

PERSPECTIVAS BÍBLICAS DA MULHER E MONAQUISMO MEDIEVAL FEMININO

por **Geraldo J. A. Coelho Dias, FLUP**

I — Introdução

A mulher é tema actual e acutilante na cultura contemporânea, sobretudo na perspectiva da secularização laicizante e dentro da sociologia global; mas, praticamente, todos os sectores da cultura, até a própria religião, investigam e analisam a história da mulher e da feminilidade¹. Ao nível da cultura portuguesa, saíu, há pouco, um número da revista “Oceanos”², dedicado a “Mulheres no mar salgado”, ou seja, o papel da

¹ DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dirs.) — *História das Mulheres*, 5 vols., Porto, Edições Afrontamento, 1993 s (Tradução do italiano). Não deixa de ser significativo e sintomático que uma revista francesa, dedicada ao estudo das histórias das religiões, consagre dois números especiais à atitude da Igreja em relação às mulheres”: *L'Église aime-t-elle les femmes? 1.^{er}.-15^{eme} siècle*, “Notre Histoire”, Paris, N.º 11, Novembro, 1994; *Du 16^o au 20^o siècle. L'avancée des femmes*,” N.º 121, Abril, 1995.

² *Oceanos*, N.º 21, 1995, Janeiro/Março, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Leia-se o poema “Mar Português” de Fernando Pessoa na - Mensagem:

“Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!”

mulher portuguesa ao tempo das descobertas dos sécs. XV-XVI. Ultrapassando a oposição masculino/feminino e admitindo que as descobertas marítimas foram, essencialmente, obra de homens, trata-se de estudar o papel daquelas que, a chorar, como lembra Fernando Pessoa, tiveram de ficar e permanecer em terra para que “Portugal não perdesse sentido, nem memória, nem futuro”. Porque acabámos de celebrar o “Ano Internacional da Mulher” e da “Tolerância” proclamado pela ONU, pareceu-nos oportuno reflectir sobre o problema da mulher à luz da Bíblia e da imitação de Cristo, ideal de fé que também as mulheres estão chamadas a viver. De facto, foi igualmente para elas, e não só para nós homens, que Jesus dirigiu o apelo: “Quem quiser ser meu discípulo tome a sua cruz todos os dias e siga-Me” (Lc. 9,23).

Isto tanto mais quanto, nas línguas do ocidente cristão, Igreja se escreve no feminino, quer em grego — Εκκλησία —, quer em latim — **Ecclesia** —, quer em português — **Igreja**. A partir da teologia de S. Paulo sobre o corpo de Cristo, diz-se ainda que “a Igreja é a esposa de Cristo” (Ef. 5,27). De facto, a IGREJA é mesmo feminina e, como tal, intimamente unida a Cristo, inseparável do Homem-Deus que a instituiu, a amou e por ela morreu. Por isso, na história da Igreja de Cristo, sobretudo na era heróica dos mártires, como esvreve S. João Crisóstomo, “as mulheres não foram menos valentes que os homens”. Como se explica então, hoje, em ambientes cristãos, tanta discussão acerca do movimento feminista e da ordenação das mulheres, a que a Igreja de Cristo parece opor-se frontalmente? Até o Papa é acusado de misoginia! Todavia, na análise das religiões, não basta olhar as coisas pelo lado imediato, sociológico e laico, é preciso vê-las na perspectiva da fé e segundo os valores e as linhas de forças operativas do seu código teológico que, no caso do cristianismo, é o mistério de Cristo e da Igreja.

II — A Bíblia: Deus e a mulher

A mentalidade tradicional cristã, ocidental, acerca da mulher depende, em muito, da visão socio-judaica, que a Sagrada Escritura nos transmite e nós assumimos como Palavra de Deus. Os judeus foram, certamente por força da revelação, o primeiro povo histórico a passar duma religião cósmica, que divinizava as forças urânico-telúricas da natureza, para uma religião transcendente onde, à imagem da família, Deus é concebido como Pai e Esposo. A escolha ou preferência da sociedade hebraica por este vocabulário de tipo masculino para enfatizar as relações de Deus com o Seu povo é compreensível e evidente. A concepção teológica que o povo hebraico tem a respeito de Deus e o

seu contributo singular para a história religiosa da humanidade radicam na experiência de um Deus, que se manifesta e intervém, à maneira humana, na história dos homens: “Eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor contra os seus opressores... Por isso vai” (Ex. 3,7-15; 6,1-13). Assim falou a Moisés, no deserto, o Deus dos judeus, que se auto-declarou JAVÉ, Deus dos antepassados, o Deus que é, porque está com, acompanha, defende, castiga e perdoa. JAVÉ é, portanto, um nome funcional que não define, em abstracto, a essência filosófica de Deus, mas caracteriza o seu agir concreto na História da Salvação. Foi assim também que os judeus de sempre o sentiram como um Deus transcendente, mas próximo, um Deus familiar, “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”. Como não haviam, por isso, de O tratar por *Pai e Esposo*?

Deus é *Pai*. É claro que a sociedade hebraica de antanho era uma sociedade tipicamente patriarcal, masculina, onde o pai aparecia como chefe do clã familiar. Claro que a mãe tinha um papel fundamental na geração e até mesmo no círculo do amor familiar, mas não tinha poder sobre o conjunto doméstico nem independência pessoal. Isto explica, em grande parte, a visão bíblica de Deus como *Pai* e faz-nos, desde logo, compreender porque é que nós, hoje, usando a linguagem da Bíblia, as mesmas palavras, todavia já não lhes fazemos a mesma hermenêutica nem lhes damos a mesma conotação.

O mesmo se diga do vocábulo *Esposo* atribuído a Deus no Antigo Testamento para designar as suas relações preferenciais com o seu povo eleito de Israel, aquando da Aliança no Sinai. Estabelece-se uma relação dialógica, amorosa, matrimonial, assente no **EU de Javé + TU de Israel**, como se os dois fizessem um todo, tal qual como na união matrimonial do homem e da mulher: “Vós sereis o meu povo e Eu serei o vosso Deus” (Ex. 19,5-6). E todos conhecemos os textos dramáticos de Oseias ao tentar exprimir o amor matrimonial de Deus pelo seu povo infiel, falando de “marido” e “esposa”: “Vou reconquistá-la, vou conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração... Israel, o meu casamento contigo é eterno” (Os. 2,4 (16)-25; 3). De igual modo, os profetas Jeremias e Ezequiel insistem na tecla deste amor matrimonial em que Israel foi tantas vezes infiel, prostituindo-se, apesar do amor e ternura do seu Deus (Jer. 2,1-3; 3,6-10; Ez. 16; 23). Parece evidente que, quando se tentou exprimir esta ideia do amor matrimonial de Deus pelo seu povo, as gentes de Israel viviam numa sociedade patriarcal de predominância machista, onde as relações de marido e mulher não eram de igualdade, mas de subordinação. É o caso de Gn. 2, onde Eva sai de Adão, é feita depois dele e é-lhe dada como objecto de propriedade. Por isso, na mentalidade hebraica antiga, a esposa era a primeira coisa do

património dum homem casado : “Não cobiçarás os bens do teu próximo, não desejarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem o seu boi, nem o seu jumento, nada que seja dele” (Ex. 20,17; Dt. 5,21). Isto mesmo demonstra a parábola de Natã acerca do adultério de David com Betsabeia, mulher de Urias : “O rico possuía grande quantidade de ovelhas e vacas, mas o pobre não tinha senão uma ovelhinha” (II Sam. 12,1-4).

Mais tarde, a teologia da fonte **Sacerdotal** do Pentateuco corrigiu esta dependência e subordinação feminina afirmando, de modo claro, a igualdade ontológica e a complementaridade sexual entre homem e mulher. De facto, em Gn. 1,27 afirma-se a origem dual do homem e da mulher na criação como seres livres e iguais, ambos marcados pela “imagem de Deus”.

No contexto da sociedade bíblica não há, pois, que admirar por se recorrer à ideia masculina de esposo para exprimir o amor fiel e constante de Deus, ora feliz ora ciumento perante a fidelidade ou infidelidade de Israel.

Foi, assim, que o Deus bíblico se quis revelar em termos masculinos a uma sociedade patriarcal e tribal. E isto não pode escandalizar-nos, dado o carácter incarnacionista da revelação e o relativismo dos conceitos com que se exprimem as realidades transcendentais. É a lei da progressividade da revelação bíblica, que se faz ao ritmo da evolução do próprio homem. Milagre ou anormalidade teria havido, neste caso, se a religião hebraica ultrapassasse o ambiente vital e cultural do seu tempo e da mentalidade então vigente. Em verdade, porém, Deus nem é pai nem esposo. Estes são conceitos relativos e imediatos para falarmos de realidades que nos tocam, mas nos superam.

Por isso, no judaísmo contemporâneo, distingue-se o **judaísmo clássico**, agarrado às tradições patriarcais da Bíblia, da Mishná e do Talmud, que mantém a linguagem e os conceitos tradicionais do patriarcalismo, onde só os homens têm validade religiosa e, por isso, continuam a agradecer a Deus por não os ter feito mulher. Mas há também o **judaísmo moderno**, aberto, que acompanha o evoluir das sociedades e propugna a emancipação das mulheres. Aproveita este, sem dúvida, o contributo das tendências místicas do judaísmo que enaltecia certos atributos femininos de Deus, sobretudo a sua Sabedoria (*Hokmá*). Mas o espírito laicista, impante no moderno estado de Israel, onde até o serviço militar feminino é obrigatório, configura-se, mentalmente, à imagem da sociedade ocidental com todas as reivindicações dos movimentos feministas. Rejeita, por isso, a interpretação do patriarcalismo tradicional. Muitos judeus contemporâneos consideram que o pai já não é o dono da família e a mãe já é senhora da sua vida, quer

no plano individual quer social. De resto, a própria ciência genética demonstrou, suficientemente, que nem o pai é tão activo na criação que a mulher fique apenas passiva e receptiva. Como vai longe a biogénese medieval de S. Tomás de Aquino e dos escolásticos ao afirmar que a alma do homem se formava 40 dias após a geração e a das mulheres apenas 80 dias depois.

Não falta, hoje, entre os judeus quem afirme que Deus é Pai e Mãe, associando, de forma global, os sentimentos antropomórficos da paternidade e da maternidade divinas em relação ao homem, como expressões de “bondade e fidelidade” e a Bíblia, no Novo Testamento, fala mesmo, com evidente denotação maternal, das “vísceras da misericórdia” do nosso Deus” (Lc. 1,78) e do próprio Jesus (Flp. 1,8). A longa sequência da História da Salvação atinge o seu clímax com a revelação de que “Deus é Amor” (I Jo. 4,8). Portanto, na perspectiva bíblico-cristã, o homem sem Deus seria um ser eternamente carente. Razão por que “Deus amou de tal modo a humanidade que lhe entregou o seu Filho único” (Jo. 3,16). Em plena Idade Média, machista, como sói dizer-se, aparece uma reclusa mística inglesa do séc. XIV, Juliana Norwich (1343-1416), que proclama a paternidade e maternidade divina e gosta de invocar a acção maternal do Deus Trino: “Se Deus é nosso Pai, Ele é também nossa Mãe. Nosso Pai quer, nossa Mãe trabalha, nosso bom Senhor o Espírito Santo fortifica” (Caps. 58-59), doutrina baseada em Is. 49,1.15; 66,13; Mt. 23, 37;). Esta doutrina, a que muitas vezes alude Santo Anselmo, Juliana exprime-a sob a imagem de “Deus nossa Mãe”³. Bem avisado andou, por isso, o papa João Paulo I ao falar de Deus como Mãe e, para nosso proveito, não deixaria de ser interessante ler o saboroso livro de Leonardo Boff sobre “O Rosto Materno de Deus”⁴.

É sabido e reconhecido que a Igreja de Jesus Cristo conservou muito da mentalidade bíblica patriarcal. Nasceu em ambiente judaico tradicional, em que a vida da mulher se confinava ao espaço doméstico. Crescida, ela passava do domínio do pai para o do marido sem ser tida

³ COLLEDGE, Edmund; WALSH, James — *Julienne de Norwich*, “Dictionnaire de Spiritualité”, Tomo VIII, Paris, Beauchesne, 1972, cols. 1605-1611. Deixou um manuscrito “Revelations of Divine Love” contendo 16 visões acerca dos sofrimentos de Cristo. Dela e da sua “teologia das lágrimas”, dizia a contemporânea, Margery Kempe: “A anacoreta era experimentada nestas coisas e sabia dar bons conselhos”. Cfr. “DS”, T. III, cols. 770-771; / . VII, col.1070. Também acaba de aparecer um artigo sobre a acção maternal do Espírito Santo, na sequência, aliás, daquilo que escrevia Mário Vitorino: “Sanctum Spiritum matrem esse Jesu et supra et deorsum” (*Adversum Arium*, I, 58; “CSEL”, 83, I, 157). Cfr. GALOT, Jean — *L’Esprit Saint et la féminité*, “Gregorianum”, Roma, 76, 1, 1995, 5-29.

⁴ BOFF, Leonardo — *O rosto materno de Deus*, Madrid, Edições Paulinas, 1980.

nem havida na transacção matrimonial. Humilde, obediente, silenciosa, trabalhadeira, tão pouco tinha palavra no tribunal. Não era obrigada a estudar a Torá para a qual, aliás, se julgava não ter capacidade, não podia ler na sinagoga, mas não escapava às impurezas legais, quer por causa dos seus períodos menstruais, quer por causa do parto, em que devia ficar 40 dias afastada do culto oficial (Lv. 12,2-7; 15,19-20.25). Por isso, na típica oração hebraica matinal das 18 bênçãos (*Shemoney Esrey*), modelo da oração universal dos fiéis na Igreja Católica, enquanto o homem, de modo arrogante e quase orgulhoso, rezava: “Eu te dou graças, Senhor, porque não me fizeste mulher”, a mulher, humilde e confiadamente, rezava: “Eu te dou graças, Senhor, porque me fizeste segundo a tua vontade!” Todas estas concepções, de resto, se podem ainda observar na 3.^a ordem da *Michná*⁵, tratado *Nachim*, ou “das mulheres”, que, devido ao seu carácter discriminatório, evidentemente, nunca poderia figurar no Evangelho de Cristo. Mas isto explica, em boa parte, também, as contradições do ensinamento de S. Paulo acerca do papel da mulher na Igreja, o qual ora é teológico, de plena igualdade com o homem (Gal. 3, 28), ora é sociológico e tradicional, de subordinação e submissão por ter ela sido formada do homem e depois dele (I Cor. 14,34; Ef. 5,22-33), e o mesmo se diga de S. Pedro (I Ped. 3,1-5).

III — As mulheres no Evangelho

Curiosamente, Jesus, que não escolheu nenhuma mulher para o apostolado, mostrou-se, neste ponto do feminismo, bastante contrário e livre em relação aos usos tradicionais do judaísmo do seu tempo. Ele é, em certa medida, um pioneiro do movimento feminista⁶. A primeira e significativa atitude feminista de Jesus foi para com a mulher samaritana, não por ser samaritana mas por ser mulher, a ponto de até os discípulos ficarem perplexos e quase escandalizados: “Nisto, chegaram os discípulos e ficaram admirados por Ele estar a falar com uma mulher” (Jo. 4, 27). O que surpreende é a condição feminina da interlocutora.

Ao longo do apostolado de Jesus, pelos caminhos da Palestina,

⁵ *LAMISNA*. Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981,427-600.

⁶ GÓMEZ-ACEBO, Isabel — *Diós también es madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, Madrid, San Pablo, 1994; LAURE, Eynard — *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Paris, 1990; QUERÉ, France — *Les femmes de l'Évangile*, Paris, 1982; SCHUESSLER-FIORENZA, Elizabeth — *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986 (Trad. do americano, 1983).

surpreende também que Ele se tenha deixado tocar por uma mulher impura, com um fluxo de sangue. Reagiu, sim, não por causa da mulher ou da impureza dela, mas por causa da “virtude” que de si saiu. E quando, a mulher, com um fluxo de sangue, havia 12 anos, fez a confissão do seu atrevimento, afinal uma manifestação da sua fé, mais uma vez Jesus deu provas de liberdade perante a Lei mandando-a em paz (Mc. 5,25-34).

Jesus escandalizou ainda os fariseus escravos da observância da Lei quando perdoou à mulher adúltera, que a Lei mandava apedrejar (Jo. 8,1-11). Voltou a escandalizar quando aceitou, como que comprazido, o gesto amoroso da mulher pecadora pública que, em Betânia, lhe perfumou os pés e, profeticamente, declarou que esse facto havia de ficar memorável através dos tempos em honra dessa mulher (Mc. 14,3-9). Tal como a Eucaristia, também esse gesto de regeneração moral constituirá um *Memorial* evangélico, um *Zikkaron!*

Durante a vida pública, várias vezes se fala de mulheres que acompanham Jesus, embora não oficialmente chamadas ou escolhidas como os apóstolos. Poderíamos fazer a lista das mulheres do Evangelho. Lucas é o único evangelista a notar que algumas mulheres O seguiam e serviam (Διεκονοῦν), bem como aos apóstolos, com seus haveres (Lc. 8,1-3). Trata-se, por conseguinte, dum serviço, duma “diaconia”, embora subalterna às diaconias litúrgicas.

No drama da Paixão, porém, há uma cena verdadeiramente significativa. É quando as mulheres de Jerusalém saem a chorar ao encontro de Jesus que caminha para o Calvário carregando a sua cruz (Lc. 23,27-31). É um hapax, um passo exclusivo de Lucas, o qual aproveita um pretenso costume caritativo de as mulheres “bem” saírem a confortar os condenados, e Lucas, com razão, o insere na sua teologia do feminismo. Logo, porém, o Evangelista faz ressaltar o alcance da resposta “apocalíptico-profética” de Jesus. Na realidade, Ele é que é o “ramo verde”, o primeiro dos mártires cristãos a que, depois, fará sequência multidão inumerável de discípulos “crucificados”, quer pelo martírio imposto à força, quer pela vida religiosa livre e voluntariamente aceite.

Por último, outro texto feminista da narrativa da Paixão é o das mulheres com a Mãe de Jesus no Calvário, onde, dos homens, só João parece ter tido coragem para aguentar (Jo. 19,25-27). Os outros apóstolos esconderam-se ou fugiram mesmo (Mt. 26,56; Mc. 14,50). À volta da Cruz, na visão do IV Evangelho, a relação mãe (mulheres) — filho — discípulo representa a unidade do Povo Eleito segundo o desígnio de Deus, na fidelidade à História da Salvação.

As mulheres do Evangelho foram também “apóstolas”, porque mensageiras da Boa Nova. É ver a Samaritana a anunciar aos conterrâneos

o acontecimento messiânico-cristológico (Jo. 4, 28-30); é observar Madalena a levar, por mandato de Jesus, ao próprio Pedro e aos Apóstolos a novidade da Ressurreição (Jo. 20,17-18).

Como diz Ana Maria Tepenido, teóloga leiga da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, “no mundo de Deus, os homens e as mulheres deixam de estar em relação de dominação e dependência patriarcais, para ser pessoas que vivem em presença do Deus vivo”. Para ela, é “uma característica funcional da prática de Jesus a forma como Ele tratava as mulheres com igualdade e consideração”⁷.

É verdade que Jesus não ordenou mulheres, não sabemos porquê, embora o possamos adivinhar, mas dignificou, indiscutivelmente, a mulher. A comunidade cristã primitiva teve consciência disso, aceitou-o com naturalidade sem deixar de compreender a igualdade ontológica e cristã da mulher e do homem (Gal. 3,28). Todavia, por inverosímil que pareça, nenhum homem pôde jamais chamar-se pai de Deus ; só a mulher, uma mulher, Maria, pôde chamar-se “Mãe de Deus”. Ela é a Theotókos = *Mãe de Deus*, e Jesus é o seu filho, nascido da mulher (Gal. 4, 4).

Como se viu, as mulheres à volta de Jesus, mesmo não hierarquicamente instituídas, criam-lhe aquela dimensão terna e humana que apresenta o “homem Cristo-Jesus”, de verdade, como “mediador entre Deus e os homens” (1 Tm. 2,5), em tudo igual a nós. Não podemos, pois, deixar de reconhecer a importância da mulher na História da Salvação e, tolerantemente, têmos de aceitar que, como os homens também as mulheres são chamadas à santidade. Se, na imitação de Cristo, homens e mulheres vivem em celibato, não é, por certo, devido a razões de fobia sexual ou de misoginia, mas tão somente por motivos de liberdade e de amor, o amor de Cristo e a paixão do Reino de Deus, que tanto homens como mulheres podem e devem abraçar com todas as veras da sua alma crente.

IV — As mulheres e a vida religiosa consagrada

Outra verificação que custa a aceitar é que, de maneira geral, se citem tantos nomes de homens como monges desde o séc. III ao XIII (São Paulo eremita, S. Antão, S. Pacómio, S. Basílio, S. Simão Estilita, S. Sabas, João Cassiano, S. Vicente de Lérins, S. Bento, S. Patrício, S. Columbano, S. Bento de Aniana, S. Bernardo), que quase seríamos

⁷ TEPENIDO, Ana Maria — *Las discípulas de Jesús*, Madrid, Nacera Ediciones, 1994.

levados a pensar não ter existido um monaquismo feminino. Pois bem, tendo em conta o papel das mulheres na vida de Jesus, queremos chamar a atenção para o contributo que as mulheres deram ao monaquismo na Idade Média, precisamente quando se formou a Europa e se estabeleceu a civilização cristã ocidental.

É certo que, na Europa, prevaleceu o monaquismo cenobítico que a Regra de S. Bento consagrou, equilibrando harmoniosamente, na vida comunitária, oração litúrgica, trabalho manual e intelectual, o célebre binómio do *Ora & Labora!* Mas estamos ainda e sempre no domínio do monaquismo masculino.

Nesse mundo medieval de contínuas guerrilhas entre senhores feudais ou de cruzadas contra o Islão pela libertação dos Lugares Santos, de quando em vez, moralmente acalentado pela *Paz de Deus* e pela *Trégua de Deus*, ao lado e em comparação com os grandiosos mosteiros de homens empenhados na luta de cavaleiros do espírito, que atitude religiosa assumiram as mulheres de então? Também elas se entregavam à vida monástica?

O maniqueísmo dualista, com a sua visão pessimista da vida e do matrimónio, projectou, na sociedade cristã, a ideia da mulher tentadora que, carnalmente, seduzia os homens de Deus. Durante muito tempo perdurou o estereótipo da mulher, filha de Eva, a prevaricadora, na perspectiva bíblica, e vaso de Pandora, propagadora de todos os males, segundo a mitologia greco-romana. Tertuliano não tinha escrúpulos em afirmar que a mulher era a “porta do Inferno”. Com o evoluir da teologia cristã, aparece a figura de Maria, antítese de Eva e mãe do Redentor (EVA-AVE! na bela síntese de António de Sousa de Macedo⁸. Por isso, a Igreja, que olhava com desconfiança para a presença feminina, psicologicamente perturbadora, ao lado dos monges, não deixava de apreciar o valor da pureza feminina e, por isso mesmo, admitiu e havia até de instigar a consagração das virgens. Curiosamente, será na Idade Média que vamos encontrar, no Ocidente, o singular aparecimento dos “mosteiros dúplices”, onde até uma abadessa governava mulheres e homens votados à vida religiosa. Exemplo paradigmático desse “mundo ao contrário” havia de ficar na história o mosteiro francês de Fontevraud, ou Fontevrault, fundado por Roberto de Arbrissel, em 1101, no oeste da França.

Na eidética monástica medieval da “fuga mundi”, como nos

⁸ MACEDO, António de Sousa de — *EVA, E AVE ou Maria triunfante. Theatro da erudição e filosofia christã em que se representão os dous estados do mundo: Cahido em EVA e levantado em AVE*, Lisboa, Officina de Francisco Borges de Sousa, 1766.

aparecem, então, as mulheres? Como se teria pautado o seu comportamento religioso? Como assumiram a sua consagração a Deus e como serviram a sociedade? Quais as linhas de força da sua espiritualidade?

Eis as questões a que, com alguma brevidade, tentaremos responder. Antes, porém, façamos uma breve resenha diacrônica dos escritos da idade patrística sobre a vida religiosa das mulheres e até sobre as questões da feminilidade.

V — Os escritos patrísticos sobre a virgindade consagrada

Os escritos cristãos mais antigos a respeito da vida religiosa feminina são pouco significativos. Pode dizer-se que é com Tertuliano (197-220), preocupado com o comportamento ético das mulheres, que começam os escritos sobre a virgindade, para se multiplicarem depois das perseguições. Mas ainda não se trata dum estado religioso. Este escritor eclesiástico, já na fase encratista e montanista da sua vida de fé, procura sobretudo relevar e exaltar a virgindade como ideal ético e modo de viver pessoal. É assim que, depois de ter dado conceitos e normas sobre os vestidos e os cuidados corporais num autêntico tratado de moda feminina — *De cultu feminarum* — (P.L., 1, 1303-1314), desaconselha as segundas núpcias — *Ad uxorem* — (P.L., 1, 1273-1304); *De exhortatione castitatis* (P.L., 1, 913-930) — e termina exigindo que, para salvaguarda da virtude, mesmo as donzelas usem o véu — *De virginibus velandis* (P.L., 2, 887-914). Daqui vai nascer a motivação para que a virgem consagrada, enquanto esposa de Cristo, se empenhe a usar o véu tal como as mulheres casadas.

S. Cipriano (†258), com mais tolerância e compreensão do que Tertuliano, mas imitando-o, exorta à virgindade com o — *De habitu virginum* (P.L., 4, 440-464).

No período da liberdade constantiniana, ganha foros de cidadania a prática de viver em virgindade, como se fora um estado de consagração da vida ao Senhor. É o começo do monaquismo institucional feminino.

Metódio de Olimpo (†311), na Lícia, escreve o *Banquete das 10 Virgens ou Da virgindade* — (P.G., 18, 28-220), fazendo o elogio da castidade, perfeição da vida cristã e forma de se assemelhar a Cristo.

Santo Atanásio (295-373), escrevendo o — *Da virgindade* — (P.G., 28, 251-280), recorda às virgens os deveres cristãos e os meios de santificação sem precisarem de recorrer a austeridades vistosas ou extravagantes.

São Basílio (329-379) aparece então com as suas *regras monásticas*, aplicáveis a homens e mulheres, embora, de verdade, nunca tenha havido uma Regra de S. Basílio (P.G., 32, 224-233).

S. Gregório de Nissa († 394) redige o — *Tratado da Virgindade* — (P.G., 46, 317-416), certamente para edificação de sua irmã Macrina, religiosa no mosteiro de Iris, na Capadócia, deixando-nos ainda a — *Vida de Santa Macrina* — (P.G., 46, 960-1000), uma obra testemunhal da vida exemplar desta verdadeira religiosa.

S. João Crisóstomo († 407), proibindo a prática criticável das “virgines subintroductae” ou concubinárias e incitando à castidade, torna-se um verdadeiro pregador da virgindade. Escreve o tratado — *Sobre a virgindade* — (P.G., 48, 537-596), dirige 17 cartas de consolação à diaconisa Olímpia e, como polemista, redige os — *Três livros contra os adversários da vida monástica* — (P.G., 47, 319-386), ideal da perfeição cristã tanto para homens como para mulheres. Dá mesmo a entender que já funcionava o sistema de mulheres anacoretas (*In Math.*, Hom. 8,4).

Paládio († 425), escritor da Galácia, finalmente, é quem elabora a — *História Lausiaca* — (P.G., 34,995-1260), porque dedicada a Lauso, camareiro-mor do imperador Teodósio II, verdadeira epopeia do monaquismo antigo com vidas exemplares de homens e mulheres e alguns apotegmas espirituais de “padres” e “madres” da vida espiritual.

No ocidente europeu, será **Santo Ambrósio de Milão** (310-397) o primeiro a deixar uma série de cinco escritos sobre a Virgindade. A sua irmã Marcelina, feita religiosa, dedica o — *De virginibus* — (P.L., 16, 187-232) e conforta-a com algumas cartas espirituais, das quais merece a pena salientar os n.º 20, 22,41. Escreve — *De virginitate* — (P.L., 16, 265-302) e — *De institutione virginis* — (P.L., 16, 305-334), espécie de sermão na tomada de hábito da monja Ambrósia, à qual apresenta o exemplo da consagração da Virgem Maria. Tem ainda a — *Exhortatio virginitatis* — (P. L, 16, 335-364) e o — *De lapsu virginis consecratae* —, agora atribuído ao Pseudo-Ambrósio (P.L., 16, 367-384).

Não podemos, para esse tempo, deixar de referir o ideal de vida religiosa de nobres matronas romanas que, para melhor se consagrarem a Cristo, foram viver monasticamente na Terra Santa. Foi o caso de Melânia, discípula de Rufino, no Monte das Oliveiras, e de Santa Paula e Eustóquio, sua filha, com outras amigas em Belém, dirigidas por S. Jerónimo. Algumas *cartas* de **S. Jerónimo** († 420) são verdadeiras regras de vida religiosa, como a n.º 22: *Ad Eustochium* (P.L., 22, 394-425; n.º 108: *Ad Eustochium Virginem — Epitaphium Paulae matris* (P.L., 22,878-906) e n.º 130: *Ad Demetriadem: De servanda virginitate* (P.L., 22, 1107-1124).

Santo Agostinho († 430) redige, cerca de 423, o — *De sancta virginitate* — (P.L., 40, 397-428) e torna-se verdadeiro legislador monástico para as mulheres, em especial com a carta N.º 211 (P.L., 33, 958-965).

Avito de Viena († 518), na Gália, para consolação de sua irmã religiosa, escreve várias cartas e o — *De consolatoria castitatis laude* — (P.L., 59, 369-382).

S. Cesário de Arles († 543), que tinha feito experiência monástica no mosteiro marselhês de Lérins, escreve duas *regras* monásticas das quais uma — *Ad virgines* — (P.L., 67, 1103-1120).

Também **S. Aureliano de Arles** († 551) nos deixa — *Statuta sanctorum virginum* (P.L., 67, 1105), *Ad sanctimoniales epistulae* (P.L., 67, 1121) e *Epistula hortatoria ad virginem Deo dicatam* (P.L., 67, 1135).

Pouco depois, **Gregório de Tours** († 594) deixa-nos a — *Vita sanctae Radegundae* —, história exemplar duma rainha santa que fugiu da corte e fundou o mosteiro de Santa Cruz em Poitiers .

Por último, na Península Ibérica, em plena monarquia visigótica, **S. Leandro** († 600), irmão de **Santo Isidoro de Sevilha** († 636), como que organizando uma regra para virgens consagradas, redige para sua irmã Florentina um opúsculo — *De institutione virginum et de contemptu mundi* (P.L., 72, 873).

Mais no ocidente, em Braga, na Galécia, **S. Frutuoso** († 665) estabelece a — *Regula monachorum* — e a — *Regula communis* — (P.L., 87, 1097-1110; 1111-1130) que, sob o princípio do “pacto frutuosiano”, orientarão o monaquismo do norte da região que veio a ser Portugal até à implantação da **Regra de S. Bento**. De facto, esta ter-se-á sobreposto às regras autóctones depois do concílio de Coyanza, em 1050, na região de Leão, onde, pela primeira vez, se alude a Portugal como província distinta, e tudo isso devido ao movimento da reforma gregoriana da Igreja, à expansão do monaquismo beneditino-cluniacense e ao apoio que lhe veio dar D. Afonso VI (1065-1109), rei de Leão e Castela. Talvez isso explique porque é que Dona Mumadona Dias, fundadora do mosteiro de Guimarães, no seu testamento, a 26/II/959, já tenha legado ao mosteiro um códice com as regras de Santo Isidoro, S. Frutuoso e S. Bento e outros de sabor monástico como a Regra de S. Pacómio, as Conferências de João Cassiano e os Diálogos de São Gregório⁹. O ideal da vida religiosa era, ao tempo, já um facto no norte de Portugal.

⁹ *Testamento da Mumadona*. Versão portuguesa por Mário Cardozo, Guimarães, 1975, 26, 34. O testamento faz parte do *LIVRO DA MUMADONA*. Reprodução fac-similada do códice ANTT, C.F.40. Apresentação por J. A. Pinto Ferreira, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1973. Cfr. SAN LEANDRO, SAN FRUCTUOSO, SAN ISIDORO — *Reglas monásticas de la España visigótica*, Madrid, BAC, 321, 1971. Para o conhecimento das Regras Monásticas, cfr. HOLSTENIUS, Lucas — *Codex Regularum Monasticarum et Canoniarum*, 3 Vols., Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1957-1958 (Edição anastática da de Augsburg, 1758).

VI — A vida monástica no feminino¹⁰

As mulheres, que sempre tiveram e têm um peso social importante no cristianismo, ao menos inicialmente, não parece terem sido envolvidas e atraídas de modo visível pela vida religiosa. No séc. IV, após as perseguições, quando os desertos do Egipto, da Palestina e da Síria começaram a povoar-se de eremitas desejosos de seguir Jesus e imitar São Paulo Eremita e Santo Antão, parece que, de facto, também algumas mulheres para ali se dirigiram na busca da própria santificação. Por causa deste fenómeno do eremitismo, a Síria é classificada como “céu na terra”. São desse tempo os relatos mais ou menos históricos de algumas mulheres que, depois duma vida de pecado na prostituição, se converteram e adoptaram tipos de vida heróica e penitente, algumas das quais mesmo disfarçadas de homens. É que os eremitas não viam com bons olhos a presença feminina perto dos seus ermitérios, dada a imagem de tentador carnal que a mulher assumia para eles e, por outro lado, o deserto era considerado lugar perigoso para o sexo fraco. Entretanto, exemplos raros, mas paradigmáticos, transmitidos em narrativas motivadoras, são as vidas de Santa Maria Egipcíaca, Táis, Pelágia, Eufrónia, Eugénia, Marina, Teodora, que vieram a ter grande difusão e popularidade ao longo da Idade Média. Daí o interesse que suscitaram no próprio monaquismo masculino, o qual, nas narrativas dessas vidas sacrificadas e penitentes, encontrava tópicos e estímulos para a vida dos monges. É assim que, em Alcobaça, nos aparecem traduções da Vida de Pelágia, de Táis e de Santa Maria Egipcíaca (ANTT, *Alcob.* CCLXVI/12274; CCLXX/771; BNL — *Alcob.* 454/CCLXXXIII). É sabido,

¹⁰ SOLIGNAC, Aimé — *Le monachisme féminin*, “Dictionnaire de Spiritualité”, 10, Paris, 1980, 1603-1609; LECLERCQ, Jean — *Femminile* (Monachesimo) “Dizionario degli Istituti di Perfezione”, 3, Roma, 1976, 1445-1451; ALVAREZ GOMEZ, Jesus, C.M.F. — *Historia de la Vida Religiosa*, I Vol. Madrid, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1987; BERLIOZ, Jacques — *Moines et religieux au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, (“Col. Points”, 185); BOLTON, Brenda — *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1983; BOUYER, Louis — *Histoire de la Spiritualité*, 3 vols., Paris, Aubier, 1960, 1961, 1966; COLOMBÁS, Garcia M. — *La Tradición Benedictina. Ensayo histórico*, Vol. I, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1989; COUSIN, Patrice — *Précis d’histoire monastique*, Tournai, Bloud & Gay, 1956; DÉCARREAUX, Jean — *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne*, Paris, B. Arthaud, 1962; MASOLIVER, Alejandro — *Historia del Monacato cristiano*, 3 Vols. Madrid, Ediciones Encuentro, 1994; PARISSÉ, Michel — *Les Nonnes au Moyen Age*, Le Puy, Christine Benneton, éditeur, 1983; SCHMITZ, D. Philibert — *Histoire de l’Ordre de Saint Benoît*, 7 Vols., Maredsous, Éditions de Maredsous, 1942 (1^o, 2^o Vols.) 1943 (3^o, 4^o Vols.), 1949 (5^o, 6^o Vols) 1956 (7^o Vol.); VAUCHEZ, André — *La spiritualité du moyen âge. VIII-XII siècles*, Paris, PUF, 1975; VIZMANOS, F. de B. — *Las Vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva*, Madrid, BAC 45, 1949.

aliás, como a vida lendária destas eremitas empolgou até escritores e romancistas¹¹.

Com a liberdade político-religiosa concedida à Igreja em 313 pelo Édito de Milão, a vida cenobítica começava a atrair as mulheres. Depois da associação religiosa das viúvas, nos primeiros tempos da Igreja, surge agora a associação institucionalizada de virgens e mulheres consagradas, aparecendo-nos em primeiro lugar o convento de Tabennesi (330) junto ao Nilo, dirigido por Maria, irmã de S. Pacómio; mas, não faltam outros que atestam a vitalidade de comunidades femininas no Egipto e na Palestina. Isso se vê no *ITINERARIUM* ou *Peregrinatio Aetherae* ou *Egeriae* (*P.L., Supplementum*, 1, 1047-1092), “mulier curiosa” cá das nossas terras da Galécia em peregrinação e viagem de “turismo” religioso ao Egipto e à Terra Santa, como também na *Vida de Santa Melânia* e na *História Lausiaca* de **Paládio**, que fala de 12 mosteiros de mulheres e, no cap. 41, apresenta uma longa teoria de mulheres que se tornaram célebres na vida monástica.

De facto, já S. Pacómio falava de mosteiros de virgens (*Praecepta* 143), mas as assim chamadas regras femininas de vida monástica cenobítica surgem apenas no séc. V. com S. Jerónimo, Santo Agostinho e Pelágio (*Epistola De Castitate, P.L., Suppl.*, 1, 1404-1505), o célebre monge que deu origem à heresia do pelagianismo, de cunho vincadamente ascético-monástico.

S. Jerónimo, em cartas às religiosas suas dirigidas (Paula, Eustóquio, Demetríade, Marcela, Pincípia), deixa-nos perceber os problemas da sua espiritualidade e os conselhos que lhes dava para o correcto equilíbrio da vida consagrada por meio da oração e do trabalho. Leia-se aquele passo da carta a Demetríade: “Vou agora dirigir-me unicamente à virgem, considerando, não as coisas que estão fora de ti, mas as que estão em ti. Além da ordem dos salmos e da oração, que sempre deves fazer à hora de Tércia, Sexta, Noa, Vésperas, meia noite e pela manhã, determina em que horas devas aprender a Sagrada Escritura, quanto tempo ler, não por trabalho, mas para deleite e instrução do espírito.

¹¹ Algumas foram emblematizadas: FRANCE, Anatole — *Thais*, Paris, 1890; LACARRIÈRE, Jacques — *Marie d'Égypte*, Paris, Lattès, 1983. Cfr. GELSI, Daniel — *Monacato femenino en las Iglesias de Oriente*, “Mujeres del Absoluto”, Abadia de Silos, 1986; *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense* (Cod. Alcobacense CCLXVI/ANTT 2274), Edição dirigida por Ivo Castro, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985; MARTINS, Mário — *Estudos de Literatura medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1956; PATLAGEAN, E. — *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, “*Studia Mediaevalia*”, 17, 1978, 597-623; SOBRAL, Cristina — *Catarse na Vida de Pelágia*, “*Romanica*”, Lisboa, Faculdade de Letras, N.º 3, 1994, 51-58.

Quando acabares estes espaços e a solicitude da alma frequentemente te levar a pôr os joelhos no chão, tem sempre a lâ entre mãos, guia com o polegar os fios da roca ou gira os fusos para torcer os fios nos alvéolos. Recolhe o tecido das outras para a teia, ou ajusta os que devem ser tecidos. Examina os que foram tecidos, corrige os que estiverem errados, determina o que deve fazer-se. Se em tanta variedade de trabalhos estiveres ocupada, nunca os dias serão longos para ti mas, ainda que se alongue o sol no Verão, te parecerão breves, porque algum trabalho ficará sempre por fazer. Observando isto, salvar-te-ás a ti própria e às outras; serás mestra de santa observância e farás teu o lucro da castidade de muitas, dizendo a Escritura: “Em desejos está toda a alma do ocioso”. Por isso, não deves cessar de trabalhar, como se por graça de Deus nada te faltasse. Antes, com todas deves trabalhar para que, ocupada em trabalho, nada mais penses senão o que pertence ao serviço de Deus. Falarei de maneira simples. Ainda que distribuisses aos pobres toda a tua fortuna, nada mais precioso haverá aos olhos de Cristo do que o que fizeres com as tuas mãos, quer para uso próprio, quer para exemplo das restantes virgens, ou para oferecer à tua avó e à tua mãe de quem receberás maior preço para a refeição dos pobres” (Carta 130, n.º 15 — *P.L.*, 22, 1107-1124). Na ausência de regra devidamente estruturada, cartas como esta exerceram grande influência normativa na espiritualidade das religiosas ao longo da Idade Média.

Santo Agostinho, na sua carta N.º 211 (*P.L.*, 33,958-965), escrita cerca de 423, exara os princípios básicos e as exortações convenientes para a observância da comunidade religiosa feminina de Hipona onde estava sua irmã. É por isso que essa carta ficará como que a regra das monjas — *Regula Sororum*.

No seu zelo pastoral, S. Martinho de Tours parece não se ter esquecido do ideal de perfeição para as mulheres cristãs, e o seu biógrafo, Sulpício Severo, quer na *Vida de S. Martinho*, quer nos *Diálogos* (*P.L.*, 20, 159-176 ; 183-222), dá a entender que o santo bispo fez a consagração de algumas virgens, o que pressupõe a existência de mosteiros femininos na França do séc. IV. Isso é confirmado (*P.L.*, 13, 1182-1183) por um decreto do papa Sirício (398-399).

De concreto, sabe-se que S. Cesário de Arles compôs uma regra monástica (*Ad virgines*, *P.L.*, 67, 1103-1120), para sua irmã Cesária a qual, por volta de 525, vivia num mosteiro com cerca de duzentas religiosas. Essa Regra é a primeira expressamente composta para monjas e teve grande difusão. Estende-se por 65 artigos, inspirando-se, quanto à liturgia salmódica, nos costumes monásticos de Lérins, bebendo a sua espiritualidade na carta 211 de Santo Agostinho, nos escritos de Cassiano e outros. Também Santo Aureliano de Arles (546-549) escreveu

uma regra para o mosteiro de monjas que, com a ajuda do rei Childeberto, construíra na sua cidade.

É sabido que a Regra de S. Bento, no séc. VI, não comporta recomendações especiais para a vida religiosa feminina; é uma regra fundamentalmente masculina, mas é bem provável que os mosteiros femininos, que, depois, se vão multiplicar, adoptassem e adaptassem a observância beneditina. Aliás, um episódio da vida de S. Bento passa-se com Santa Escolástica, sua irmã, a qual vivia num mosteiro próximo do de S. Bento e a quem ele ia visitar uma vez por ano. O que, desde logo, dá a entender que o exemplo monástico de S. Bento suscitava paralelos femininos. Isto explica porque é que D. Filiberto Schmitz pôde consagrar às monjas um volume inteiro, o sétimo da sua monumental "História Beneditina".

Não deixa de ser curioso observar que um monge entusiasmado e propagandista da vida religiosa como o irlandês S. Columbano (540-615) nada diga, na sua regra, em relação ao monaquismo feminino; contudo, é bem possível que, tendo passado à Europa continental aquela onda entusiasmante do monaquismo columbaniano, se tivesse adaptado a religiosas os ensinamentos legislativos masculinos, sobretudo por influência dos famosos mosteiros de Annegray, Luxeuil, Fontaine, Bobbio, São Gallo e, depois, Fontenelle, Jumièges. Sabe-se, aliás, como Valberto, abade de Luxeuil, em 630, procurou fazer a síntese da Regra beneditina (3/4) e da columbaniana (1/4), o que deu origem à observância da *Regula mixta* (*Regula cuiusdam Patris ad Virgines*, "P.L.", 88, 1053-1070). Mas, anterior a esse movimento e ligado a S. Patrício, estava o mosteiro irlandês de Kildare, fundado por Santa Brígida (séc. V).

Ao lado dos monges anglo-saxões, como S. Vilibrordo (658-729) e S. Bonifácio (673-755), ao qual o papa Gregório II (715-731) deu o mandato missionário para todas as nações infiéis (P.L., 89, 495-498), não podemos esquecer o contributo que lhes prestaram monjas suas conterrâneas. Ligadas a S. Bonifácio, vieram da Inglaterra para a Turíngia algumas religiosas (Cunilde ou Guntilde, Bertgita ou Brígida, Cunitrude, Tecla), entre as quais sobressai a monja Lioba († 780/2), especialista na Sagrada Escritura e no Direito canónico, que foi muito tempo abadessa do mosteiro feminino de Tauberbischofsheim.

Durante o império carolíngio, por acção de S. Bento de Aniana (750-821), o monaquismo ocidental tornou-se essencialmente beneditino (P.L., 103, 393-1380). Ficaram ultrapassadas as experiências irlandesas e bretãs, por mais que na Hispânia ou Península Ibérica continuassem a vigorar as regras autóctones visigóticas de Santo Isidoro de Sevilha, S. Leandro e S. Frutuoso de Braga.

Todos sabemos a importância que tiveram, depois, entre os séculos X-XII os monges negros de Cluny (910) com os grandes abades santos: Bernão (910-927), Odão (927-942), Máiole (954-994), Odilão (994-1049), Hugo (1049-1101) e Pedro Venerável (1122-1157). Não desconhecemos a influência dos monges brancos de Cister com S. Bernardo a partir do séc. XII. Nem podemos esquecer o aparecimento de “movimentos centrífugos”¹², eremíticos e canonicais, canalizados por S. Romualdo (952-1027), S. João Gualberto (995-1073), S. Bruno (1035-1101), S. Pedro Damiano (+1072), S. Norberto, Estevão de Muret e Roberto de Arbrissel, “autêntico cavaleiro andante” do monaquismo. É a longa teoria de camaldulenses, valumbrosanos, cartuchos, premonstratenses, logo seguidos por silvestrinos, celestinos e olivetanos, a recuperar, em plena Idade Média, o ideal do deserto, todos eles aspirando pelo regresso a uma vida de tipo apostólico em que o mosteiro, contrastado ao mundo das cidades, do comércio e do dinheiro, aparece como uma ilha de paz espiritual, de equilíbrio humano e de serviço de Deus. Com todos estes triunfos, o monaquismo medieval masculino não se fechou, todavia, em absoluto, ao mundo dos homens mas pôde, paradoxalmente, proporcionar-lhes um benemérito magistério moral e social. Aí temos as significativas intervenções político-religiosas de S. Bernardo de Claraval (1090-1153) e Pedro Venerável de Cluny (1094-1156), verdadeiros mestres da sociedade feudal. Mas, caso paradigmático constitui o monge Sugério (1080-1151), abade beneditino de São Dinis, em Paris, que, na ausência de Luís VII, rei de França, ocupado na cruzada de 1147 contra o Islão, havia de reger o país com excepcional talento e real proveito do reino. Neste aspecto, tem plena razão Toynbee ao afirmar: “separados dos outros homens, esses santos entravam em relação mais activa com um círculo muito mais vasto do que se tivessem ficado no mundo e levado a vida em qualquer ocupação secular. Dos seus retiros, dirigiam o mundo mais eficazmente do que o imperador na sua capital, porque o seu esforço pessoal de santidade, buscando a comunhão com Deus, foi uma força de acção social que moveu os homens mais poderosamente do que qualquer serviço social no plano político”¹³.

É certo que no séc. IX, fazendo a verdadeira instituição do monaquismo beneditino, como força espiritual da Europa emergente,

¹² COUSIN, Patrice — *Précis d'histoire monastique*, Tournai, Blou & Gay, 1956. Este autor elabora um elenco exaustivo dos movimentos religiosos ao tempo de Cluny.

¹³ TOYNBEE, A., — *Um estudo de História*, condensado por D. C. Sommerwel, Lisboa, 1964, 533.

S. Bento de Aniana (780-821) não reconhecia às mulheres particulares qualidades para a vida religiosa; todavia escreveu para elas — *Institutio sanctimonialium* — espécie de directório para as que “vivem canonicamente”, exigindo-lhes que residissem no mosteiro, regulassem as visitas e limitassem a propriedade privada. Além de algumas considerações pessoais e de recomendações convenientes, agrupa aí, talvez como argumento de autoridade, extractos das cartas de Santo Atanásio, S. Cipriano, S. Cesário de Arles e S. Jerónimo (*Codex Regularum e Concordia Regularum*, P.L., 103, 393-702; 702-1380).

Um autor anónimo do séc. XII, que vivia na região da Renânia, escreve o *Speculum Virginum*. Aí fornece um apanhado da piedade monástica feminina na Idade Média. Estabelecendo a igualdade de todas as mulheres perante Deus, e não só das nobres, admite que as obras do sexo frágil são meritórias, quer impliquem trabalhos físicos, como cozinhar, fazer jardinagem, fiar, tecer, costurar, bordar, quer morais em vista da perfeição. Neste ponto, o autor faz a alegorização das virtudes, comparando-as às flores, e inculcando humildade, caridade, obediência, pobreza, mesa da Sagrada Escritura, Saltério, clausura. Note-se, porém, que na Idade Média, para as beneditinas, não havia ainda a clausura jurídica, canónica, como aconteceu no século XVI com as carmelitas, clarissas, etc.. Como objectivo, a autor anónimo apontava a união com Cristo e apresentava Maria como exemplo da maternidade espiritual, que a religiosa deve procurar imitar para que Cristo nasça também dentro do seu coração¹⁴.

Mas, em plena Idade Média, no séc. XII, para justificar a vida de santos monges, homens e mulheres, ainda correm lendas como a de S. Guilherme de Vercelli e da beata Inês de Venosa. Persuadida pelas calúnias de certos cortesãos do rei de Nápoles e Sicília acerca da hipocrisia de Guilherme, presta-se esta conhecida prostituta a corromper a castidade do santo fundador da congregação de Monte Vergine, oferecendo-lhe o prazer de seu corpo. Aceita o santo desde que ela se deite na mesma cama que ele. Espantada fica quando vê o santo deitar-se numa cama de carvões ardentes, convidando-a a fazer o mesmo. Horrorizada mas convertida, foi vender todos os bens e trouxe-os a S. Guilherme, que fundou um mosteiro de mulheres em Venosa e fez supriora do mesmo aquela que, antes, com tanto despudor, se oferecera para lhe corromper o coração¹⁵. Eis, pois, um mundo religioso, vasto e diferen-

¹⁴ BERNARDS, M. — *Speculum Virginis*, Colónia, 1955. Cfr. BOUYER, Louis — *Histoire de la Spiritualité*, II Vol., LECLERCQ, D. Jean — *La Spiritualité du moyen Age*, Paris, Aubier, 1961, 218-221.

¹⁵ MOULIN, Léo — *La vie quotidienne des religieux au moyen âge. X-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1978, 33.

ciado, ainda não muito bem conhecido, sobre o qual se repetem bastantes generalidades.

Como se vê, a partir do séc. IV-V, a vida religiosa feminina estava, portanto, definitivamente constituída na Igreja. A terminologia que, desde então, caracteriza as mulheres consagradas à vida de perfeição cristã, constitui uma variada gama semiótica: *virgines, virgines sacratae ou sanctae, Deo dicatae, Deo votae, devotae, ancillae Dei, famulae Dei, sponsae Christi, sanctimoniales, confessae, conversae, monachae, canonicas, nonnae, sorores, dominae, mulieres religiosae, religiosae, muraetae*. Em português, temos os semas: *devotas, religiosas, monjas, donas, freiras, reclusas, emparedadas*. Nomes variados e caminhos diferentes para indicar o mesmo projecto, o mesmo objectivo, a mesma realidade espiritual: a busca Deus e da perfeição cristã no seguimento de Jesus.

VII — O monaquismo feminino medieval e os seus mosteiros

Do séc. VII ao séc. XIII, em todo o monaquismo ocidental vai sobressair o modelo beneditino. Pauta-se pela predominância da Regra de S. Bento, adaptada; é, sobretudo, um monaquismo cenobítico de dimensão social verdadeiramente aristocrática, mas não exclusiva. Rainhas, reis, nobres e bispos serão os grandes agentes do monaquismo feminino, ora recrutando e protegendo os elementos humanos, ora proporcionando as garantias materiais indispensáveis para a construção e manutenção dos respectivos mosteiros, ficando as religiosas sob a jurisdição do bispo. Não se pense que os mosteiros de religiosas eram poucos e destinados a “pensionato” de filhas segundas.

O monaquismo feminino na Europa nunca praticou a *xeinitia* dos orientais, ou seja, a vida no estrangeiro, como tão pouco exerceu a *peregrinatio pro Christo* dos monges celtas, que se expatriavam como peregrinos por amor de Cristo, o que exigia muita ascese e não menos riscos. Quem não ouviu falar da epopeia marítima de S. Brandão à procura do paraíso? É neste contexto, para combater um certo girovaguismo monástico, que S. Bento impõe a *stabilitas in congregatione*. Diga-se, ainda, que a Regra beneditina, entre as monjas, demorou mais tempo a impor-se que entre os monges, sobretudo na Península Ibérica.

Na nossa perspectiva, os mosteiros de religiosas, tal como os dos monges, podem agrupar-se tipologicamente em quatro categorias: mosteiros autónomos propriamente ditos, mosteiros dúplices, mosteiros familiares e mosteiros próprios.

1) Os *mosteiros autónomos propriamente ditos*, neste período sujeitos à autoridade do bispo diocesano, estão livres de qualquer enti-

dade civil; têm a origem, é certo, ligada a um fundador que, por generosidade e fervor cristão, lhes deu nascimento e garantias materiais. A vida destes mosteiros, debaixo da autoridade duma regra e abade/abadessa, é inteiramente normal, poderíamos dizer “canónica” e, por isso, lhes chamámos autónomos.

A Regra dominante na Idade Média era a beneditina, mas as monjas tinham real dificuldade em adaptar-se a uma regra essencialmente masculina. Disso nos dá conta Heloísa, a abadessa do mosteiro beneditino do “Paráclito” instituído por Abelardo, ao escrever-lhe a pedir instruções senão mesmo uma regra totalmente adequada à natureza feminina e ao sexo fraco. Ela própria se encarregou de fazer ver a Abelardo alguns pontos em que não era possível observar as prescrições de S. Bento. Trata-se duma carta honesta e sincera, verdadeiramente paradigmática das reais preocupações femininas. Abelardo irá, por isso, preocupar-se em ajudar a sua, agora, “muito querida irmã em Cristo”, fornecendo simples instruções práticas para uma correcta observância monástica e tocando pontos, como: a solidão, os mosteiros, a abadessa, mosteiros de mulheres associadas e submetidas a mosteiros de homens, simplicidade dos ornamentos, a alimentação, a justa medida, o vestuário, a compreensão e o estudo das Escrituras¹⁶.

O mesmo farão os cistercienses, adaptando a Regra de S. Bento e as suas observâncias às freiras cistercienses, o que muito contribuirá para a instauração e prevalência de mosteiros femininos cistercienses. Note-se, entretanto, que, inicialmente, os cistercienses e o próprio S. Bernardo não foram fáceis em aceitar mosteiros femininos. Tanto assim que o primeiro mosteiro cisterciense a associar um mosteiro feminino foi Tart, na Borgonha, em 1148, e só depois se estendeu uma rede de mosteiros femininos.

Em contrapartida, os premonstratenses e S. Norberto mostraram-se logo muito receptivos à vida religiosa de mulheres, a que chamavam “conversas” e que toleravam quase ao lado das suas casas masculinas. Em breve, porém, surgiu uma crise, e só mais dum século depois é que se reorganizou a congregação premonstratense das cónegas regulares.

2) *Os mosteiros dúplices*, por vezes difíceis de definir, são aqueles em que uma comunidade masculina e outra feminina vivem em casas contíguas, sob a chefia do mesmo superior, homem ou mulher, abade ou abadessa. A ideia dos mosteiros dúplices aparece nas Regras de S. Basílio, mas a sua efectivação prática foi proibida por Justiniano em 529 (*Codex*, I,3,43) e 543 (*Novellae*, 123,36) e no II Concílio de Niceia

¹⁶ *Cartas de Heloisa e Abelardo*. Prefácio e tradução de Franco de Sousa, Lisboa, Estúdios COR, S/d, “Colecção Serpente”, 141-167; 169-201.

(787), cân. 20. No Ocidente, os mosteiros dúplices surgem referidos no reino merovíngio, sendo, sobretudo, uma característica do monaquismo anglo-saxão. Como tal, ganhou fama o mosteiro dúplice de Whitby, fundado em 657 na costa do Yorkshire por Santa Hilda ou Hildegarda, da família real da Nortúmbria, a qual governou o mosteiro durante 24 anos. Outras abadessas inglesas se poderiam apontar nos mosteiros de Winbourne, Barking e Ely, este fundado e dirigido por Eitelreda, viúva do rei Egfrido.

Os mosteiros dúplices constituíram, de igual modo, uma singularidade na Península Ibérica. Dado, porém, o perigo que o seu teor de vida implicava para a salvaguarda do voto de castidade, a *Regula communis* de S. Frutuoso (Cap. 15) recusava-se a admiti-los e assumia as cautelas do II Concílio de Sevilha (619) relativamente ao trato dos monges com as monjas. Não raro, as cartas de doação a um mosteiro são passadas aos “*fratres et sorores*”, que aí habitam. A partir do séc. X houve, porém, uma reacção contra este tipo de instituição. Ela desapareceu em finais do séc. XI, sobretudo por reacção dos beneditinos cluniacenses que, logo em Sahagún, reservaram o mosteiro para homens e construíram, não longe, o mosteiro de S. Pedro de las Dueñas para religiosas, que lhes estavam associadas ou dependentes. Talvez por isso é que S. Rosendo, a pouca distância do seu mosteiro de Celanova, tenha fundado para sua mãe Ilduara e sua irmã Adosinda um mosteiro feminino em Santa Maria de Vilanova. O concílio ecuménico de Latrão, em 1139, no cânone 27, proibirá que as religiosas se juntem aos monges mesmo no coro.

O mais famoso mosteiro dúplice foi o fundado por Roberto d’Arbrissel, no ano de 1096, em Fontevrault (Maine-et-Loire), Oeste de França, em que um exército de mulheres e homens era governado por uma abadessa¹⁷.

3) *Os mosteiros familiares* são aqueles em que leigos abastados, nas suas próprias casas, com seus filhos, servos e mesmo vizinhos, formavam uma espécie de mosteiros com as pessoas, talvez por medo do Inferno e num paroxismo de ideal religioso, unidas por um juramento de tipo religioso - comunitário. A *Regula communis* refere-se a esta prática

¹⁷ DALARUN, Jacques — *Robert d’Arbrissel et les femmes*, “Annales — E.S.C.”, Paris, 39, 6, 1984, 1140-1160; IDEM — *Robert d’Arbrissel et le salut des femmes*, “Moines et religieux au Moyen Age”. Présenté par Jacques Berlioz, Paris, Ed. Seuil, 1994, 31-45 (Col. “Points H.”, 185). Cfr. ORLANDIS, José — *Los monasterios duplices españoles en la Alta Edad Media*, “Anuário de História del Derecho Español”, 30, 1960, 50s; PEREZ DE URBEL, Fray Justo — *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª Ed., II, Madrid, Ediciones “Ancla”, 1945, 313-321.

como um costume pseudo-monástico, algo generalizado, mas ligado a situações de cisma, heresia ou marginalidade vivencial cristã. O mais das vezes, estes mosteiros familiares eram uma forma de os leigos proprietários procurarem um refúgio seguro e garantido para a sua família. Nesses mosteiros, a autoridade transmitia-se também de forma hereditária. É que, segundo o *Fuero Juzgo* e a lei canónica de então, transmitida pelos concílios toledanos, o fundador dum mosteiro era seu dono absoluto e podia dispor dele a seu talante e conforme a sua devoção. Parece que até alguns clérigos quiseram fazer o mesmo nas suas igrejas para, assim, sob pretexto de perfeição, se isentarem da autoridade do bispo e ganharem mais proventos e esmolos. Sabe-se que existiram mosteiros desse tipo em todo o norte da Península, muitas vezes agregados ou associados a outros mais observantes. Talvez isto explique a existência efémera de pequenos mosteiros, “acistérios” ou ermitérios que, pelas Inquirições régias do século XIII no Entre Douro e Minho, sabemos estarem na origem de muitas igrejas paroquiais e respectivas freguesias. O juízo de valor que a *Regula communis* de S. Frutuoso faz de tal tipo de mosteiros não podia ser mais negativo (Caps. 1-2) e, por isso, também os proíbe porque, sendo do domínio de senhores feudais, escapavam à visita e controle do bispo do lugar e prestavam-se a muitos abusos. Neste aspecto, S. Frutuoso não sintonizava com as determinações do II Concílio de Sevilha (619) e IX de Toledo (655) que, prevenindo os abusos de bispos autoritários e pouco simpatizantes com a vida monástica, confiavam os mosteiros femininos a fundadores leigos.

Sabemos, contudo, que, em tempo de S. Frutuoso, séc. VII, se deram casos em que algumas famílias (*traditi*), por inteiro, se transformaram em autênticos mosteiros familiares, sempre sujeitos ao abade dum mosteiro devidamente organizado, vivendo na hospedaria do mosteiro, como supõe a *Regula communis* (cap. 6). De resto, referem-se, explicitamente, na *Vita Sancti Fructuosi*, situações dessa natureza. Esta é, com certeza, juntamente com o princípio do “pacto”, uma das características maiores do monaquismo visigótico de S. Frutuoso, o tal monaquismo autóctone, pré-beneditino, que vigorou durante a Idade Média na Galécia.

4) *Mosteiros próprios* (*Eigenkloester*) são, no fundo, os mosteiros familiares fundados por senhores feudais, inclusive reis, e pela nobreza local, como coisa de pertença familiar. Se, de princípio, houve muita generosidade e serviço da Igreja, bem depressa tudo se transformou e os fundadores, herdeiros e patronos passaram a interferir na vida interna dos seus mosteiros reservando-se o direito de nomear ou apresentar superiores, recebendo rendas e exigindo o direito de aposentadoria ou pousada. Antecipava-se, deste modo, a terrível praga dos abades

comendatários, que tanto dano havia de trazer à instituição monacal.

Foi, assim, mais ou menos neste quadro institucional, que, durante a Idade Média, decorreu a vida monástica, mesmo no feminino.

VIII — Monaquismo feminino na Península Ibérica até à Reconquista

De maneira geral, o monaquismo da Península Ibérica desenvolveu-se segundo três linhas de força: o monaquismo visigótico, o monaquismo moçárabico e o monaquismo beneditinizante. Mas, já ao tempo do Concílio de Elvira, 300 ou 306?, se faz a distinção entre *virgines Deo sacratae* e *virgines seculares* (caps. XIII e XIV).

No centro e sul, regiões de Toledo e Sevilha, predominou o monaquismo autóctone guiado por Santo Isidoro e S. Leandro. Esse é que ficou conhecido como verdadeiro monaquismo visigótico. Com a invasão da Península pelos muçulmanos, em 711, foi interrompida esta prática de vida religiosa que estava muito ligada ao reino visigótico. Isso provocou o encurralamento dos cristãos na zona cantábrica senão mesmo o ermamento de vastas terras e a destruição dos mosteiros do sul. Apesar de tudo, passados os primeiros tempos da invasão, os muçulmanos tornaram-se mais tolerantes para com os cristãos, também eles “homens do livro”, e isso permitiu o desenvolvimento do que se convencionou chamar “monaquismo moçárabico”. Serão, na realidade, monges moçárabicos que vão para Samos, em Lugo (séc. VIII), para Sahagún (817), em Leão, e para outros mosteiros de Zamora e Valladolid.

Quanto ao monaquismo feminino, sabe-se que, em Córdova, existiu, de maneira efémera, o mosteiro dúplice de Tábanos ((840-853) e que a tolerância muçulmana acabou por aceitar que uma abadessa cordovesa com algumas companheiras fosse fundar o mosteiro de Vime em Zamora. É muito provável que este monaquismo moçárabico seguisse as observâncias do monaquismo visigótico. Diz-se até que uma jovem muçulmana, filha de Omar ben Hafsun, se converteu ao cristianismo e fundou um mosteiro em sua própria casa, sendo martirizada no ano de 937.

Na zona dos Pirinéus, com relevo para a Catalunha, houve clara influência do monaquismo carolíngio, já atraído para a observância beneditina por S. Bento de Aniana. Deste modo, ficaram célebres os mosteiros de Ripoll, São Salvador de Leyre, S. Juan de Pena, em Huesca, Montserrat, todos eles masculinos. Talvez valha a pena saber que é, nestes mosteiros de influência franca e sobretudo no de Gerri de la Sal (Lérida), que, pela primeira vez, em 841, se detecta o privilégio da *imunidade* pelo qual, uma comunidade, ligada directamente à Santa Sé,

do ponto de vista administrativo, fica isenta do poder laical e pode eleger o seu superior, sem depender da vontade do fundador, herdeiros ou patronos. Na Rioja, temos o célebre S. Millán (Emiliano) de la Cogolla, que já vinha dos tempos visigodos. Nesta zona, porém, quase nada consta do monaquismo feminino. Todavia, a descoberta recente dum códice do séc. X permite afirmar que já, então, aí se tentara adaptar a Regra de S. Bento às monjas¹⁸.

A Reconquista cristã aos mouros povoou de mosteiros as regiões do noroeste da Península: Castela, Astúrias, Leão e Galiza. Em Castela, apontemos: Santo Isidoro de Dueñas, 910, e Moreruela, 985, ambos em Palência; S. Domingos de Silos, 919. Na região do Bierzo leonês, não podemos esquecer as actividades monásticas de S. Genádio (+936), talvez natural de Braga, que foi bispo de Astorga; mas o mais famoso mosteiro do Bierzo seria o de Carracedo (992), instituído pelo rei Bermudo II das Astúrias. Na Galiza, anotemos apenas os mosteiros de Avezano, em Lugo, o primeiro que aparece sob o padroado de Santiago (757), S. Martinho del Pinario, Compostela (912), Santo Estevão de Rivas de Sil, Orense (918), São Salvador de Celanova (914), tão fortemente associado à vida do nosso S. Rosendo. Ao longo do caminho francês de Santiago, os monges garantiam aos peregrinos uma rede de mosteiros que funcionavam também como lugares de assistência com albergue e hospital. Contudo, todos esses mosteiros eram masculinos e particulares ou próprios, regendo-se pela vulgarmente chamada “*Regula mixta*”, porque não havia a prevalência exclusiva de qualquer regra individualizada.

Perante a beneditinização do monaquismo, a Península Ibérica constituirá, até ao Concílio de Coyanza (1050), um foco de resistência arcaizante com a manutenção das regras autóctones, visigóticas ou frutuosanas, de que já falámos. Diga-se, todavia, que, já em 915, tinha sido imposta explicitamente a Regra de S. Bento ao mosteiro de Santo Alexandre de Santalavilla, ligado à acção do bispo S. Genádio, na zona de Cabrera. E S. Rosendo poderá ser considerado um precursor da beneditinização ou penetração do monaquismo carolíngio na Espanha.

Quanto aos mosteiros femininos, algo se sabe, até porque alguns mosteiros foram fundados por nobres para suas filhas que, desse modo, tinham futuro garantido à sombra da vida religiosa. Foi o caso dos Condes Hermenegildo e Paterna, que instituíram o mosteiro dúplice de Sobrado (séc. X) e puseram à sua frente a abadessa Elvira. Em Leão, o rei Ramiro II (926-850) fundou para sua filha Geloira o mosteiro de São Salvador de Palaz. E o mesmo se diga do de Santa Cristina, instituído

¹⁸ LINAGE CONDE, A. — *Una regla riojana femenina del siglo X*, 1972.

pelo nobre leonês D. Árias para suas quatro filhas e companheiras. Cerca de 930, perto de Puentedura, na zona de Silos, o mosteiro de S. Mamede contava 32 religiosas sob a autoridade da abadessa Eufrásia¹⁹. Também, por esse tempo, o mosteiro dos Santos Cosme e Damião de Covarrubias em Castela (937) era dúplice. A manutenção dos mosteiros dúplices na Península provocou uma carta de desagrado, dirigida pelo Papa Pascoal II (1099-1118) a D. Diogo Gelmirez, arcebispo de Compostela.

Quanto à região oeste da Península, vamos cingir-nos, naturalmente, à região do Entre Douro e Minho, a parte portuguesa da Galécia, quando muito chegando até Coimbra. Esta foi a zona mais cedo libertada da ocupação muçulmana, portanto, a mais cristianizada e a mais povoada do território que veio a ser Portugal. Na zona de Braga tinha-se feito sentir a acção religiosa de S. Martinho de Dume (séc. V) e de S. Frutuoso de Braga (séc. VI-VII), também eles notáveis impulsionadores da vida monástica. José Mattoso, motivado pelo estudo de Bishko, Perez de Urbel e José Orlandis, reconhece que “a documentação portuguesa é bastante ingrata”, mas detectou casos e alusões à prática do “pacto” frutuoso em Guimarães, Vacariça, S. Martinho de Anta, Pedroso, Vilela. À partida, não se pode, portanto, excluir a existência de mosteiros familiares e mesmo de mosteiros dúplices e próprios (*fratres et sorores*). Estão nestes casos mosteiros como Guimarães (*DC*, n.º 76 do ano 959) e Leça (*DC*, n.º 759 do ano 1091), Lorzão, mesmo Arouca, e outros, muitos dos quais desapareceram dando origem a paróquias rurais²⁰. Nesta perspectiva, quase podíamos falar duma “congregação” de mosteiros a que presidia o abade Tudeildo da Vacariça e que parece abranger mais os de Roca, Sever do Vouga, Leça, Aldoar, Vermoim, Anta (*DC*, N.º 342 do ano 1045)²¹. Baseando-se na tradição destes mosteiros, que

¹⁹ VIVANCOS, Miguel, OSB — *El Scriptorium Silense y los origenes de la lengua castellana*, Junta de Castilla y Leon, 1995.

²⁰ OLIVEIRA, P. Miguel de — *As paróquias rurais portuguesas. Sua origem e formação*, Lisboa, União Gráfica, 1950.

²¹ MATTOSO, José — *A Vita et miracula Sancti Rudesindi*, “*Studia Monastica*”, Montserrat, I, 1961, em “Religião e Cultura”, Lisboa, INCM, 1982, 441-480; IDEM — *Sobrevivência do monaquismo frutuoso em Portugal durante a Reconquista*, “*Ibidem*”, 11-53; ID. — *S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época*, “*Ibidem*”, 29-53; ID. — *O Monaquismo tradicional em Portugal*, “Fragmentos duma Composição Medieval”, Lisboa, Editorial Estampa, 1987, 167-181; ID. — *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa, Guimarães & C^a. Editores, 1982; ID. — *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, I Vol., Lisboa, Editorial Estampa, 1985, 189-207; Cfr. BISHKO, C. J. — *The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism*, BISHKO, Carles Julian — *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Londres, Variorum Reprints, 1984, 1-43; IDEM — *Gallegan pactual monasticism in the repopulation*

seguiam a “Regra santa”, como então se dizia (*regula, regula sancta, regularis vita*), é que Fr. Leão de S. Tomás²² os identifica como beneditinos, estando nós, hoje, criticamente, convencidos que a beneditinização de muitos deles só se fez quando os monges cluniacenes aqui chegaram e introduziram a observância da Regra de S. Bento. Mas, mesmo após o concílio de Coyanza em 1050, o monaquismo visigótico, frutuoso, com modificações e evoluções, foi-se mantendo até à instauração definitiva dos beneditinos cluniacenses e cistercienses.

No plano monástico, pré-beneditino, do antigo território portugalense, há que realçar a importância das figuras de S. Rosendo e Santa Senhorinha de Basto, ambos com vidas descritas no “PMH”. S. Rosendo aparece no séc. X como um reorganizador da vida monástica, favorecendo um monaquismo sério em mosteiros materialmente dotados e com verdadeira solenização do Ofício divino e da Liturgia. Além disso, ao determinar que o abade seja eleito pelos monges, aproxima-se do princípio beneditino acerca da origem da autoridade abacial. Parece mesmo ter favorecido a beneditinização da vida monástica na Galécia segundo o sistema carolíngio de S. Bento de Aniana, tanto mais que se sabe que a vida de S. Bento, narrada no II Livro dos Diálogos de S. Gregório, a própria Regra Beneditina e o comentário à mesma por Esmarardo eram conhecidos nos seus mosteiros.

Quanto à vida monástica feminina, sabe-se como S. Rosendo construiu o mosteiro de Vilanova para sua mãe e irmã e como patrocinou o mosteiro de S. Salvador de Puertomarín, exercendo sobre ele, talvez, a “*tuitio*” de “*episcopus sub regula*”. Todavia, não há argumentos fundados para dizer que este mosteiro fosse dúplice nem mesmo para afirmar que S. Rosendo tivesse patrocinado mosteiros dessa natureza.

of Castella, “Ibidem”, 513-531; ID. — *Portuguese Pactual Monasticism in the Eleventh Century: The case of São Salvador da Vacariça*, “Ib.” 139-154; LINAGE CONDE, António — *El Monacato en España y Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de História de la Teología Española, 1977, 21-27; MARTINS, Mário — *O monacato de S. Frutuoso de Braga*, “Biblos”, 26, 1950, 406-411; IDEM — *A vida intelectual de S. Frutuoso e seus monges*, “Brotéria”, 44, 1947, 56-69; ID. — *A vida económica dos monges de S. Frutuoso*, “Ib.”, 381-400; ORLANDIS, José — *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica*, “Anuário de Estudios Medievales”, I, 1964, 97-119; IDEM — *Los monasterios familiares en España*, “Anuário del Derecho Español”, Barcelona, 26, 1956, 5-46; PEREZ DE URBEL, Fray Justo — *Vida y caminos del pacto de San Frutuoso*, “Revista Portuguesa de História”, 7, 1957 (1964), 377-397; IDEM — *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª edição, I, Madrid, Ediciones “Ancla”, 1945, 377-450.

²² S. TOMÁS, Fr. Leão de — *Benedictina Lusitana*, 2 Volumes, Reimpressão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974 (1644).

IX — Monaquismo feminino em Portugal: Do Condado Portucalense até ao fim da Idade Média

Ao ganhar foros de autonomia, com o governo do Conde D. Henrique e Dona Teresa, Portugal já tinha estruturas administrativas e religiosas próprias. Desta feita, vamos ter de nos confrontar com diferentes modos de viver a vida religiosa por parte das mulheres, mas sempre em relação e dependência de modelos ou protótipos masculinos.

1 — **As eremitas** — Tal como na antiguidade, a vida eremítica constitui um tipo ou modelo singular, raro, através do qual, procurando lugares solitários e silvestres, num estilo de radicalidade evangélica, se procura a união com Deus, à imitação de Jesus no deserto. São conhecidos casos de eremitismo feminino na Península Ibérica e em Portugal durante a Idade Média.

O eremitismo fez-se sentir ao longo do séc. XII, revelando um certo desencanto em relação à vida monástica das grandes abadias cluniacenses e a todo o circunstancionalismo económico-social do tempo. Nesse sentido, surgiu a “reforma” beneditina de Cister e, logo depois, os movimentos eremíticos que assumiram uma atitude radical face ao tipo de vida da sociedade, como apontámos. No caso português, a documentação é fragmentária e dispersa, tal como se pode compulsar nas grandes colecções medievais. Certo é que, não raras vezes, nos aparecem diplomas com referências a ermidas que, mais que indicar ermitérios, se relacionam com pequenas igrejas isoladas ou afastadas dos povoados, como bem observa J. Mattoso. Este autor enumera alguns lugares de eremitismo masculino mas, em certos casos, trata-se já de pequenos cenóbios.

Duma maneira geral, quando se encontra um verdadeiro ermitério, ele está ligado à pessoa concreta do eremita e dura tanto quanto ele próprio; trata-se sempre de casos singulares. Mais tarde, principalmente no Alentejo, houve como que uma concentração de eremitas que deram origem aos Eremitas da Serra de Ossa. Também sabemos que alguns eremitas portugueses se ousaram embrenhar pelos ermos de Montserrat na Catalunha. A figura ideal do “ermitão”, tal como aparece em certas obras literárias (*A demanda do Santo Graal*, *Amadis de Gaula*, *O Boosco deleitoso e a Vida de Santo Amaro*), essa é um *topos* desenvolvido a partir de modelos estrangeiros.

Como casos de ermitérios femininos, apontam-se os de S. Jorge de Recião, Lamego, S. Martinho de Recezinhos, Penafiel, com duas irmãs “devotae” e, talvez, Ferreira de Aves. É possível que outros mais existissem, que nos são, todavia, desconhecidos, ou que certos mosteiros femininos resultassem da evolução natural do anacoretismo de alguma

devota carismática que tivesse atraído outras levando à conseqüente passagem para o cenobitismo. Neste sentido, é bem provável que algumas senhoras devotas, “*famulae Dei*”, tenham levado vida quase eremítica junto de algum mosteiro masculino, como a “devota” Loba Sarracins que, em fins do séc. XII, se deslocou para Refojos de Basto depois de ter passado vários anos em Alpendurada. Estas eremitas, de certeza, passariam o tempo em penitências, orações, leitura da Bíblia e outras leituras santas, sobretudo do hagiológico monástico. Mas, convenhamos, é-nos mais fácil imaginar o seu tipo de vida que reconstituí-lo.

2 — **Mosteiros femininos beneditinos** — Os primeiros, que conhecemos pela documentação medieval portuguesa, mostram uma certa ligação à tradição visigótica que evoluiu ao sabor das tradições monásticas de S. Frutuoso e de S. Rosendo. Estão nessa condição os mosteiros femininos, dúplices ou próprios, de Guimarães, Vairão, Leça, Rio Tinto, Lorvão e outros menores, até que se introduziu a Regra de S. Bento. Também, neste ponto, Fr. Leão de S. Tomás pretende fazer passar por beneditinos todos os mosteiros femininos conhecidos antes da introdução da Regra de S. Bento. No mesmo sentido se pronuncia o autor da “*Vita Sanctae Seniorinae*” (PMH), talvez um monge beneditino de Refojos, no séc. XII, ao vesti-la, desde logo e de forma anacrónica, com o hábito negro das beneditinas. Com razão, porém, observa J. Mattoso que a Vida de Santa Senhorinha, mais que descrever a história real e factual da santa, é um documento “para estudar a espiritualidade e os costumes das monjas beneditinas no fim do século XII ou princípios do seguinte”. Constitui, sem dúvida, um dado apodíctico o facto de vários mosteiros autóctones femininos acabarem por se tornar beneditinos: Loivo, Vitorino das Donas, Vairão, Rio Tinto, Tarouquela, Tuias, Vila Cova das Donas de Sandim, Arouca, Semide, Santa Eufémia de Ferreira de Aves. Subordinados aos bispos diocesanos, nessa condição se conservaram mesmo depois da reforma do Concílio de Trento (1545-1563), nunca chegando a constituir uma congregação à maneira dos monges. De resto, parece que os próprios monges beneditinos nunca se ocuparam muito delas.

3 — **Mosteiros femininos cistercienses** — No séc. XIII, quando já tinha chegado a Portugal o entusiasmo pela reforma beneditina introduzida por Cister, graças aos nossos reis, também chegou para as monjas a hora da reformação. Principais agentes da cisterciensização de mosteiros femininos foram as filhas do rei D. Sancho I, sobretudo Dona Teresa, em Lorvão, e Dona Mafalda, em Arouca²³. Conhecemos, na verdade, o complicado e longo processo da passagem de beneditinas negras para cistercienses brancas em Lorvão (1206), em Arouca (1224-26)

e em Bouças ou Matosinhos (1249). Contudo, o teor de vida das monjas cistercienses não deve ter sido muito diferente do das beneditinas. A projecção de S. Bernardo e o fervor inicial de Cister é que devem ter constituído a diferença, tanto mais que o próprio S. Bernardo não parece ter patrocinado muito a vida religiosa feminina. Do século XII-XIII irradiarão algumas figuras de santas monjas que, indiscutivelmente, iluminaram o seu tempo, atraíram seguidoras e deixaram rasto para o futuro. Entre as beneditinas, apontam-se: S. Cunegundes + 1040, S. Hildegarda de Bingen (1098-1179), a visionária e sábia ervaária, fabricadora de remédios naturistas, sempre doente, que escreveu mais de 300 cartas conservadas e obras de carácter científico, defendia a manutenção da ordem hierárquica nobre dentro dos mosteiros femininos (*Epistola* 116, "P.L.", 197, 336-337), e que muito viajou a consolar, aconselhar, acalmar²⁴; Santa Isabel de Schoenau (1129-1184), diocese de Treveris, amiga de Santa Hildegarda e também visionária. Entre as cistercienses: Santa Ida d'Argensolles (+1226), cuja vida se interliga com a de outras duas santas Idas suas contemporâneas, Santa Lutgarda (+ 1246), a mística da Chaga do lado de Cristo, Santa Gertrudes, Magna (1256-1302), mística precursora da devoção ao Coração de Jesus, e outras do célebre mosteiro de Helfta que propagaram a mística nupcial (*Brautmystik*) com toda a devoção afectiva à Infância de Jesus e à sua Paixão, mas toda haurida da Liturgia, introduzindo os sofrimentos em reparação dos pecados da humanidade como forma de missão apostólica²⁵. Nos primórdios de Portugal, lembremos as três filhas do rei D. Sancho I, as

²³ MARQUES, Maria Alegria Fernandes — *Evolução do monaquismo feminino, até ao século XIII, na região de Entre Douro e Tejo*, "A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais", Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 Março 1985, II Vol., Coimbra, Instituto de História Económica e Social/Faculdade de Letras, 1986, 89-115; IDEM — *A introdução da Ordem de Cister em Portugal*, "La introducción del Cister en España y Portugal", Orense, Fundación Santa Maria de Bujedo, Editorial La Olmeda, 1987, 163-193, (Col. Piedras angulares, N^o2).

²⁴ POMINI, Luigi; Arturo; Maria Pia — *Santa Ildegarda, una monaca erborista*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1989 (Abbazia Benedettina "Mater Ecclesiae", Isola di San Giulio).

²⁵ ROISIN, S. — *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de la spiritualité au XIII^e siècle*, "Revue d' Histoire Ecclésiastique", Lovaina, 39, 1943, 342-378; VAGAGGINI, D. Cipriano — *Il senso teologico della Liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1957, 592-643, onde todo o capítulo XXII é dedicado a "L'esempio di S. Gertrude e la spiritualità liturgica". Cfr. VAGAGGINI E COLL. — *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma, Edizioni Paoline, 1961; CARVALHO, José Adriano Moreira de Freitas — *Gertrudes de Helfta e a Espanha*, Porto, Junta Nacional de Investigação Científica, 1981.

santas infantas Teresa, Sancha e Mafalda, feitas monjas, ou melhor, amparadas nos mosteiros cistercienses de Lorvão, Chelas e Arouca. Todas estas foram mulheres de virtude e de cultura, imitadoras de Jesus no caminho da perfeição; todas elas são, para nós, exemplo de vida monástica no serviço de Deus e do próximo. Afinal, o jardim das virgens monjas não foi menos florido nem menos viçoso que o dos monges.

CONCLUSÃO:

O monaquismo feminino constituiu um problema antropológico, religioso e cultural, que, só com fé e amor, pôde ser vencido. A cultura masculina era hegemónica. Durante séculos, por força duma secular tradição patriarcal, religiosamente cheia de tabús, à mulher propunha-se não fazer nada contra o homem, não sair de casa, não falar com estranhos, não procurar instrução, nunca dominar, ser humilde e serviçal, estar sujeita. A mulher como tal, e não propriamente as mulheres, era um problema de salvação para o homem. Porque, segundo a narrativa mitológica do Génesis 3, a mulher tinha sido causa do pecado original, era, por isso mesmo, vista como personificação do demónio tentador, sujeito e objecto de lascívia e concupiscência. As partes do corpo feminino deviam ser tidas como símbolos da vida espiritual; de contrário, o corpo da mulher era sempre instrumento de pecado. Por isso, eremitas e monges fugiam do contacto feminino, guiados, de resto, por aqueles premonitórios e avisados textos da sabedoria bíblica: “Arganel dourado em focinho de porca, tal a mulher formosa mas insensata” (Prov. 11,22) e: “Mais vale viver no deserto do que com uma mulher quezilenta e colérica” (Prov. 21,9. 19); “É melhor habitar a um canto do terraço do que viver com uma mulher impertinente em casa espaçosa” (Prov. 25, 24), “As intrigas duma esposa são como goteira sempre a pingar em dia de chuva” (Prov. 27,15). Não se esqueça, todavia, que o sábio bíblico também faz o elogio da “mulher virtuosa” (Prov. 31, 10-31).

Contudo, um texto italiano da Idade Média continuava a transmitir a mentalidade tradicional negativa acerca da mulher:

“Femmina, tizzone di Satana, fetida rosa, dolce veleno,
sempre pronta a fare ciò che le si proibisce!”

No séc. XIII, Jacques de Vitry (+ 1240), porém, iniciara os *Sermones vulgares*, que se tornaram o primeiro manual de pregação dirigida às várias categorias ou *Status* de mulheres (casadas, viúvas, virgens e crianças, monjas e religiosas). É nessa altura que as partes do corpo feminino são, alegoricamente, apresentadas como símbolos da vida espiritual, como bem demonstra o belo sermão de Gilberto de

Tournai (+ 1270) “Ad moniales et religiosas”²⁶, cheio de citações ou “auctoritates” bíblicas.

Historicamente, do séc. IV ao XIII, o monaquismo cristão, masculino e feminino, rompeu o ciclo do dualismo moral maniqueísta e mostrou toda a sua força anímica. Porém, do século XIII em diante, dado o novo enquadramento sócio-cultural, a Europa iria conhecer o reavivamento das cidades, o relançamento do comércio, o engodo da moeda, o fervilhar das feiras, e, conseqüentemente, um novo tipo de vida religiosa. Havia, então, que fomentar a recristianização dos centros urbanos, do homem na sociedade, no grande mundo. O monaquismo não podia arrogar-se o exclusivo da vida de perfeição. Perseguindo um ideal de santificação pessoal na procura de Deus e na imitação de Cristo (*Si revera Deum querit*, “RB”, 58,15; *Nihil amori Christi praeponere*, “RB”, 4,24;72,14), independentemente da colaboração que monges ou monjas, de per si, pudessem dar para a acção da Igreja no mundo, o monaquismo impedia, de forma estrutural e institucional, o impulso carismático de pessoas mais reactivas e sensíveis às novas realidades sociais. Foi, assim, que se operou uma viragem na vida consagrada e apareceram as ordens mendicantes, quase fazendo esquecer ou eclipsar as velhas ordens monásticas, embora, no que se refere à vida religiosa feminina, houvesse que esperar a abertura pastoral pós-tridentina. Em consequência e por consequência, novos tipos de vocação consagrada, mais virada para o grande mundo e para as obras de caridade ou misericórdia, começaram a preocupar e a animar a vida religiosa da Igreja. O claustro e fuga do mundo para a salvação da própria alma já não eram uma preocupação espiritual prioritária. Daí a crise ou quebra da vida monástica medieval. Queremos conhecê-la e avaliá-la? Basta saber o que se passou em Portugal com certos mosteiros do Entre Douro e Minho, fechados sobre si, preocupados com a administração de coutos e terras, e em que os monges, às vezes, nem sequer conheciam a Regra e até viviam em mancebia. É um longo e negro estendal, bem mais doloroso e apavorante que a actual falta de vocações²⁷. Ontem como

²⁶ CASAGRANDE, Carla — *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milão, Bompiani, 1978, 108-112.

²⁷ DIAS, Geraldo J. A. Coelho — *O Mosteiro de Tibães e a reforma dos Beneditinos Portugueses*, “Revista de História”, Porto, CHFLUP, Vol. XII, 1993, 95-133; Cfr. FERRO, Adérito Gomes Ferreira Paulo — *Inquérito à vida dos mosteiros na Arquidiocese de Braga sob D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, “Actas do II Encontro sobre História Dominicana”, T. III, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, 1987, 161-206; MARQUES, José — *O estado dos mosteiros beneditinos da arquidiocese de Braga no século XV*, Separata da “Bracara Augusta”, XXXV, N° 79 (92), 1981; MATTOSO, José — *A vida religiosa dos beneditinos portugueses durante o século XIII*, “Religião e

hoje, tanto para monges como para monjas, o monaquismo é uma forma radical de viver a dinâmica do provisório na imitação de Jesus, mas que deve ser actualizada e relativizada frente ao mundo, frente ao Evangelho e frente à Regra. O importante é a santificação da vida no seguimento de Cristo.

O monaquismo foi e é uma vocação de perfeição cristã; mas, por mais válido que seja, o mundo moderno precisa não só de quem queira ser concha de graça para si, à maneira dos monjes e monjas medievais, mas também de quem sinta a necessidade pastoral de ser concha e canal de salvação e serviço para os outros, à maneira de Cristo que estava no meio dos homens “como quem serve” (Lc.22,27). Por isso, não é de estranhar que ao longo da história cristã, sobretudo nos tempos modernos, no jardim da Igreja tenham surgido tantas e tão variadas formas de vida consagrada, desde as ordens mendicantes às congregações pós-tidentinas até aos institutos seculares contemporâneos.

Cultura na Idade Média Portuguesa”, Lisboa, IN-CM, 1982, 147-203; ID. — *Identificação dum país. Ensaio sobre as origens de Portugal*, 2 vols., Lisboa, Editorial Estampa, 1985; SIVADIAS, José — *Correntes do sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*, 2 Tomos, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960; SOARES, Franquelim Neiva — *Os mosteiros da Comarca de Entre Douro e Lima em 1528*, “Bracara Augusta”, XL, I, 91-92 (104-105, 1988-1989, 103-138; ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto — *Reforma de los benedictinos portugueses (1564-1565)*, Separata da “Bracara Augusta”, XXXV, N.º 79 (92), 1981; IDEM — *Reforma de los benedictinos portugueses (1588-1589)*, Separata da “Theologica”, Braga, XVII, Fasc.I-IV, 1983.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ GOMEZ, Jesus, CMF — *Historia de la Vida Religiosa*, 3 vols., Madrid, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1987; DAVID, Pierre — *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Coimbra, Institut Français au Portugal, 1947; DE VOGUÉ, Adalbert, OSB — *Cesáreo de Arlés y los orígenes de la clausura de las monjas*, “Mujeres del Absoluto”. 183-195; FREIRE, José Geraldes — *Problemas literários das “Vitae Sanctae Senorinae*, “A Mulher na Sociedade Portuguesa”, II Vol., Coimbra, 1986, 35-38; GARRIDO BONAÑO, Manuel, OSB — *Labor misionera de las monjas en el Medioevo*, “Mujeres del Absoluto”, 67- 85; MASOLIVER, Alejandro — *Historia del Monacato Cristiano*, 2 vols., Madrid, Ediciones Encuentro, 1994; MARQUES, Maria Alegria Fernandes — *Evolução do monaquismo feminino, até ao século XIII, na região de Entre Douro e Tejo*, “A Mulher na Sociedade Portuguesa”, II Vol., 89-114; MATTOSO, JOSÉ — *Religião e Cultura na Idade Média*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1981 ; PEREZ DE URBEL, Fray Justo — *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2.^a ed., 2 vols, Madrid, Ediciones “Ancla”, s/d (1945); *Moines et religieux au Moyen Age*, Présenté par Jacques Berlioz, Paris, Seuil, 1994 (Col. “Points. H”,185); *A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA. Visão histórica e perspectivas actuais*, Actas del Colóquio, Coimbra, 20 a 22 de Março 1885, 2 Volumes, Coimbra, Faculdade de Letras/Instituto de História Económica e Social, 1986; *LA CONDICIÓN DE LA MUJER EN LA EDAD MEDIA*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velazquez, del 5 al 7 de Noviembre de 1984, Madrid, Universidad Complutense/Casa de Velazquez, 1986; *MUJERES DEL ABSOLUTO. El monacato femenino. Historia, Instituciones, Actualidad*, XX Semana de Estudios Monásticos, dirigida por Fray Clemente de la Serna Gonzalez, OSB, Silos, Abadía de Silos, 1986 (Studia Silensia, XII).

SIGLAS E ABREVIATURA

- ANCILLI = ANCILLI, Ermanno, Dir. — Dicionário de Espiritualidad, 3 Vols., Barcelona, Herder, 1983 (Trad. do italiano: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma, Edizioni Studium, 1975).
- BS = *Bibliotheca Sanctorum*, 12+2 vols, Roma, Istituto Giovanni XXIII, P. U. Lateranense, 1961-1970.
- C = CATHOLICISME. *Hier, Aujourd'hui, Demain*, Encyclopédia, Paris, Letouzey et Ané, 1948s.
- DC = *Diplomata et Chartae*. Secção dos PMH.
- DHEE = *Diccionario de Historia Eclesiastica de España*, III, Madrid, Instituto Enrique Florez, 1973, 1502-1508.
- DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Écclésiastiques*, 24 Vols. publicados, Paris, Letouzey et Ané, 1980-93.
- DIP = *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V vol., Roma, Edizioni Paoline, 1978, 1672-1742.
- DS = *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris, Beauchesne, 1980.
- PMH = *Portugaliae Monumenta Historica*,
- RB = *Regra de S. Bento*, 2ª Edição, Singeverga, Edições Ora & Labora, 1992.

APÊNDICE DOCUMENTAL

Textos monásticos das Cartas de S. Jerónimo

— A um monge rústico —

11. Nunquam de manu et oculis tuis recedat liber, 15 psalterium discatur ad verbum; oratio sine intermissione; vigil sensus, nec vanis cogitationibus patens. Corpus pariter animusque tendatur ad Dominum. Iram vince patientia; Ama scientiam scripturarum, et carnis vitia non amabis. Nec vacet mens tua variis 20 perturbationibus, quae si pectori insederint dominabuntur tui, et te deducunt ad delictum maximum. Fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inveniatur occupatum. Si apostoli, habentes potestatem de evangelio vivere, laborabant manibus suis ne quem 25 gravarent, et aliis tribuebant refrigeria, quorum pro spiritualibus debebant metere carnalia, cur tu in usus tuos cessura non praepares? Vel fiscellam texe iunco, vel canistrum lentis plecte viminibus; saniatur humanus; areolae aequo limite dividantur, in quibus cum holerum iacta fuerint semina, vel plantae per ordinem positae, aquae ducantur inriguae, ut pulcherrimorum versuum spectator adsistas:

“ Ecce supercilio clivosi tramis undam
Elicit; illa cadens raucum per levia murmur
Saxe ciet, scatebrisque arentia temperat arva.”

Inserantur infructuosae arbores, vel gemmis, vel surculis, ut parvo post tempore, laboris tui dulcia poma decerpas. Apum fabricare alvearia, ad quas te mittunt Proverbia; et monasteriorum ordinem, ac regiam disciplinam in parvis discas corporibus. Texantur et lina capiendis piscibus, scribantur libri, ut et manus operetur cibum, et anima lectione saturetur. “In desideriis est omnis otiosus”. Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere ac labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne vegetetur perniciosis cogitationibus, et instar fornicantis Hierusalem, omni transeunti divaricet pedes suos.

12. Dum essem iuvenis, et solitudinis me deserta vallarent, incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram; quae cum crebris ieiuniis fran-25 gerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam, cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronisque fluvios, gravitatemque Frontonis, et lenitatem Plinii, alphabetum discerem, stridentia anhelantiaque verba meditarer. Quid ibi laboris insumperim, quid sustinuerim difficultatis, quotiens

desperaverim, quotiensque cessaverim, et 5 contentione discendi rursus inceperim, testis est conscientia, tam mea quam eorum qui mecum duxere vitam. Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum, dulces fructus capio.

13. Dicam et aliud, quid in Aegypto viderim: Graecus adolescens erat in coenobio, qui nulla continentiae, nulla operis magnitudine flammam poterat carnis extinguere. Hunc periclitantem Pater monasterii hac arte servavit: imperat cuidam viro gravi, ut iurgiis atque conviciis insectaretur hominem, et post inrogatam iniuriam, primus veniret ad querimonias. Vocati testes pro eo loquebantur, qui contumeliam fecerat. Flere ille contra mendacium; nullus alius credere veritati: solus Pater defensionem suam callide opponere, ne abundantiori tristitia absorberetur frater. Quid multa? Ita annus ductus est; quo expleto, interrogatus adulescens super cogitationibus pristinis, an adhuc molestiae aliquid sustineret: papae, inquit, vivere mihi non licet, et fornicari libet? Hic si solus fuisset, quo adiutore superasset?"

S. Jeronimus, *Epistola CXXV: Ad rusticum monachum*, 11-13, P.L.,

Carta a Demetriade

15. Nunc tantum ad virginem loquar, id est non ea quae extra te, sed in te sunt, considerans. Praeter psalmodum et orationis ordinem, quod tibi hora tertia, sexta, nona, ad vesperum, medio noctis, et mane semper est exercendum, statue quot horis 20 sanctam scripturam ediscere debeas; quanto tempore legere, non ad laborem, sed ad delectationem et instructionem animae. Cumque haec finieris spatia, et frequenter te ad figenda genua sollicitudo animae suscitaverit, habeto lanam semper in manibus, vel 25 staminis pollice fila deducito, vel ad torquenda subtemina in alveolis fusa vertantur; aliarumque neta, aut in globum collige, aut texenda compone. Quae texta sunt, perspice; quae errata, reprehende; quae facienda, constitue. Si tantis operum varietatibus 30 fueris occupata, numquam tibi dies longi erunt; sed quamvis aestivis tendantur solibus, breves videbuntur, in quibus aliquid operis praetermissum est. Haec observans, et teipsam salvabis, et alias, et eris magistra sanctae conversationis, multarumque castitatis lucrum tuum facies, scriptura dicente: "In desideriiis est omnis anima otiosi". Nec idcirco tibi ab opere cessandum est, quia Deo propitio nulla re indiges; sed ideo cum omnibus laborandum est, ut per occasionem operis, nihil aliud cogites, nisi quod ad Domini pertinet servitutem. Simpliciter loquar. Quamvis omnem censum tuum in pauperes distribuas, nihil apud Christum erit pretiosus, nisi quod manibus tuis ipsa confeceris, et in usus proprios, et in exemplum virginum ceterarum, vel quod aviae matrique offeras, maiora ab eis in refectioem pauperum pretia receptura..... 20... Ama scripturas sanctas, et amabit te sapientia: "Dilige eam, et servabit te: honora illam, et amplexabitur te". Haec monilia in pectore, et in auribus tuis haereant. Nihil aliud noverit lingua, nisi Christum. Nihil possit sonare, nisi quod sanctum est.

S. JERONIMUS — *Epistola CXXX: Ad Demetriadem*, P.L., 22, 1107-1124.

SAINT JÉRÔME — *Lettres*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Vol. VII, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", Paris, 1961.

SÃO JERÓNIMO — *Cartas Espirituais*, Lisboa, Edições Paulistas, 1960. *Carta a Demetriade*, 179-205.

"Agora falarei unicamente à virgem, considerando não as coisas que estão fora de ti, mas as que estão em ti. Além da ordem dos salmos e da oração, que sempre deves fazer à hora de Tércia, Sexta, Noa, Vésperas, meia noite e pela manhã, determina em que horas devas aprender a Sagrada Escritura, quanto tempo ler, não por trabalho mas para deleite e instrução do espírito. Quando acabares estes espaços e a solicitude da alma frequentemente

te levar a pôr os joelhos em terra, tem sempre a lâ entre mãos, guia com o polegar os fios da roca ou gira os fusos para torcer os fios nos alvéolos. Recolhe o tecido das outras para a teia, ou ajusta os que devem ser tecidos. Examina os que foram tecidos, corrige os que estiverem errados, determina o que deve fazer-se. Se em tanta variedade de trabalhos estiveres ocupada, nunca os dias serão longos para ti mas, ainda que se alongue o sol no verão, te precerão breves, porque algum trabalho ficará sempre por fazer. Observando isto, salvar-te-ás a ti própria e às outras; serás mestra de santa observância e farás teu o lucro da castidade de muitas, dizendo a Escritura: "Em desejos está toda a alma do ocioso". Por isso, não debes cessar de trabalhar, como se por graça de Deus nada te faltasse. Antes, com todas debes trabalhar para que, ocupada em trabalho, nada mais penses senão o que pertence ao serviço de Deus. Falarei de maneira simples. Ainda que distribuisses aos pobres toda a tua fortuna, nada mais precioso haverá aos olhos de Cristo do que o que fizeres com as tuas mãos, quer para uso próprio quer para exemplo das restantes virgens, ou para oferecer à tua avó e à tua mãe de quem receberás maior preço para a refeição dos pobres..... 20 Ama as Escrituras santas e a sabedoria te amará: "Ama-a e ela te guardará; honra-a e ela te abraçará". Estas sejam as jóias que pendem do teu peito e das tuas orelhas. Nada mais conheça a língua senão Cristo. Nada mais possa cantar senão o que é santo".

