

CORPOS DE CLAUSURA. REFLEXÕES SOBRE A ARQUITECTURA MONÁSTICA FEMININA NA ÉPOCA MODERNA

Maria Luísa Jacquet*

CEAACP - Centro de Estudos em Arqueologia,
Artes e Ciências do Património

RESUMO

O espaço monástico, na complexa configuração arquitetónica com que cauciona e promove o retiro do mundo, evoca e metaforiza o corpo clausurado, concebido aparentemente pelo que visualmente o oculta. Neste sentido, os cenóbios femininos fundados ou renovados na esteira da Contra-Reforma oferecem uma expressão particularmente eloquente, enquanto imagem de uma entidade em conflito, concebida no eixo polarizado do binómio corpo-alma, século-religião, material-transcendente.

Apoiando-nos estrategicamente em elementos concretos oferecidos pela arquitetura de cenóbios femininos da Modernidade, propomo-nos, pois, ilustrar e analisar a imagem deste corpo monacal e, em último termo, refletir sobre o sentido do edificado enquanto programa visual ao serviço de um propósito doutrinário.

Palavras-chave: arquitetura monástica, clausura, monaquismo feminino

ABSTRACT

The complex architectural configuration that guarantees and promotes the retreat of the world of the monastic architecture evokes and metaphorizes the enclosed body, apparently designed for what visually hides.

In this sense, the female monasteries founded or renovated in the Counter-Reformation offers a particularly eloquent expression, while the image of an entity in conflict, conceived in the polarized axis of the body-soul duality, century-religion, material-transcendent.

Considering the evidence offered by the architecture of female monasteries of Modernity, we propose to illustrate and analyze the image of this monastic body and to reflect on the meaning of architecture as a visual program of a doctrinal purpose.

Keywords: monastic architecture, enclosure, female monasticism

*luisajacquet@sapo.pt

I. INTRODUÇÃO

Debruçando-se sobre o entendimento do corpo no contexto do Catolicismo europeu da Modernidade, Rodríguez de la Flor reflete, não sem acento crítico, que "una visión monocorde de lo que es todo el ámbito de la ideología católica, la hace a ésta eterna e irreconciliable enemiga del cuerpo y de sus dones, de sus bellezas e, especialmente, de lo que es el propio potencial erótico" (DE LA FLOR, 1999, p. 235). Seríamos tentados a subscrever esta opinião comum perante a visão impressiva de um mosteiro feminino de clausura, não corrêsemos nós o risco de subscrever uma igualmente monocórdica visão da vida monástica. Sigamos ainda o autor, tentando, com ele, aprofundar a questão, por certo complexa. O corpo da mulher, diz-nos, "se presta sobremanera a este agenciamiento o implicación que nos revela como cuerpo plenamente pulsional, com el que se participa en toda la gloria y violencia del estado teopático." (p. 235). Se a tanto se somar o crescente criticismo face à excessiva somatização da experiência religiosa (pp. 264-5), compreende-se que aquele corpo seja visto como objeto de pecado e como repositório de vícios, em perfeito contraposto, portanto, com a essência resplandecente do Divino (p. 315). No entanto, nem sempre o corpo foi percebido "como parte de un camino de renuncia que conduce a la metafísica, al sobrepasamiento de todo lo tenido como corporal." Pelo contrário, ele foi um "aliado fiel de un proyecto soteriológico de salvación." (p. 316), como bem o comprova a experiência, não arredada de forte dimensão sensória, de grandes místicos como São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila (pp. 236-262).

Se, na sua eloquente configuração, os mecanismos da clausura refletem, sobre o mosteiro, a imagem de uma férrea subordinação do corpo, não por isso este deixa de representar um elemento de incontornável relevo no seio da vida monástica - relevo, aliás, que parece mesmo sobressair na razão direta da sua pretensa anulação. São múltiplos os aspetos, sentidos e perspetivas que o corpo na clausura oferece à análise. Por

ele podemos designar ou evocar uma realidade conceitualmente contraposta ao espírito e oponente à sua elevação, ou antónima do imaterial e do intangível, mas também uma realidade que consubstancia o sagrado (na hóstia), que evoca a santidade (nas imagens sagradas) ou, ainda, que a representa (nas relíquias).

No seio do mosteiro, assume ainda uma dimensão simbólica ao acolher de forma totalizante a existência da religiosa, seja nas várias etapas da sua vida, seja mesmo para além dela, pois que os corpos, pertença intrínseca do mosteiro, deveriam nele ficar sepultados. Mas o corpo da religiosa serve ainda um ideal superior: como esposa de Cristo, acolhe-O, mimetizando de algum modo a Encarnação imaculada de Maria.

A este mimetismo não será alheio o que Gabriella Zarri designa como sacralidade baseada nos sinais corporais: o jejum e os estigmas, estabelecendo um paralelismo simbólico com o pão e o sangue, apresentar-se-iam como autoafirmações femininas próprias a uma sociedade autoritária e patriarcal ou, por outras palavras, como a "expressão mais completa da assimilação a nível simbólico de uma religião baseada no pão e no sangue, elementos que fazem parte da experiência cultural feminina" (ZARRI, 1991, p. 24).

No plano, evidentemente circunscrito, em que nos situamos, diríamos, de forma simplista, que a perceção ou aceção do corpo é facultada pelo espaço monástico, na imagem da complexa urdidura arquitetónica a que este recorre a fim de caucionar e promover o retiro do mundo. Eis-nos, pois, perante a imagem de uma entidade concebida no eixo polarizado do binómio interior-exterior, século-religião e, por antonomásia, corpo-alma, material-espiritual, contingente-transcendente.

O interior do claustro daria espaço a não menos tensa e conflituosa dicotomia, que um imenso processo de controlo e autocontrolo - seja de ações que de intenções -, extremado na penitência e garantido pelo escrúpulo e pela culpabilidade - procuraria neutralizar (ROSA,

1995, p. 179). Subjazia a esta vasta obra de controlo e disciplina a ideia dominante, masculina e clerical, reforçada pela Contra-Reforma, da fraqueza e da fragilidade da mulher, que necessitava de tutela, aliada a uma autêntica obsessão pela castidade feminina, de tal forma que nas "reformas" do século XVII se insistirá mais no votos de castidade do que nos votos de pobreza e obediência e se considerará os mosteiros femininos mais como observatório de virtudes do que como locais de santificação. (ROSA, 1995, p. 179)

Espaço de conflito, mas espaço outrossim de comunicação, o mosteiro assumia na permeabilidade controlada a cedência a uma estrita necessidade em relação à qual se dotou de habilidosos expedientes. Grades, rodas, paredes cegas, cercas elevadas e mirantes são alguns dos elementos que projetam a imagem de uma realidade que aparentemente se define pela sua negação. Neste contexto, os cenóbios femininos fundados ou renovados na esteira da Contra-Reforma oferecem uma expressão particularmente eloquente.

A clausura, dirá sugestivamente Mario Rosa, atravessa "como um fio vermelho" toda a realidade monástica da Contra-Reforma" (ROSA, 1995, p. 177). A ingente dimensão das suas consequências, sentidas, em primeira mão, pela religiosa e pela família desta, seria naturalmente emoldurada pela cisão, também simbólica, entre interior e exterior, que a hierarquia eclesiástica "insistirá em circunscrever com obsessiva insistência, quase como afirmação tangível de uma férrea condição de isolamento." Mas o instituto aparece-nos ainda credenciado por uma espiritualidade que enfatizava o desprezo do mundo e que ao misticismo apunha uma vertente de ascese que via no corpo um alvo de penitência e mortificação. Sob a égide da Devotio Moderna e do influxo das Ordens mendicantes, recuperava-se, com efeito, a dimensão intimista do viver religioso, sublinhando-se as virtudes da meditação solitária, da mortificação dos sentidos, da busca da verdade na obediência e submissão, na caridade e na paciência (ROSA, 1995, p. 178).

O modelo de santidade claustral, além disso, de par com a percepção da abertura do caminho de perfeição ao todo dos fiéis - em muito beneficiada pela dinâmica das Ordens Terceiras e por um modelo de espiritualidade mística - faria do claustro um destino de eleição para aquelas que aspiravam à bem-aventurança e para quem procurava na renúncia ao mundo, no seguimento mimético de Cristo e na procura d'Ele no recolhimento da alma a axialidade da existência religiosa (TAVARES, p. 168).

Mas a Reforma Católica incidiria por outras vias ainda sobre a vivência e o entendimento do corpo na clausura. Se, por um lado, se abria a um intervencionismo eclesiástico, obsessivamente dedicado a vigiar a propriedade e o decoro das imagens, através de controlo estrito da representação, por outro, refletia-se numa campanha contra a excessiva somatização da experiência mística, que convertia em perigosa "qualquer manifestação que implique uma sensualização do sagrado." (DE LA FLOR, 1999, pp. 262-264).

II. A CLAUSURA MONÁSTICA

De forma institucionalizada ou não, a clausura percorre a história do monaquismo feminino desde os seus primórdios. Não obstante a episódica ou, de algum modo, circunscrita existência de mosteiros mistos, a prática desde sempre consagrou a proibição aos religiosos de ambos os sexos de saída das casas da sua Ordem e de entrada, extensível aos seculares, nos mosteiros de diferente sexo, remontando à tardia centúria de Oitocentos as fundações cenóbicas que, aos demais votos, não apuseram o de clausura. Em termos canónicos, o preceito abrangeu, pois, a quase totalidade da vida religiosa feminina regular entre o Concílio de Trento (1545-1563) e o séc. XIX (BOZZONE; MERCATI; PELZER, 1953, p. 640).

Ao longo da sua formulação normativa, consignada já no remoto século IV, vários foram os argumentos que pretenderam aboná-la: a possibilidade de melhor servir a Deus em liberdade (Constituição Periculoso,

1298), de melhor se consagrar à meditação (Concílio de Mayence, 1545), de melhor proteger a castidade das religiosas contra os perigos do mundo (carta de Yves de Chartres aos religiosos de Saint-Avit, sécs. XI-XII) ou, ainda, a garantia de evitar o escândalo junto dos fiéis, caso estes se apercebessem da frequência de mosteiros por seculares (Concílio de Bayeux, 1103) (JOMBART; VILLER, 1953, cols. 997).

A clausura não só esteve na base de todas as reformas do clero regular feminino até ao século XVIII, como foi inclusive adotada por institutos não estritamente consagrados à contemplação. É o caso de institutos não totalmente consagrados à vida contemplativa, mas ante ao ensino (caso das religiosas de Nôtre-Dame fundadas por Saint Pierre Fourier em 1597), bem assim, alguns ramos das Ursulinas. (JOMBART; VILLER, 1953, col. 1001). Ganhou foros de lei geral a partir da Constituição Periculoso, decretada em 1298 por Bonifácio VIII, que proibiu a todas as monjas a saída dos seus mosteiros, salvo se por motivos de grave doença ou outros considerados de força maior (JOMBART; VILLER, 1953, cols. 993-4). Só mais tarde, com o Concílio de Trento (1545-1563), o tema seria institucionalmente retomado no seio da Igreja. Da reforma das Ordens Regulares, discutida em novembro de 1563, na que foi a última sessão conciliar, resultou, a respeito da clausura, a confirmação dos decretos de Bonifácio VIII. Não se tendo taxativamente abolido os "mosteiros abertos" (CREYTENS, 1965, pp. 45-79), houve que esperar pela Constituição Circa pastoralis officii, assinada a 29 de maio de 1566 por S. Pio V, para que a universalidade da clausura no seio do clero regular feminino fosse finalmente consagrada. A questão mostrava-se, contudo, ainda controversa à vista da condição representada pelas Ordens mendicantes, onde o regime de clausura contendia com a prática, necessária, da mendicância. A hierarquia eclesiástica não cederia, uma vez mais, preferindo socorrer-se de novos expedientes normativos a fim de tutelar uma condição que assumira como irrenunciável (CREYTENS, pp. 78-79).

As decisões tomadas na esteira do Concílio

dariam lugar, entre finais do séc. XVI e inícios da centúria seguinte, a importantes reformas monásticas. Só em meados de Setecentos se voltaria a estatuir sobre a vida cenobítica. As substanciais alterações operadas no campo religioso latu senso na transição para a Contemporaneidade e no seio dela, não obstaram à conservação da clausura, cujo regime jurídico abrange atualmente apenas as comunidades de vida contemplativa e cujos fundamentos doutrinários se ancoram na Instrução Venite seorum (I-V) e na Exortação Apostólica Vita consecrata (n.º 59), assentes, por sua vez, nas disposições exaradas pelo Concílio Vaticano II (Verbi sponsa, 1999, p. 7).

Emoldurada pelo quadro religioso representado pela Europa católica, a configuração portuguesa da clausura monástica conheceu, naturalmente, especificidades introduzidas, desde logo, por normas de natureza civil e religiosa. Traduzindo presumivelmente uma adequação de disposições gerais à realidade nacional, viriam, entre outras, a lume, a Lei de 1603, confirmada por alvará de 30 de abril de 1653 e de 15 de agosto de 1655 e, aplicadas especificamente às religiosas franciscanas, as Constituições gerais de 1639. Não obstante alterações circunstanciais, de natureza civil, ao cumprimento do regime de clausura, a essência dos preceitos fixados por Trento, entretanto transpostos e vertidos em Regras e estatutos específicos, terá informado a vida religiosa feminina durante toda a Época Moderna.

III. A ESPACIALIDADE DA CLAUSURA

Ao acolher de forma totalizante, nos seus múltiplos estádios, hierarquias e dimensões, a vida das religiosas, o mosteiro assume-se como transposição espacial do ideário e programa espiritual que a enforma. O mais puro idealismo e o mais estrito funcionalismo convergem, diz-nos Braunfels, na definição do espaço cenobítico, o qual, porquanto interpretação da Regra de acordo com o espírito dos tempos, se traduz numa estrutura mutável que busca adaptar-se à realidade que a vivência comunitária passa sucessivamente a incorporar (BRAUNFELS,

pp. 9-12).

Os preceitos regrais, contudo, não se instituem como premissas únicas a partir das quais se possa deduzir a definição planimétrica e volumétrica do edifício, tanto mais que aqueles são praticamente omissos no que a tal questão respeita. Porquanto irremediavelmente refletida no plano material, a clausura escapa a este panorama de aridez normativa, encontrando-se, ao invés, circunstanciadamente contemplada nas regras e constituições monásticas, que, de forma sistemática, lhe consagram pelo menos um capítulo (VOLTI, 2003, pp. 252-255).

A contraposição entre século e religião e a relação entre ambos estabelecida é clara e imediatamente pressentida desde o exterior. Muros elevados e robustos, paredes cegas, mirante (se existente) e vãos fechados por sólido gradeamento férreo perfazem o sugestivo retrato de uma instituição zelosamente fechada. No interior, a dialética entre fechamento e abertura, cerne da comunicação entre aqueles dois mundos, exprime-se num discurso a um tempo impressivo e subtil.

Assumindo-se a clausura como natural inferência de uma absoluta e inapelável união com Deus - já que as religiosas "tanto mais viverão unidas com Deus, quanto se julgarem mortas para com o mundo" - desse discurso participam comportamentos devidamente codificados, pautados pela crítica à gestualidade e loquacidade excessivas, consideradas profanas (DE LA FLOR, 1999, p. 332).

Corporizando a ideia de abertura condicionada, assoma, em primeiro plano, a portaria, por vezes significativamente desdobrada em "portaria de fora" e "portaria de dentro". Designada também como vestíbulo, o espaço funcionava, em certa medida, como cartão-de-visita para quem visitava o mosteiro, podendo inclusivamente exibir obras de arte, eventualmente associadas à identidade histórica e canónica da casa. Na sua configuração mais comum, a portaria

afigurava-se dotada de duas portas, dando uma para a cerca e, a outra, para o interior do cenóbio. Pela portaria acedia-se à casa da roda - que, de forma rigorosamente controlada, permitia a receção de objetos e bens provindos do exterior -, assim como ao locutório.

No Capítulo XIII da chamada Segunda Regra da Ordem de Santa Clara, ou Regra das Urbanistas, autorizada por Urbano IV a 18 de outubro de 1263, pode já apreciar-se uma descrição minudente na porta da clausura.

Em cada Mosteiro haja hũa só porta pera entrar na clausura, & sair della, quando for necessario, conforme a ley da entrada, & saída posta na Regra, na qual porta não haja postigo, nem janella; e seja em o mais alto, que commodamente puder ser, em modo, que subão a ella por escada levadiça; a qual atada com cadea de ferro da parte das Freiras esteja sempre levantada desde ditas Completas, atè Prima do dia seguinte; & em quanto dorme de dia, & no tempo da visita; salvo se alguma vez a necessidade, ou manifesta utilidade pedir outra cousa. (Consituiçoens Geraes, 1693).

O mesmo zelo que informava a engenhosa conceção da porta regular ditava a configuração da roda. O Capítulo XIV daquela Regra (Da Roda, ou torno; & guarda della) estabelecia, de facto,

que em cada Mosteiro em a parede de fôra, em lugar conveniente, & manifesto à parte exterior se faça hũa roda forte de conveniente largura, & altura, em tal fôrma, que nenhuma pessoa possa entrar, nem sair por ella; pela qual se prevejaão, & administrem as cousas necessarias, assim de dentro, como de fôra: E seja feita de tal modo, que ninguem possa ver por ella de fôra pera dentro; nem de dentro pera fôra. Seja também de cada parte della feita hũa porta pequena, & forte, que com fechaduras esteja fechada de noite, & ao tempo, que dormem de dia.

Tal como em relação à porta principal, também a roda faria nascer função conexa, assumida, desta feita, pela irmã rodeira, a quem cabia garantir o correto funcionamento do aparato.

Confinante, por via de regra, com a portaria, o locutório, espaço exclusivo e

emblemático das casas religiosas femininas, designado também como grade ou parlatório, apresentava-se impressivamente munido de grades de ferro afastadas uma da outra e providas de pontas igualmente férreas voltadas para fora. No seu interior, tais grades podiam abrigar duas latas de metal quase unidas e furadas por pequenos buracos a fim de permitir a passagem de som e, deste modo, viabilizar a comunicação. Fixadas na parede, as mesmas latas seriam ainda recobertas por um pano ou véu devidamente pregado. Assumindo variações consoante os estatutos da casa, fiquemos com uma elucidativa planificação normativa deste espaço:

Na mesma casa da Roda haja um locutório, ou grade [...] com grades de ferro, e pontas do mesmo para fóra, e por dentro tenha duas latas de metal, ou folha de Flandres do mesmo tamanho, quasi unidas, com pequenos buracos para passarem as vozes, em fôrma que nada se veja por elles; terão mais um panno, ou véo pregado, que as cubra. As latas estarão tão fixas e pregadas na parede, que nunca se possam tirar, sem artificio de pedreiro, ou Carpinteiro. (Constituições e leis, p. 48).

Por via de regra, as visitas estavam limitadas aos pais e parentes próximos da monja, sendo mesmo a estes interditas em determinadas épocas do tempo litúrgico (1998, p. 44). Quando, por infortúnio, sucedesse entrar no locutório pessoa estranha ou simplesmente, quando alguém falasse na grade, as religiosas, refere a Regra das Urbanistas, deveriam cobrir o "rosto com modestia, inclinandose, como convem à honestidade da Religião."

A fim de regular a comunicação, a arquitetura proveu-se de uma cela contígua à roda e à grade, à qual ficava funcionalmente adstrita a irmã porteira (ou rodeira) e alguma outra religiosa, como a companheira e a escuta, por forma a controlar o próprio desempenho da madre rodeira. A porta da clausura, por sua vez, não deveria nunca ser aberta de noite. Somente o prelado, visitador, confessor, aliviador, médico e cirurgião poderiam ter-lhe acesso, mas sempre na companhia

da abadessa, vigária e, nalguns casos, de "discretas". De resto, quaisquer assuntos a tratar com clérigos apenas teriam lugar no locutório, grade ou confessionário, pois que todos os outros locais da clausura estavam sujeitos a preceitos especiais.

Não muito distinto é o impacte causado pelo templo monástico, onde a separação entre comunidade religiosa e sacerdote e fiéis implicou a existência de um conjunto de mediadores materiais cuja eloquente conceção representa um discurso em si mesmo. Vejamos o caso, elucidativo, das Concecionistas de Santa Beatriz da Silva.

No muro que separa as Irmãs da Capela construam-se duas janelas grandes ou uma, segundo a disposição do coro, com grades de ferro protegidas por fora e por dentro com cortina preta, de modo que as Irmãs não possam ver as pessoas que estão na igreja. Nelas haverá também portas de madeira da parte de dentro com fechadura e chave, as quais portas não se abrirão senão quando se reza o Ofício divino; mas a cortina só se levantará para a elevação do Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo. Para receber o Sacramento do Corpo do Senhor, haja também na igreja, em lugar conveniente, uma pequena janela com porta de madeira de tais dimensões que por ela possa entrar a âmbula; a qual porta deve sempre estar fechada e não se abrirá senão quando as Irmãs recebem a Sagrada Comunhão; e isto será de tal maneira que as Irmãs, quando recebem o Corpo do Senhor, não possam ser vistas pelos seculares (Constituições, 1789).

A separação canónica entre as religiosas e a comunidade dos fiéis e, com ela, o sacerdote celebrante, nem sempre se refletiu igualmente em termos arquitetónicos. Entre a Alta Idade Média e a Época Moderna, aquela cisão ficaria garantida por recurso apenas à referida grade e, concomitantemente, por acessos diferenciados a cada uma das áreas cindidas por aquele diafragma. O aparecimento do coro-alto, que remontará à Modernidade, terá estado na origem da eleição do acesso lateral do templo

em detrimento do ingresso axial - o qual, naturalmente, se manteve nas casas religiosas masculinas (GOMES, 2002, pp. 229-242).

Separados da "igreja de fora", passaram a desenvolver-se, em posição diametralmente oposta ao altar-mor, o coro baixo e, sobre ele, o coro alto, designado comumente, no seio da comunidade clausurada, como "igreja de dentro". Era neste "coro de cima" - que muitos mosteiros conceberam como "autênticas obras de arte total em que a arquitetura e escultura, a pintura e outras artes se aliam para criar um conjunto unitário de exaltação da religiosidade da ordem" (BORGES, 1998, p. 55) -, que as religiosas, em absoluto recato, assistiam ao ofício divino e se dedicavam à oração mental ou vocal.

Exibindo mecanismos muito semelhantes que o homónimo do piso superior, o coro baixo apresentava-se igualmente cerrado por grade de ferro cujas partes laterais eram providas interiormente de duas portas, fechadas estas a duas chaves, e por um pano ou encerado negro. Para além de acolher o comungatório, aberto de um dos lados do gradeamento, o coro estava especialmente vocacionado para a receção de ocasiões solenes ou de carácter extraordinário, como, entre outras, cerimónias de profissão das noviças, práticas e exortações das visitas canónicas, capítulos de culpas, eleições, discussão ou assinatura de algum documento.

Adstritos ao coro baixo e ao tipo de função que lhe fora consignado, abriam-se lateralmente à grade os confessionários, em número variável, igualmente apetrechados de um diafragma de modo a tão-só permitir a comunicação oral.

Participantes da sacralidade do todo, desenvolviam-se, conexas à igreja, dependências como a sacristia, que, dotada ou não de roda, poderia desdobrar-se em sacristia de dentro (acessível às religiosas) e sacristia de fora (acessível ao sacerdote, capelão ou confessor).

Nem mesmo perante espaços quase

exclusivamente acessíveis às religiosas a arquitetura faria qualquer espécie de cedência, prevendo, para além de uma roda a intermediar a cerca e o núcleo clausurado, a existência de grades de ferro a cerrar todas e quaisquer janelas, mesmo as que dessem para o interior da cerca.

Elemento tantas vezes definidor, ao olhar do século, de uma instituição feminina de clausura, o mirante erguia-se para lá dos altos muros da cerca. Não distante, na aparência, de uma torre, era significativamente provido de pequenas frestas que propiciavam às monjas, através da visão do exterior, um momento de alívio e distração na necessária contrapartida da ocultação ao olhar provindo desse mesmo exterior. Mesmo em mosteiros que seguiram uma linha doutrinal de teor essencialmente rigorista, o mirante foi previsto, embora casos haja de regras que liminarmente o dispensaram. Tal sucedeu, contrariando a tendência que se ia fazendo sentir desde o século XVII - em que a vivência do rigor preconizado pela Reforma Católica conheceria, no reverso, o merecimento de uma certa alívio - em todas as casas de Clarissas do Desagravo, no que certamente evidencia uma vivência radical do conceito de clausura (JACQUINET, 2008).

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rematar esta breve incursão pelos espaços e sentidos da clausura, tomemos como mote a sùmula de Paulo Varela Gomes (GOMES, 2002, p. 229):

Os mosteiros de freiras são o único tipo de edifício da Europa medieval e clássica no qual o partido tipológico resultou de questões de género. De facto, a planta, a altura dos corpos edificados, o tipo de distribuição das aberturas, os principais percursos internos, e até aspectos importantes da decoração, resultam, nos mosteiros de freiras, de um objectivo principal: assegurar a separação entre mulheres e homens e garantir que só se encontram em lugares ritualizados e vigiados.

O nexu, claro e eloquente, entre género

e expressão material reconduz-nos necessariamente à historicidade da conceção da vida religiosa feminina. Neste plano de análise, a clausura assoma como elemento de valor matricial e a Reforma Católica como marco iniludível, realidades claramente evidenciáveis numa leitura diacrónica e comparada da arquitetura monástica. Mas antes e para além da configuração material em que se expressa, a clausura é um preceito canónico - inclusive assimilado, no seio de algumas Ordens, como a de Santa Clara, ao estatuto de voto solene - com necessárias implicações numa existência religiosa concreta de marcada projeção espacial. Sublinhando a funcionalidade como valor intrínseco da arquitetura monástica, a clausura aguçou o engenho e a criatividade de mestres e oficiais na criação de mecanismos tão eficazes quanto visualmente retóricos, os quais, ao oferecerem a medida da vida religiosa na dicotomia entre século/religião e masculino/feminino, evocam ou mesmo metaforizam a dicotomia - mais ampla - que o interior vivencia, e onde a renúncia é suporte de elevação espiritual, pois que "a totalidade caracteriza a entrega absoluta a Deus." (Verbi sponsa, p. 14)

Bibliografia

- A Primeira Regra das Religiosas de S. Clara que lhes foy dada por nosso Padre S. Francisco, e confirmada pelo santo Padre Innocencio IV. Vista, e emendada pelo Padre Commisario Géral dos Frades Menores Capuchinhos, 1743. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues.
- Alvará para a execução da lei de 12 de Janeiro de 1603 e ordenando penas para quem entrar indevidamente nos mosteiros de clausura, dado em 18 de agosto de 1655. s/l: s/n.
- Borges, N. C. (1998). *Arquitectura Monástica Portuguesa na Época Moderna*. In *Museu*, IV Série, n.º 7.
- Braunfels, W. (1972). *Monasteries of the Western Europe. The architecture of the orders*. Princeton: Princeton University Press.
- Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica (1999). *Verbi sponsa*. Instrução sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas. Lisboa: Paulinas.
- Constituições Geraes para todas as Freiras, e Religiosas sujeitas à obediência da Ordem de N.P.S. Francisco, nesta Família Cismontana, 1693. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.
- Constituições e leis por que se hão de governar as religiosas do Convento do SS. Sacramento do Lourçal, da primeira regra de Santa Clara, da jurisdição ordinaria do Ex.mo Senhor Bispo de Coimbra, 1822. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Constituições, que devem observar as religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Penha de França, da cidade de Braga, 1789. Lisboa: Oficina de Filipe da Silva e Azevedo.
- Creytens, R. (1965). La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini. In *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Vol. I (pp. 45-79). Roma: Herder.
- Dias, S. da S. (1960). *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Gomes, P. V. (2002). A fachada pseudo-frontal nas igrejas monásticas femininas portuguesas". In Fróis, Virgínia (coord.), *Conversas à volta dos conventos*. Évora (pp. 229-242): Casa do Sul Editora.
- Gomes, P. V. (2000). As igrejas conventuais de freiras carmelitas descalças em Portugal e algumas notas sobre arquitectura de igrejas de freiras, In *Museu* (pp. 83-98), IV série, n.º 9.
- Hills, H. (2003). *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*. Manchester University.
- Jacquet, M. L. (2008). *Em desagravo do Santíssimo Sacramento: o "Conventinho Novo"*. *Devoção, memória e património religioso*, 2 vols.. Lisboa [Dissertação apresentada à Universidade Aberta para

obtenção do grau de mestre em Estudos do Património].

Mercati, A. (dir.); Pelzer, A. (dir.); Bozzone, A. M. (red.) (1953). Clausura. In *Dizionario Ecclesiastico*, Vol. I (p. 640). Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Olivete, M. do M. (Frei) (1621). *Explicação da Segunda Regra de S. Clara*. Lisboa: Oficina de Pedro Craesbeck.

Regra e constituições da Ordem de Santa Clara, 1523.

Rodriguez de la Flor, F. (1999). *La peninsula metafísica*. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.

Rosa, M. (1995). A Religiosa. In Villari, Rosario (dir.), *O Homem Barroco*, 1.ª ed., pp. 175-206. Lisboa: Editorial Presença.

Sanchez Lora, J. L. (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española.

Silva, L. N. P. da (2008). *Arquitetura Monástica de Clarissas em Portugal*. Universidade da Corunha [Tese de Doutoramento em Patologia e Restauración Arquitectónica apresentada à Escuela Técnica Superior de Arquitectura da Universidade da Corunha].

Tavares, P. V. B. (2005). *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.

Villari, Rosario (dir.) (1991). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença.

Viller, M.; Jombart, É. (1953). Clôture. In M. Viller; F. Cavallera; J. de Guibert, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Tomo II (cols. 979-1007). Paris: Beauchesne.