KRUSH. in *Monumenta Germaniae Historica Scriptores Rerum Merovingiarum*. Editio noua. Tomo II. Hanoverae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1969, pp. 358-359. Notem-se as palavras que concluem esta breve vida atribuída a Venâncio Fortunato e a Baudovínia ‘*denique in basilica S. Mariae se sepultum iri uoluit...*’. Venâncio Fortunato (Poèmes. Tomo II - Livres V-VIII. Ed. Marc Reydellet. Paris: Les Belles Lettres 1998, 8, 1, p. 125), elogio a Radegunda: ‘*sciens in solo firma manere Deo*’ “sabe permanecer, na solidão, firme em Deus”; p. 126 ‘*Paupertate potens et solo libera uoto*’ “Poderosa na pobreza, livre na solidão do voto”; 8, 5, p. 148 ‘*desci piens mundum meruisti acquirere Christum et dum in claustra lates, hinc super astra uides*’ “renunciando ao mundo, mereceste ganhar Cristo, e enquanto te ocultas no claustro, daí contemplas acima dos astros”; ‘*nunc angusta tenes, quos caelos largior intres*’ “agora reténs-te em estreitos lugares, para entrares com mais largueza nos céus”.

²⁰ GREGÓRIO DE TOURS – *Historia Francorum Libri X*. Ed. Bruno Krush. in *Monumenta Germaniae Historica Scriptores Rerum Merovingiarum*. Editio noua. Tomo I. Hanoverae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1969, 6, 29, pp. 322-27: ‘*Sponsus enim tuus mittit tibi haec munera*’. *Haec cum puella uidisset, compuncta est corde, et post dies paucus rogavit abbatissam, ut sibi in qua inclauderetur cellolam praepararet. At illa velociter perfectam, ait: ‘Ecce’, inquit, ‘cellolam! Quid nunc desideras?’ Puella uero petiit, ut recludi permitteretur. Quod cum ei praestitum fuisset, congregatis uirginibus cum magno psallentio, accensis lampadibus, tenente sibi beata Radegunde manu, ad locum usque perducitur. Et sic uale faciens omnibus et osculans singulas quasque, reclusa est.*

mulher casada, cuja principal característica era a restrição ao espaço doméstico. Aqui, Cristo é o esposo, e aguarda Discípula no lar perfeito.

Nas origens da clausura cristã – o movimento monástico

Ainda que o ascetismo, como modo de vida consagrado a um propósito religioso, tivesse acompanhado o cristianismo desde a Igreja primitiva, ganhou popularidade e organização institucional na parte oriental do Império romano a partir dos inícios do século IV. Entre as muitas razões para o desenvolvimento do fenómeno monástico sobejamente reconhecidas, podemos apontar uma fundamental para o aumento, neste período, das vocações monásticas²¹: a tolerância e progressiva integração, do cristianismo na ordem pública, que foram até à sua exclusividade como religião permitida, são o fundo histórico para o entusiástico interesse de cristãos leigos por uma leitura rigorosa, literal e mais exigente de viver o cristianismo, num movimento de resistência contra uma versão confortável e legal, mas porventura sentida como superficial após a revolução constantiniana.

Não nos debruçaremos sobre as origens históricas, características e manifestações da forma particular de ascetismo que se desenvolveu com o monaquismo cristão. Concentremo-nos no tópico da solidão, do isolamento e da separação como características intrínsecas da vocação monástica. A essência do monge é a solidão: etimologicamente, o termo “monge”, do grego *monachos*, inicialmente um adjetivo, que se vai substantivando para designar *hoi monobiontes*; ou *hoi monazontes*, ou seja, “os que vivem sós”. Eremita é o que vive “*en eremos*”, ou seja, no deserto (lugar em que não há comunidades humanas, por oposição às cidades). Anacoreta é o que pratica a *anachoresis*, ou seja, “retirada, afastamento”. Considerando que as manifestações históricas do monaquismo fizeram a sua primeira aparição no Egipto, na Síria e na Palestina, é uma consequência lógica que a solidão desejada se concretize pela escolha do deserto em oposição à cidade, já que nestas paragens, ao contrário do Ocidente, a natureza dita uma fronteira mais objectiva entre o espaço humanizado, e por isso

²¹ Édito de Tolerância de Galério 311; Édito de Milão de Constantino e Licínio 313, interdição de expressão pública a todos os cultos pagãos pelo imperador Teodósio em 392.

adequado à vida humana, e o espaço selvagem, com condições naturais hostis à presença humana.

O versículo de Mt. 19, 21 “Jesus respondeu: «Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro no Céu; depois, vem e segue-me.» é frequentemente evocado na literatura monástica como a fundamentação evangélica para a vida monástica cristã²². O jovem rico que quer alcançar a vida eterna, depois de declarar a Jesus de que já cumpre as leis de Moisés, recebe instruções de Jesus para ir mais além: que renuncie à família, à posse e fruição dos bens e que o siga. Portanto, ascender a um grau mais perfeito do ser-se cristão implica a renúncia a importantes referências como uma comunidade humana de pertença, um lar, propriedade e, por fim, a aceitação da mobilidade. Na base da vocação monástica está a desinstalação do indivíduo em direção a uma outra realidade, e a sua transformação enquanto ser afetivo, social, político e económico.

Do ponto de vista histórico e literário, este isolamento essencial, associado à condição monástica, constitui a justificação primeira para as manifestações de clausura ou de emparedamento, que acompanham outras formas extremas de incorporar a solidão monástica. Trata-se de uma demonstração física e exterior de uma condição espiritual de isolamento e de fechamento, estabelecendo-se as fronteiras precisas (as mesmas que separam o espaço profano do espaço sagrado) entre o indivíduo e o mundo envolvente. Antão, o Patriarca dos monges, despertou para a sua vocação depois de ouvir, na Igreja, a leitura de Mt. 19, 21 e parte para o deserto, escolhendo lugares cada vez mais distantes e inhóspitos. Encerra-se no interior subterrâneo de um túmulo²³ lugar em que combate com os demónios. Isolado nas montanhas interiores²⁴, os seculares que o procuram têm dificuldade em chegar até ele, e o próprio rejeita deslocar-se quando é solicitado. A

²² ATANÁSIO DE ALEXANDRIA – *Vie d’Antoine*. Ed. Gerhardus Johannes Marinus Bartelink. Paris: Le Cerf, 1994, 1, 2; SULPÍCIO SEVERO, *Vie de Saint Martin*. Ed. Jacques Fontaine. Tomo I. Paris: Le Cerf, 1967, 25, 5), os dois considerados patronos do movimento monástico no Oriente e no Ocidente. Ver nota 19, Venâncio Fortunato 8, 5, p. 148 ‘*desci piens mundum meruisti acquirere Christum*’, o mesmo tópico aplicado a Radegunda.

²³ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA - *Op. cit.*, 8-10, pp. 156-165.

²⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA - *Op. cit.*, 84, 2, p. 352.

*Historia Monachorum in Aegypto*²⁵, relato da viagem de sete monges palestinianos ao Egipto empreendida entre 394-395²⁶, ao comentar a disseminação da vida monástica por todo o Egipto, fala, entre muitas personagens que aborda, de alguns *en tois spelaiois ton eremon* “nas cavernas dos desertos”. João de Licópolis, por exemplo²⁷, permaneceu quarenta anos na sua gruta. Com noventa anos, nunca se havia permitido ver ninguém. Dotado do dom da profecia, abençoava, saudava e aconselhava os homens (apenas do sexo masculino) que se acercavam através de uma abertura, que só deixava passar a voz. Téon²⁸ permaneceu trinta anos numa “casita” (*oikiskos*). Elias²⁹ passou setenta anos no temível deserto de Antínoe. Os que o visitavam, viam-no sentado numa rocha dentro de uma gruta. Também Apolo³⁰; Hele³¹; Macário³². Paradoxalmente, registam-se também “comunidades de solitários”: monges não discriminados, guiados por Pitirion, discípulo de Antão³³. Os monges do deserto da Níttria, seguindo um modelo de vida semi-ancorética, permaneciam nas suas *cellulae*, isoladas e distantes umas das outras a ponto de impedirem o contacto visual e auditivo entre os monges³⁴.

Esta forma mais sistemática do monaquismo, nascida e fixada a Oriente, estendeu-se às mulheres. Assim, o apelo ascético sob a forma de isolamento e de reclusão voluntária encontrou também o seu caminho feminino. Tal como os “Pais do deserto”, as chamadas “Mães do deserto” oscilavam, entre uma vida de ascese comunitária e modelos eremíticos de reclusão³⁵. No caso do monaquismo e da reclusão femininas, contudo, desenha-se uma tendência que lhe é particular: a reclusão ascética surge como penitência para uma vida dissoluta e, numa hipótese que nos parece possível de

²⁵ *Historia monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971.

²⁶ *Ibidem*, Prólogo, 10.

²⁷ *Ibidem*, 1, 4.

²⁸ *Ibidem*, 6, 1.

²⁹ *Ibidem*, 7, 2-3.

³⁰ *Ibidem*, 8, 5.

³¹ *Ibidem*, 12, 4; 12, 12.

³² *Ibidem*, 21, 15.

³³ *Ibidem*, 15, 1.

³⁴ *Ibidem*, 20, 7.

³⁵ KING, Margot – *The Desert Mothers, A Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe* Saskatoon, Sask: Peregrina Publishing, 1989. Cf. p. 4-5 as Vitae de algumas destas mulheres na *Legenda Aurea*, algumas de entre as mártires. VORAGINE, Jacob de – *Legenda Aurea*. Édition critique (du texte latin) par Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel - Ed. del Galluzzo, 1998. Trad. port.: VORAGINE, Tiago de, *Legenda Áurea*. Porto: Ed. Civilização, 2004.

fundamentar mas não nos prende agora, uma forma de controlo sobre uma sexualidade percebida como incontrollável.

Santa Maria Egipcíaca (344-421), personagem asceta entre a realidade e a lenda (pode Maria Egipcíaca corresponder a uma formulação paradigmática do modelo feminino de um modo de vida emergente), teve a sua biografia contada por Sofrónio de Jerusalém, apenas nos inícios do século VI. Ela dá corpo a duas características caras à reclusão ascética: a sua adoção pelo género feminino e o seu significado penitencial³⁶. Nascida no Egipto, atingiu a idade adulta em Alexandria, onde era cortesã. Deslocara-se a Jerusalém para acompanhar os peregrinos que aí celebravam a Semana Santa, converteu-se e, em sinal de arrependimento e de penitência da sua vida passada, desapareceu no deserto para além do Jordão. S. Zózimo da Palestina viria a encontrá-la, já anciã, no deserto, com os traços físicos tão alterados que não a reconheceu como mulher. Nenhum testemunho literário fala de Maria Egipcíaca como tendo estado reclusa num espaço fechado, embora a tradição iconográfica a represente a emergir de uma gruta³⁷. Taís de Alexandria, cortesã bela e rica de Alexandria, apresenta-se como cristã ao surpreendido abade Panúfio, que lhe reprova ter conduzido tantos homens à perdição. Ele manda encerrá-la numa cela de um convento, selada por uma porta chumbada, com uma *fenestrella*, uma minúscula abertura, para lhe ser dado o magro alimento. Quebrada a reclusão, juntou-se à comunidade das irmãs, morrendo após quinze dias³⁸.

Entre os ditos dos Padres do Deserto, dispersos em várias coleções de *Apophtegmata*, duas das três mulheres que aí veem coligidos os seus ditos praticaram a reclusão: Sinclética de Alexandria, aristocrática de origem, desfez-se dos bens e devotou-se a

³⁶ SOFRÓNIO DE JERUSALÉM; PAULO DIÁCONO (Versão latina) – “*Vitae Sanctae Mariae Aegyptiacae Meretricis*. Latina uersio. (século IX)”. In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXXIII. Paris, 1849, cols. 671-690.

³⁷ e.g. Giotto, “Santa Maria Egipcíaca”, Fresco na Basílica de Assis.

³⁸ DIONÍSIO PEQUENO – “*Vita Thais Meretricis*”. – In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXXIII. Paris, 1849, cols. 661-662. Dinis o Pequeno teria traduzido para Latim este breve conto maravilhoso. Este passo é muito expressivo quanto ao confinamento de Taís: pergunta ela onde poderá urinar, e Panúfio diz-lhe “exatamente aí, é o que mereces” (*in cella ut digna es*). Invocando o nome de Deus para rezar, Panúfio proíbe-lhe as preces, por os seus lábios serem impuros, e o levantar das mãos, por estas estarem manchadas sordidez. Determina que ela permaneça quieta, virada para Oriente, e repita sem cessar: *-Qui plasmasti me miserere mei* “Tu que me converteste tem piedade de mim”. Taís é, portanto, encerrada nela mesma, privada do movimento e sem palavra.

viver numa cripta, até à sua morte em 350. Sara do Deserto, tentada pelo demónio da fornicção, viveu sessenta anos fechada numa cela nas imediações do Nilo, rio que ela nunca contemplou. A *Historia Lausiaca* de Paládio (420), fala de quase três mil mulheres a viverem enquanto “Mães do deserto”³⁹. O exemplo de Alexandra⁴⁰ é tão paradigmático como o de Maria Egipcíaca. Temendo ter a sua virgindade corrompida por uma violência masculina, encerrou-se num túmulo durante dez anos, contando com a caridade do exterior para o seu sustento. Num outro passo se diz, acerca de “uma virgem que caiu”: tendo permanecido seis anos fechada numa pequena cela, em Jerusalém, abandonou a sua condição de asceta no dia em que, abrindo uma janela, aceitou um homem, e com ele pecou⁴¹. Já Taor⁴² vivia numa comunidade de donzelas, e nunca abandonou o espaço interior da casa. Uma virgem sem nome e de rosto invisível, pois nunca se deixava ver, passados sessenta anos de reclusão, à hora da morte acedeu partilhar a refeição com a comunidade e ser vista, morrendo em santidade⁴³.

A motivação para esta retirada deliberada da comunidade é fundamentalmente a mesma: a cura para uma vida de dissolução erótica e moral, ou a prevenção contra um agir sexuado. Retiravam-se da comunidade para não serem objeto de tentação, para fugirem a casamentos não desejados, ou mesmo por recusarem para si o papel tradicional de esposas e mães, almejando a disponibilidade espiritual e a liberdade de traçar o destino a dar aos seus corpos. Estas biografias piedosas das “mães do deserto”, na feliz expressão de Margot King na sua obra *House of Hermits*, alusiva ao paradigma oriental, devolvem-nos os corpos de mulheres que, mirradas pela reclusão de anos, deixaram de ser reconhecíveis como mulheres; algumas que se disfarçaram de homens para melhor se enquadrarem, enquanto criaturas assexuadas, entre grupos de ascetas; outras que abandonaram maridos brutais.

³⁹ PALÁDIO – *Historia Lausiaca* - In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXXIII. Paris, 1849, cols. 1091-1218 A.

⁴⁰ *Ibidem*, 5.

⁴¹ *Ibidem*, 28.

⁴² *Ibidem*, 49.

⁴³ *Ibidem*, 60. MILLER, Patricia Cox – *Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christianity. Translations from Greek texts*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005. EARLE, Mary C. – *The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness*. Harrisburg: Morehouse Publishing, 2007.

Esta literatura constituiu um património romanesco, necessariamente padronizado de acordo com o modelo literário do maravilhoso, ao qual não se deve liminarmente retirar o valor enquanto documento de acesso a uma realidade objectiva. Sendo a reclusão e o emparedamento femininos manifestações de piedade extremas e seguramente raras, tratou-se de um fenómeno recorrente desde o cristianismo antigo até à Época moderna em várias nações europeias. O tratamento literário dado a estes fenómenos deve ser considerado um indício para valorizar estes relatos maravilhosos como primeiras evidências da prática da reclusão monástica pelas mulheres, não só como extensão de uma corrente ascética masculina, mas já com motivações identitárias exclusivas ao sexo feminino: sublimação da virtude feminina no enclausuramento urbano; conversão e penitência após uma vida dissoluta; renúncia ao papel tradicional de esposa e mãe; recusa ou prevenção da sexualidade. Assim, este modo de busca de santidade, tão bem documentado para a história medieval da Europa, contém enunciadas as motivações que presidiam à prática já nos primeiros textos literários do monaquismo.

O Ocidente latino aderiu a este modelo de vida, transformando este motivo, nos modelos literários mais conhecidos, numa etapa de preparação obrigatória para a perfeição ascética. Mas nem só a hagiografia atesta o fenómeno do ascetismo por enclausuramento. Encontramos um testemunho isento e objetivo quanto à dimensão do fenómeno nas palavras do poeta pagão Rutilio Namaciano que, em viagem para a Gália, testemunha na ilha Caprária miríades de *lucifugi*, figuras vestidas de negro “*que fogem da luz*”⁴⁴. Para o Poeta, estas bizarras criaturas infligem a si próprias os castigos (*ergastula*) pelos seus crimes. Esta observação é valiosa para entender a funcionalidade da reclusão na Antiguidade Cristã: o seu carácter voluntário e a sua similitude, aos olhos de um pagão, com um modo de execução capital, presente na justiça romana.

S. Martinho, no século V⁴⁵, isola-se num eremitério em Milão, de onde, expulso pelo tirano Auxêncio, partiu para a ilha *Gallinara*. Aclamado Bispo, instala-se numa cela contígua à Igreja do seu episcopado⁴⁶. Alguns da sua comunidade de oitenta monges

⁴⁴ RUTILIO NAMACIANO – *De Reditu Suo*, vv. 440-446. Cf. *Sur son Retour*. Texte établi et traduit par Jules Vessereau et François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1933, pp. 23-25.

⁴⁵ SUPLÍCIO SEVERO - *Vie de Saint Martin*. Ed. Jacques Fontaine. Tomo I, Paris, Le Cerf, 1967, 2. 6-4 – 6-6, p. 266.

⁴⁶ *Ibidem*, 2. 10, 3 (p. 270).

viviam em covas (*receptacula*) escavadas na encosta do monte⁴⁷. Também S. Bento (século VI), na sua progressão ascética, experimentou e concretizou o desejo de se isolar dos que o seguiam, inspirados pela sua santidade. Em Subiáco, encerra-se numa exígua gruta durante três anos, assistido apenas por um “monge romano”, que lhe fornece a ração de pão. Alguns pastores entraram na gruta para se defenderem da intempérie e descobrindo um vulto coberto de peles, confundem-no com um animal feroz⁴⁸. Gregório de Tours descreve a piedosa vida de S. Sálvio, que depois de ter recolhido a um mosteiro procura a solidão de uma cela secreta num lugar remoto. Aí, consumido por febre, morre, e retorna milagrosamente à vida, à vista de todos os que o velavam. Permanece ainda muito tempo na sua cela para ser forçado a assumir um episcopado⁴⁹. Frutuoso de Braga, jovem ainda (século VII), procurou isolar-se num *habiticulum* nas imediações de uma Igreja, no que foi contrariado por elementos da ordem secular. Mesmo assim, o inquieto asceta⁵⁰ isola-se em lugares selvagens, inóspitos, em grutas e covas rochosas.

Portanto, a adaptação do ascetismo por clausura ao Ocidente passou por uma diversificação de soluções para realizar o encerramento ao exterior: grutas, ilhas, cabanas, celas, covas. A reclusão e o emparedamento através dessas soluções manifestam-se, no Ocidente, como uma consequência óbvia da mesma busca pelo isolamento fora das comunidades. No Egipto e no Oriente, esta fuga solitária das cidades atingia com facilidade os lugares do deserto, sendo este, ele próprio, um espaço hostil, de provação material, e suficientemente distinto da paisagem humanizada. Mas nas províncias a norte do Mediterrâneo não existe uma paisagem tão uniformemente hostil à vida humana: florestas, montanhas, microclimas, ocupação rural, meio natural menos hostil quando comparado com os desertos do Egipto e do Próximo-Oriente são factores que tornam difícil o estabelecimento claro de uma fronteira entre os espaços

⁴⁷ *Ibidem*, 2. 10 4-8 (p. 274).

⁴⁸ GREGÓRIO MAGNO – “*S. P. Benedictus Monachorum Omnium Occidentalium Caput et Sospitator* (ex Libro II *Dialogorum* S. Gregorii Magni excerpta)”. In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXVI. Paris, 1859, cols. 125-204. O passo referido encontra-se no cap. 18, 131.

⁴⁹ *Post multum vero tempus ipse vir beatus a cellola sua extractus, ad episcopatum electus, invitus est ordinatus*. GREGÓRIO DE TOURS – *Historia Francorum Libri X*. Ed. Bruno Krush. In *Monumenta Germaniae Historica Scriptores Rerum Merovingiarum*, tomo I, 2, pp. 322-27.

⁵⁰ Cf. *La Vida de San Frutuoso de Braga*. Estudio y edición crítica por Manuel C. Diaz y Diaz. Braga : Diário do Minho, 1974, pp. 83; 87.

humanizados e os espaços do deserto. Os desertos concretos são assim substituídos por desertos metafóricos: as grutas, as covas, as cabanas isoladas, as ilhas permitem recriar a imagem do espaço confinado.

Uma outra tendência emerge a Ocidente, visível em Martinho, Bento e Frutuoso: a reclusão enquanto etapa, e não um objetivo em si. Assim, a reclusão desejada intimamente cede diante da pressão das comunidades para que o santo carismático assuma funções de líder de comunidades ou pastorais.

A expressão feminina da clausura no Ocidente latino alto medieval, como pudemos já ilustrar, ocorre também de acordo com motivações específicas do género feminino, ou como uma resposta a dar a um problema causado pelas mulheres. Falámos antes, a propósito da cristianização das elites romanas, da transformação e desestruturação dos laços familiares tradicionais que teriam criado uma “multidão” de celibatários desenquadrados de um lugar. Se observarmos os casos dos fundadores monásticos, como Cesário de Arles, Bento de Núrsia e Leandro de Sevilha, todos se empenharam na fundação de mosteiros femininos destinados a acolher as suas irmãs, respetivamente Cesária, Escolástica e Florentina. Já Antão desfez-se dos bens herdados após a morte dos pais, reservando um pouco apenas para a sua irmã. Frutuoso dispôs da herança dos pais e o marido da sua irmã, um aristocrata godo, irritou-se com ele por se considerar lesado no património. Melhor será, portanto, que a vocação monástica dispense e resolva o problema dos familiares dependentes, não sendo o casamento destes a melhor opção! Estão estes casos irmanados pelo destino a conceder às mulheres, para as quais não é aceitável a assunção do papel tradicional de esposa e mãe. Portanto, celibatárias permaneçam estas mulheres, familiares próximas dos ascetas. Mas o celibato feminino, ainda que motivado pela piedade religiosa, não resolvia o problema prático da convivência deste feminino, disponível e tentador, nas comunidades cristãs, desde muito cedo sentido na Igreja, como se pode verificar pela polémica das *agapetae*, ou das *uirgines subintroductae*, alvo de decisões canónicas e da lei secular⁵¹.

⁵¹ GUILLAUMONT, Antoine – “Le nom des Agapètes”. in *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie do monachisme*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 38-45. Concílio de Ancara c. 19 (314); Concílio de Niceia c. 3 (325) (*Codex Theodosianus*, ed. cit, 16, 2 20; 16, 2 44).

Desta forma, a antecipação do Ocidente, em relação ao Oriente, na organização e institucionalização do ascetismo feminino, pode resultar de uma tentativa de resposta ao problema das cristãs celibatárias. Assim, as organizações monásticas femininas não criaram uma solução, uma vez que o perfil da mulher no espaço doméstico já existia e os cristãos já o tinham valorizado, mas deram-lhe um enquadramento canónico e eclesiástico. Os Concílios gauleses de Nîmes (394), Orange (441) e Agde (506)⁵² reforçaram a disciplina de as monjas viverem encerradas, mas em comunidade para toda a vida, em fundações afastadas das casas masculinas para evitar a tentação e a má língua. Suficientemente longe para não constituírem perigo, suficientemente perto porque as mulheres se querem vigiadas pela tutela masculina. A Regra de S. Cesário de Arles (513) a primeira regra feminina *stricto sensu* no Ocidente, escrita por alguém fortemente envolvido no Concílio de Agde, proíbe que as mulheres elejam para si um espaço isolado⁵³. A maior preocupação parece ser a disciplinar: em primeiro lugar, a formulação pela negativa nesta linguagem jurídica sugere que havia ocorrências, e mesmo apetência para a reclusão solitária entre as mulheres. Proíbe-se e regula-se aquilo que acontece, e não perigos ou riscos hipotéticos e longínquos. Em segundo lugar, reprimir esta expressão em favor da vocação comunitária e uniforme sob um forte controlo episcopal deve interpretar-se como uma determinação para evitar casos ambíguos, ou de exposição das mulheres aos riscos físicos e morais decorrentes da solidão extrema.

Sinal de que a clausura se apresentava sedutora para as mulheres, mas envolvida em desconfiança e riscos mais contextuais do que teológicos, é-nos revelado pelo episódio de clausura de uma virgem no mosteiro de que Radegunda era abadessa, sob a regra de Cesário de Arles, numa solução que é de compromisso: a clausura é posta em prática dentro do território cercado do mosteiro. Este esforço para alcançar um compromisso será continuado mais tarde, com a aparição de normativas específicas para os reclusos,

⁵² Sobre os clérigos que acolhem mulheres em suas casas, Concílio de Agde, c. 7: *'nulli semotam eligere mansionem nec habebit cubiculum uel armariolum [...] ser omnes diuisis lectis una maneant cellula'* (cf. MUNIER, C. (ed.) – *Concilia Galliae A. 314-A. 506*. Turnhout: Brepols, “Corpus Christianorum. Series Latina 148”, 1963, p. 195). Sobre a obrigatoriedade de os mosteiros femininos estarem distantes dos masculinos, Concílio de Agde, c. 28 (*ibidem*, p. 205).

⁵³ CESÁRIO DE ARLES – *Regra das Virgens*, 9. in DE VOGÜÉ, Adalbert; COURREAU, Joël (ed.) - *Césaire d'Arles – Oeuvres Monastiques I*. Paris: Le Cerf, 1988, p. 188.

no século IX, com a *Regula Solitariorum* de Grimlaico e, no século XII, com o *De Institutione Inclusarum* de Elredo de Rielvaux⁵⁴.

A reclusão começa a surgir em fórmulas mais estáveis, enquadrada numa espiritualidade própria. No período das reformas monásticas da Igreja pós gregoriana, em que os homens arriscaram o rigor cisterciense e, mais tarde, a inquietude das ordens mendicantes, que espaço para as mulheres dentro destes modelos ascéticos? Não deixa de ser curioso que a institucionalização, dentro das cidades, de lugares solitários de clausura e de emparedamento sejam manifestações femininas mais populares após a reforma da Igreja em contexto pós-gregoriano, fenómeno que acompanha o florescimento das cidades, do comércio, da vida urbana.

Reclusão e Emparedamento na Hispânia Medieval

A reclusão no espaço alto medieval hispânico aparece-nos fortemente marcado pelo contexto penitencial. Em 385, o papa Sirício indica a Himério, metropolitano de Saragoça, a pena de reclusão, a ser aplicada aos que quebram o voto de castidade⁵⁵. Também o I Concílio de Saragoça (380) contém um tom geral de suspeição e de reserva em relação ao ascetismo crescente. É, por isso, interessante referir o cânone 2 do mesmo, em que, vincando a obrigatoriedade de não jejuar ao domingo e de respeitar a reunião dominical, se precisa “que os que perseveram nestes preconceitos não faltem à igreja, nem fiquem nos esconsos das suas celas ou dos montes...”⁵⁶. O Concílio de Vannes, na Gália, acontecido entre 461-491, é apontado como o primeiro em que, no Ocidente, se tentou restringir a solidão extrema apenas para os perfeitos, depois de haverem experimentado a comunidade. A referência do Concílio de Saragoça, embora subtil, apontava também

⁵⁴ L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette – “Aelred de Rielvaux, la recluse et la mort d'après le *De Vita inclusarum*”. in *Moines et moniales face a la mort. Actes du Colloque de Lille, 2-4 Octobre 1992*. Paris-Lille: Centre d'archéologie et d'histoire médiévales des établissements religieux, 1993, pp. 51-65. RIELVAUX, Aelredo de – “*De Institutis Inclusarum*”. Ed. C.H. Talbot. In *Opera Omnia*. Vol. I. Turnholt: Brepols, 1971, pp. 635-682.

⁵⁵ SIRICIO (PAPA) – *Epistola Decretalis*. In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo XIII. Paris, 1845, cols. 1131-1143. *De monachis et virginibus propositum non servantibus* (4137); *De clericis incontinentibus* (4138).

⁵⁶ I Conc. Saragoça c. 2, *nec habitent latibula cubiculorum ac montium qui in his suspicionibus perseuerant* (in VIVES, José S.; MARÍN MARTÍNEZ, Tomás; MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (ed.) – *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*. Ed. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963, p. 16).

no sentido de perigosidade da prática para a unidade da Igreja⁵⁷ Trata-se portanto de um sinal de que as duas modalidades, a reclusão nos espaços proporcionados pela natureza e a reclusão doméstica se equivaliam do ponto de vista espiritual, mas comportavam riscos.

Em conformidade com a influência exercida por S. Isidoro no IV Concílio de Toledo, de 633, a sua Regra reprime a reclusão ascética em favor da vivência em comunidade, considerando esta modalidade movida pelo desejo de fama e vã glória⁵⁸. Será muito difícil não vislumbrar a influência deste líder monástico na legislação goda aprovada posteriormente, no VII Concílio de Toledo (646), que mantém este estado de desconfiança em relação aos propósitos da reclusão. Numa extensa redação quanto aos *reclusi honesti siue uagi*, denuncia uma certa degradação da piedade monástica. Propõe assim que haja um critério. Os reclusos honestos *in cellulis propriis* não serão incomodados na sua ascese. Mas há os que escolheram essa forma de ascese por preguiça ou por vaidade: que estes sejam expulsos das suas celas ou dos lugares em que se esconderam e remetidos para os mosteiros das cercanias, de onde vieram, ou colocados sob a autoridade do bispo. Determina-se ainda que a reclusão só seja permitida aos que tiverem sido experimentados e aprovados na perfeição da vida cenobítica⁵⁹.

Este cenário devolvido pelos textos normativos visigodos do século VII mostra a realidade disseminada dos reclusos desenquadrados da ordem eclesiástica ou monástica, que importava remeter para a disciplina comunitária dos mosteiros, sendo os motivos de reserva contra esta forma de ascese bastante coerentes: são fonte de vícios como a

⁵⁷ Conc. Vannes, cc. 6-14 (461-491). In *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, ed. cit., p. 150-56. C. 7 ‘...ne eis ad solitárias cellulas liceat a congregatone discedere, nisi forte probatis post emeritos labores...’ Não é permitido aos monges residir em celas isoladas exceto se tiverem uma longa prática de vida em comunidade. Podem permanecer em espaços segregados da comunidade, mas dentro do espaço do mosteiro, e em obediência ao abade.

⁵⁸ Santo Isidoro, *Regra dos Monges*, 19. (in CAMPOS RUIZ, Julio; ROCA MELIÁ, Ismael (ed) – *Sanctos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas Monasticas de la España visigoda; Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 117-118): “nullus peculiariter separatam sibi ad habitandum cellam expetat in qua priuatim a coetu remotus uiuat [...] nullus separatam cellam a coetu remotus sibimet expetet, in qua subsidio reclusionis aut instanti aut latenti uitio seruat et maxime uanagloriae incurrat aut mundialis opinionis fame”.

⁵⁹ VII Conc. Tol (646), c. 5. (in VIVES, José S.; MARÍN MARTÍNEZ, Tomás; MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (ed.) – *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, ed. cit., pp. 7-8).

indisciplina, a vaidade e a preguiça⁶⁰. Neste sentido, a atitude da Igreja e da sociedade visigótica face à reclusão era ambivalente: considerada excessiva, é aceitável como etapa ascética, não como modo de vida permanente. Para este contexto concorre o facto de as regras monásticas visigóticas mencionarem a reclusão dentro do mosteiro enquanto medida corretiva extrema, esgotadas outras formas de punição. A retenção num espaço fechado associava a privação da comunidade, de luz e redução dos alimentos a uma fórmula punitiva⁶¹.

Eulógio de Córdoba herdou o vocabulário ascético da reclusão mas percebe-se do seu testemunho que estamos próximos do contexto errático descrito pelo c. 5 do VIII Concílio de Toledo. Neste século IX já de ocupação islâmica, Eugénio testemunha a existência destes ascetas errantes de cidade em cidade, que “fugiam do mundo” e se recolhiam em covas, cavernas ou no espaço selvagem dos montes. Por isso, concordamos com Gregoria Cavero, que apontou o período pós-visigótico (sécs. VIII-X) como de crise para a Hispânia, para a instituição monástica e para a vida nas cidades⁶². Neste sentido, a Hispânia medieval irá consolidar fórmulas de reclusão monástica a partir do século XI e XII, em modelos ainda eremíticos e monásticos, na dependência de mosteiros. O emparedamento urbano, marcadamente feminino, exterior ao controlo dos mosteiros, desenvolve-se a partir do século XII em condições de estabilização da vida urbana, e prolongar-se-á até ao século XVI⁶³.

⁶⁰ Mas as hagiografias de S. Emiliano, de Bráulio de Saragoça, e a anónima Vida de S. Frutuoso (as duas do século VII visigótico) mencionam, no percurso ascético dos dois santos, etapas de isolamento e de reclusão, percebidas, contudo, como momentos de aperfeiçoamento, ou preparatórios, à imagem dos quarenta dias passados no deserto por Jesus que antecederam a sua vida pública.

⁶¹ SÃO FRUTUOSO – *Regra dos Monges*, 14: *reclusionisque diutinae coarctetur angustiis; Regra dos Monges*, 15 “*recludatur in cellula*” durante três meses o monge que rouba, que mente, ou que é violento; seis meses de reclusão, agravadas pelo uso de cadeia de ferro, para o monge abusador dos noviços; *Regra Monástica Comum*, 14: *Cum excommunicatur [...] mittatur solitarius in cellam obscura mins solo panem et aquam...*”. Para a *Regra dos Monges*, ver DIAS, Paula Barata – *Os textos Monásticos de Ambiente Frutuosiano séc. VII*. 2 vols. Coimbra: Fundação Mariana Seixas, 2009, t. 2, pp. 430-437. Para a *Regra Monástica Comum*, CAMPOS RUIZ, Julio; ROCA MELIÁ, Ismael (ed) – *Sanctos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas Monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

⁶² EULÓGIO DE CÓRDOVA – “*Memoriale Sanctorum, Documentum Martyriale y liber de apologeticus martyrum*”. in *Corpus scriptorium Mozarabicum*. Ed. Juan Gil Fernández. Tomo II. Madrid: CSIC – Instituto Antonio de Nebrija, 1973, Liber tertius, c. X, pp. 447-452.

⁶³ CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria – *Inclusa inter Parietes La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse: Méridiennes, 2010, p. 21 ss; “apogeo de la reclusión monástica (siglos X-XII)”, pp. 87-120.

A Idade Média hispânica apresenta um vasto catálogo de mulheres espirituais, mais místicas do que religiosas, para quem o mundo, religioso ou laico, não oferecia caminhos de santidade. Ou porque necessitavam expiar, pela penitência do emparedamento, faltas graves, ou porque a devoção a tal as empurrava. Esta conjuntura foi geral para a Europa ocidental, e encontramos o fenómeno do emparedamento voluntário em todos os países europeus, com idêntica intensidade. Por um lado, tendências místicas específicas favoreciam este exacerbamento ascético: o culto eucarístico, a devoção mariana, a meditação sobre a morte proporcionavam esta ânsia de recolhimento individual. A par do clima espiritual, temos o contexto social: o emparedamento urbano, nas dependências das Igrejas das principais cidades, surge com o desenvolvimento das cidades como polos de atração das comunidades envolventes, que aí se dirigem periodicamente para os negócios, compras, devoções. Estas emparedadas dependiam da generosidade dos passantes, que deixavam os víveres, ou a esmola necessária à sua sobrevivência, recebendo em troca a oração das “santas em vida”. Paradoxalmente, a ocultação do corpo e da voz da religiosa traduzia-se no reconhecimento público, em vida e após a sua morte.

A bibliografia percorrida é constante no apontar das razões sociais e de género para explicar a feminização da reclusão na Idade Média: particularmente as mulheres nobres viam no caminho ascético a fuga a um mundo que as secundarizava face ao homem. Tradicionalmente filhas, esposas e mães, estas mulheres presas à inevitabilidade de verem os seus papéis sociais definidos a partir de um agir sexuado, não encontravam neles as garantias de salvação da sua alma, diante de uma mensagem de castidade, continência e renúncia do cristianismo. A escolha pela clausura, por uma antecipação das condições da morte, como num sepulcro, trazia consigo também a rejeição do corpo feminino com que nasceram e com o que, agindo dentro dos papéis sociais que lhe estavam vinculados, pecariam⁶⁴. Portanto, nem só de fuga e de anulação se faria este caminho. A mulher enclausurada seria um exemplo, convertia-se numa relíquia viva, as

⁶⁴ BENVENUTI, Ana, “*Velut in sepulchro*: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana”. BOESH GAJANO, Sofia e SEBASTIANI, Lucia (ed.) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma-L'Aquila: Japadre, 1984, pp. 365-456.

suas orações eram valiosas, dada a sua proximidade com Deus. Experimentaria decerto o reconhecimento nos olhares dos outros de quem se segregara.

Conclusão

A funcionalidade da reclusão e o emparedamento na linguagem religiosa e ascética do cristianismo permaneceram porque eram percebidas como um modo válido de relacionamento com o divino. Em que termos inovou o cristianismo? Em primeiro lugar, a dimensão sacrificial é exclusivamente metafórica: ninguém é emparedado para assim morrer, alguém se deixa emparedar para assim viver. O significado punitivo, em termos da ordem pública jurídica, residual no mundo antigo, restringe-se ainda mais. A clausura pôde constituir uma forma de penitência, uma pena autoinfligida ou imposta em contextos regulares ou canónicos, mas a sua aplicação é também metafórica e justificada por critérios religiosos. O carácter voluntário da clausura é uma fundamental inovação do cristianismo, tornando-se uma atitude espiritualmente justificada para a progressiva valorização do ascetismo⁶⁵.

Por fim, a questão mais problemática: tendo a origem da reclusão cristã nascido sem um destinatário masculino ou feminino preciso, a história se encarregará da progressiva feminização das manifestações de clausura e, em particular, do emparedamento. Esta inclinação para o género feminino é um fenómeno paralelo ao da lenta urbanização das manifestações monásticas, do deserto e do campo até às cidades e proximidade e mesmo submissão à autoridade episcopal, o que se prolongou até ao fim da Idade Média. Estas duas tendências estão, pois, relacionadas. A reclusão feminina tornou-se popular entre as mulheres para quem os valores, os costumes e as leis haviam reservado, como instância de mérito, o espaço fechado da casa. Mas a tradição não explica tudo. A tradição também valorizava o modelo da mulher casada e mãe, paradigma que o cristianismo alterou.

⁶⁵ SAINSAULIEU, Jean – "Ermites". in LECLERCQ, Jean (dir.) – *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Tomo XV. Paris : Letouzey, 1963, col. 773.

Muitos estudos sobre a dimensão feminina da clausura destacam a vontade feminina em se libertar do papel tradicional e secundário que a mantinha como “escrava” da casa e dos homens da família, nomeadamente a recusa do casamento e da maternidade⁶⁶.

No entanto, a leitura de que estes caminhos constituíram modalidades de emancipação e de desafio para as mulheres parece-nos limitadora. Assim, mais do que um sinal da libertação das mulheres, parece-nos uma consequência de um discurso de esvaziamento do feminino que o cristianismo não acautelou. De facto, o fenómeno de feminização da clausura e do emparedamento pode ser o efeito social visível de um discurso religioso inicialmente programado sem critérios de género. O celibato, a continência e a castidade fizeram parte da mensagem cristã, dirigidos indistintamente para os homens e para as mulheres, como mostram as cartas de Paulo⁶⁷. Mas, para os homens, o cristianismo não interferiu com as muitas esferas de atuação que sempre tiveram ao dispor, para além de serem filhos, pais ou esposos. Isto é, os homens podiam continuar a ser soldados (ainda que com algumas condições), funcionários públicos, mercadores, agricultores...podiam escolher o sacerdócio, o que se traduzia numa vida ativa e exposta às comunidades, e mesmo assim podiam ser bons cristãos, sem que a recusa da sexualidade afectasse estas múltiplas formas de atuação nas comunidades. Para as mulheres, o celibato e a continência como mensagens de um cristianismo mais perfeito vieram por em causa as fontes legítimas do seu mérito face à comunidade. Isto é, se ser cristã perfeita é incompatível com o ser esposa e mãe, o que cabe às mulheres? Dar corpo à virgindade consagrada, e mais longe ainda, a árdua escolha do isolamento e da reclusão. O espaço confinado em que escolhem viver é o lugar destas mulheres a quem o cristianismo libertou da sua função de esposas e mães enquanto instância de valorização social, sem conseguir, contudo, alterar a visão tradicional da *imbecillitas feminae* que lhes restringia a liberdade e a ocupação efetiva do espaço público. Paradoxalmente, uma vez encerradas em muros que mimetizam, em pequena escala, o lar desvalorizado ou perdido pelo abandono do casamento e da maternidade, estes lugares de reclusão e de

⁶⁶ CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria – *Inclusa inter Parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse : Méridiennes, 2010.

⁶⁷ SAWYER, Deborah F. – “Sisters in Christ or daughters of Eve?”. in *Women and Religion in the first christian Centuries*. New York: Routledge, 1998, 146-157. COOPER, Kate – “The imprisoned Heroine”. in *The Virgin and the Bride: Idealised Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1996, pp. 116-144.

emparedamento, dispostos em lugares-chave das comunidades, são espaços de mérito, de atenção, e da presença possível na comunidade, integradas numa ordem política, social e religiosa do universal humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA - *Vie d'Antoine*. Ed. Gerhardus Johannes Marinus BARTELINK. Paris: Le Cerf, 1994.

CESÁRIO DE ARLES (SANTO) - *Oeuvres Monastiques*. Ed. Adalbert DE VOGÜÉ e Joël COURREAU. Tomo I. Paris: Le Cerf, 1988.

“Codex Theodosianus”. in *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Ed. Theodor MOMMSEM e Paul Martin MEYER. Berlim: Akademie der Wissenschaften, 1905 (disponível em linha <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Constitutiones/codtheod.html>)

Concilia Galliae A. 314-A. 506. Ed. C. MUNIER. Turnhout: Brepols, “Corpus Christianorum Series Latina 148”, 1963.

Concilios Visigoticos e Hispano-romanos. Ed. José S. VIVES, Tomás MARÍN MARTÍNEZ e Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

Corpus inscriptionum latinarum. Vol. I: *Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem*, pars II, fasc. I: *Inscriptiones Latinae antiquissimae*. Ed. Th. MOMMSEN, W. HENZEN, CHR. HUELSEN. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum. Berlim: Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 1918 (disponível em linha <http://arachne.uni-koeln.de/drupal/?q=de/node/291>).

DINIS O PEQUENO – “*Vitae Thaisis Meretricis*”. In MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXIII. Paris, 1849, cols. 662-663.

(Disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0500-0600__Auctor__Incertus__Vita_Sanctae_Thaisis_Meretricis__MLT.pdf.html.)

DION CÁSSIO – *Dio's Roman History*. Ed. Ernest CARY e Herbert B. FOSTER. Tomo VII. Harvard: Loeb Classical Library, 1981.

EULÓGIO DE CÓRDOVA – “*Memoriale Sanctorum, Documentum Martyriale y liber de apologeticus martyrum*”. in *Corpus scriptorium Mozarabicum*. Ed. Juan GIL FERNÁNDEZ. Tomo II. Madrid: CSIC – Instituto Antonio de Nebrija, 1973.

FRUTUOSO (SANTO) – “Regra dos Monges”. Ed. Paula Barata DIAS. in *Os Textos Monasticos de Ambiente Frutuosiano (séc. VII)*. 2 vols. Coimbra: Fundação Mariana Seixas, 2009, pp. 430-437.

GREGÓRIO DE TOURS (SANTO) – *Historia Francorum Libri X*. Ed. Bruno KRUSH. in *Monumenta Germaniae Histrica. Scriptores Rerum Merovingiarum*. Editio Noua. Tomo I, 1. Hanoverae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1969, pp. 358-395 (disponível em <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display.html?zoom=1.00&sortIndex=010>).

GREGÓRIO MAGNO (SANTO) – “*S. P. Benedictus Monachorum Omnium Occidentalium Caput et Sospitator (ex Libro II Dialogorum S. Gregorii Magni excerpta)*”. in MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXVI. Paris, 1859, cols. 125-204.

Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. FESTUGIÈRE. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971).

JERÓNIMO (SANTO) – *Epistolario*. 2 vols. Ed. Juan BAUTISTA VALERO. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

PALÁDIO – *Historia Lausiaca*. in MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo LXXIII. Paris, 1849, cols. 1091-1218.

(Disponível em [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0500-0600,_Palladius_Helenopolis_Episcopus,_Historia_Lausica_\[Interprete_Gentiano_Harveto\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0500-0600,_Palladius_Helenopolis_Episcopus,_Historia_Lausica_[Interprete_Gentiano_Harveto],_MLT.pdf)).

PLÍNIO O MOÇO – *Pliny Letters and Panegyricus*. Tomo II. Ed. Betty RADICE. Harvard: Loeb Classical Library 1972.

RIELVAUX, Aelredo de – *De institutis reclusarum*. Ed. C.H. TALBOT. In *Opera omnia*. Vol. I. Turnholt: Brepols, 1971, pp. 635-682.

RUTÍLIO NAMACIANO – *Sur son Retour*. Texte établi et traduit par Jules VESSEREAU et François PRÉCHAC. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

Sanctos Padres Españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso; Reglas Monasticas de la España visigoda; Los tres libros de las "Sentencias". Ed. Julio CAMPOS RUIZ y Ismael ROCA MELIÁ. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

SIRICIO (PAPA) – *Epistola Decretalis*. in MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologia Latina*. Tomo XIII. Paris, 1845, cols. 1131-1143.

SÓFOCLES – *Sophocles Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*. Tomo I. Ed. F. STORR. Harvard: Loeb Classical Library, 1977.

SOFRÓNIO DE JERUSALEM (SANTO) – PAULO DIÁCONO (versão latina) – "*Vitae Sanctae Mariae Aegypticae Meretricis* Latina uersio. (século IX)". in *Patrologia Latina*. Tomo LXXII. Paris, 1849, cols. 671-690. Disponível em [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0500-0600__Sophronius_Jerosolymitanus_Episcopus__Vita_S_Mariae_Aegypticae_Meretricis_\[Pauolo_Diacono\]__MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0500-0600__Sophronius_Jerosolymitanus_Episcopus__Vita_S_Mariae_Aegypticae_Meretricis_[Pauolo_Diacono]__MLT.pdf.html)

SULPÍCIO SEVERO – *Vie de Saint Martin*. Ed. J. FONTAINE. Tomo I. Paris: Le Cerf, 1967.

TITO LÍVIO – *Livy History of Rome*. Ed. B. O. FOSTER. Volumes I e V. Harvard: Loeb Classical Library, 1976.

TUCÍDIDES – *Thucydides II, Books III and IV*. Ed. C. F. SMITH. Harvard: Loeb Classical Library, 1988.

VENÂNCIO FORTUNATO – *Poèmes*. Ed. Marc REYDELLET. Tomo II: *Livres V-VIII*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica por Manuel C. DIAZ Y DIAZ. Braga: Diário do Minho, 1974.

De Vita Sanctae Radegundis Liber II. Ed. Bruno KRUSH. in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingiarum*. Editio Noua. Tomo II. Hanoverae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1969, pp.358-395 (disponível em <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display.html?zoom=1.00&sortIndex=010>).

VORAGINE, JACOB DE – *Legenda Aurea*. Édition critique (du texte latin) par Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel - Ed. del Galluzzo, 1998. Trad. port.: VORAGINE, Tiago de – *Legenda Áurea*. Porto: Ed. Civilização, 2004.

Estudos

BENVENUTI, Ana – “*Velut in sepulchro*: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana”. BOESH GAJANO, Sofia e SEBASTIANI, Lucia (ed.) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma-L'Aquila: Japadre, 1984, pp. 365-456.

BOLTON, Brenda M. – “*Mulieres Sanctae*”. in STUARD, Susan Moscher (ed.) – *Women in Medieval Society*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1976, pp. 141-154.

CASAGRANDE, Giovanna *et al.* (eds.) – “*Visibilità*” *delle donne tra Medioevo ad Età Moderna: carte private e pubbliche apparenze, lusso e prescrizioni*. in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia*, 2. *Studi Storico-Antropologici*. vol. XXXIV-XXXV, nuova serie volume XX-XXI, 1996/1997-1997/1998.

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria – *Inclusa inter Parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse: Méridiennes, 2010.

COOPER, Kate – *The Virgin and the Bride: Idealised womanhood in Late Antiquity*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

CRISTIANI, Marta – “La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs”, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome “la Sapienza”, Rome 27-29 octobre, 1988. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 385-434.

CULHAM, Phyllis – “Women in the Roman Republic”. in *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 139-159.

DIAS, Paula Barata – “A mulher romana: uma proposta didáctica”. in *II Colóquio Clássico – Actas*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1997, pp. 297-328.

DIAS, Paula Barata – “As memórias de Agripina de Seomara da Veiga Ferreira ou como reabilitar uma personagem”. in *Raízes greco-latinas da cultura portuguesa. Actas do I Congresso da APEC*. Coimbra: Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 1999, pp. 381-394.

DIAS, Paula Barata – “A influência do cristianismo no conceito de casamento e da vida privada na Antiguidade Tardia”. in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*. 6 (2004), pp. 99-133.

EARLE, Mary C. – *The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness*. Harrisburg: Morehouse Publishing, 2007.

GUILLAUMONT, Antoine – “Le nom des Agapètes”. in *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie do monachisme*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 38-45.

JOHNSTON, William M. – “Desert Mothers”. in *Encyclopedia of Monasticism*. Vol. 1. Chigado –London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, pp. 373-374.

KING, Margot – *The Desert Mothers, A Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe* Saskaton, Sask: Peregrina Publishing, 1989.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette – “Aelred de Rielvaux, la recluse et la mort d'après le *De Vita inclusarum*“. in *Moines et moniales face a la mort. Actes du Colloque de Lille, 2-4 Octobre 1992*. Paris- Lille : Centre d'archéologie et d'histoire médiévales des établissements religieux, 1993, pp. 51-65.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette – “La reclusion volontaire au Moyen Âge: une institution religieuse spécialement féminine”, in *La condición de la mujer en la Edad Media. Actes du Colloque hispano-français de la Casa de Velázquez, Madrid, 1984*, Madrid: Universidad Complutense, 1986, pp. 135-154.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette – *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien, des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 1997.

McAVOY, Liz Herbert; HUGHES-EDWARDS, Mari – *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages*. Cardiff: The University of Walles Press, 2005.

MILLER, Patricia Cox – *Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christianity. Translations from greek texts*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

ORELLANA, Marcos Antonio – *Tratado Historico-Apologético de las mujeres emparedadas*. Valencia: Imprenta de la Casa de Beneficencia, 1887.

RAWSON, Beryl – “Finding Roman Women”. in ROSENSTEIN, Natan; MORSTEIN-MARX, Robert (ed.) – *A Companion to the Roman Republic*. Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 324-340.

SAINSAULIEU, Jean – "Ermites". in LECLERCQ, Jean (dir.) – *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Tomo XV. Paris : Letouze, 1963, col. 773.

SAWYER, Deborah F. – “Sisters in Christ or daughters of Eve?”. in *Women and Religion in the first Christian Centuries*. New York: Routledge, 1998, pp. 146-157.

VITALE, Geoffrey – *Anthropology of childhood and youth. International and Historical Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 2014.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Referência electrónica:

DIAS Paula Barata – “Para uma compreensão da Clausura Monástica e Emparedamento enquanto fenómenos históricos e religiosos”.

Medievalista [Em linha]. N.º 18 (Julho - Dezembro 2015). [Consultado dd.mm.aaaa].

Disponível em

<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA18/dias1808.html>

ISSN 1646-740X.

