



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

CLAUSTRO: do Invisível ao Dizível — uma meditação sobre o aprender-fazer
com as monjas beneditinas de Roriz e do Huambo

Francisca Beatriz de Sá Figueiredo

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE – IUL

Outubro, 2025

Departamento de Antropologia

CLAUSTRO: do Invisível ao Dizível — uma meditação sobre o aprender-fazer
com as monjas beneditinas de Roriz e do Huambo

Francisca Beatriz de Sá Figueiredo

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE – IUL

Outubro, 2025

Agradecimentos

“Compreende-se clara e logicamente, neste sistema de ideias, que seja necessário retribuir a outrem aquilo que é, na realidade, parcela da sua natureza e substância; porque aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa da sua essência espiritual, da sua alma.”
(Mauss, 2023)

À minha bisavó e ao meu bisavô, com quem aprendo o que é o tempo. À minha avó e ao meu avô, com quem aprendo a ser lugar. À minha mãe e ao meu pai, com quem aprendo a contar histórias. Sou grata por serem as raízes que me constituem. À minha irmã Mariana e ao meu irmão Lourenço, com quem aprendo a amar incondicionalmente.

À Madre Maria do Carmo Tovar e a todas as monjas de Roriz e do Huambo, com quem aprendi a sentir ânimo silenciosamente. Estou e estarei sempre grata por me receberem na vossa casa e por me guiarem pacientemente neste rito de passagem antropológico.

Ao Professor Francisco Vaz da Silva, com quem aprendi o valor da crítica e da concórdia. Estou-lhe grata por, desde o começo deste caminho e em todas as suas mudanças, ser um aliado dedicado e presente, cúmplice dos céus em manter-me comprometida na terra.

À Professora Nélia Dias. Ao Professor Paulo Raposo. Ao Professor António Medeiros. A todos/as os/as professores/as do meu primeiro ano de mestrado no ISCTE, com quem aprendi a fazer Antropologia.

À Berta. A todos/as os/as hóspedes do Mosteiro, à Isabel Vale e à Ana. À minha madrinha e ao meu padrinho. À minha prima Rita. À Emília, ao Joaquim. À minha Tia Aldina. Aos meus colegas, hoje amigos, Rita e César, com quem partilhei muitas ideias e anseios. A todos os/as meus/minhas colegas da turma de Mestrado. A todas as minhas amigas e amigos. Ao Amadeu Jorge. À Daniela. Ao Octávio. À Raquel e ao James. À Fátima. À Rumi. Agradeço profundamente a todos/as. Agradeço também ao meu ser, por olhar as estrelas e abrir continuamente o coração.

Dedico esta dissertação ao Francisco Poppe, companheiro de todas as estações em busca da eternidade, com quem aprendo a criar e a ser em união.

Resumo

A presente dissertação estabelece-se no encontro entre o estudo de uma comunidade monástica beneditina onde tudo, incluindo a linguagem, tende para o silêncio e a proposta de Maurice Bloch de que a Antropologia deve atentar, sobretudo, ao implícito.

Atendendo a Tim Ingold, argumento que para compreender a vida contemplativa é necessário aprender a fazer as suas práticas com as monjas, ao invés de fazer estudos sobre elas, tomando como fundamental a premissa de que a Antropologia é um processo educativo e transformacional, no qual o conhecimento nasce da atenção, da relação e da capacidade de nos correspondermos com o nosso contexto de vida e de pesquisa.

Com base na minha participação nas práticas do quotidiano monástico, apresento o claustro como uma metáfora da interioridade e da comunhão entre hóspedes e monjas e reflito sobre como a comunidade habita o ritmo do tempo, os seus corpos e o lugar, orando e fazendo silêncio, alegando que este último é, no mosteiro, uma linguagem e que a palavra é, também, uma prática de silêncio. Com atenção aos processos extralinguísticos da vida monástica, elaboro, ainda, que as palavras são, na investigação antropológica, insuficientes. Para inferir a centralidade do silêncio beneditino na vida da comunidade, foi-me exigido aprender a fazer silêncio, constituindo-o simultaneamente como um dos métodos desta investigação, ao qual se aliam as fotografias produzidas por mim e pelas minhas interlocutoras, que atuam como uma extensão de um gesto contemplativo, revelando o invisível a partir do que é visualmente dizível.

Palavras-Chave: *Antropologia; monasticismo; silêncio; linguagem; oração; contemplação;*

Abstract

This dissertation is established at the intersection of the study of a Benedictine monastic community where everything, including language, tends toward silence, and Maurice Bloch's proposal that Anthropology should pay attention, above all, to the implicit.

Following Tim Ingold, I argue that to understand contemplative life, it is necessary to learn to practice it with the nuns, rather than making studies of them. I take as a fundamental premise that Anthropology is an educational and transformational process, in which knowledge arises from attention, relations, and the ability to correspond to our life and research context.

Based on my participation in the practices of daily monastic life, I present the cloister as a metaphor for interiority and communion between guests and nuns, and I reflect on how the community dwells in the rhythm of time, their bodies, and the place, praying and maintaining silence. I argue that the latter is, in the monastery, a language and that speech is also a practice of silence. With attention to the extralinguistic processes of monastic life, I further elaborate that words are, in anthropological research, insufficient. To infer the centrality of Benedictine silence in the life of the community, I was required to learn to be silent, simultaneously constituting it as one of the methods of this research, to which are added the photographs produced by me and my interlocutors, which act as an extension of a contemplative gesture, revealing the invisible through what is visually sayable.

Keywords: *Anthropology; monasticism; silence; language; prayer; contemplation;*

Índice

AGRADECIMENTOS	III
RESUMO	V
ABSTRACT	VII
ÍNDICE	IX
I — INTRODUÇÃO:	
DOIS MOSTEIROS, UMA COMUNIDADE	1
Apresentação	1
Estado da Arte	4
Breve descrição dos mosteiros	17
Entrada no terreno	18
Metodologia	21
II — VIDA MONÁSTICA:	
PRIMAVERA, VERÃO, OUTONO, INVERNO... E O ETERNO	33
Habitar o dia: ao ritmo do tempo das monjas	33
Habitar o corpo: <i>dwelling</i> e <i>everyday knowledge</i>	49
Habitar o lugar: hóspedes e monjas	59
III — ORAÇÃO E SILÊNCIO:	
DO INVISÍVEL AO DIZÍVEL	65
<i>Statio</i> , caminhar no claustro e <i>communitas</i>	67
Encarnar a escuta às refeições, no recreio, nos Ofícios Litúrgicos e na <i>Lectio Divina</i>	70
Aprender a fazer: o silêncio como linguagem e a palavra como prática de silêncio	75
CONCLUSÃO	79
BIBLIOGRAFIA	81
ANEXO	87

I — INTRODUÇÃO: Dois mosteiros, uma comunidade

Apresentação

Desde que iniciei a minha expedição antropológica, tenho vindo a ser continuamente surpreendida com o saber a que a prática da disciplina convida. Enquanto principiante da antropologia, o meu interesse em compreender o ser humano precipita-se na imensurável multiplicidade de outros, só igualada pela diversidade dos seus modos de agir e pela complexidade dos seus modos de ser. No entanto, aquele/a que se propõe a indagar profundamente sobre a condição humana aproxima-se do umbral da modelação ou da transformação de si próprio. Esta consequência, que me parece graciosamente inevitável, torna-se, por sua vez, a causa da abertura ininterrupta para novos entendimentos sobre antigos aspetos sobre o outro e sobre si mesmo, assim, nunca os mesmos. Deste modo, a antropologia é, para mim, uma espiral magneticamente centrípeta — uma força que parte da vontade e da “responsabilidade de aprender com a maior variedade de abordagens possível” (Ingold, 2018, p. 2)¹ para, ao dirigir-se a “todos os habitantes do mundo, independentemente das suas origens, dos seus meios de subsistência, das suas circunstâncias e [dos] seus lugares de residência” (Ingold, 2018, p. 2), tornar-se centrífuga. Contudo, à primeira oportunidade para entrar no mundo antropológico, dei-me conta que, confrontada com a escolha do tema da minha investigação, estreava-me, também, naquele que viria a descobrir ser o meu *coming of age* antropológico, distintamente marcado por um padrão de ponderações demoradas. Sem mais tempo, e após um processo interiormente ruidoso e duramente fragmentário, no qual as ideias me puxavam extensamente para todos os lados, consegui, finalmente, unificar a minha procura.

Nesse tempo, frequentava as aulas de *Cultura e Cognição* com o Prof. Vaz da Silva e questões como “o que é ver”, “o que é entender” relacionadas com a dimensão cultural da cognição implícita e com o senso-comum ignificavam grandes dúvidas sobre como poderia levar a cabo o meu primeiro trabalho de campo, ainda que, nesse tempo, ele permanecesse indefinido. Como poderia compreender culturalmente um determinado contexto, ação essencial à reflexão antropológica, questionando, a todo o momento, os meus pressupostos culturais? Ao mesmo tempo, o estudo de Maurice Bloch e o seu argumento de que a cultura não pode ser inteiramente compreendida por processos linguísticos, impelia-me a desenvolver um trabalho de campo atento aos processos extralinguísticos, ao aprender-fazer e à dimensão implícita. Se aprendemos por via da prática, como fundamentam antropólogos como Bloch, Michael Herzfeld ou Tim Ingold, poderia uma pesquisa no terreno ser realizada com uma observação participante inteiramente em silêncio?

¹Todas as citações — transcrições apresentadas, que integram obras escritas em línguas estrangeira, foram traduzidas da língua original da obra para a língua portuguesa por mim, para que a presente dissertação fosse redigida numa só língua.

Em paralelo, considerava a ideia de avançar com a minha investigação num espaço monástico cristão, mas as razões não estavam, ainda, claras. Tive uma educação católica, mas não me considerava uma pessoa praticante ou próxima da Igreja Católica. Ainda assim, reconhecia-me como uma cristã, comprometida com o estudo comparado de religiões, e curiosa, também, quanto à espiritualidade monástica. Todavia, para lá destas razões e do meu profundo gosto por poesia mística, não imaginava que acabaria por ser tão atraída por essa hipótese, até porque, nesse tempo, era já conhecedora do rígido *horarium* e das regras a que os monges e as monjas obedecem. Ora, para o meu espírito avesso a rotinas, uma longa estada num mosteiro afigurava-se como um desafio. Todavia, devo admitir, o silêncio atraía-me, assim como a possibilidade de compreender uma cultura por uma via alternativa ou complementar à linguagem oral.

Tentei desenvolver a minha investigação num Carmelo, porém sem sucesso. No entanto, a Priora do Carmelo de Aveiro aconselhou-me a conversar com a Priora do Mosteiro beneditino de Santa Escolástica, em Roriz, e eu assim o fiz. Nesse mesmo dia de primavera, à distância de um telefonema, comunicava à Madre Maria do Carmo Tovar a minha vontade de levar a cabo a minha investigação antropológica no mosteiro que dirigia. Do outro lado, ainda que não me conhecesse e que não tivesse qualquer referência ou indicação a meu respeito, a Madre do mosteiro de Roriz, depois de ouvir um longo discurso e nunca me interromper, surpreendeu-me com a abertura, o desembaraço e o otimismo, que mais tarde reconheceria como traços característicos do seu temperamento, disse-me pragmaticamente “sim, não vejo qual seja o problema!” e convidou-me para ir lá almoçar no verão. Uns meses depois deste telefonema, ao perguntar à Madre se poderia juntar-me a ela na sua viagem ao Mosteiro de S. Bento, no Huambo, em Angola, a sua resposta seria a mesma, o que viria a possibilitar o desenvolvimento do meu trabalho de campo em dois mosteiros beneditinos.

O que vivi e aprendi com as monjas beneditinas contemplativas dificilmente cabe em palavras. O que aqui é dizível embate numa frase comumente atribuída a Pitágoras: “Se o que tens a dizer não é mais belo que o silêncio, então cala-te”. Escutei, no mosteiro de Roriz, a intenção desta frase sendo proferida de outras formas pelas monjas, afinal S. Bento na sua *Regra*² já as aconselha, *por amor ao silêncio*, a absterem-se até de conversas boas (RB, cap. 6). A presente dissertação orbita em torno desta questão: como compreender, no decorrer da observação participante, a cultura contemplativa das monjas? Oriente-me, nesta dissertação, para tentar compreender o que o silêncio e a palavra significam para as monjas, na sua interioridade e na sua prática quotidiana. Para isso, proponho-me a

² Em *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*, Geraldo Coelho Dias declara que a *Regra* de S. Bento, RB ou *Regula monachorum*, escrita por Bento de Núrsia possivelmente em meados do século VI, “é um texto de carácter espiritual e normativo e, por isso mesmo, uma realidade histórica que atravessou os tempos e se tornou norma de vida para muitos religiosos, que, «verdadeiramente, procuram a Deus» e nada querem «antepor ao amor de Cristo» (RB, 4,24; 72,14)” (Dias, 2011, p. 16) Nos seus 73 capítulos, a *Regra* regula em detalhe a vivência de uma comunidade monástica cristã, evidencia o Cristocentrismo beneditino (Dias, 2011, p. 16) e, ainda, os lemas da Ordem Beneditina, *pax – paz e ora et labora* («reza e trabalha»). As monjas beneditinas de Roriz e do Huambo, escutam um excerto da obra diariamente e, assim como os/as hóspedes que vão ao mosteiro com frequência, têm o hábito de citar frases da *Regra* em diversas situações do dia a dia.

ir além da descrição dos seus pensamentos e das suas ações “como expressões de formas culturais rigidamente definidas” (Boas, 1928, p. xiii). Mais do que elencar as normas que estruturam o dia, o corpo e a vida cenobítica, estou comprometida em compreender “a maneira como a individualidade reage à cultura” (Boas, 1928, p. xiv), refletindo sobre como as monjas vivem determinadas crenças, ideais e padrões éticos.

A minha reflexão configura-se num tríptico: a primeira parte — Introdução — dá a conhecer as intenções que mobilizaram a presente investigação e contextualizam-na no âmbito do conhecimento produzido sobre o monasticismo cristão católico; seguida de uma breve descrição dos mosteiros que acolheram a minha pesquisa, da narração da minha entrada no terreno e da metodologia. No segundo painel indago sobre as práticas monásticas e sobre as suas formas de *habitar o dia*, de *habitar o corpo* e de *habitar o lugar* — nos quais encontramos referências a observações e à minha aprendizagem empírica da rotina e do ritmo do quotidiano e ponderações sobre o entrelaçamento do chamado/chamamento monástico beneditino com a presença dos hóspedes. A escolha do título “Vida monástica: primavera, verão, outono, inverno... E o eterno” evoca a passagem cíclica do tempo, a que o mosteiro não é alheio, e é indicativa do passar das minhas estadas na malha do ano. Nas diferentes estações, no mosteiro de Roriz, encontrei as monjas a procurarem continuamente corresponderem-se com o eterno. Noto uma analogia inspiradora, o filme de Kim Ki Duk, *Primavera, Verão, Outono, Inverno... e Primavera*. Esta longa-metragem descreve um mosteiro budista flutuante atravessado imperiosamente pelo tempo, figurado por dois monges — um velho e um jovem — que partilham a experiência da transição, da imprevisibilidade dos eventos, do avanço musical dos acontecimentos numa pauta que é também silenciosa e procura a eternidade. De maneira análoga, o meu ingresso nos dois mosteiros beneditinos, o Mosteiro de Santa Escolástica em Roriz e o Mosteiro de São Bento no Huambo, revelou um nítido contraste entre uma comunidade muito envelhecida e uma outra constituída sobretudo por jovens, porém unificadas pela procura de uma experiência comum: a de adorarem, louvarem e procurarem o Divino, enquanto vivem em comunidade. Como o ritmo das próprias estações, as monjas convidam a manifestação de uma transformação contínua e ininterrupta, sujeita às resistências e aos impulsos próprios da vida, às quais a vivência no mosteiro não escapa. Na terceira parte do corpo deste trabalho reflito sobre o ritual da *statio*, o ato de caminhar no claustro e o conceito de *communitas* de Victor Turner e argumento que as práticas privadas e comunitárias de oração, nomeadamente a *Lectio Divina* e os Ofícios Litúrgicos, permitem às monjas e aos/às hóspedes encarnar a escuta; mais ainda, neste painel, reflito sobre as aprendizagens do silêncio e sobre como o silêncio se constitui, no mosteiro, como uma forma de linguagem, tal como a palavra e os seus usos se estabelecem como práticas de silêncio.

Darei especial atenção às práticas de silêncio que constituem o dia a dia das monjas e à sua preponderância no trabalho de campo, assim como, à forma surpreendente como (as ditas práticas de silêncio) se convertem no método através do qual as podemos compreender. Esta é a razão pela qual digo que a minha investigação é uma meditação sobre o aprender-fazer, aliado ao exercício da atenção

e da paciência, foi através do que aprendi a fazer e do que fiz aprendendo que pude ampliar o meu saber e o meu conhecimento sobre a cultura monástica. Desta maneira, o silêncio emerge como uma dimensão produtora de sentido. Este é o percurso central desta tese: compreender o claustro, não somente enquanto vida monástica de monjas de clausura, mas, sobretudo, como um pátio silencioso rodeado de galerias interiores. Sim, estou a usar uma metáfora para falar de práticas essenciais à vida das monjas, pois como a sua experiência é, muitas vezes, invisível, sirvo-me desta imagem para torná-la dizível.

Estado da Arte

No decorrer da minha investigação, encontrei-me com o trabalho de Francesca Sbardella, que publicou sobretudo nas áreas da história e da antropologia das religiões. Debrucei-me particularmente sobre os artigos “Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality” (2013) e “Ethnography of Cloistered Life: Field Work into Silence” (2014), que descrevem a experiência de Sbardella como postulante em dois carmelos franceses. Intrigava-me como teria sido possível a Sbardella levar a cabo a sua pesquisa dentro de um Carmelo, que determina uma clausura³ e, portanto, uma inacessibilidade à entrada e à permanência de leigos. Apreendi que a admissão da investigadora na clausura deu-se por via de um *suposto* postulante⁴:

Embora cada convento mantenha um certo grau de autonomia operacional, a sua orientação político-espiritual ainda está sob o controle e as autorizações do bispo. Portanto, é claro que a possibilidade de participar na vida claustral deve ser votada e aprovada pelo conselho das monjas, mas também deve ser endossada pelas autoridades eclesiais. Ser admitida para experimentar a vida claustral diretamente para fins de pesquisa significou que me foi concedido acesso como se eu fosse uma postulante [“*as if I had been a postulant*”], ou seja, aquela que, conforme estabelecido no Direito Canônico, após expressar o seu desejo de ingressar numa ordem religiosa, é admitida para um período de experiência, chamado postulante. Nessa etapa, a postulante inicia a sua experiência de vida no convento por um curto

³ A Santa Sé apresentou, em julho de 2016, a Constituição Apostólica *Vultum Dei Quaerere* sobre a vida monástica feminina, elaborada pelo Papa Francisco, na qual são redefinidas as três clausuras características das comunidades de vida contemplativa, anteriormente já elencadas na Exortação Apostólica pós-sinodal *Vita Consecrata*, de João Paulo II: a clausura papal, a clausura constitucional e a clausura monástica. Há, no entanto, uma quarta modalidade, a clausura comum, definida como “a menos fechada das quatro” a que estão sujeitos todos os institutos religiosos. Quando entrei em contacto com os Carmelos portugueses, foi-me dito pela Priora do Carmelo de Aveiro que a minha entrada no convento só poderia acontecer na condição de postulante precisamente porque o Carmelo estava ao abrigo de uma potestativa clausura papal, que “exclui trabalhos externos de apostolado” e impede a entrada de visitantes na área da clausura. Já os mosteiros beneditinos de Sta. Escolástica em Roriz e de S. Bento no Huambo têm uma clausura monástica, definida, desse modo, pelas normas das próprias constituições. Foi-me facultada, no decorrer do meu trabalho de campo, a consulta do documento *Declarações e Constituições da Congregação das Monjas Beneditinas da Rainha dos Apóstolos*, no qual são apresentadas as diretrizes que regem a comunidade monástica e que dizem respeito, por exemplo, à sua missão, à vida ascética, ao uso de meios de comunicação com o exterior, ao trabalho, ao acolhimento, à Profissão monástica, ao governo da comunidade, etc.

⁴ O postulante, por vezes, também, designado como pré-noviciado, é a etapa preparatória ao noviciado. A admissão ao postulante e a consequente admissão ao noviciado que, de acordo com as constituições do mosteiro de Roriz, tem a duração de dois anos, exige uma vocação que contemple: “maturidade humana, convicção cristã e espírito monástico”.

período (um ou dois meses) antes de decidir se servirá ou não no noviciado. Isso permitiu-me assumir os direitos e as obrigações normalmente exigidos de uma postulante e seguir as etapas de aprendizagem pelas quais essas mulheres, agindo por si mesmas, constroem o seu ser religioso (Sbardella, 2014, p. 57).

Esta informação surpreendeu-me, dado que nos telefonemas que estabeleci com os diversos Carmelos, expondo as intenções da minha investigação, a resposta foi sempre a mesma, a de que ninguém poderia entrar e permanecer na clausura do convento, que não como postulante. Como atenciosamente me explicou a Priora do Carmelo de Aveiro, “inevitavelmente perturbaria o normal funcionamento do lugar e a vida das Irmãs”. Até aqui, a minha experiência alinhava-se com a de Sbardella:

(...) De fato, a possibilidade de ingressar no convento como pesquisadora científica já havia sido descartada pelas próprias freiras, uma vez que elas, com razão, apontaram que tal presença, com o seu excessivo número de perguntas e de investigações, teria alterado o curso normal da vida no convento. Da mesma forma, colocaria a pesquisadora na posição de mera observadora, o que seria impossível de realizar estando dentro do convento” (Sbardella, 2014, p. 57).

Sbardella propôs-se a ser admitida “por um período de experiência, chamado postulantedo” (Sbardella, 2013), apesar do seu postulantedo encobrir um declarado fim de pesquisa. Aceder a um mosteiro como postulante estava, para mim, inteiramente fora de questão, pois não me considerava verdadeiramente uma candidata à vida contemplativa no âmbito da clausura religiosa. Neste sentido, sabia que a minha experiência de trabalho de campo etnográfico num mosteiro seria um “*not playing at being a monk*” (Irvine, 2010).

Or, Not Playing at Being a Monk

A expressão “not playing at being a monk” é de Richard Irvine, um antropólogo britânico que estuda a vida religiosa católica e que iniciou, há vinte anos, o seu trabalho de campo em Downside Abbey, um mosteiro beneditino inglês. Entre os expressivos artigos e ensaios de Irvine, que cobrem os diferentes aspetos da vida cenobítica beneditina, destaco, por agora, “The Experience of Ethnographic Fieldwork in an English Benedictine Monastery: Or, Not Playing at Being a Monk” (2010). Este título surgiu em resposta à pergunta que um monge lhe teria feito sobre a prática de trabalho de terreno num mosteiro: “ele sentiu que o método trazia consigo um risco de auto-indulgência, pelo que perguntou: Como poderia eu ter a certeza de que não estava apenas a brincar aos monges?” (Irvine, 2025, p. 14). Uns anos mais tarde, Irvine apresenta aquela que diz ser uma tentativa para compor uma resposta a esta pergunta: aquilo que descreve como um trabalho de campo de “imitação sem compromisso” (Irvine, 2025, p. 14), procede da sua indisponibilidade em temporariamente “tomar o hábito” durante o período da sua pesquisa por considerar que — não obstante os monges beneditinos fazerem votos temporários antes da sua profissão solene (cerimónia na qual fazem os seus votos perpétuos) — essa

primeira profissão guarda a intenção de perseverarem e não se coaduna com a intenção deliberada de romperem com os seus votos após um período de tempo (Irvine, 2025).

Eu estava a tentar encontrar acesso a uma zona de envolvimento na vida comunitária. Aprender implica um desenvolvimento da identidade em relação ao grupo em torno do qual se circula, e esse desenvolvimento decorre de oportunidades de participação. (...) O acesso a uma zona de envolvimento como “participante periférico” foi concedido (no sentido de que não foi recusado). No entanto, não me foi concedido como aspirante, que trabalha em direção à “participação plena” na comunidade, mas como um hóspede, que aprende e vai embora (Irvine, 2010, p. 224).

A minha decisão de não considerar o postulante deve-se a reconhecer no “peripheral participant”, num contexto de monasticismo católico beneditino, o caminho com mais sentido a ser percorrido. Revejo-me nesta posição de Irvine:

A participação periférica do etnógrafo como hóspede monástico não se trata de se incorporar, mas de criar um espaço dentro do qual o conhecimento pode ser comunicado. Ao focar-me no processo de reaprendizagem no mosteiro — em particular, ao reaprender a vivenciar o silêncio e o trabalho — discuto algumas das maneiras nas quais a experiência de trabalho de campo ajudou-me a reavaliar o mundo social ao qual eu retornaria. (...) Assim, em vez de me tornar parte da ordem monástica, eu era um ponto de contacto entre duas ordens: a ordem de vida da qual eu havia vindo e a ordem de vida da qual eu estava aprendendo (Irvine, 2010, p. 228).

Os dois modos possíveis de estar no mosteiro — epitomizados por Sbardella enquanto pseudo-postulante e por Irvine na qualidade de participante ou aprendiz periférico, ao mesmo tempo que se identifica como um *ponto de contacto* entre a vida de onde veio e à qual retornará e a vida monástica — permitem-me refletir sobre as vantagens e as limitações de cada posição. Ingressar num mosteiro como postulante constituiria indubitavelmente uma oportunidade de, como propõe Sbardella, experimentar o quotidiano das monjas com o meu corpo, quiçá testemunhando, ainda, a modelação da minha persona e dos meus processos de vida. Ainda assim, na minha condição de hóspede, apercebi-me que assimilava hábitos monásticos, ao mesmo tempo que abandonava práticas que costumava ter na minha vida fora do mosteiro. Distribuí a minha atenção somente por livros de carácter espiritual, místico e teológico, rezava antes das refeições, ia à capela cinco vezes ao dia, participava na missa e na eucaristia diárias e adotava um novo ritmo diário que combinava oração, trabalho (por vezes partilhado com as monjas ou com as funcionárias do mosteiro, outras vezes pessoal) e vivência comunitária com as Irmãs e com os/as outros/as hóspedes. Estas e outras novas rotinas diminuíam a minha vontade de comunicar o que não fosse essencial e expandiam a vivência simbólica do tempo e da arquetípica “Holy Week”, “na qual as horas do dia e os dias da semana não são significativos pelo que são, mas pelo que são capazes de evocar” (Abbruzzese, 2014, p. 7), por oposição à vivência ordinária do tempo.

A minha participação, desenvolvida numa espécie de regime híbrido — sobre o qual oferecerei pormenores adiante — permitiam-me assumir alguns deveres monásticos importantes, o que

inevitavelmente tinha impacto no meu modo de estar e de ser. Depois de algumas visitas e no decorrer de mais uma estadia, dei por mim a caminhar, a vestir-me e a falar de uma maneira que poderia considerar mais modesta ou discreta. O meu comportamento demonstrava o meu interesse em adequar-me à comunidade, com uma atitude que a antropóloga Jessica Chandras descreve como “tento não apenas demonstrar respeito e gratidão às pessoas que me acolheram como sobrinha, prima, [irmã], aluna e amiga, mas também demonstrar que sou receptiva aos sentimentos dos outros. Para mim, estou a dizer: ‘Veja tudo o que eu sei e agora conte-me mais’ ” (Chandras, 2016). Simultaneamente, sentia que se estivesse a desempenhar o papel de postulante, teria que *livrar-me* ativamente de uma identidade anterior. Fazê-lo poderia vir a ser problemático, pois ainda que uma imersão total, com um *embodiment* absoluto, pudesse propiciar uma compreensão mais profunda das perspetivas das monjas, provavelmente travaria batalhas paralelas com aquela que aceito como a minha identidade. Teria sentido, porventura, a resistência em ser uma monja, quando sabia que não o era e que nem o queria ser.

Aliás, por no mosteiro do Huambo a hospedaria ainda não ter sido construída, fui acolhida no interior da clausura. Este facto rendeu-me uma perspetiva mais ampla sobre o meu papel como participante e aprendiz. Nos dois mosteiros estive assumidamente como hóspede, porém, se no primeiro ocupava um lugar periférico, no mosteiro do Huambo a permanência plena na clausura trazia algumas nebulosidades e “zonas cinzentas”. Porque o acesso ao espaço de clausura tinha sido imediato e total, eu sentia que devia retroalimentar a dádiva do meu caloroso acolhimento. Nesse sentido, procurei validar a oportunidade que me tinha sido dada e colaborava em muitos dos trabalhos domésticos, levantava-me às 5h da manhã para participar nas Laudes e na missa que aconteciam geralmente às 6h. Colocava-me, sem que estivesse muito consciente disso, no perfil de uma *madre* — nome corrente em Angola para designar uma Irmã religiosa — ainda que continuasse a ser amavelmente tratada por “mana Francisca”. Eu, claro, dirigia-me a todas as monjas por “irmãs” enquanto me ia apercebendo que, por parte das mais novas, crescia uma esperança declarada de que um dia me pudessem chamar de “irmã” também. As expectativas de algumas dessas jovens monjas angolanas viriam a ser correspondidas, mais tarde, por algumas das irmãs de Roriz, quando me perguntavam, em diversas ocasiões, se não considerava tornar-me monja e me diziam com alguma ânimo e graça “fique por cá”. Eu não conseguia não sentir um certo orgulho ou contentamento por intuir que tais declarações demonstravam um bem-sucedido *go native* ou um *desbravar mato* no entendimento do que é ser monja. Ao mesmo tempo, começava a sentir-me incerta quanto ao papel que desempenhava, pois se reconhecia que a minha pesquisa requeria empatia, compreensão e interpretação, concordava com Max Weber quando o autor escreveu que “compreender Júlio César não significa ser Júlio César”. O que estava em cima da mesa era o enevoamento da minha identidade e posicionamento, sem a clareza dos quais não podia proceder a uma análise reflexiva daquela forma de vida para o mundo exterior. Sem a responsabilidade inicialmente auto-imposta de reproduzir as monjas, fui despreziosamente ocupando a posição de hóspede da comunidade, descobrindo que esse

papel social é em si mesmo o de aprendiz e o de portador da comunicação para o mundo exterior (Irvine, 2010), mas também o de intermediário ou o de mediador com quem, e através do/a qual, as monjas experienciam a vida não monástica.

Silêncio

Um tema dificilmente ignorado pelos etnógrafos que levam a cabo trabalho de campo em mosteiros de vida contemplativa⁵ é o silêncio. Em *Capturing the Ineffable: An Anthropology of Wisdom* (2020), encontramos “The social life of the inexpressible: English Benedictine mysticism, the ineffable, and the sublime”, de Richard Irvine. Este capítulo reflete, não somente sobre o silêncio, mas também sobre como a oração contemplativa, “em toda a sua incognoscibilidade, se torna visível no cenário/contexto da modelagem do tempo e do espaço que o mosteiro apresenta” (Irvine, 2020, p. 61). Da mesma forma, o silêncio compreendido como o que não pode ser expresso desafia-nos, segundo o autor, a compreender a maneira como é aprendido, ensinado e reaprendido, tomando-se uma “linha de identidade” que transpõe gerações de monges (Irvine, 2020, p. 47): “O que significa fazer parte de uma tradição além dos limites da fala, convidado a entrar no silêncio?” (Irvine, 2020, p. 47). Como é que uma tradição de contemplação que não pode ser comunicada pode ter vindo a ser institucionalizada no decorrer do tempo por um grupo social? (Irvine, 2020). Poderá o sublime ser uma experiência partilhada, que demonstra que o inefável está situado socialmente no “visível como espaço negativo dentro da rotina da vida social”? (Irvine, 2020, p. 60).

Por sua vez, a investigação de Sbardella veicula aspetos interessantes sobre as complexidades do silêncio na vivência comunitária religiosa, mas também os resultados de uma experiência que, como já vimos, adotou uma metodologia imersiva, por alternância aos estudos produzidos por outros académicos, que habitualmente tomam como base os textos antigos e modernos existentes, aos estudos

⁵ A distinção entre a vida comunitária ativa e a vida comunitária contemplativa, desconhecida pela maioria das pessoas, “é problemática porque não é claramente definida nem pela Igreja no direito canónico nem pela sociologia da religião” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XIV). Apesar disso, o direito canónico menciona a existência de “institutos de vida consagrada” e de “sociedades de vida apostólica”, ainda que permaneça “difícil classificar as ordens de acordo com essa tipologia, pois as suas características também mudam de acordo com a sociedade em que existem” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XV) e são, por vezes “rejeitadas por aqueles que, tanto em mosteiros quanto em congregações apostólicas, afirmam ter uma vocação inseparavelmente orientada para a contemplação e para a ação” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XV). “Max Weber, por exemplo, fala sobre ‘monges’ e ordens apostólicas, como os jesuítas, sem fazer uma distinção clara entre os dois. Isso também ocorre porque nem todas as línguas usam os dois termos diferentes para essas abordagens. Embora o francês e o italiano tenham à disposição os termos ‘moines/monaci’ e ‘religieux/religiosi’, o mesmo não ocorre em alemão, por exemplo, que usa ‘Mönche’ em ambos os casos” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XIV). Não obstante, durante o meu trabalho de campo percebi que as monjas da comunidade em estudo distinguem as Irmãs da vida ativa daquelas que, como elas, são contemplativas e, por essa razão, vivem comunitariamente num mosteiro para continuamente “louvarem a Deus” num contexto de silêncio, de oração, de leitura e de trabalho. Por esta última razão, no presente trabalho adoto, tal como na obra *Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition* (2014) a distinção que contrapõe “monges e monjas contemplativos/as (aqueles que vivem em mosteiros, muitas vezes protegidos por uma clausura) das pessoas religiosas de orientação mais mundana, especialmente aquelas que trabalham no mundo” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XV).

sobre a vida monástica contemporânea “fornecido por *insiders* ou por atores monásticos” (Jonveaux, Pace, & Palmisano, 2014, p. XV) e às “narrativas das freiras que realmente vivenciam esse mundo e não permitem que outros entrem nele” (Sbardella, 2014, p. 55). É neste panorama que Sbardella nos dá a conhecer o seu estudo etnográfico com o silêncio carmelita, particularmente através da análise da relação entre a ausência de som e o espaço claustal, assim como a experiência do seu corpo e dos sentidos, por exemplo na medida em que a paisagem sonora silenciosa monástica influencia o comportamento de alguém e estrutura as atividades da comunidade. Refletir sobre a espacialidade e sobre a construção do espaço conventual a partir do som e da sua abstinência dá pistas fundamentais à investigação monástica e permite-nos desvelar ferramentas performativas que agem na (des)construção identitária e de formação grupal (Sbardella, 2013). O estudo etnográfico de Sbardella assume, ainda, relevância na observância da gestualidade quotidiana das freiras e no reconhecimento das suas “competências específicas” que operam “como um saber-fazer implícito e incorporado (Ingold 1993: 461 citado por Sbardella, 2013)”. Em suma, a experiência etnográfica de Sbardella sensibiliza-nos para a “formação” e para a “deformação” do espaço monástico como consequência das representações auditivas e acústicas que acolhe, não ignorando a maneira como esta última relação contribui para a construção do sujeito religioso. Esta modelação dos processos rotineiros, do espaço e das freiras, através de um *soundscape* silente, constitui-se como um elemento reflexivo que merece ser continuamente explorado no presente trabalho, apesar de o meu terreno ser uma paisagem sonora híbrida, isto é, pautada por uma presença e uma ausência de som alternantes.

No decorrer da presente dissertação, tenho como intenção dialogar com Maurice Bloch sobre “a relação entre o que é, por um lado, explícito e consciente — isto é, o tipo de conhecimento dos informantes ao qual os antropólogos podem esperar aceder facilmente — e, por outro lado, o que é implícito ou inconsciente, mas talvez mais fundamental” (Bloch, 1998, p. vii). Mais do que refletir sobre aquilo que é ritualmente estranho, interessa-me explorar o *everyday knowledge* das monjas, nas suas ações conhecidas e nas suas práticas óbvias, apurando a minha sensibilidade para os processos não linguísticos presentes no quotidiano do mosteiro. Prontamente, dei-me conta de que qualquer que fosse a descrição daquelas práticas religiosas imbuídas de vida comunitária, essa seria insuficiente. As minhas inaudíveis interrogações diziam respeito às causas ocultas, às motivações invisíveis. Eu estava intrigada com as razões que inclinavam aquelas mulheres para aquele modo de vida, mas sobretudo para aquele estado de ser, de estar e de permanecer enquanto monjas. Interessava-me compreender em profundidade o compromisso e a devoção que manifestam, não somente como espuma da sua missão religiosa, mas também como corrente subterrânea do silêncio e da transfiguração em que fundeiam. Para que a investigação não tivesse *pés de barro*, sabia que teria que imergir no invisível e desembocar no dizível.

Envelhecimento

Uma outra pesquisa e obra que tive também em linha de conta no transcorrer da minha investigação é *Embracing Age: How Catholic Nuns Became Models of Aging Well* (2021), de Anna I. Corwin. Sendo o mosteiro de Roriz constituído por uma comunidade envelhecida de quinze Irmãs, na qual a média das idades é de 83 anos, é relevante considerarmos uma etnografia levada a cabo num convento católico franciscano norte-americano sobre o envelhecimento. A antropóloga explica-nos que a pesquisa do epidemiologista e especialista na doença de Alzheimer David Snowdon, “que documentou que as freiras católicas têm vidas mais felizes e saudáveis do que as suas homólogas leigas” (Corwin, 2021, p. 5), impulsionou a sua própria pesquisa:

Snowdon e a sua equipa conduziram um estudo longitudinal com 678 freiras católicas da Congregação das Irmãs de Notre Dame, descobrindo que elas viviam mais do que as suas colegas leigas. (...) Em maio de 2001, a capa da revista *Time* exibiu o retrato de uma freira de hábito, a sorrir, acima do título “Acredite se Quiser, Esta Freira de 91 Anos Pode Ajudá-la/o a vencer o Alzheimer” (Corwin, 2021, p. 5).

O que é deixado em aberto em *Aging with Grace* (2001), de Snowdon, por incapacidade do autor em encontrar respostas para a questão de como as práticas espirituais e sociais contribuem para as experiências de saúde e de bem-estar das freiras (Corwin, 2021), é continuado por Anna I. Corwin. Se o método da epidemiologia não está desenhado para que sejam encontradas respostas ao *como* e ao *porquê*, a “oração, [o] apoio social e [a] vida numa comunidade religiosa contribuem para resultados positivos na saúde” (Corwin, 2021, p. 6), por sua vez, a antropologia, ao analisar as práticas diárias que moldam a forma como as pessoas vivem, assim como a maneira como comunicam, como interagem e como significam ou dão sentido ao mundo (Corwin, 2021), está especialmente dotada para fazê-lo.

No meu próprio trabalho de campo com freiras, descobri que a maneira como elas falam, como se envolvem com o mundo e pensam sobre o envelhecimento importa. As orações que repetem diariamente moldam a maneira como as freiras vêem os seus corpos, bem como a maneira como pensam sobre o que significa envelhecer e, eventualmente, encontrar a morte. (...) Por meio da oração, as irmãs conseguem comunicar valores culturais importantes, por exemplo, como envelhecer com graça [*grace*]. A oração torna-se um modo de socialização dentro de atitudes e práticas específicas em relação ao envelhecimento; é também uma maneira de as irmãs obterem apoio social umas das outras e de Deus (Corwin, 2021, p. 6).

A etnografia de Corwin apresenta-se, assim, como uma análise de uma comunidade de indivíduos que experienciam o processo de envelhecimento, segundo a autora, de uma maneira avessa às trajetórias tradicionais — *mainstream* de envelhecimento americano (Corwin, 2021). O convento oferece um modelo para o envelhecimento e para a morte (Corwin, 2021), ao mesmo tempo que provê um entendimento destes acontecimentos. O valor da investigação de Corwin diz respeito, sobretudo, ao resgate da tese de que os percursos de envelhecimento são moldados pelo contexto cultural

(Corwin, 2021). Este postulado é especialmente oportuno para o estudo que tenho em mãos. No contexto dos Mosteiros beneditinos de Roriz e do Huambo, um olhar atento e uma presença assídua permitiram-me desvelar como é para estas mulheres chegar à idade avançada. Como salienta Corwin,

Numa sociedade onde as descobertas científicas são frequentemente traduzidas em soluções aparentemente rápidas, como em “Comer mirtilos todos os dias melhora a saúde do coração” (Universidade de East Anglia, 2019), as etnografias oferecem uma lição diferente. Em vez de isolarem fios condutores únicos que poderiam explicar fenómenos sociais ou resultados na saúde, a investigação antropológica revela o quanto interconectados estão os valores e os ideais culturais com as práticas habituais — os pequenos atos — em que nos envolvemos (Corwin, 2021, p. 156-157).

As lições que Corwin aprendeu com as freiras franciscanas conjugam-se com as ilações do meu trabalho de campo nos mosteiros beneditinos de Roriz e do Huambo: “Aceite o envelhecimento”; “Aceitai-vos uns aos outros”; “Valorize o ser, não o fazer”; “Abraçam todas as pessoas”; “A linguagem é poderosa”; “Deixar ir — envelhecer no mundo com equanimidade, aceitação e paz relativa”; “O corpo é social — As histórias das freiras demonstram quão profundamente o mundo social molda o corpo” (Corwin, 2021, p. 158-160).

Refletindo sobre *o outro lado da moeda* está “Ageing in religious orders: A different perspective on changes in contemporary monasticism” (2024), de Laurent Amiotte-Suchet e Annick Anchisi. Este estudo de duas comunidades monásticas distintas — uma beneditina, outra cisterciense, na Suíça e em França — aborda o impacto assinalável do envelhecimento destas comunidades nas últimas décadas. Para que as monjas e os monges idosos possam continuar a participar na vida comum (oração, refeições, trabalho), as regras e os ritmos dos mosteiros, que são por tradição disciplinados e estáveis “como um esforço para alcançar a ‘proximidade com Cristo’ através de uma organização regular da vida diária dos indivíduos, tanto externa quanto internamente” (Abbruzzese, 2014, p. 3), têm vindo a ser relaxados (Amiotte-Suchet & Annick Anchisi, 2024). Este atenuamento do rigor monástico beneditino por razões do envelhecimento da comunidade também se assumiu como uma matéria de reflexão na minha própria investigação e torna relevante o trabalho destes autores sobre a forma como os monges e as monjas têm redefinido o seu quotidiano no mosteiro e as suas tentativas para encontrarem soluções que se ajustem ao envelhecimento das suas comunidades (Amiotte-Suchet & Annick Anchisi, 2024).

O envelhecimento das comunidades monásticas é hoje um tópico premente nas análises antropológicas e sociológicas. O volume 5 da *Annual Review of the Sociology of Religion, Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition* (2014) alerta, na sua introdução, para a importância de estudar o monasticismo no contexto social e histórico em que está inserido (Jonveaux, Pace & Palmisano, 2014). Assim, a crise no recrutamento é própria do monasticismo ocidental, não se estendendo a África ou à Ásia (Jonveaux, Pace & Palmisano, 2014). O artigo de “Female Monasticism in Italy: A Sociological Investigation” (2014), de Giovanni Dalpiaz, dá provas desta dificuldade nos mosteiros em Itália:

Em Itália existem atualmente 501 mosteiros femininos (*Annuario*, 2011) pertencentes a 28 Congregações, das quais 38% pertencem à tradição das Clarissas, 21% às Beneditinas e 21% às Carmelitas. (...) O número de monjas de clausura, no entanto, diminuiu de 12.863 para 5.828 em 2011, uma queda de 55%. Isso significa que o número médio de monjas de clausura numa comunidade caiu pela metade, passando de 24 para 12 indivíduos. (...) A falta de vocações geralmente produz uma sensação de insegurança e preocupação quanto ao seu futuro na comunidade (Dalpiaz, 2014, p. 40).

Os mosteiros enfrentam duas dificuldades principais: encontrar mulheres atraídas pela vida monástica, mas, ainda mais importante, integrarem-se com sucesso no tecido social de uma comunidade que é, realisticamente, muito mais pobre em recursos humanos e espirituais do que se pode acreditar, mesmo que isso diga respeito apenas a um pequeno número de mosteiros (Dalpiaz, 2014, p. 43).

Se, por um lado, há estudos como o de Corwin que dão conta de um envelhecimento gracioso das freiras que integram comunidades religiosas, por outro lado a investigação de Amiotte-Suchet e de Annick Anchisi expõe as provações a que outras comunidades estão sujeitas e os esforços de inovação que procuram para permanecerem atraentes nos dias de hoje, como também para continuarem a cuidar dos membros mais velhos das suas comunidades (Amiotte-Suchet & Annick Anchisi, 2024). No que toca o monasticismo católico ocidental, os principais pilares da vida ascética — a clausura, a oração e o silêncio — não ficam incólumes a mudanças e são quotidianamente renegociados por cada indivíduo perante os imperativos coletivos impostos pela obediência à Regra (Amiotte-Suchet & Annick Anchisi, 2024). Através da minha observação no mosteiro de Roriz, tive evidências de situações inesperadas ocorridas na comunidade, que exigiam um encontro de soluções pragmáticas que lhe fizessem frente. Ao mesmo tempo, e corroborando o estudo de Amiotte-Suchet e Anchisi, compreendi como o envelhecimento das comunidades, assim como a fraca saúde das monjas, exige o ajuste dos horários e do ritmo do mosteiro e uma adaptação da Liturgia das Horas⁶ às necessidades comunitárias.

⁶ A Liturgia das Horas, também chamada de Ofício Litúrgico e Ofício Divino, é a oração quotidiana praticada em diferentes momentos do dia, que se dá através de cânticos, de Salmos, de orações e da leitura de passagens bíblicas. Como oração oficial da Igreja Católica, de caráter público e comunitário, tem como principal objetivo o de santificar as horas do dia. Com a reforma litúrgica iniciada pelo Vaticano II decorreu a publicação da Constituição sobre a Liturgia e os trabalhos que se seguiram a esse documento alteraram bastante o então chamado “Breviário”, que passou a chamar-se “Liturgia das Horas”. O Breviário tinha a seguinte estrutura diária: Matinas, Prima, Laudes, Tércia, Sexta, Noa, Vésperas e Completas, ao passo que a estrutura também diária da Liturgia das Horas passou a ser: Ofício de Leitura, Laudes, Hora Intermédia, Vésperas e Completas. O atual Ofício de Leitura corresponde às antigas Matinas, e a Tércia, a Sexta e a Noa foram substituídas pela Hora Intermédia; a Hora de Prima foi suprimida (cf. Constituição Litúrgica, n. 89, d: “Suprima-se a Hora de Prima”). Não foi só o número de momentos de oração diária que diminuiu de 8 para 5, mas também a extensão de cada um deles, sendo alterado, sempre para menos, o número de salmos. Diz o n. 91 da CL: “Distribuem-se os salmos, não já por uma semana, mas por um mais longo espaço de tempo”. Esta grande reforma teve um objetivo: adaptar a Oração Oficial da Igreja aos tempos de hoje, propô-la a todos os fiéis (pelo menos Laudes e Vésperas diárias), e tornar possível àqueles que rezam diariamente todo o ciclo da Liturgia das Horas, fazerem-no nas horas do dia o mais aproximadas possível do tempo real, exceto o Ofício de Leitura, que ficou sem hora própria, podendo ser rezado no momento do dia ou da noite mais oportuno.” Para Irvine (2025), “o *horarium* é um dos principais meios pelos quais a estabilidade monástica como voto específico da vida beneditina é assegurada. (...) A natureza indeterminada do dia é contrariada por uma rotina específica, recorrente no tempo, em torno da qual a atividade compartilhada no mosteiro é ancorada” (Irvine, 2025, p. 62). Giorgio Agamben, em *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (2011), conta-nos que, na tradição cristã oriental, o *Horologium* é o livro que integra a sequência dos Ofícios canônicos — com orações e salmos — no decorrer do dia e da noite nos séculos VII e VIII. Nesse livro, que remonta à ascese monástica da Palestina e da Síria, a vida do monge é ordenada como um relógio — *horologium vitae* — pela oração (Agamben, 2011).

Mais ainda, pude perceber a forma como a vida comunitária se tornava mais *porosa* (Amiotte-Suchet & Annick Anchisi, 2024), como resultado da exigência da presença de pessoas de fora dentro da própria clausura (algumas monjas são dependentes de cuidados e a comunidade necessita de apoio na cozinha, na confeitaria e nas limpezas), transformando a vivência comunitária do silêncio.

Para que todos sejam um

Uma outra pesquisa que não pode ser desconsiderada neste estado da arte é *The dug-up heart: Becoming a Nun in the Company of Others* (2022), de Meghan Rose Donnelly. Desenvolvida no decorrer de dois anos de trabalho de campo realizado por Donnelly em alguns dos conventos da congregação católica *Puteri Reinha Rosari*, comumente chamada de PRR, situados na ilha Flores, na Indonésia, esta etnografia propõe-se a explorar as transformações que compõem a vida das freiras desta ordem e que acompanham a sua transição de jovem “aldeã” a “agente cosmopolita de autoridade religiosa” (Donnelly, 2022, p. 19). A tese de Donnelly procura responder a questões sobre como acontecem estas transformações, refletindo, ao mesmo tempo, sobre a importância destas na jornada das freiras que acompanhou. Para isso, Donnelly apresenta o argumento de que estas mulheres religiosas são formadas no ato e no compromisso de viverem juntas (Donnelly, 2022), assim como “(...) pelo seu desejo ávido de se tornarem ‘boas freiras’ e pelas suas tentativas efêmeras de conhecerem e de compreenderem o eu interior [internal selves] umas das outras” (Donnelly, 2022, p. 20), compreendendo este último processo como algo que se manifesta sobretudo por meios não-verbais, “em expressões de emoção e humor, de adivinhação, de brincadeira e de performance” (Donnelly, 2022, p. 20). Apresentando-se, deste modo, como mulheres que querem transformar-se em “boas freiras” e que manifestam virtudes através de práticas pessoais e comunitárias piedosas (Donnelly, 2022), estas freiras buscam simultaneamente transformarem-se mutuamente (Donnelly, 2022).

Apesar de *The dug-up heart* ter sido uma pesquisa produzida num contexto monástico ocupado por freiras católicas indonésias, a sua autora argumenta que o terreno em questão apresentou-se como uma excelente oportunidade para deslindar o papel e o funcionamento do estar na companhia de outros nos processos de *self-becoming*, precisamente porque são explícitas as maneiras como a vida de uma freira PRR está reciprocamente comprometida com a das suas companheiras (Donnelly, 2022). A influência da companhia nos processos de autocriação opera, assim, de acordo com Donnelly, universalmente, o que é sustentado pelo seguinte argumento: “O eu [*self*] revela-se no meio da nossa companhia. Nós, simultaneamente, compomos a companhia na qual os outros se tornam” (Donnelly, 2022, p. 22). Em síntese, Donnelly enfatiza a compreensão do processo no qual uma mulher se torna uma freira católica no leste da Indonésia por meio da análise do estar na companhia dos outros. Apesar do termo *company* ter sido sugerido por Donnelly, a autora argumenta que a PRR preza um conjunto de valores relacionados, como a união, que atua como princípio moral dominante e que é, talvez, a característica que mais define a vida das freiras (Donnelly, 2022). Não obstante a pesquisa de Donnelly

e a minha sucederem em congregações monásticas católicas com uma história, tradições e carismas distintos⁷, ambas apuraram um elemento comum: a união entre as freiras/monjas como um atributo central das suas vidas. Como causa e consequência da necessidade de viverem numa comunidade, que integra uma congregação — termo que pressupõe, uma vez mais, companhia e co-presença (Donnelly, 2022), e apesar da diversidade de caracteres encarnados pelas freiras/monjas, há uma ressonância corporificada sinalizada, por exemplo, quando Donnelly relata: “Muitas vezes ouvi as freiras recitarem, ‘we become one’ (*menjadi satu*)” (Donnelly, 2022, p. 23). No mosteiro beneditino de Roriz, também me foi possível compreender a importância da união e da concórdia como valores orientadores da comunidade. Entre episódios que demonstram a afirmação anterior, lembro-me agora do momento em que me foi partilhado um postal comemorativo dos 25 anos da Profissão Monástica da Irmã Maria da Graça: o cartão estava exteriormente ilustrado com uma imagem, que reproduzia a “Árvore da Vida” do artista Cláudio Pasto, e no seu interior continha uma divisa, escolhida pela Irmã para a celebração e escrita à mão com esferográfica, que dizia: “Para que todos sejam Um” (ver [Figura 1](#) e [Figura 2](#)).

Comunidades de empatia

Olhando agora para além das etnografias produzidas recentemente, encontro um outro exemplo útil para o presente estudo *The Monastery: A Study of Freedom, Love, and Community* (1992), de George A. Hillery. Através de uma abordagem histórica, sociológica, antropológica e de uma análise etnográfica baseada em trabalho de campo com a duração de mais de um ano ao longo de vinte anos de investigação num mosteiro trapista-cisterciense, Hillery fundamenta que o que mais o impressionou foi o amor e a liberdade com que viviam os monges. À pergunta “o que é que os mosteiros têm a ensinar-nos sobre o papel do amor nas comunidades?” (Hillery, 1992, p. xxviii), Hillery começa por responder que tal carece, até então, de resposta, porque os sociólogos não se interessam pelo conceito de amor, por oposição aos conceitos, por exemplo, de crime e de poder (ver introdução — Hillery, 1992) e fundamenta que o problema mais crítico em compreender os mosteiros “é que não se é capaz de observá-los adequadamente com a compreensão convencional do significado da verdade” (Hillery,

⁷ Consideremos as características evidentemente dissemelhantes entre a *Tarekat Puteri Reinha Rosari* (PRR) ou *Daughters of the Queen of the Rosary* e a Congregação Beneditina Rainha dos Apóstolos, que integra a Ordem de São Bento (OSB): a primeira começou por ser uma irmandade diocesana fundada pelo bispo Gabriel Manek em 1958; em 1979 abriu o seu primeiro convento fora da diocese em Timor Leste e no final do século XX contava com 293 membros distribuídos por 41 conventos (Aritonang & Steenbrink, 2008, p. 274); atualmente (2022) a PRR conta com quase 500 membros (Donnelly, 2022) e integra pequenas comunidades, que se dedicam ao trabalho pastoral, educacional e médico (Aritonang & Steenbrink, 2008, p. 274); por sua vez, a Congregação das Monjas Beneditinas da Rainha dos Apóstolos ou Congregação *Regina Apostolorum*, é uma congregação religiosa feminina da Ordem de São Bento, fundada em 1921 no Mosteiro de Betânia, em Loppem-Bruges, na Bélgica, que viria, em 1937, a construir o Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz, para acolher a comunidade beneditina em Portugal. Assim, apesar de tanto a Congregação em questão quanto o mosteiro de monjas beneditinas em Roriz serem, como vemos, relativamente recentes, ambos estão integrados nos 15 séculos de história e de tradição da vida monástica beneditina. Presentemente, a Congregação das Monjas Beneditinas da Rainha dos Apóstolos conta com 13 mosteiros com pequenas comunidades na Europa, em África, no Brasil e no Médio-Oriente.

1992, p. xxix). Hillery vai mais além e elabora a seguinte declaração: “Isto é, se alguém tentar compreender os mosteiros apenas através do que pode ser visto, ouvido, sentido, tocado e saboreado, não compreenderá os mosteiros” (Hillery, 1992, p. xxix). Esta afirmação, proferida por um especialista que na época somava mais de vinte anos de investigação em mosteiros, acolhe e, ao mesmo tempo, desafia pesquisas como a minha. A noção de que “o mosteiro é baseado em conceitos tão imensuráveis como o amor e a oração” (Hillery, 1992, p. xxix) é uma premissa passível de ser levada a sério quando consideramos que há outros sistemas de verdade:

Existem sistemas de verdade além da ciência positivista que também são válidos. Para entender o significado da verdade, é preciso primeiro entender as suposições feitas (a metafísica) e o método usado para conhecer algo (a epistemologia). (...) Existem inúmeras experiências verdadeiras (ou reais) que nada têm a ver com objetividade. Os sons de uma sinfonia de Beethoven, o sabor de ostras ou *martinis* devem ser experimentados para serem conhecidos, mas eles são, no entanto, um tipo de verdade. Esse método de conhecimento pode ser chamado de experiencial (Hillery, 1992, p. xxix).

Depois de lermos a explicação anterior, compreendemos como é que a experiência e o estudo de Hillery acolhe e desafia pesquisas como a minha: Hillery apresenta-nos um pequeno quadro seguido de uma explicação, que considero vir a ser útil para o acompanhamento do seu raciocínio:

Reconhecendo as limitações, os quatro tipos podem ser descritos da seguinte forma: (1) a verdade científica deve ser, em última análise, objetiva e baseada em evidências físicas; (2) a verdade sensorial também se baseia em coisas físicas, mas só pode ser conhecida por meio da experiência; (3) a verdade teológica pressupõe a realidade do mundo espiritual, mas depende de evidências objetivas (como referências bíblicas) para as suas conclusões; e (4) a verdade mística diz respeito a experiências espirituais, como a conversão de Paulo na estrada para Damasco (Atos 9:1-11) (Hillery, 1992, p. xxx).

Ao fazer uso destes últimos quatro tipos de verdade, o estudo de Hillery abre as portas à abordagem antropológica e convida, inevitavelmente, os/as seus/suas parceiros/as de investigação em mosteiros, como é o meu caso, a desenvolvermos uma reflexão que, ao beneficiar de um conhecimento considerado nas suas mais variadas formas, aprofunda a compreensão de uma determinada comunidade. Enquanto sociólogo, pode ter sido surpreendente para Hillery dedicar tanta ou mais atenção ao conhecimento experiencial do que às estatísticas (Hillery, 1992), porém é precisamente nesse âmbito que pesquisas análogas à presente se devem sentir especialmente acolhidas e desafiadas. Primeiramente, o acolhimento deve ser sentido porque, tal como no estudo de Hillery, o objetivo da presente reflexão é compreender uma comunidade que, apesar de não ter lugar num mosteiro trapista⁸,

⁸ “Pretendendo ser uma reforma, não no sentido duma reforma de algo que está mal, mas no sentido do regresso à literalidade da RB [Regra de S. Bento] (*Literalitas regulae*), mesmo com a Regra de S. Bento por base, Cister²⁹¹ acabou por ser uma nova forma de monaquismo” (Dias, 2011, p. 129). Deste modo, no século XI, a partir da urgência de alguns monges [beneditinos] cluniacenses em valorizarem mais a pobreza, a austeridade e o trabalho manual, enquanto simplificavam a vida de Cluny, inclusive no que tocava à liturgia e ao ofício divino (Dias, 2011) fundou-se um *novum monasterium* de Cîteaux na Borgonha, França. Mais tarde, com a ação de S. Bernardo de Clairvaux (Claraval, em português), esta novo ramo da árvore beneditina floresceu por toda a Europa. Finalmente no século XVII, pelas mãos de Armand de Rancé, abade da comunidade cisterciense de La Trappe, foi constituído um novo ramo da ordem de Cister, de onde advém o termo *trapista*. Os/as monges e

segue igualmente a Regra de S. Bento e vive um tipo de conhecimento que não pode ser, muitas vezes, indagado via aproximações e métodos somente positivistas. Quando há conhecimento referente ao objeto de estudo que não pode ser descoberto por meio de medições ou observações é-nos exigido, justamente porque somos rigorosos com o estudo, que consideremos a nossa experiência e que a descrevamos da melhor maneira que conseguimos, de maneira a reintegramos “todos os tipos de verdade”. Completar esta tarefa constitui um desafio, porém evitá-la é desviarmo-nos do umbral que dá acesso ao entendimento de um mosteiro. Aqui, a antropologia e a sua metodologia assumem a vantagem de não avançarem no conhecimento com recurso a meros questionários e ao processamento dos dados recolhidos, fazendo da observação participante prolongada um trunfo jamais desnecessário.

Uma das questões que se tornou cada vez mais incômoda na minha compreensão da sociologia é porque é que não fomos significativamente além de Weber, Durkheim e Marx na nossa compreensão da condição social humana. Por que pode a sociologia ser tão tediosa? Talvez, apenas talvez, tenhamos assumido a existência de um objetivo impossível — que todos os elementos significativos da experiência social podem ser mensurados. Charles J. Dudley e eu estamos a investigar a sociologia como um estudo da liberdade, bem como da ordem (...). Uma vez que se percebe que a liberdade é essencial para a compreensão da experiência social, outras áreas negligenciadas insistem em serem também examinadas. Coisas como oração e amor são essas áreas (Hillery, 1992, p. xxxi).

Ao longo do meu trabalho de campo, questionei-me, não poucas vezes, sobre o porquê de existirem comunidades que atribuem uma importância extrema à oração. Sucediam-me pensamentos como “porque é que estas monjas rezam tanto?” ou “porque é que fazem por estar sempre tão ocupadas?” e foi, também, a partir de questões como estas que cedo me apercebi da importância de aprender com as monjas a significação de práticas como a de rezar e a de salmodiar e de que maneira a sua repetição e experiência poderiam influir nos seus comportamentos quotidianos.

(...) os monges têm algo a dizer-nos. Certamente que têm. Mas o quê? Suspeito que nos falam sobre a fragilidade e a importância da vida, e sobre a importância do amor e das comunidades de amor. Como G. K. Chesterton certa vez observou, a vida é importante demais para ser qualquer coisa além de vida. Muitas vezes quis fazer um retiro num mosteiro. O livro do Professor Hillery compeliu-me a fazer uma reserva para o tal retiro. Não ficarei, mas posso voltar várias vezes. Pessoas que conseguem ecoar essa última frase podem ser uma parte importante do futuro cisterciense. (Greeley, 1992, p. xvi).

Hillery diz-nos que a sua investigação propôs-se a conceder à sociologia uma nova perspetiva sobre o amor enquanto objetivo maior a ser atingido por organizações comunitárias como o mosteiro trapista-cisterciense em que levou a cabo a sua pesquisa. No que concerne à minha aprendizagem sobre a vida monástica com as comunidades beneditinas de Roriz e do Huambo, não estou em posição de afirmar que o meu trabalho de campo teve lugar em *communities of love* nas quais o amor é o maior objetivo a alcançar, no entanto é-me muito clara a ideia de que os lugares que me acolheram são comunidades de empatia que procuram a paz.

monjas beneditinos/as e os/as monges e monjas cistercienses são comumente distinguidos pelo seu hábito preto e pelo seu hábito branco, respetivamente.

Breve descrição dos mosteiros

A pedido dos monges beneditinos do Mosteiro de Singeverga, situado na freguesia de Roriz, no município de Santo Tirso, distrito do Porto, em dezembro de 1935, cinco monjas, três das quais portuguesas, vieram do Mosteiro de Betânea em Loppem-Bruges, fundado em 1921 na Bélgica, para Roriz com o objetivo de criarem um novo mosteiro da Congregação Rainha dos Apóstolos em Portugal e se aliarem aos monges beneditinos de Singeverga, numa futura colaboração na evangelização em Angola. Nesse tempo, a pequena comunidade recém-chegada ao país estabeleceu-se nas Quintãs, na casa de uma família amiga dos monges de Singeverga, aguardando pelo erguer do projeto do arquitecto Raul Lino, para o futuro mosteiro na Quinta da Eira, cedida por Singeverga àquele que viria a ser o Priorado de Santa Escolástica, que tinha a Madre Joana d’Arc como Priora fundadora. A 11 de fevereiro de 1937 a primeira pedra do novo mosteiro foi benzida, no entanto a comunidade, então composta por 14 Irmãs, somente viria a habitar o novo mosteiro em março de 1939, ainda com este em construção. Em 1948 partiriam as primeiras missionárias para Angola, cumprindo um dos desígnios fundacionais com a criação do priorado na cidade de Luena, antiga Luso, no mesmo ano. Mais tarde, seria estabelecida a Casa de São Bento, no Huambo, e os priorados simples no Mosteiro de Santa Maria do Mar, em Sassoeiros, Lisboa, em 1975, e no Mosteiro de Nossa Senhora da Boa Nova, no Torrão, Évora, em 1988. Contudo, em setembro de 1975, por causa da guerra que antecedeu a independência de Angola, o mosteiro beneditino de Luena fechou as suas portas, acompanhado posteriormente pelo Mosteiro de Santa Maria do Mar que, na sequência da morte da última Priora, encerrou em julho de 2010 e do Mosteiro de Nossa Senhora da Boa Nova no Torrão que, por motivos de envelhecimento da comunidade e de ausência de vocações, cessou a sua atividade em 2019. Por conseguinte, quase 90 anos depois da sua fundação, o Priorado Conventual de Santa Escolástica é hoje somente composto pelo Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz, pela Casa de S. Bento no centro do Huambo e pelo recém-construído Mosteiro de S. Bento, inaugurado em 2019 e localizado no bairro de Tchikasa, Calima, na cidade do Huambo, sendo que estes dois últimos (a Casa de S. Bento e o Mosteiro de S. Bento) são dependentes do mosteiro de Roriz, denominado de casa-mãe.

A comunidade beneditina considerada no presente estudo está, deste modo, distribuída por Portugal e por Angola. No mosteiro de Roriz a comunidade é constituída por 14 monjas cuja média das idades é de 83 anos; na casa de S. Bento vivem duas Irmãs angolanas, sendo que ambas realizaram a sua profissão no mosteiro de Roriz, uma delas há 41 anos e a outra há 27 anos; o Mosteiro de S. Bento é formado por seis monjas, também, angolanas: duas Irmãs mais velhas que já professaram há mais de 30 anos; três jovens monjas (com votos temporários/Primeira Profissão) e uma noviça, todas estudantes universitárias; duas jovens postulantes e seis adolescentes pré-postulantes, que vivem numa casa dentro do perímetro do mosteiro, exterior à clausura.

Vale, ainda, dizer que a Congregação das monjas beneditinas Rainha dos Apóstolos⁹, que teve a sua origem na comunidade de Betânea e que integra a Ordem de S. Bento, a mais antiga das Ordens Religiosas da Igreja Católica no Ocidente (Dias, 2011, p. 10), é constituída, no momento, por três mosteiros na Bélgica, um no Brasil, um em Belém, na Palestina, um no Chade, cinco no Congo, um em Angola e, finalmente, o Mosteiro de Sta. Escolástica em Roriz. Como nota importante, esclareço que, apesar de a Congregação Missionária das Beneditinas de Tutzing marcar presença em Portugal com duas residências, a primeira com um lar de idosos em Torres Novas e a segunda com uma pequena comunidade em Baltar, o Mosteiro de Sta. Escolástica em Roriz é, ainda assim, o único mosteiro beneditino com monjas contemplativas no país, que tem como missão dar testemunho da vida monástica e, de acordo com as suas Constituições, “desenvolvê-la segundo uma perspetiva autóctone”.

De referir é, ainda, que a comunidade do mosteiro de Roriz é oriunda de diversos lugares do país, desde a região de Trás-os-Montes ao Algarve: Aboim (Amarante); Cedovim (Vila Nova de Foz Côa); Coimbra; Couto de Esteves (Sever do Vouga); Eiriz (Paços de Ferreira); Lisboa; Loulé (Algarve); Mire de Tibães (Braga); Monchique (Algarve); Sanfins do Douro (Alijó); duas irmãs de sangue de S. Pedro de Roriz (Santo Tirso); Seixo (Mata Mourisca-Pombal); Santa Cruz do Lima (Ponte de Lima); Vila das Aves (Santo Tirso). Já na comunidade do Huambo, as Irmãs são naturais, na sua maioria, do Huambo, sendo apenas uma monja natural da província de Benguela.

Há hoje cerca de 13 mil monjas beneditinas no mundo.

Entrada no terreno

Imagine-se o/a leitor/a sozinho/a a chegar, entre curvas, a uma pequena povoação no norte de Portugal, que lhe é desconhecida, plantada entre declives e terras planas, florestas e campos agrícolas, assente demoradamente no duro granito. Acompanhado/a por ribeiras e linhas de água, está no Vale do Ave, na vila de Roriz. Através da janela do seu carro, a lonjura das encostas mais altas dá lugar às mais baixas, emudecida nos tons da natureza verde e nas pequenas casas desenhadas. Serpejando entre as brandas colinas, uma curva mais, a descer, e está, por fim, diante de si um portão alto e aberto. A paisagem é subitamente encoberta por um alto edifício branco amparado por outro mais baixo, de pedra, que lhe é contíguo. Então, prossegue por uma calçada portuguesa com alguns metros,

⁹ As primeiras constituições da Congregação das monjas beneditinas Rainha dos Apóstolos datam de 1921 e referem um “fim principal” e um “fim secundário”: a vida monástica beneditina — ofício canónico monástico — e o exercício do zelo apostólico — obras de misericórdia nas missões para onde os membros da Congregação foram chamadas. Em 1946, nas Constituições da Congregação, é reforçado o duplo aspeto da vocação, reiterando-se a compatibilidade do trabalho de evangelização com a vida claustral. Em 1951, as Constituições reafirmam o primado da procura de Deus e a subordinação do elemento ativo ao contemplativo. Já em 1974 é introduzido o tema do “envio”, que integra o carisma monástico, em substituição de “fim principal” e de “fim secundário”. Finalmente, no ano de 1984, os membros da Congregação são reconhecidas como *monjas* — estatuto que coloca a Congregação na Ordem Beneditina e na Confederação Beneditina. A identidade atual das monjas da Congregação conjuga a prática da vida monástica com a “disponibilidade ao envio” para missões.

acoitado/a por uma parreira horizontal de videiras (ver [Figura 3](#)). Na ala esquerda ao carreiro é escoltado por um bosque com carvalhos, liquidâmbares, cedros, cameleiras, laranjeiras, tílias e outras árvores. Antes, por isso, de poder apreciar a arquitetura que constituía o mosteiro, sentia já estar no mosteiro, não somente porque já se encontrava dentro dos limites da propriedade, mas porque o mosteiro enquanto construção apresentava-se pleno de intimidade com a natureza. Por este motivo, quando utilizo a palavra mosteiro, refiro-me, a par das monjas, ao bosque, à horta, aos percursos interiores acolhidos pelas videiras, aos muros de pedra e de líquenes, à pequena floresta e, claro, ao espaço físico que resulta de uma construção humana. Imagine-se a chegar a um mosteiro com quase cem anos de existência, sabendo que será acolhido/a pela atualmente última comunidade feminina de tradição beneditina em atividade no país, no entanto, suponhamos, o/a leitor/a é apenas “um/a principiante, sem nenhuma experiência, [e] sem roteiro (...)”. Trata-se da descrição exata na minha pesquisa de campo (...)” (Malinowski, 2005, p. 3).

Uns passos adiante, depois de percorridos dois vãos de escadas no exterior, aguardava-me a Irmã Hospedeira, a Ir. Maria, naquele que era o primeiro *plateau* do espaço monástico — o *hall* da hospedaria. Ao entrar, e antes que me pudesse demorar a observar a madeira e a pedra que ditavam a arquitetura do lugar, dei-me imediatamente conta do contraste entre a temperatura exterior e a interior, da passagem de uma luz e de um calor intensos para um ambiente fresco vigiado por uma meia-luz moderada por umas janelas altas. Na parede próxima à secretária com o telefone da portaria estava afixado um papel que pedia “silêncio”. Esta era a minha primeira estada num mosteiro, no qual iria, inevitavelmente, permanecer, por pouco menos de duas semanas, como uma estranha no lugar, a quem a atenção se evadia para entregar-se a todos os pigmentos que constituíam a cena monástica. A hospedaria fora renovada há alguns anos e emanava um ar sóbrio e confortável. O granito conferia-lhe uma aura firme e de proteção, atenuada por um sentido estético simples mas harmonioso. Enquanto a Ir. Maria me guiava até ao quarto que me acolheria, cadenciadamente, ia-me sintonizando com a atmosfera de comedimento do lugar, a qual naturalmente confluía com uma leve sensação de mistério.

Espreitando para dentro de cada quarto, dava-me conta que as soleiras das suas portas ostentavam um nome de um discípulo ou de um santo e que, no seu interior, um ícone, diferente em todos os aposentos, decorava as paredes brancas. Ao chegar à minha divisão, agradei-me com a luz que entrava por uma grande janela, acima de uma pequena secretária de madeira, através da qual podia inclinar o meu olhar para o claustro, para a fonte octogonal no centro do jardim ou estendê-lo por montes e vales no horizonte. Durante o tempo em que a Ir. Maria partilhava comigo as informações sobre a rotina monástica, esclarecendo-me sobre as horas das refeições e dos ofícios litúrgicos, eu observava o seu véu cinzento, que deixava escapar uma estreita faixa horizontal de cabelos brancos acima da testa e, um pouco abaixo, no seu rosto, os seus olhos grandes, de expressão viva e curiosa, escudados por umas lentes graduadas. Falava calmamente, num tom amável e com o sorriso aberto. A Ir. Maria desvelar-se-ia, sem que soubesse nesse tempo, uma esmerada zeladora do meu conforto e do das/os outros/as hóspedes do mosteiro, assegurando-se de que conheceríamos o carisma monástico

beneditino, por meio do profundo conhecimento que partilharia e, sobretudo, no cuidado hospitaleiro das suas ações, preocupando-se com o que comíamos, oferecendo-nos bolachas ou gelado nos dias quentes, certificando-se de que ligávamos o aquecedor nos dias frios e de que íamos *deitar o menino*, referindo-se, com graça, ao ato de colocarmos, depois do jantar e antes de nos apressarmos a ir para o ofício das Completas, a botija de água quente, por si preparada, nas respetivas camas.

Até ao sol se pôr, naquele primeiro dia da minha estada, o telefone do mosteiro tocou algumas vezes com pedidos para encomendas de bolachas, o sino soou antes dos ofícios litúrgicos e, ainda, um outro, vindo da vizinha Igreja românica de S. Pedro de Roriz, marcou o compasso habitual das horas. Nessa tarde, o canto dos pássaros e da água a cair na fonte, o barulho das máquinas de trabalho, que eventualmente operavam na horta, o som de um carro que chegava com compradores de bolachas, e a leve sonância de uma conversa mantida em tom baixo entre os funcionários do mosteiro acomodavam-se num ambiente denso de quietude e de silêncio, que jamais se desvaneceu.

Em outubro, enquanto decorria a minha segunda estada no mosteiro de Roriz, a Madre tinha partilhado comigo que iria visitar, em novembro, o Mosteiro de S. Bento no Huambo. Quando soube que os voos estavam com um preço relativamente acessível, não hesitei em perguntar-lhe, com alguma audácia e atrevimento, se poderia acompanhá-la. Uma vez mais, a resposta da Madre foi peremptória: se as Irmãs angolanas concordassem em receber-me tinha carta-branca para ir. Novamente, fui surpreendida pelo jeito simples, objetivo e prático da Priora dos dois mosteiros, e por mais uma postura sua que não denunciava qualquer indício de má vontade, não expressava qualquer receio de correr riscos (conhecíamos-nos por esse tempo somente há dois meses) e não antecipava cenários que podiam vir-a-ser problemáticos. Havia na sua maneira de estar e de ser uma abertura alegre ao inesperado, sem tender para problematizar ou expectar em relação ao futuro. Nas duas semanas em que estaria mais próxima da sua presença no Huambo, aprendia com a Madre Maria do Carmo a observar demoradamente, isto é, a prestar atenção às nuvens, às pedras e às árvores. Quando observava uma nuvem, nunca via só uma nuvem. Reconhecia uma outra forma na coisa, encontrava pedras que *eram* corações e árvores que *eram* pessoas. Durante as viagens e as longas esperas no aeroporto, às vezes conversávamos, outras vezes estávamos na companhia uma da outra em silêncio. Quando recém-chegadas a Angola, eu e a Madre fomos acolhidas, durante dois dias, pelas Irmãs beneditinas missionárias de Tutzing, cujo mosteiro está situado no bairro do Kikolo, em Luanda. No primeiro dia acompanhei uma jovem Irmã até ao enorme mercado do Kikolo, que se estabelece imediatamente à porta do mosteiro e se estende por uma enorme área circundante. Ao atravessarmos o portão que guarda o mosteiro e o separa de uma estrada altamente movimentada, senti instantaneamente que o silêncio e a tranquilidade não mais nos acompanhavam. O movimento humano era imensurável, repentinamente estávamos inseridas num alvoroço de pessoas que se atropelavam, sem espaço, entre os corredores do mercado. No local, vendia-se de tudo e, por isso, os cheiros que emanavam no ar misturavam o aroma de perfumes com o de peixe seco. A massa humana movia-se entre motas e carros acelerados, entre a música que tocava a partir de diferentes colunas e, ainda

assim, havia centenas de bebés que dormiam nos colos das mães ou deitados em panos no chão. O calor era imenso, principalmente porque caminhávamos continuamente num passo rápido. Eu nem sabia para onde olhar, tal era o número de coisas que aconteciam ao mesmo tempo, e era extremamente difícil comunicar por palavras com a minha guia. Entre a poluição atmosférica, os empurrões, os atropelos, e o chão feito de lixo esmagado, regressámos ao mosteiro em menos de uma hora. A minha interlocutora ia tocando nos ramos de umas plantas e das árvores que nos saudavam no caminho e, com a sua voz pacífica, inaugurou o nosso retorno ao espaço de quietude com esta interjeição: “Ah, por fim, silêncio!”. O mosteiro, em absoluta oposição à cidade que o contém, apresentava-se como uma fortaleza que, apesar das suas brechas — à noite, era possível ouvir, em alguns dos espaços do mosteiro, o som de festejos exteriores — erguia-se como um espaço de resistência ao ruído do mundo. A razão da hospedagem neste primeiro mosteiro devia-se à ausência de voos internos para o Huambo no dia seguinte à nossa chegada. Assim, dois dias depois, voámos para o sul, onde seríamos esperadas pelas monjas mais velhas do mosteiro daquela cidade. Almoçámos na antiga casa do centro do Huambo, onde todas as monjas residiam até à construção do Mosteiro de S. Bento e onde vivem, ainda, duas monjas mais velhas da comunidade e, de seguida, fomos conduzidas pela Irmã Maria de Fátima até ao mosteiro. A cerca de vinte minutos do centro, a primeira parte da viagem de carro fez-se por uma estrada larga e alcatroada (ver [Figura 4](#)). A meio da rota, saímos da estrada principal para ingressarmos num caminho de terra batida pleno de buracos (ver [Figura 5](#) e [Figura 6](#)). No banco de trás, nos últimos dez minutos do percurso, eu não conseguia evitar o riso provocado pelos solavancos contínuos. Com a mão a segurar-se no apoio do carro, o corpo da Madre também sofria com os altos e baixos. Curiosamente, o corpo da Irmã Maria de Fátima permanecia firme no volante (ver [Figura 7](#)), enquanto nos relatava alguns dos problemas que o carro já tinha denunciado. Lentamente, transpúnhamos a baixa vegetação e as fossas de água, adentrando um lugar remoto circundado por terrenos rurais, cultivos, poucas casas e muitas vacas. Ali, num lugar ermo, “arquétipo do exílio monástico” (Tovar, 2024, p. 75), menos distante do que era por conta das condições da terra e da água que nos sustinham até ele, os portões do mosteiro abriram-se e um grupo de monjas e de miúdas com flores na mão e largos sorrisos no rosto cantavam alto um cântico de boas-vindas (ver [Figura 8](#) e [Figura 9](#)).

Metodologia

O meu trabalho de campo teve a duração de quase dois meses, distribuído em seis estadas ao longo de um ano. O meu terreno cingiu-se, sobretudo, ao Mosteiro de Santa Escolástica, em Roriz, no entanto a minha estadia no Mosteiro de São Bento, no Huambo, concedeu a esta reflexão antropológica um estudo multissituado (Marcus, 1995) de dois locais que, apesar de apartados geograficamente e nas

idades das monjas que compõem as duas comunidades, integram uma congregação transnacional — a Congregação das Monjas Beneditinas da Rainha dos Apóstolos.

Mais do que compreender a circulação transnacional de algumas das monjas, que se movimentam entre mosteiros com alguma frequência, entusiasmei-me a possibilidade de, ao participar em diferentes experiências humanas, estender as minhas perspetivas sobre o silêncio monástico. Ao acompanhar uma monja numa longa viagem — numa espécie de *follow the people* ou de *follow the life* (Marcus, 1995, p. 106) — pude igualmente traquear o modo de vida e o silêncio monástico — *follow the metaphor* — enquanto rastreamento “do discurso e dos modos de pensamento (...) [da] circulação de signos, símbolos e metáforas” (Marcus, 1995, p. 108) entre os mosteiros de Roriz e do Huambo. Apesar de a minha pesquisa não incidir sobre “histórias de vida”, narro algumas das experiências individuais que partilhei com as monjas que, de outro modo, poderiam ser ocultadas “por distinções categóricas que podem tornar esses espaços, de outra forma, invisíveis” (Marcus, 1995, p. 110). Ao seguir conexões e relacionamentos (Marcus, 1995), o meu trabalho de campo multissituado foi “conduzido com uma consciência aguçada de estar inserido na paisagem e, à medida que a paisagem muda entre os locais, a identidade [da antropóloga] (...) requer renegociação” (Marcus, 1995, p. 112). Se no mosteiro de Roriz era acolhida num quarto reservado aos hóspedes e atendia às refeições na sala de jantar da hospedaria — podendo frequentar sob convite, os espaços e as atividades da clausura — no Mosteiro do Huambo pude integrar plenamente a comunidade e as suas dinâmicas lado a lado com as monjas. Vale dizer que a minha aproximação às monjas beneditinas de Roriz e do Huambo se deve a uma genuína vontade de aprender com elas o modo de vida monástico, na forma das práticas monásticas que constituem as suas vidas.

Ao pensar sobre a minha postura em campo e sobre a metodologia que serviu o meu estudo, creio que me é útil a conceção partilhada pela cineasta Trinh T. Minh-ha no seu filme *Reassemblage* que, apesar de identificar uma maneira de fazer cinema etnográfico e antropologia visual, é igualmente pertinente para pensar a minha reflexão como uma intenção e um ato de proximidade e não como uma pesquisa *sobre* as minhas interlocutoras.

Não pretendo falar *sobre*, apenas falar por perto. (...) A criatividade e a objetividade parecem correr em conflito. O observador ansioso coleta amostras e não tem tempo de refletir sobre os meios usados. (...) A realidade é delicada... (Minh-ha, 1982).

To study with people

É, então, para mim claro chamar a esta intenção, e concordante movimento ou atuação, de reflexão ou meditação antropológica e não de etnografia, numa posição assumidamente influenciada por Tim Ingold. No artigo “Anthropology contra ethnography” (2017), Ingold define o propósito da etnografia como a procura por “descrever a vida como ela é vivida e experimentada por um povo, em algum lugar, em algum momento” (Ingold, 2017, p. 21), por oposição à definição de Antropologia enquanto

“uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo” (Ingold, 2017, p. 21). Ingold esforça-se, tanto no artigo já mencionado, quanto no “That’s enough about ethnography!” (2014), por recuperar a observação participante para os braços do fazer antropológico, *salvando-a* da sua apropriação por parte da etnografia, que a vem tomando como um método de *data collection* (Ingold, 2017). Em *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, obra publicada pela primeira vez em 2013, Ingold já adiantava que “aquilo a que poderíamos chamar *research* ou mesmo *fieldwork* é, na verdade, uma longa aula magistral em que o novato aprende gradualmente a ver as coisas, e a ouvi-las e senti-las também, das mesmas maneiras que os/as seus/suas mentores” (Ingold, 2013, p. 2). Ingold dá, ainda, uma alforria ao estudo antropológico para assumir um compromisso “para estudar *com* pessoas”, ao invés de fazer estudos *sobre* elas (Ingold, 2017, p. 21). Para o antropólogo esse estudo colaborativo é naturalmente educativo e permite ao/à antropólogo/a aprender e “seguir em frente” (Ingold, 2013, p. 3) enquanto reflete sobre a experiência. Já o/a etnógrafo/a, de acordo com Ingold, documenta e revisita as informações recolhidas, com vista a considerar tendências e padrões. Este discurso é para mim profundamente aliviador, na medida em que admite que aquilo que é potencialmente por mim aprendido, mais do que apenas servir um propósito documental, harmoniza-se com o processo de vida, isto é, esse conhecimento não é meramente um instrumento para produzir dados, ele funde-se com a experiência vivida — tornando-se algo que se inscreve em mim, no meu corpo e na minha forma de ver e de habitar o mundo. Mais do que recolher informações, aprender é transformarmo-nos no processo de vivermos com os outros. O trabalho antropológico, de acordo com Ingold, é entendido como uma continuidade da nossa própria vida. Dentro dela, aprender não é extrair o conhecimento dos outros. Aprender é entrar em relação, produzindo mudanças que nos transformam.

Como já disse, a proposta de Ingold é a de “estudarmos antropologia *com* as pessoas” (Ingold, 2017, p. 21), isto é, respeitando-as seriamente como um fim em si mesmo, com as quais aprendemos e crescemos. Se as pessoas são “a própria vida humana” (Ingold, 2017, p. 22), qual o sentido de avançarmos com um estudo sobre elas, abeirando-nos do precipício da pura objetivação? O processo no qual estamos unidos às pessoas reconhece-lhes a inteireza que as constitui e aflora-nos a consciência para a sua não objetivação: “Observar não é, em si mesmo, objetivar” (Ingold, 2017, p. 23). O pensamento de Ingold é translúcido e atua como um apotegma: a observação participante tem de estar comprometida ontologicamente (Ingold, 2017, p. 23) e deve educar-nos e transformar-nos — ou transfigurar-nos — enquanto nos envolvemos com o que observamos num determinado contexto. Consciente desta divisa e do conceito de imperativo categórico de Kant (o qual pode, a meu ver, ter inspirado Ingold), principalmente a sua segunda formulação, que encontramos na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Age ‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2007, p. 69), sereno-me quanto àquela que considero ter vindo a ser a minha atuação antropológica, coerente com estes princípios. A minha meditação aproxima-se novamente de Ingold quando se propõe a “presta[r] atenção e responde[r] ao que as outras pessoas fazem e dizem” (Ingold,

2017, p. 22), ansiando por devolver às minhas companheiras monjas o contributo devido por aquela que foi “uma formação moral, intelectual e prática” (Ingold, 2017, p. 22), que recebi no decorrer da observação participante. Mais ainda, ciente e concordante com a qualidade *open-ended* da antropologia, não me proponho a procurar soluções finais “ (...) mas, ao invés disso, [buscar] maneiras pelas quais a vida pode continuar” (Ingold, 2017, p. 22).

Apesar de a minha reflexão fazer uso de categorias, que reconheço estarem sob a sombra do fechamento em conclusões ou soluções finais, não pretendo com o seu emprego fazer algum tipo de objetificação das dimensões de vida das minhas companheiras monjas para que sejam alcançados quaisquer fins, que não — na melhor possibilidade desta meditação — o da transfiguração do/a próprio/a leitor/a. Lembro-me, agora, de Ian Hacking e da sua análise dos *kinds of people* (2006) enquanto tipos de pessoas que numa investigação científica são categorizados e objetificados para que, através deles, sejam alcançados fins que remetem para a sua compreensão, mas também para o seu controlo, mudança, etc. A minha análise é, neste âmbito, despreziosa, e não intenta participar ou contribuir para um *making up people* (Hacking, 2002), que incorre da atribuição ou da imposição de categorias a pessoas. Não criei, por isso, caixas com etiquetas, nas quais arrumo traços de personalidade ou perfis de comportamento, esse não é assumidamente o meu objetivo. Os conceitos em meditação, ainda que possam ser olhados como gavetas, estão permanentemente abertas naquela que é uma condição, para mim obrigatória, de colaboração e de reciprocidade com as minhas companheiras monjas, com o/a leitor/a e com a vida. Contudo, uma dissertação exige o compromisso da última *pinçada*, que, não o sendo, o é para esse fim. Encadeada pelo fluxo vivente, de inspiração e de transformação, empenho-me para que as palavras empregadas por mim e pelas monjas organizem a reflexão, enquanto o seu conteúdo ateia circuitos abertos de pensamento, desencarcerando-os de qualquer possibilidade de unilateralidade de entendimento, também através da poesia (ver [Figura 10](#)), na qual “o valor das palavras não está no que encerram, mas no que libertam”. Vale lembrar o conceito de *edification*, de Richard Rorty:

Edificar é manter a conversa em andamento e, ao mesmo tempo, resistir a todas as pretensões de verdade final e objetiva. É abrir espaço, escreve ele, “para o sentimento de admiração que os poetas às vezes podem causar – a admiração por haver algo novo sob o sol, algo que não é uma representação precisa do que já estava lá, algo que (pelo menos por enquanto) não pode ser explicado e mal pode ser descrito” (Richard Rorty 1980: 370). (Ingold, 2014, p. 388).

Cuidar da sensibilidade antropológica (Ingold, 2014), da educação que, no entendimento clássico, incita a que algo brote de dentro para fora, ainda que tal possa implicar reivindicações de um afastamento da ciência, parece-me necessário, sobretudo quando se trata de uma investigação que também sonda o invisível, o inefável e o inaudível. O despertar desta sensibilidade como semente do *educere* só é possível, a meu ver, através da prática consistente (e paciente!) da atenção, ou, dito com outras palavras, pela via contemplativa ou meditativa, a que prepara a/o antropóloga/o para atender (Ingold, 2014) conscientemente a todas as circunstâncias que decorrem durante a observação

participante. Assinalo esta última ideia através da citação seguinte, pois ambas traduzem luminosamente a atitude e a intenção subjacentes a esta reflexão:

É como empurrar o barco para um mundo ainda não formado — um mundo em que as coisas não estão prontas, mas sempre incipientes, à beira de uma emergência contínua. Comandado não pelo dado, mas pelo que está a caminho de ser dado, é preciso estar preparado para esperar (Masschelein 2010b: 46). De facto, esperar pelas coisas é precisamente o que significa atendê-las (Ingold, 2014, p. 389).

Muito do que poderia ser dito sobre o método que conduziu esta reflexão pode ser condensado na procura pela atenção, que percebo como indivisa da recetividade. Sendo antropólogos/as *noviços/as* ou experientes, ou ainda candidatos ao postulante da antropologia como talvez seja o meu caso, experienciamos repetidas oportunidades de afinarmos a nossa sensibilidade para o que também acontece sem cerimónias ou avisos de receção. Todo e qualquer momento convoca-nos incessantemente a estarmos a si recetivos e, com efeito, a participarmos dele. Alinhado com estas ideias está o que depreendo da aguçada crítica de Ingold à etnografia: a orientação particularista e descritiva desta última sucumbe às forças de querer paralisar o que está vivo. O que poderia ser dá lugar ao que é, petrificando o que, indiscutivelmente, *is becoming*. A etnografia, refletida por Ingold, lembra-me a marcha de Orfeu e de Eurídice à saída do submundo: quando estavam prestes a atravessar o limiar para o mundo dos vivos, Orfeu não resiste a olhar para trás para verificar se Eurídice o acompanha e quebra, assim, a cláusula imposta no resgate da sua amada. Também a etnografia, de acordo com Ingold, pode estar a deixar um rasto de espectros atrás da sua produção etnográfica: “ (...) o estereótipo popular do etnógrafo, que não é infundado, como alguém que está vinculado à crónica retrospectiva de vidas que estão sempre à beira do desaparecimento” (Ingold, 2014, p. 393).

Quando temos presente que “há um consenso generalizado, hoje em dia, de que o conhecimento não é construído a partir de factos que simplesmente estão lá, à espera de serem descobertos e organizados em termos de conceitos e categorias” (Ingold, 2014, p. 391), cabe-me expressar a minha experiência, por vezes talvez poeticamente, dentro de um movimento que “cresce e é cultivado na forja das nossas relações com os outros” (Ingold, 2014, p. 391). A minha percepção e ação estão, indubitavelmente, envolvidas com o contexto espacial e temporal da minha pesquisa e com tudo o que lá existe e o vitaliza, no entanto esta meditação, como acredito que nenhuma outra, não pode cristalizar ou encapsular processos de pensamento ou transfigurações do corpo. O dinamismo que eletrifica o *aqui e agora*, com as suas infinitas possibilidades no desdobramento de cada dimensão reflexiva, suspende-me entre a prudência firme de não caracterizar ou descrever cinzentamente o que já não é e a audácia ondulante do que é sendo. Aludindo, por fim, à metáfora do artesão, de quem o sacrifício de talhar a todo o momento se afigura como um *sacro-ofício*, o de praticar fluentemente a inteireza de entalhar tudo o que sabe em cada movimento, sou grata por participar no processo, também monástico, contínuo e indissoluto, daqueles seres humanos — as monjas — enquanto, estimulada pela minha aprendizagem, celebro sincronicamente a minha transformação e,

desejavelmente, a de quem lê e, assim, participa nesta meditação. Reconheço que procurar harmonizar vigorosamente a *perpetual tension* entre a teoria e a prática antropológicas pode alterar o ritmo cardíaco, mas a possibilidade de “conectar (...) ideias de maneiras que não teriam ocorrido aos seus originadores” (Ingold, 1985, p. 16) é, por agora, extraordinariamente, suficiente.

A clausura e o silêncio como fundações em estacas do terreno

Os limites do mosteiro de Roriz, a clausura que impediu o meu pleno livre-trânsito no mosteiro e o silêncio, nas suas diferentes dimensões, funcionaram beneficentemente como fundações, quando me ancoraram em equilíbrio entre o estar excessivamente dentro de um mosteiro, como relatei previamente sobre a minha experiência no mosteiro do Huambo, e o estar indesejavelmente demasiado fora. Defino estes limites como estacas do meu projeto — partes da infra-estrutura pré-existente ao meu trabalho de campo e condicionante deste, na interação com as minhas parceiros/as narrativos/as (Clifford & Marcus, 1986, p. 127). Essas *estacas* fundadoras traduzem-se na circunscrição do espaço através da clausura e das celas individuais, na limitação ao acolhimento dos hóspedes até quinze dias por estada e nas práticas do silêncio. A estas estacas devo precisamente a oportunidade de ter ocupado a posição de hóspede da comunidade, papel que viria a descobrir ser-me o mais favorável, conferindo-me a valiosa oportunidade de, na companhia próxima das/os outros/as hóspedes e na participação da relação destes últimos com as monjas, aprofundar o meu saber sobre o caráter da hospitalidade na espiritualidade monástica beneditina. Ao aprender-fazer o que as monjas faziam e como faziam pude compreender melhor o conhecimento explícito e implícito à vida em comunidade. As práticas de silêncio, como argumentarei, permeiam continuamente todo o movimento da vida do mosteiro, mesmo quando há linguagem na forma de orações ou, até, conversas. O silêncio não é somente, como já referi, a abstinência do falar. O convite é que permaneçamos abertos e atentemos com cuidado às suas muitas possíveis manifestações e aos seus significados.

Digo, ainda, uma palavra sobre o acolhimento do silêncio, não como um obstáculo, mas como um método: a impossibilidade, por vezes, de utilizarmos as palavras para fazer todas as perguntas e, ainda que estas sejam possíveis, a insuficiência das palavras para dar todas as respostas, conduz-nos à necessidade de prestarmos atenção a tudo o que acontece para lá da linguagem (verbal e oral). Isto é valioso para o/a antropólogo/a porque, ao invés de sair com respostas confirmatórias, abre-o/a para mais perguntas, que são na verdade o requisito para qualquer investigação ou procura por conhecimento. As perguntas que permanecem sem respostas são-nos úteis por si só. Como pode aprender aquele/a que já tem todas as respostas? Depois, considero que as pesquisas empreendidas em contextos de silêncio podem fomentar um modo mais cuidadoso e contemplativo de estar com os outros, o que, a meu ver, representa um contributo para uma prática antropológica ética, generosa e sensível.

Writing Culture

Após o movimento do *Writing Culture*, não sobram dúvidas de que o/a etnógrafo/a está dentro do seu terreno e que, por essa razão, integra a etnografia. Ainda assim, ao invés de prontamente alegar que estou alocada ao movimento prescrito pela obra *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford e George E. Marcus, proponho-me a refletir criticamente sobre aquela que é uma aproximação natural às ideias que emanam deste conjunto de ensaios e que constituem inquestionavelmente um marco na antropologia. O debate é claro, mas laureado por brumas: afinal, “os processos literários — metáfora, figuração, narrativa — afetam as maneiras como os fenómenos culturais são registrados, desde as primeiras ‘observações’ rabiscadas, até ao livro completo, até as maneiras como essas configurações ‘fazem sentido’ em determinados atos de leitura” (Clifford, 1986, p. 2). Mais ainda, o reconhecimento da natureza da etnografia como exercício literário admite, concomitantemente, que as especulações, invenções, intuições do autor/a integram o terreno, de tal forma que podemos narrar uma coisa para contar uma outra coisa (Clifford, 1986, p. 5). Nas primeiras páginas da introdução de *Writing Culture*, Clifford esclarece-nos, ainda, que, se os ensaios da obra sugerem que a etnografia é uma arte, fazem-no enquanto empregam o uso antigo da palavra “como a criação hábil de artefactos úteis” (Clifford, 1986, p. 6). Nesses termos, o fazer etnográfico é entendido pelo autor como um “trabalho *artesanal* ligado ao trabalho mundano da escrita” (Clifford, 1986, p. 6). Ora, para Ingold a antropologia é entendida precisamente como *the art of inquiry*, quando “o caminho do artesão” é feito, permitindo ao “(...) conhecimento crescer a partir do cadinho dos nossos engajamentos práticos e observacionais com os seres e coisas à nossa volta (Dormer 1994; Adamson 2007)” (Ingold, 2013, p. 6), quando adotamos, de acordo com Ingold, “aquilo a que o antropólogo Hirokazu Miyazaki (2004) chama de *method of hope*” (Ingold, 2013, p. 7), uma prática que não contempla a descrição ou a representação do mundo, mas sim a abertura da nossa percepção, tentando algo e observando-o para que possamos responder-lhe, estabelecendo uma melhor relação com o mundo a que o antropólogo chama de *correspondence* (Ingold, 2013, p. 7). Será que tal não concorda com Stephen A. Tyler quando, em “Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, o autor afirma que “uma etnografia pós-moderna não se move para a abstração, afastando-se da vida, mas regressa à experiência (...) para reintegrar o eu na sociedade e reestruturar a conduta da vida quotidiana (Tyler, 1986, p. 135)? Mais ainda, será que quando Tyler enfatiza a importância “[d]a natureza cooperativa e colaborativa da situação etnográfica, em contraste com a ideologia do observador transcendental” (Tyler, 1986, p. 126), não pensamos em Ingold quando o antropólogo propõe uma antropologia aberta e generosa? (Ingold, 2017) Por sua vez, quando Clifford rejeita que a cultura seja um “objeto” científico passível de ser simplesmente descrito, visto que “as nossas visões sobre “ela” são produzidas historicamente e são ativamente contestadas (...) uma vez que a percepção e o preenchimento de uma lacuna levam à conscientização de outras lacunas” (Clifford, 1986, p. 18) ou, ainda, quando escreve que “cada versão de um outro, onde quer que se encontre, é

também a construção de um “eu” (...) um processo de “automodelagem” (Greenblatt, 1980) (Clifford, 1986, p. 24), será que tal não se relaciona com o argumento de Ingold de que o propósito da antropologia é transformacional (Ingold, 2013)? Continuemos o exercício de comparação: quando Ingold fundamenta que devemos levar os outros a sério, evitando sermos “espetadores na galeria da diversidade humana” tomando os outros como retratos (Ingold, 201, p. 16), esta ideia não comunica diretamente com Clifford quando este nos diz que “as culturas não permanecem quietas para os seus retratos” (Clifford, 1986, p. 10), asseverando que a etnografia é um “an ongoing cultural *poesis*” (Clifford, 1986, p. 16)? Já quando Tyler alega que “(...) o objetivo do discurso [que é *o outro em nós*] não é como fazer uma melhor representação, mas como evitar a representação” (Tyler, 1986, p. 128), o autor não dialoga com a crítica de Ingold à postura dos/as antropólogos/as que, ainda na contemporaneidade, assumem uma postura de tratarem o que os outros fazem e dizem como “evidências a partir das quais construir um caso” (Ingold, 2018, p. 16)? Eis a questão que expõe, ao mesmo tempo, a nebulosidade dos objetivos da etnografia, que a meu ver conflui com as críticas apresentadas por alguns/algumas etnógrafos/as à posição de Ingold quando advogam que “considerar a etnografia como mera documentação é ter uma visão muito limitada da mesma (...) [que] não só a antropologia, mas também a etnografia, dirão, é transformacional (Ingold, 2013, p. 3). Julgo que chegamos, então, ao momento no qual somos compelidos a concordar com Ingold quando este argumenta que, a ser assim, a etnografia e a antropologia tornar-se-iam praticamente indistinguíveis. Considerando os seus argumentos, a meu ver, válidos, compreendemos que o trabalho etnográfico pode vir, de facto, a ter efeitos transformadores no/a etnógrafo/a, porém estes são “efeitos colaterais” e incidentais ao propósito documental contido naquele que é o próprio nome da disciplina – *etnografia* (Ingold, 2013, p. 4). Ora, se a etnografia tornou-se, na prática, outra coisa além do trabalho descritivo de um povo, “por que nome deve ser conhecida a tarefa de descrição?” (Ingold, 2013, p. 4).

Embora, na presente dissertação, não caiba uma reflexão mais profunda sobre este tema, que considero suficientemente complexo e intricado para fazer correr muita tinta, serve a anterior análise para posicionar a presente dissertação. Na minha perspetiva, a cultura sobrevive no que dela é emanado e experienciado, nas subtilezas que a permeiam e no que dela não pode, muitas vezes, ser detido e dito.

O presente texto, mais do que a descrição de um encontro desdobrado em vários tempos, é uma meditação, que na sua condição própria comprometeu-se em estar consciente da observação participante como “uma maneira de conhecer *from the inside*”, que não expurga o saber do ser (Ingold, 2013, p. 5). Isto quer dizer que no decorrer da minha investigação não tomei como meu intento o de ir para campo recolher dados e informação, com vista a, posteriormente, vir reconstruí-la externamente. Quando estive nos dois mosteiros, as informações que tentava coletar eram/estavam inerentes “à competência de percepção e capacidades de julgamento que se desenvolvem no decurso dos engajamentos diretos, práticos e sensoriais com o nosso meio envolvente” (Ingold, 2013, p. 5).

Ainda na introdução de *Writing Culture*, Clifford defende que os ensaios que constituem a obra reconhecem que “a ciência não está acima dos processos linguísticos e históricos” (Clifford, 1986, p. 2) e indaga-nos: “mas não há também uma libertação em reconhecer que mais ninguém pode continuar a escrever sobre os outros como se fossem objetos isolados ou textos?” (Clifford, 1986, p. 25). Neste sentido, é-me possível reconhecer o meu contínuo movimento com as monjas, num processo ininterrupto e aberto, no qual a escrita imerge na co-criação e ativamente dentro das dinâmicas relacionais e de aprendizagem. Também por esta razão, e porque o meu trabalho empírico permite-me, ainda, estar envolvida no mundo em devir, refiro-me à presente investigação como uma meditação antropológica.

Materiais

O que nos diz a imagem? Diz-nos o que é e não o diz.
Porque não é uma palavra. Antes um silêncio,
uma ausência, um vazio.
O seu sentido é uma promessa de sentido
ou o silêncio do sentido que respira e transparece
(António Ramos Rosa, *O Centro na Distância*, 1981, p. 29)

Por último, abordo os instrumentos visíveis que acompanharam a minha observação participante: nos diários de campo tomei nota de aprendizagens em que participei no meu dia a dia com as minhas companheiras de caminho, esbocei observações sobre o que fazíamos, o que escutava, os silêncios, as leituras e os salmos que recitávamos; gatafunhei alguns esboços de alguns lugares do mosteiro ou de posturas das monjas (ver [Figura 11](#)); gravei o som de dezenas de Ofícios e filmei inúmeros vídeos¹⁰. A máquina fotográfica entrou somente em campo a partir da minha segunda estadia, no mosteiro de Roriz, e as imagens transfiguraram-se, espontaneamente, no eixo da presente meditação.

O repertório fotográfico aqui presente contempla imagens da minha autoria, fotografias captadas pela Madre Maria do Carmo, uma fotógrafa profundamente sensível à natureza, à luz e à sombra e à contemplação da *Criação*, e fotografias anonimamente capturadas pelas Irmãs e pré-postulantes do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Aquando da minha estadia neste último mosteiro, no passado outono, convidei a comunidade a fotografar com a máquina fotográfica analógica, que deixara permanentemente à disposição num armário do refeitório do mosteiro. O facto de ser uma câmara analógica salvaguardava a liberdade (e até o anonimato) das suas escolhas. Nesse tempo, e perante a

¹⁰ Neste verão, realizei conversas filmadas com doze monjas do Mosteiro de Sta. Escolástica, com o objetivo de se constituírem em vídeos a serem colocados no canal de *YouTube* do mosteiro, de forma a dar a conhecer cada uma das monjas. A ideia surgiu de uma vontade mútua — minha e da Madre — de apresentar a comunidade monástica numa plataforma digital. Os vídeos não estão, ainda, disponíveis no canal de *YouTube*, no entanto, podem ser provisoriamente consultados, durante um período de 90 dias, através do seguinte link: <https://drive.google.com/drive/folders/138NrdDCqFg7PqtjEpYMIKuLtug93cCG5?usp=sharing> (por favor, ao abrirem os vídeos, seleccionem a opção “Definições” e definam a qualidade 1080p, antes da sua visualização). Em breve terei, também, concluída uma pequena curta-metragem com filmagens realizadas no Mosteiro de S. Bento, no Huambo.

partilha de algumas das suas dúvidas, disse-lhes que o visor da máquina estava inteiramente aberto aos seus olhares, que tudo o que decidissem conter na memória do filme fotográfico seria bem-vindo. Durante as duas semanas que vivi no interior do mosteiro, dentro da sua clausura, observei a câmara fotográfica a passar de mão em mão, sem que pudesse imaginar o que estava a ser registado na sua íntima película e, por isso, foi com um perceptível entusiasmo e curiosidade que abri as imagens trazidas à luz um tempo depois¹¹. As fotografias revelavam um olhar muito presente das jovens pré-postulantes do mosteiro, fazendo com que aparecessem em muitos retratos a posarem sorridentes para a câmara, na capela ou em espaços de trabalho como a cozinha (ver [Figura 12](#)), muitas vezes acompanhadas de outras companheiras de pré-postulantado, outras vezes desempenhando tarefas e atividades de trabalho. Pelo meio deste carreiro fotográfico apareciam *selfies*, fotografias de uma porta aberta com os seguranças/porteiros do mosteiro num segundo plano (ver [Figura 13](#) e [Figura 14](#)), fotografias tiradas no espelho (ver [Figura 15](#) e [Figura 16](#)), mas também uma fotografia com a figura da Virgem Maria e de uma postulante na capela (ver [Figura 17](#) e [Figura 18](#)), outras apenas com um cenário ocupado por objetos de trabalho do mosteiro e, ainda, algumas fotografias tiradas à mesa do refeitório, nas quais compareciam, às vezes em cadeia, a Madre Priora, as monjas mais velhas da comunidade, seguidas das jovens monjas, de uma noviça e, por fim, das pré-postulante/s que emergiam no primeiro plano das imagens (ver [Figura 19](#) e [Figura 20](#)). Nas fotografias em que partilhávamos refeições sentadas à mesa eu também consto em alguns desses recortes da realidade. Uma fotografia que sobressai do conjunto em que nasce é a que retrata duas irmãs (familiares) de uma das jovens monjas aquando da sua visita ao mosteiro (ver [Figura 21](#)).

Devo, ainda, dizer que as imagens apresentadas não obedecem a um propósito descritivo e, de uma outra maneira, valem pelo que são explicitamente e implicitamente e por aquilo que evocam a quem as observa. As imagens agem como véus de silêncio que corporificam fragmentos invisíveis do lugar ou das monjas que poucos vêem. As imagens, a par das palavras, transfiguram a matéria invisível numa matéria dizível. Uma imagem atua como uma *revelação*, é o meio que é a própria mensagem. Marshall McLuhan, em *Understanding Media: The Extensions of Man* reflete sobre os meios, que entende como extensões dos sentidos, e declara que “ (...) o “conteúdo” de qualquer meio ou veículo é sempre um outro meio ou veículo” (McLuhan, 2001, p. 8). Os meios, no caso que aqui importa – as imagens, além de começarem “a funcionar muito antes de que nos demos conta deles” pelo “simples facto de se apresentarem fora de nós [o que] corta a possibilidade de serem pensados” (McLuhan, 2001, p. 54), também são um elemento determinante do que comunicam porque o comunicam? McLuhan fundamenta que sim e, nesse sentido, ao rejeitar a inocuidade das imagens enquanto meio, também eu medito sobre o impacto da escolha de tal estrutura percetiva, nomeadamente na forma como esta potencialmente desencadeia compreensões e significados em

¹¹ Tal como na experiência imaginária do Gato de Schrödinger, que explica o conceito da superposição quântica, as imagens ocultas existiam, então, em profusos estados simultâneos, e por hipótese opostos, até que eu as observasse e participasse na assunção de um estado definido.

quem as vê. Em síntese, o que me parece interessante na presente reflexão é fazer a admissão, talvez óbvia, mas útil de ser lembrada, de que os meios aqui em utilização – a fotografia, e claro a palavra, não somente constituem a forma de comunicação desta dissertação, como também condicionam e determinam o próprio conteúdo comunicativo. No entanto, esse conteúdo comunicativo, na sua inerente condição de meio fotográfico tem, a meu ver, particular relevância no que revela, no que se recusa a revelar, mas, sobretudo, na forma como pensa. Esta problematização irreverente ganhou especial apreço pelo antropólogo visual Etienne Samain em *Como pensam as imagens*, obra na qual o autor convida-nos a meditar sobre como “a imagem nos oferece algo para pensar”, e de como é “portadora de um pensamento, isto é, veicula pensamentos” (Samain, 2012, p. 22). Este argumento pode, à primeira vista, afastar aqueles que não se demoram nas suas lúcidas explicações:

A proposição é tanto mais ambígua e complexa que chega a insinuar - até sugerir - que, independentemente de nós, as imagens seriam formas *que, entre si, se comunicam e dialogam*. Com outras palavras: *independentemente* de nós – autores ou espectadores – toda imagem, ao *combinar nela* um conjunto de dados sógnicos (traços, cores, movimentos, vazios, relevos e outras tantas pontuações sensíveis e sensoriais), ou ao *associar-se com* outra(s) imagem(ns), seria “*uma forma que pensa*” (Samain, 2012, p. 23).

Neste sentido, será que a imagem é uma forma que pensa? Samain fundamenta que todas as imagens integram algo da cena representada, por exemplo, a luz inscrita na placa sensível, veiculando uma figura, mas também “de um lado, o pensamento *daquela que produziu* a fotografia (...) de outro, o pensamento *de todos aqueles que olharam* para essas figuras (...) e que, nelas, “incorporaram” seus pensamentos (...)” (Samain, 2012, p. 22).” Ao compreendermos nas imagens esta espécie de “vida própria”, reconhecemos a sua capacidade intrínseca de desencadear movimento, na forma, por exemplo, de ideias e de conhecimento ao qual, segundo o pensamento de Ingold, poderíamos, depois de profundamente nos engajarmos na sua observação — indissociável da presença que requiere, responder ou *corresponder* com o que “ela faz nascer dentro de nós” (Samain, 2012, p. 23). Samain, que me parece dialogar com a, anteriormente exposta, teoria de McLuhan, expõe que, ao demorarmos na imagem, ou nas palavras do autor, na sua *face visível*, esta leva-nos ao encontro de outras imagens, de uma maneira análoga ao funcionamento do meio veiculando um outro meio.

O tempo das imagens é um pouco como o tempo dos rios e das nuvens: rola, corre, murmura, quando não se cala. O que faríamos sem as imagens? O que elas nos mostram nunca será um pensamento único e definitivo, nem uma memória acabada. Eis que o cérebro - como assinala justamente Gilles Deleuze (2003) - é a “tela da imagem”. É com esse cérebro – [as] suas lembranças, [as] suas memórias e os esquecimentos nele contidos - que toda imagem se choca, arrebatando uma espiral de novas e outras operações sensoriais, cognitivas e afetivas (Samain, 2012, p. 32).

Neste horizonte, e porque não posso ir adiante, termino com uma história curiosa, recordada por McLuhan em *Understanding Media: The Extensions of Man*:

Leonard Doob, em seu relatório *Communication in Africa* (“Comunicação na África”), conta de um africano que sofria um bocado para ouvir, todas as noites, o noticiário da BBC — embora não entendesse

nada do que se falava. Mas estar em presença daqueles sons, às 7 horas da noite, diariamente, era importante para ele. [A] Sua atitude para com a fala era igual à nossa diante da melodia: a entonação ressonante já é bastante significativa (McLuhan, 2001, p. 21).

Trata-se de estarmos abertos e atentos ao que também nos é incompreensível, não como um castigo auto-imposto em que nos sentimos inaptos e em que rejeitamos qualquer hipótese de reconhecer uma mensagem (e um meio) através de um determinado meio, mas como um exercício em potência de estabelecer uma correspondência com um novo conhecimento e aprendizagem, por exemplo, latente numa ideia ou numa imagem. Este é o apelo que esta pequena narrativa encerra, o de despertarmos para a dimensão do não-saber, o de escutarmos o que não é claro ou visível, na medida em que o invisível se torna dizível ou cognoscível. Ao mesmo tempo, esta prática pode atuar num sentido inverso, isto é, ao escutarmos ou vermos o que é passível de ser imediatamente conhecido ou explicado, permitirmo-nos abrir aos entendimentos imprecisos que a camada mais evidente também veicula. Esta prática só é possível quando, a meu ver, ainda que não compreendendo, nos dispomos interiormente a quedarmo-nos na atenção.

Não é por acaso que a metamorfose da lagarta e da ninfa em borboleta é chamada de *imago*. Assim se passa com a imagem da borboleta e com a *imago* psíquica no sentido de Lacan (ou de Merleau-Ponty, aliás): ela bate - ela bate as asas. É uma questão de aparição visual e de experiência corporal ao mesmo tempo (Didi-Huberman, 2010, p. 189).

From the door of the cloister — da porta do claustro

Esta passagem em revista da minha metodologia, particularmente esta última secção dedicada à reflexão sobre a imagem e sobre as imagens que compõem a presente meditação inspira-me a partilhar um entendimento complementar àquele que já apresentara na introdução sobre o claustro, a partir do meu lugar em campo. O claustro, apesar dos seus diversos significados, refere-se aqui, sobretudo, ao lugar, ao tempo e ao corpo a partir ou no âmbito dos quais existe uma aproximação, ou até uma união, entre o invisível e o visível, entre o indizível e o dizível, mas também entre o invisível e o dizível e entre o indizível e o visível. Espero que o/a leitor/a possa compreender que a dissertação que se segue expressa vias de exploração críticas e poéticas nas quais, por vezes, o invisível, por exemplo Deus (que na conceção das monjas tem, entre outros, esse atributo), aproxima-se do dizível quando, por exemplo, as monjas louvam e oram ou, dito de outra forma, quando a palavra possibilita às monjas uma aproximação a Deus; outras vezes, o indizível, por exemplo a vivência do silêncio interior, faz-se visível através de um gesto das monjas ou de uma prática de atenção e de escuta. Outras aprendizagens contemplam, ainda, experiências que ampliaram o meu saber sobre o que o indizível pode significar, no entanto, precisamente porque se desvendam de uma forma que é alheia à linguagem, não creio que me seja possível, por agora, explicá-las.

Este despretenso exercício literário e imagético tem em vista tornar dizível o claustro, enquanto espaço silencioso interior, que é invisível. Nestes sentido, esta reflexão oportuniza, ainda, um diálogo

intercultural quando demonstra que, mais do que existirem num mundo à parte, os mosteiros beneditinos desafiam-nos a pensar sobre como habitamos o mundo, propiciando meditações críticas sobre velhas categorias que dizem respeito à condição humana: vida em comunidade, comunicação, cuidado, mas que se podem estender até à hospitalidade e ao consumo. Como enuncia o historiador Miguel Tovar, “a porta, e a ênfase colocada na sua regulamentação, lembra-nos que o viver monástico não existe num vácuo, e nunca foi concebido como existindo à margem do mundo” (Tovar, 2024, p. 24).

II — VIDA MONÁSTICA: Primavera, Verão, Outono, Inverno... E o Eterno

Habitar o dia: ao ritmo do tempo das monjas

Na minha primeira estadia no Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz, em setembro de 2024, cedo descobri que muito do saber das monjas sobre a sua própria vida e cultura não seria passível de ser explicitado verbalmente. As monjas estavam geralmente ocupadas a desempenhar tarefas de trabalho e a orar, o que não tornava natural que falassem ou dessem explicações sobre o que faziam. Por essa razão, nessa e nas seguintes estadas, adotei uma postura atenta, mas contida, comprometida em não incomodar as minhas companheiras de campo e em não exigir delas mais do que lhes fosse confortável oferecer-me. Lembro-me agora de, ao falar de trabalho de campo com outra hóspede, recordar as palavras de um professor quando disse “o nosso tempo (o do/a antropólogo/a) é o tempo das pessoas”. Mais, ainda, do que reconhecer a lentidão do campo, estava a aprender a confiar no tempo oportuno, no “kairos” da tradição grega, para aprender com as monjas, sem ansiedade. Deste modo, quando estive em território monástico no verão e no outono, escutava o que me era dito, observava o que era feito, comia somente o que me era dado às refeições e esforçava-me por não fazer perguntas sobre assuntos que não eram iniciados pelas monjas, com o propósito de cingir-me ao que era trazido, por elas, à conversa. Por vezes, quando tinha dúvidas quanto ao que me era dito, dirigia-lhes breves questões relativas ao tema da conversação, mas mantinha-me firme em contrariar aquela que é uma tendência do meu carácter: a de fazer, como uma criança, perguntas sobre tudo o que me ocorre. O meu objetivo era, não somente o de destabilizar o menos possível o seu quotidiano, como também o de compreender a cultura daquele mosteiro beneditino com base nas escolhas do que era dito pelas monjas e por meio do que não era dito. Como esclareci anteriormente, parte da minha decisão de levar a cabo a minha pesquisa no mosteiro devia-se à inquietação sobre se um/a antropólogo/a poderia contribuir para a reflexão crítica sobre a condição humana através de uma observação participante maioritariamente silenciosa realizada num contexto silente. Poderia eu compreender a cultura do mosteiro, entendida nas palavras de Bloch como o “que precisa ser

conhecido para operar de forma razoavelmente eficaz num ambiente humano específico”? (Bloch, 1998, p. 4) mediada por um conhecimento não linguístico? Inferia que, para isso, como primeiro passo teria de calibrar-me com o compasso, quase musical, do dia. Claro está que, no decorrer das minhas estadas nos mosteiros em questão, muitas coisas me foram ditas, não obstante, esta primeira parte, apesar de inevitavelmente contar com o que digo, debruça-se, sobretudo, no que não precisou de mo ser dito.

Parto de uma fotografia (ver [Figura 22](#)) em que observamos uma jovem monja a atravessar uma porta no Mosteiro de S. Bento no Huambo, em Angola. Ao demorarmo-nos nesta figura ou imagem, somos convidados a vislumbrar uma segunda porta que se revela à frente da monja. O seu pé esquerdo está pousado sobre o chão e o seu pé direito está suspenso no movimento que antecipa a concretização do passo seguinte. A monja está exatamente debaixo da soleira da porta, que separa ou une dois espaços do mosteiro, a cozinha e o corredor. Esta fotografia introduz-nos à passagem constante das monjas entre as divisões — a capela, a cozinha, o corredor, a biblioteca, as salas, o refeitório, a horta, as celas. Todas as entradas e saídas nos espaços do mosteiro e para lá deste (ver [Figura 23](#)) aconteciam sob a vigilância rítmica permanente do relógio suspenso na parede do refeitório e sob o toque de um pequeno sino colocado em cima da mesa do corredor que intermediava os quartos. Aos quinze minutos e novamente aos cinco minutos antes de cada um dos sete ofícios litúrgicos que nesse mosteiro estão estipulados diariamente, uma das monjas tocava a sineta e a atmosfera de silêncio era de imediato permeada pelo som dos passos e dos gestos ágeis das monjas: nesse tempo, terminavam as tarefas que tinham em mãos (ver [Figura 24](#) e [Figura 25](#)), por vezes, trocavam a roupa de trabalho pelo hábito, ou retiravam somente o avental de frente e costas, e numa marcha muda de vozes encaminhávamo-nos até à capela. Na minha experiência neste mosteiro, em que pude acompanhar plenamente os movimentos diários das monjas, ocorreu-me a imagem de que os corpos das monjas eram os ponteiros de um relógio, ora das *horas* quando se demoravam nos seus ofícios mais fixos e previsíveis como participar na oração comum, lavar (ver [Figura 26](#) e [Figura 27](#)) e passar a sua roupa e limpar o mosteiro, ora dos *minutos* de cada vez que desempenhavam tarefas de duração mais curta e de teor mais variado, de acordo com as necessidades prementes, como fazer um doce de uma fruta recém-apanhada, esmagar tomates para fazer polpa, apanhar rama da batata-doce ou de *essuanga* (mandioca), separar feijões (ver [Figura 28](#)), ora dos *segundos* quando se movimentavam entre as atividades e os espaços. Na imagem observamos o ritmo da vida monástica beneditina estampado na trajetória do corpo da monja.

A própria *Regra* de S. Bento, que atua como um manual de regras seguido pelas monjas, é exímio a definir as linhas de movimento e a traçar à régua os percursos. O capítulo 43 concerne “[d]aqueles que chegam atrasados à Obra de Deus ou à mesa” e diretrizes de comportamento para que “nada se anteponha à Obra de Deus”, revelando a primazia do tempo litúrgico celebrado nas orações comunitárias sobre qualquer outra atividade. No capítulo 8, S. Bento decreta que “no inverno, isto é, de primeiro de novembro até a Páscoa (...) levantem-se [os monges] à oitava hora da noite” e, no capítulo 48, define, ainda, como deve ser o trabalho manual de cada dia, asseverando que “a

ociosidade é inimiga da alma” e que, por isso, “em certos tempos, os irmãos devem ocupar-se no trabalho manual, e em outros, na leitura divina” e explicando, também, quais os períodos de tempo que devem contemplar o tempo de leitura — a *lectio divina*, determinando com precisão naquelas páginas o *horarium* dos monges.

Passados quinze séculos desde a sua redação, é neste molde que as normas quanto ao horário beneditino se inscrevem, apesar das adaptações a que estão sujeitas em cada mosteiro. Em todo o caso, a *Regra* é lida todos os dias nas comunidades beneditinas, o seu conteúdo é continuamente rememorado. Todos os dias, durante o jantar partilhado em silêncio no mosteiro do Huambo, uma monja adia a tomada da sua refeição para ler um excerto da *Regra*, que é dividida de modo a que ao longo do ano seja lida três vezes por inteiro. A minha observação participante nos mosteiros de Roriz e do Huambo testemunhou uma assiduidade escrupulosa a todos os tempos de oração comum na capela.

No mosteiro de Roriz, estes momentos de oração coletiva na capela eram cinco: Laudes, geralmente, às 8h da manhã; Hora Intermédia, às 12h; Vésperas, às 17h30; Ofício de Leituras, que dependendo do horário da missa diária pode decorrer às 18h30 ou depois das Completas; Completas, às 20h45 ou às 21h, sendo que este ofício litúrgico pode ser substituído por Vigílias em Solenidades, como o Natal, a Páscoa e outras festas, e aos domingos. Já no mosteiro de S. Bento, no Huambo, a Liturgia das Horas é composta por sete horas canónicas: Laudes, às 5h30 ou às 6h da manhã, pois esta hora está mais próxima do momento do amanhecer no local; (Hora) Terça, às 9h; (Hora) Sexta, às 12h; (Hora) Nona, às 15h — estes últimos três ofícios são celebrados conjuntamente na Hora Intermédia no mosteiro de Roriz; Vésperas, às 17h30; Completas e Ofício de Leituras, às 20h. Ao fazer as contas, dou-me conta que participei em cerca de trinta e cinco encontros de oração coletiva por cada semana passada no mosteiro de Roriz e em quase quarenta e nove ofícios por semana no mosteiro do Huambo. Em média, as orações coletivas duram em torno de trinta minutos, podendo, no caso das Vigílias e do Ofício de Leituras, estender-se até uma hora em alguns dias.

Na mesa de cabeceira do meu quarto em Roriz há uma encadernação que serve de guia aos/às hóspedes com informações sobre a vida no mosteiro. Na primeira página é apresentado o horário das refeições e das orações comunitárias acima do qual há uma pergunta “Quer rezar com a comunidade?” Esta pergunta repete-se noutra das páginas. Adiante, no caderno, há um horário que apresenta, de forma circular, o dia das monjas, com uma frase no topo que o introduz “A oração, marcando o correr das horas, lembra-nos que cada momento que passa é um presente vindo das mãos de Deus”.

Richard Irvine, no seu trabalho antropológico *The vow of stability* (2025) realça um aspeto importante do ritmo da chamada à oração que é o da *personal reaction*, “no sentido em que o dia é marcado pelo movimento dos monges até à igreja da abadia em resposta ao toque do sino (...) e pelos monges unirem as suas próprias orações às do resto da comunidade” (Irvine, 2025, p. 62). Considero este repetitivo convite, ao qual respondem, também, diariamente as monjas dos mosteiros de Roriz e do Huambo, particularmente interessante sob a ótica de poder ser pensado como um desdobramento horário de outros chamados.

O primeiro chamado ou chamamento evidente é aquele que conduz uma monja ao mosteiro, o “bater à porta de Deus” como me foi descrito por mais do que uma monja. Este último encela precisamente os dois sentidos da expressão: se, por um lado, o *bater* ou a *batida*, mais repentina em certos casos e demoradamente persuasiva noutros, foi dada, segundo algumas monjas, pela “mão” de Deus nas suas portas, foi precisamente porque existiu esse primeiro acontecimento, ainda que velado numa metáfora, que estas bateram à porta do mosteiro. Sobre esta primeira batida à porta é curioso que S. Bento diga para serem deixados à porta por algum tempo os que procuram o mosteiro com o objetivo de serem monges (RB, cap. 48), de modo a que sejam submetidos a uma primeira prova de perseverança. Atualmente, esta norma afigura-se de maneiras mais subtis quando, por exemplo, em resposta à chegada entusiástica e repentina de uma jovem interessada em juntar-se à comunidade de Roriz, lhe é aconselhado a discernir profundamente e por mais tempo a sua possível vocação, fora do mosteiro. Outro exemplo é a existência de um edifício, separado do espaço da clausura, mas localizado dentro da área do mosteiro do Huambo, no qual residem pré-postulantes que, com o tempo, podem, demonstrar a firmeza do seu chamado à vida monástica respondendo assiduamente aos numerosos chamados diários. Neste sentido, as razões complexas da causa do primeiro chamado, que dizem respeito à subjetividade da pessoa, diluem-se no cumprimento ou no incumprimento dos *chamados* que, como fractais, se abrem depois dessa primeira aproximação. O chamado, como causa invisível, é, desta forma, repercutido numa espécie de eco do toque do sino, ao qual as monjas são chamadas a responder explicitamente e ungidas de prontidão.

Um outro chamado apresenta-se, por vezes, na forma dos imponderáveis da gestão dos mosteiros, que leva a que, por diversos motivos, seja solicitado às monjas a mudança da sua residência. Muitas das monjas do mosteiro de Roriz começaram a sua vida monástica aí, foram enviadas para outros mosteiros do país e com o encerramento desses, tiveram de regressar à base. Outras chegaram a viver em Angola e a retornar, mais tarde, a Portugal. Ora, a análise destes chamados é relevante, na medida em que dá conta, não tanto de um compromisso com a estabilidade do lugar ou com a comunidade específica de um mosteiro, mas sim de uma perseverança pessoal, como manifestação fractal do primeiro chamado ou chamamento da monja. Isto supõe entender a comunidade como um grupo de pessoas unidas por um ideal e por um *modus vivendi*, mais do que um grupo de pessoas alocadas a um determinado lugar. Num contexto em que muitas das monjas mudaram duas ou três vezes de residência, o que sugiro é que, mais do que o “pertencimento e crescimento através de relacionamentos enraizados no lugar e duradouros no tempo” (Irvine, 2025, p. 28), a estabilidade das monjas beneditinas contemplativas dos dois mosteiros em estudo reside nas suas práticas diárias, que são muito semelhantes, apesar da distância geográfica e das profundas diferenças, por exemplo, arquitetónicas entre os dois mosteiros.

Frequentemente, no Huambo, algumas monjas da comunidade perguntavam-me se “notava muitas diferenças da vida naquele mosteiro para a vida no mosteiro de Roriz”. Acontecia que a paisagem natural e a arquitetura desenhavam-se em absoluto contraste; a idade das monjas também era

totalmente avessa; a alimentação nos dois mosteiros tinha dissemelhanças assinaláveis; o modo de cozinhar, de limpar, de lavar a loiça, de lavar a roupa, de passar a ferro, de cuidar do mosteiro, de trabalhar no campo também denotava diferentes costumes, e, no entanto, um denominador comum unia as duas comunidades numa só comunidade que remanesce: o habitar do dia, o habitar do corpo e o habitar do lugar. Esse *habitar* que, como explicarei adiante, pressupõe práticas, é concomitantemente nutrido pelas crenças propriamente religiosas que, como explica Émile Durkheim, “são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários” (Durkheim, 1996, p. 28). Ao mesmo tempo, “tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem [a] sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum” (Durkheim, 1996, p. 28).

Retornemos, por isso, ao *habitar do dia*, isto é, à forma como as monjas respondem ativamente ao chamado do sino para participarem na oração ritual, que é em si, como me disse a Ir. Maria, “um chamado para rezarmos os salmos que Jesus Cristo rezou, enquanto nos unimos a todos os que no mundo estão a rezar connosco”. Ainda na página com o horário, é referido que às 6h30 é a hora do despertar e que às 7h é o tempo da oração particular. Eu tinha começado o dia a incumprir a agenda diária particular, mas não falharia os encontros de oração em comunidade. Saí, então, do meu quarto da hospedaria, descendo uns quantos vãos de escadas (ver [Figura 29](#)) até chegar ao claustro. No fim do outono e no início do inverno, o dia nasce pelas 8h — a hora do primeiro Ofício Litúrgico — e há gotas de orvalho nas altas janelas de arco ogival na longa parede de pedra. Do outro lado do vidro há um pátio exterior ajardinado contornado por uma sebe de cameleiras (japoneiras) e limoeiros com um pequeno lago e fonte de água ao centro. No verão e no início do outono, o caminho para Laudes, palavra que em latim significa “louvor”, fazia-se à luz plena de um novo dia que irradiava no espaço interior. Um passo depois do outro, chego à porta de vidro da capela que partilha a mesma estrutura das janelas com arco ogival, também chamado de arco quebrado, presentes no claustro, nos quartos da hospedaria, nas celas da clausura e nas salas do mosteiro (ver [Figura 30](#)). Ao atravessar a porta principal, dirijo-me ao banco no qual os/as hóspedes se sentam, no lugar dos fiéis. Três das quatro paredes da capela têm uma porta — a principal que encara o altar, a lateral esquerda que viabiliza o acesso à sacristia e a lateral direita, por onde, uma de cada vez, as monjas vão entrando para participar no primeiro ofício do dia. Essa porta intermedeia a capela e uma pequena capela interior, lugar onde acontece, na maioria das vezes, o Terço, e que atua como prelúdio da clausura que a sucede. Naquele dia, o pequeno Ofício de *Angelus*, ou simplesmente chamado de oração de *Angelus*, não fora rezado nos cinco minutos que antecedem o Ofício de Laudes, o que frequentemente acontece, assim como em outros dois momentos do dia, geralmente imediatamente antecedendo ou procedendo os Ofícios principais. Essa é uma oração muito curta que contempla o mistério da Encarnação: “O Anjo do Senhor anunciou a Maria (...) E o Verbo Divino encarnou. E habitou entre nós. Avé Maria...”. Transpostas as portas e ocupadas as posições individuais no coro pelas monjas, o Ofício é iniciado

pelo Invitatório, inaugurado com a invocação dialogada “Abri, Senhor, os meus lábios”, ao que todas as monjas respondem (proferem o que está indicado no *responsório*): “E a minha boca anunciará o vosso louvor”. Os/as hóspedes podem sempre participar na oração enquanto acompanham a estrutura e o que é dito no Ofício através dos breviários, devidamente identificados nas suas capas e nas suas lombadas, reservados para cada uma das orações do dia. Nos outros Ofícios do dia a invocação inicial é “Deus, vinde em nosso auxílio”, cujo responsório é “Senhor, socorrei-nos e salvai-nos” enquanto é feito com a mão direita o sinal da cruz. Segue-se a declamação por todas de “Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo, como era no princípio, agora e sempre. Ámen”. Enquanto dizem “Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo”, que será repetido ao longo da oração, as monjas, se estiverem sentadas levantam-se, e inclinam a sua cabeça, algumas delas também o seu corpo, num gesto de reverência à invocação da Santíssima Trindade. A oração matutina segue com a entoação de um hino, também com um tom laudativo: “Troquemos o instante pelo eterno. Sigamos o caminho de Jesus. A primavera vem depois do inverno. A alegria virá depois da Cruz. Passa o tempo, e, com ele as nossas vidas. Tal como passa o bem, passa a desgraça. Passam todas as coisas conhecidas... Só o nome de Deus é que não passa”. O hino, que difere no acompanhamento dos 150 salmos distribuídos e rezados em cada duas semanas, também é diferente em todos os Ofícios do dia. Em Vésperas ouvir-se-ia, por exemplo, “(Hino I) Fica connosco, Senhor, fica connosco, porque anoitece; (Hino II) Venham às nossas mãos, para Ti escondidas, as chamas acesas do Espírito, Fonte da Vida, E purifica no mais fundo coração do homem a tua imagem que a culpa escureceu; (Hino III) Não deixes o vento da noite apagar o fogo novo que ao passar, na manhã, Tu nos deixaste”. Depois de cantarmos o hino, é apresentada a salmodia, que compreende a recitação de antífonas e de salmos. Nas dezenas de Laudes em que participei, pude escutar as vozes das Irmãs a recitarem, a lerem e a cantarem os versículos dos salmos com o propósito de santificarem o tempo matutino, evocando o despontar da luz, o início da jornada, Jesus como “Sol Nascente” e “Estrela da manhã” e, de forma subentendida, a Ressurreição de Jesus, como me foi explicado por uma irmã e como dá exemplo os seguintes versículos do Salmo 42-43 “Eu vim ao mundo como luz dos homens” (Jo 12, 46): “Enviai a vossa luz e verdade, sejam elas o meu guia e me conduzam à vossa montanha santa e ao vosso santuário” ou, ainda, a antífona¹² “Resplandeça sobre nós, Senhor, a luz do vosso rosto”.

Atentemos agora à [Figura 31](#), captada pela Madre Maria do Carmo. A imagem foi partilhada na conta de *Facebook* do mosteiro e, a par de outras que por lá podemos observar, conduz-nos à natureza que nasce, que se faz visível, por meio da luz. Noutras fotografias que integram a mesma galeria de imagens, o tema retorna como o próprio dia, na forma de raios de luz que entram por janelas, que rompem a paisagem no horizonte e que atravessam nuvens. As imagens harmonizam-se com os salmos de louvor, sobre os quais Irene Nowell, autora beneditina, comentava numa conferência de

¹² Frase breve, por vezes tomada do próprio salmo ou do Evangelho, que destaca alguma ideia mais oportuna para o tempo ou para a festa, sendo repetidamente dita ou cantada em coro, antes e depois dos Salmos, no Ofício Divino.

beneditinas, que viria a ser transcrita e a compor o caderno dos quartos da hospedaria: “Centímetro por centímetro, dia após dia, a nossa vida também caminha sempre em direção ao louvor. (...) A nossa vida é muito menos complexa quando nos dispomos a louvar, do que quando nos encontramos no coração da lamentação. (...) Em cada dia há novas razões para louvar a Deus”. Como viria a descobrir nesses dias, a par dos Salmos de louvor, há Salmos históricos e Salmos de lamentação.

Mircea Eliade, na obra *O Sagrado e o Profano*, descreve o sagrado como uma modalidade de ser no mundo do *homo religiosus*, que “recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; [e] esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade” (Eliade, 1992, p. 39). Mais ainda, para o homem religioso que está dentro do cristianismo, o tempo é vivido na existência histórica de Jesus Cristo num “tempo santificado por sua pregação, por sua paixão, por sua morte e ressurreição” (Eliade, 1992, p. 39). À luz da explicação de Eliade, habitava os Ofícios Litúrgicos consciente de que “o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda” (Eliade, 1992, p. 80).

John Mbiti inaugura a introdução da obra *African Religions and Philosophy* dizendo-nos que “a religião [religiões tradicionais africanas] permeia todos os departamentos da vida [dos/as africanos/as] tão completamente que nem sem sempre é fácil ou possível isolá-la” (Mbiti, 1970, p. 1). Por esta razão, de acordo com Mbiti, “não há uma formal distinção entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não-religioso, entre as áreas de vida espirituais e materiais” (Mbiti, 1970, p. 2).

Apesar das muitas diferenças entre o monasticismo cristão católico das beneditinas e os elementos representativos das religiões tradicionais presentes em África, há espaço para concebermos aproximações. Mbiti explana, como exemplo de que o mundo do/a africano/a é praticamente experienciado através de um entendimento e de um significado religiosos, que “os nomes das pessoas têm significados religiosos” (Mbiti, 1970, p. 19). A inclusão das monjas beneditinas no mosteiro convidou, no passado, a uma adoção de um novo nome — religioso, que marcava a sua entrada na comunidade, na qual “ser humano é pertencer a toda a comunidade, e fazer isso envolve participar das crenças, cerimónias, rituais e festivais dessa comunidade” (Mbiti, 1970, p. 3). No que toca a conceção do tempo, para as monjas, tal como para os/as africanos/as descritos por Mbiti, “toda a existência é um fenómeno religioso” (Mbiti, 1970, p. 19). Mbiti descreve que “em vez de calendários numéricos, existem o que se chamaria de calendários de fenómenos (...). O dia, o mês, o ano, o tempo de vida ou a história humana são todos divididos ou contados de acordo com seus eventos específicos, pois são estes que os tornam significativos” (Mbiti, 1970, p. 24).

Num pequeno quadro afixado numa parede próxima do claustro está pendurado o calendário litúrgico do mês, que lembra as Irmãs das festas a acontecer nas semanas do tempo presente (ver [Figura 32](#)). Dei-me conta de que há sempre dias de festa no mosteiro, pelos quais é marcada a oração coral, como também a atmosfera do dia permeada pelas tonalidades ou características do/a santo/a em comemoração. Assim, mais do que ouvir-se “no dia 15 de outubro”, escutamos as monjas referirem-se

ao “dia de Santa Teresa de Ávila”, evocando as qualidades da Santa que, naquele dia, gostariam de realizar em si.

Em comum com o ritmo da vida religiosa tradicional africana, o ano das monjas também é vivido através de uma organização do tempo que obedece a um calendário de fenómenos — o calendário litúrgico. Se, para os povos tradicionais africanos, de acordo com Mbiti, “o ciclo completa-se [quando] os fenómenos naturais começam a repetir-se uma vez mais e o ano termina” (Mbiti, 1970, p. 27), por sua vez, o ano vivido pelas monjas renova-se continuamente sob a régia de um calendário litúrgico composto igualmente por eventos que dão sentido ao tempo habitado monasticamente. Não obstante, a vivência, por parte das monjas, do ano litúrgico é complementada por uma atenção aos fenómenos naturais — às quatro estações do ano, em Roriz, e às duas estações — a chuvosa e a seca, no Huambo, aos “eventos da estação das chuvas, plantio, colheita, estação seca, estação das chuvas novamente, plantio novamente, e assim por diante” (Mbiti, 1970, p. 27). Esta atenção aos fenómenos naturais pelas monjas deve-se à tradicional relação dos mosteiros com a agricultura, com a existência de hortas e de pomares que auxiliam a subsistência das comunidades (ver [Figura 33](#), [Figura 34](#), [Figura 35](#) e [Figura 36](#)).

Se, para os povos tradicionais africanos, “o tempo precisa ser vivenciado para fazer sentido ou para tornar-se real” (Mbiti, 1970, p. 23) e “o futuro é virtualmente inexistente como tempo real” (Mbiti, 1970, p. 27-28), de igual modo, segundo as monjas, “o futuro a Deus pertence” e o “amanhã será o que Deus quiser”. Mais ainda, nas duas racionalidades o “eterno” está além do horizonte de eventos que compõem a experiência ou a história humana” (Mbiti, 1970, p. 27).

Ainda na capela, após a salmodia, composta pela recitação de salmos e de antífonas, sucedeu uma leitura breve da Bíblia, que antecedeu um curto silêncio para meditação. Logo após este tempo de quietude, cantou-se um Cântico Evangélico — o *Benedictus*, que presta, uma vez mais, louvor a Deus: “ (...) Graças ao coração misericordioso do nosso Deus, que das alturas nos visita como sol nascente, para iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte e dirigir os nossos passos no caminho da paz (...) ”. A este último cântico seguiram-se as orações de intercessão por diversas intenções pela voz da Madre: “Senhor, nós vos pedimos, por cada um de nós, por cada um dos nossos hóspedes, neste tempo de louvor, ajudai-nos a encontrar-vos cada vez em maior profundidade, a seguir-vos cada vez mais de perto, e a amarmos os nossos irmãos também como vós nos amaste. Também vos pedimos, Senhor, pela paz no mundo e pelo fim das guerras”. A intercessão é um conceito importante na compreensão da vida monástica contemplativa:

(...) na medida em que representa um acto concreto de comunicação entre o crente e Deus: aquele pede a este, através de uma oração, uma “intervenção” em favor de uma pessoa ou grupo concreto. Este ato implica um sentido de experiência religiosa que passa pela percepção de que a crença é, também, um ato de reciprocidade no seio do grupo (Blanes, 2007, p. 42).

De seguida, foi rezada por todas as monjas e hóspedes “a oração que Jesus nos ensinou”, a do Pai Nosso, prosseguida, por fim, por uma oração conclusiva proferida novamente pela Madre: “o Senhor

nos abençoe, nos livre de todo o mal e nos conduza à vida eterna”, ao que todas respondemos “Ámen”, ouviu-se, então, na voz da Madre “o auxílio divino permaneça sempre connosco”, ao que se respondeu em uníssono “e com os nossos irmãos ausentes. Ámen”.

Nas primeiras vezes que atendi ao primeiro Ofício Divino do dia, fui tomada de espanto, não só por conta da sua complexa estrutura, mas também pela forma como aquele primeiro dever, sobre o qual a *Regra* de S. Bento estende instruções que ocupam mais de uma dezena de capítulos, fazia entrever o *dia* das monjas, afinal aquela era somente a primeira de cinco orações comunitárias que compunham o programa atarefado do dia. Durkheim argumentou que não poderíamos imaginar o que seria a noção de tempo, se nos abstivéssemos de mensurá-lo com as nossas divisões objetivas e se nele não distinguíssemos momentos diferentes, possibilitados por estados de consciência que já experimentámos. Ora, “estes pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporalmente, são tomados da vida social” (Durkheim, 1996, p. XVII), no mosteiro, correspondem à Liturgia das Horas, que — nos termos de Durkheim (1996, p. XVII) — “exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar a sua regularidade” (Durkheim, 1996, p. XVII).

Depois das Laudes e do pequeno-almoço, que sempre está pronto ao toque do sino às 9h — o das monjas no seu refeitório e o meu no refeitório da hospedaria — às 9h30 era hora de, juntamente com uma hóspede, a Isabel, que é já amiga do mosteiro há longos anos, participar na *Lectio Divina* numa das salas do locutório, localizada entre a porta da clausura desse piso e a portaria, que, apesar de não ter qualquer grade ou vidro a separar as Irmãs de quem as visita, recebe esse nome por ser um lugar de encontro entre as monjas e os/as visitantes, que aí podem conversar sem reservas. As salas do locutório acolhem assim diversas funções, entre elas a visita da cabeleireira que, a cada um ou dois meses, corta os cabelos das monjas. Essa foi a primeira vez que, não somente atendi a uma *Lectio Divina*, como também partilhei mais tempo com a Ir. Maria da Graça, Subpriora do mosteiro. Na presente e na anterior estada, a minha avó fez chegar ao mosteiro, através de mim, uns queijos e uns legumes da sua horta e a Ir. Maria da Graça veio-me sempre agradecer pessoalmente, expressando muita gratidão pelo gesto, oferecendo-nos bolinhos de mel da confeitaria do mosteiro nas minhas despedidas e perguntando-me sobre o que poderia ser útil à minha avó na sua horta. Foi assim que um dia me ofereceu dois pés de abacateiros, “filhos do filho” do abacateiro do Huambo, que vingou em Roriz, e que crescem agora no quintal dos meus avós. Não sendo nesses momentos, eu observava-a a fazer uma genuflexão ao chegar e ao sair da capela e escutava a sua voz delicada e harmoniosamente afinada enquanto corista principal. A Ir. Maria da Graça tem 67 anos e move-se com destreza e vivacidade entre os espaços. Por vezes, passava por mim, sorria-me, perguntava-me como estava e com um olhar cúmplice elogiava as minhas vestes, que considerava de muito bom gosto. Às vezes ainda, da janela do meu quarto, assistia à passagem da sua figura esguia para logo a perder entre a natureza verde do mosteiro. Sabia que ela era, também, a enfermeira da comunidade e que ajudava, por exemplo, a Ir. Bertila a preparar-se todas as manhãs. No entanto, naquela *Lectio Divina*, escutava

pela primeira vez a profundidade das suas palavras, que desvendavam a sua índole filosófica e inquieta, o seu temperamento sensível e compassivo, a sua natureza crítica e bem-humorada. “A *Lectio Divina* é *habitar* consigo próprio o olhar de Deus”, declarou a Ir. Maria da Graça enquanto se despedia de nós para ir cumprir as suas tarefas do trabalho da manhã, entre elas a de pôr a mesa no refeitório, preparando-o para acolher o almoço das monjas que todos os dias está marcado para as 13h. Num outro momento, a Ir. Maria da Graça partilharia que devido à sua “natureza dispersa”, por inspiração de uma leitura da obra de Maximiliano Maria Kolbe tem, no seu quarto, um relógio de pulso suspenso numa imagem de Maria, para que “a Mãe cuide do seu tempo”.

Já passava das 11h quando terminamos a *Lectio Divina*. Apressadamente, voltei a descer as escadas com vista a cumprir o trabalho manual a que me tinha proposto, ajudando nas tarefas de preparação do almoço para as monjas e para as hóspedes. Chegada à cozinha, encontrei a Ir. Francisca Teresa, que no inverno que se aproximava completaria 87 anos de idade, e a Constança, a colaboradora do mosteiro encarregue de, durante a semana, auxiliar a monja na cozinha. O contraste entre o modo como a Irmã Francisca Teresa habitava aquele tempo e a maneira como eu e Constança estávamos presentes era explícito. Enquanto a primeira, com o seu avental e os seus manguitos com manchas de trabalho, desloca-se ritmicamente entre os balcões da cozinha, abrindo com cuidado as gavetas (ver [Figura 37](#) e [Figura 38](#)), continuamente sorrindo ao manusear os tachos e as panelas, a Constança e eu tagarelávamos aceleradamente, ora perguntando, ora respondendo mutuamente, no mesmo tempo em que se faziam as tarefas prementes. Havia nesse encontro uma sensação de urgência que toma, muitas vezes, os tempos em que, pela primeira vez ou não, duas pessoas estão juntas. A pressa em saber, a necessidade de chegar ao destino das respostas, a celeridade em desaguar na informação sobre o outro, fazendo-o, claro, enquanto pensamos e fazemos outras coisas. Enquanto isso, a Ir. Francisca Teresa atentava, em silêncio, ao que fazia. Sem nunca interromper o diálogo, aguardou pacientemente para que nele se abrisse uma fresta, aproximou-se de mim e, parada, a olhar-me com os seus olhos e sorriso meigos perguntou-me: “Está a gostar de estar connosco?”. Eu respondia-lhe, tentando, ao mesmo tempo, corresponder ao seu *savoir-faire* na cozinha e na arte da conversação e da escuta. A campainha e o sino tocaram novamente, avisando-nos que aproximava-se a Hora Intermédia, a “oração do meio-dia” e que, por isso, devíamos arrumar a roupa de trabalho.

Anselm Grün, monge beneditino e autor de inúmeras publicações sobre espiritualidade beneditina recorda-nos, em *Ao Ritmo do Tempo dos Monges*, que as orações (comunitárias) ou ofícios litúrgicos, que constituem a Liturgia das Horas, também se chamam, simplesmente, de Horas (Grün, 2006, p. 23) e cita outro monge beneditino quando este diz que as Horas são “anjos que encontramos em determinados momentos, no decurso do dia” (David Steindl-Rast, 1997, citado por Grün, 2006, p. 23). Nas palavras do autor, enquanto “mensageiros de Deus”, os anjos e as Horas pedem ao monge e à monja, que lhes estejam atentos e os escutem, recordando-nos que o tempo dos monges e das monjas não é seu, mas que, não obstante, é um tempo que lhes foi oferecido e, por isso, cada hora é uma *horai philai* — uma hora amada (Grün, 2006, p. 23).

Uma vez mais, monjas e hóspedes, encontrávamo-nos na capela para, depois da agitação calorosa da manhã, nos deixarmos arrefecer e “distanciar de tudo o que (...) aflui no trabalho (...) [numa] pausa terapêutica” (Grün, 2006, p. 30). À chegada da capela, a Ir. Maria perguntou-me como me estava a dar com o silêncio, sendo subitamente interrompida por uma notificação do seu telemóvel: “Antigamente recebíamos uma carta e tínhamos um mês para responder, hoje enviam-nos uma mensagem por *whatsapp* e esperam que respondamos no próprio dia, no máximo no dia seguinte”.

Às 13h, a Ir. Maria puxou a corda que toca o sino grande e alto situado no *hall*, ao fundo de uma escadaria que leva ao primeiro andar com quartos, e todas as hóspedes se encaminharam até à longa mesa de madeira da sala de jantar da hospedaria (ver [Figura 39](#) e [Figura 40](#)), reunindo-se de pé, atrás das cadeiras. “Vamos rezar?” Perguntava a Irmã Maria enquanto todas as hóspedes, as quais procurava imitar, faziam o gesto do sinal da cruz com a mão direita e proferiam em uníssono “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, assim como era no princípio, agora e sempre, ámen”. “Quem é que quer ler?” A Irmã Hospedeira lançava aquele que era um convite habitual, um ritual que antecedia as refeições do almoço e do jantar. Uma das hóspedes ofereceu-se para ler, ao mesmo tempo que a Irmã Maria retirava de um pequeno suporte de madeira um papel de formato circular com a mensagem para reflexão. As mensagens escritas no conjunto de papéis, compostas por curtos excertos do Evangelho acompanhados por um breve pedido e um agradecimento dirigido a Deus, causariam sempre alguma expectativa e surpresa pela pertinência com que se adequavam ao momento. As refeições naquele outono eram marcadas por conversas nas quais, com as outras hóspedes, eram discutidos muitos dos aspetos da vida do mosteiro. A Ir. Maria falava-nos com o seu modo eloquente sobre a *Regra de São Bento* e os *Diálogos* de São Gregório Magno, sobre a história dos Padres do Deserto e do monasticismo cristão e sobre a importância do/a hóspede para os mosteiros beneditinos. “Será que São Bento se importaria que eu pusesse o açucareiro no café?” Interrogou-me com graça, fazendo com que todas ríssemos, antes de nos oferecer, uma vez mais, as bolachas do mosteiro. Sendo uma das monjas mais novas da comunidade, com idade para estar reformada, a Ir. Hospedeira, a par de outras monjas do mosteiro de Roriz, assume uma elevada carga de trabalho, que exige o cumprimento de tarefas na hospedaria, na lavandaria, a ida às compras, etc. Assim, para que seja mantida a agilidade e a ordem na cadeia de funções a serem desempenhadas, por vezes com o auxílio espontâneo e proativo dos/as hóspedes, a Ir. Maria esforça-se por cuidar, disciplinadamente, da direção dos afazeres, sugerindo ativamente modos de ação no desempenho das atividades rotineiras, concedendo ao seu perfil uma feição *sui generis*, que combina a alegria, o bom humor e a leveza nos diálogos à precisão na expressão das suas ideias e ao rigor na hora de articular os seus movimentos e os dos/as hóspedes.

Entre o fim do almoço e as 15h, o horário indica “tempo livre”. No entanto, quando num dia de setembro tinha partilhado o almoço com as monjas, no refeitório da clausura, a comunidade organizou-se, logo após a refeição, para a realização de tarefas na copa, enquanto a maioria das monjas tomava café. Tal como a refeição tinha sido já uma ação comunitária, o movimento de cuidar da loiça envolvia, uma vez mais, todas as Irmãs, ambas integrando a experiência contemplativa das

monjas. Cada uma das Irmãs ocupava o seu posto numa atmosfera tranquila e coordenada, ainda que ao auxiliá-las, a minha presença desencadeasse alguma curiosidade e um motivo para se trocarem algumas palavras. Ainda que lhes fosse uma estranha nesse tempo, sentia-me naturalmente acolhida na medida em que fazia o que as monjas faziam. Concluído o trabalho na copa, cada uma delas tomou uma direção e desapareceram. Muitas vezes, eu não podia imaginar onde estariam, inferindo que talvez estivessem a descansar nas suas celas ou a fazerem algo numa das salas de estar na clausura, outras vezes podia ver uma delas, fora da hora das orações comunitárias, sozinha na capela, a apanhar flores no jardim ou fruta das árvores, a varrer o chão da capela ou a limpar as velas do claustro. Era habitual, quando não estavam em grupo, ver as silhuetas solitárias e fugidias das monjas a aparecer e a desaparecer entre as cortinas do dia. Outras vezes, o recreio, tempo de convívio entre as monjas, decorria também depois do almoço (ver [Figura 41](#), [Figura 42](#) e [Figura 43](#)).

Por volta das 15h era novamente uma hora de trabalho no mosteiro de Roriz, a Ir. Francisca Teresa regressava à cozinha para a preparação do jantar, a Ir. Maria coordenava as tarefas da hospedaria e organizava a roupa na lavandaria, a Ir. Bernardette cuidava das velas do claustro e de responder a um pedido que lhe tinha sido feito por uma Irmã, a Madre saía do mosteiro para fazer compras no supermercado, resolvia alguma burocracia de trabalho administrativo e atendia a pedidos das Irmãs, a Ir. Maria Bernardo escrevia a crónica mensal do mosteiro e, no verão que viria, dava aulas de piano a uma candidata a postulante no mosteiro, a Ir. Lúcia verificava a quantidade de farinha que havia na confeitaria, a Ir. Ilda confeccionava uma compota (ver [Figura 44](#)), a Ir. Maria Bertila demorava-se em silêncio na capela, a Ir. Rosa Maria apanhava fruta do pomar (ver [Figura 45](#)), guardava-a e preparava uma sobremesa, a Ir. Maria de Jesus remendava uma peça de roupa, a Ir. Maria da Graça organizava os medicamentos das Irmãs doentes e fazia os seus pedidos à farmácia, a Ir. João Maria ia ao médico, a Ir. Alice Maria montava caixas de bolachas. Eu deslocava-me, então, até à biblioteca ao encontro da Ir. Cristina, que continuamente organizava a biblioteca do mosteiro e a catalogação dos livros. Entre doze mil livros, que integram dezenas de categorias, que vão desde Bíblias do século XVI, a “Meditações”, à “Espiritualidade Monástica” até à “Literatura Portuguesa”, à “Poesia”, à “Filosofia”, à “Psicanálise”, ao “Psicodrama”, à “Sociologia”, à “História”, à “Arte”, às “Ciências”, entre outras, descubro a Ir. Cristina que no inverno celebraria 86 anos, a carregar uma pilha de cadernos de ensino de música, uns manuscritos sobre liturgia e, ainda, uns quantos dicionários. Uma janela com uma vista panorâmica cercava uma grande área da biblioteca e no centro repousava uma mesa de madeira (ver [Figura 46](#) e [Figura 47](#)) em cima da qual havia pincéis, tintas, uns postais ilustrados e meia dúzia de livros, entre eles *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, que remetia para um livro, traduzido para português por um monge de Singeverga — hoje residente na Abadia de Glenstal, na Irlanda, que a Madre já me tinha oferecido numa outra ida à biblioteca — *A Nuvem do Não-Saber*. A Ir. Cristina, com o seu jeito perspicaz e divertido, falava-me da poesia de José Tolentino Mendonça, dos livros de Carlo Maria Martini, mostrava-me as suas ilustrações, contava-me sobre a importância do ritmo na leitura e na música, sobre as suas insubordinações, sobre a voz cansada que a impede de cantar, das

peças de teatro que apresentavam no mosteiro, de como sempre gostou de dançar e, intrigada com o desaparecimento de uns documentos antigos, de como devia persistir na sua busca. Eu ajudava-a a procurar e, enquanto colocávamos os livros no lugar, pensava na feição artística e nos dons das monjas que, no decorrer do meu tempo no mosteiro, eram paulatinamente desvelados.

Pelas 16h30, apressei-me a descer até à capela para acompanhar a Ir. Bernardette nos seus afazeres de sacristã. A uns meses de fazer 86 anos, a Ir. Bernardette é, também, a celeireira do mosteiro. No capítulo 31 da *Regra*, S. Bento indica que “deve-se escolher de entre os irmãos um que seja sábio, maduro de costumes, sóbrio, não de muito comer, nem orgulhoso, nem turbulento, nem injuriador, nem indolente, nem pródigo”, para que, em coordenação com o abade, neste caso, com a Madre Priora, “considere todas as alfaias e fazenda do mosteiro como se fossem vasos sagrados do altar (...) tudo faça com peso e medida”. Ao aproximar-me da capela, ouvia já as chaves a tilintar junto ao cinto da Ir. Bernardette, que apareceu, vinda da sacristia, e me cumprimentou com um sorriso terno que já lhe conhecia. Em silêncio, a monja realizava com zelo as tarefas enquanto eu seguia os seus passos leves, que escondiam uns pés cansados, amparados por uns sapatos ortopédicos. Como uma sombra, eu observava a maneira como esta Irmã dedicadamente manuseava os panos, como cuidava das velas e dos seus pavios, como limpava o gargalo da garrafa de vinho, como separa os paramentos, como pendurava, com alfinetes, as rosas na toalha de linho. Nesse tempo, o silêncio protegia as horas de não passarem depressa demais e a quietude fazia-se necessária à atuação da escuta: entre trajetos e estações, a Ir. Bernardette ensinava-me, mais pelo exemplo do que por palavras, como poderia cumprir com esmero aquela função e, quando eu lhe fazia uma questão relacionada com as tarefas que realizava, ela amavelmente passava-me os objetos para as mãos e dizia-me com a sua voz benevolente: “agora pode fazer a Francisca”. Nas vezes em que ia ao seu encontro à mesma hora, sem combinarmos, a Ir. Bernardette estava sempre aberta a receber-me, assim como à maneira como eu repetidamente falhava no posicionamento devido do missal ou do corporal sobre o altar. Sem acusar qualquer sinal de desagrado ou de insatisfação, a Ir. Bernardette olhava-me com um sorriso paciente e demonstrava, uma vez mais, como a tarefa deveria ser feita. Às vezes, a Ir. Bernardette fazia uso das palavras, que acompanhavam o movimento e os gestos que fazia com o corpo, mas o que me dizia desvelava um outro sentido do silêncio, aquele que, na *Regra*, S. Bento descreve como pertencente ao discípulo, o de “calar”, mas sobretudo o de “ouvir” (*RB*, cap. 6). Ao sentido da escuta, que para ser praticado exige que a boca esteja fechada, é inferida uma outra dimensão do silêncio, a do silêncio interior.

Eram, entretanto, 17h e, por isso, escutávamos a chamada do *toque*, designação atribuída pelas monjas ao som de uma campainha, que juntamente com o sino, ia servindo de cuco ao relógio do dia, para nos juntarmos ao Terço, que nesse dia aconteceria na pequena capela adjacente à principal. Uma a uma, as monjas reapareceram no cenário marcado enquanto a Ir. Bernardette retirava, gentilmente, a dezena que tinha no bolso e, sem enunciar uma palavra, entregava-ma, para que, talvez, me fosse mais fácil acompanhar com atenção a oração. Noutros dias vindouros, em alguns dos quais chegaria

atrasada àquela oração, a Ir. Bernardette, sem qualquer sinal de julgamento, repetia discretamente o seu gesto de cuidado comigo.

Terminada a oração do terço, e a uns minutos de Vésperas, o Ofício marcado para as 17h30, as monjas saíram daquele espaço para ressurgirem no claustro, num movimento que tem por nome de *estação* (ver [Figura 48](#)). Numa fila com as monjas dispostas em pares, compondo duas linhas paralelas, o dia emudecia, apesar do som do sino. Ouvem-se, então, os passos cadenciados das monjas que contornam o claustro e terminam a sua marcha de frente para o altar na capela, voltando-se, primeiramente, para a sua companheira de par, realizando uma vénia em simultâneo e, regressando à sua posição face ao altar, procedendo, também, com uma reverência num só tempo, nessa direção. Tal como um repuxo, as monjas concentram-se num movimento que chegado ao seu ponto de elevação, fá-las afastarem-se levemente do centro, ocupando o seu lugar no coro que compõe, não obstante, uma água comum. A metáfora improvável deste mecanismo poderia, no entanto, traduzir todas as vezes que as monjas se unem na capela, afastando-se para se reunirem, uma vez mais, continuamente. A coreografia não termina quando as monjas se *vertem* nas cadeiras da ala esquerda e da ala direita do coro, razão pela qual meditarei sobre a performance dos seus corpos no próximo capítulo.

Ainda no que concerne à hora de Vésperas, alinhada e desalinhada com o momento do pôr do sol no decorrer das estações do ano, Anselm Grün narra que “pertencem aos momentos mais antigos e altos da oração. (...) Quando o Sol se põe, a Igreja recorda-se da morte de Jesus, que entrou na escuridão, para a transformar. Por isso, à tarde, pedimos que Cristo volte a brilhar como o Sol nos nossos corações” (Grün 2006, p. 31-32). É neste sentido que o padroeiro da Europa, na sua *Regra*, exorta os monges a “reconciliar[em]-se, antes do sol-posto, com aquele que estiver de mal consigo” (RB, cap. 4) e, ainda, a “ter[em] todos os dias a morte presente diante dos olhos” (RB, cap. 4). Ainda em Vésperas, nome que deriva de *Héspero*, a estrela da tarde — Vénus, que nasce quando o Sol se põe, celebrou-se a festa litúrgica de Santa Teresa de Ávila, cantando-se um hino, recitando-se as antífonas e proferindo-se as preces e a oração próprios da Solenidade. Escutou-se nesse Ofício: “Tanto amaste a Cristo em vossa vida / que até na dor achastes só doçura / a doçura de vítima escondida / no fecundo silêncio da clausura (...) foi-vos a morte um êxtase de aurora / dormis em Alba / a vossos pés se inclina o mundo inteiro / ó mística doutora / fizestes do Carmelo um roseiral / donde subistes aos jardins celestes”. Com o fim de Vésperas, teve início a celebração da Eucaristia, às 18h, que diariamente acontece no mosteiro. Como sucede ao domingo e nos dias de festa, o toque do órgão (ver [Figura 49](#) e [Figura 50](#)) acompanha melodicamente o tempo da missa, nessa hora pelas mãos da Ir. Maria Bernardo (ver [Figura 51](#)), que estava a pouco mais um mês de comemorar 97 anos de vida.

Eram 18h35 e faltava por isso menos de uma hora para o jantar, que sempre acontece às 19h30. Permaneci, por isso, por algum tempo sentada na capela (ver [Figura 52](#)), a observar as monjas que iam novamente dispersando e as que permaneciam ali, ora com os olhos fechados, ora com os olhos abertos a ler ou somente a estar. Aguardava pelas 18h50 para ir acompanhar a Madre e a Ir. Maria da Graça na preparação do jantar das doentes. Quando a hora chegou, serviu-se a sopa, a fruta esmagada

com bolachas, o chá e outros alimentos, mediante as preferências de cada uma das doentes. Esta era mais uma dimensão do cuidado entre monjas, que complementava os assíduos gestos de interajuda visíveis na capela, mas também noutras circunstâncias, com as Irmãs mais frágeis, os quais integram-se, a par de outras reflexões sobre a relevância da observação atenta do corpo para o meu trabalho de campo. S. Bento, na sua *Regra*, é firme quanto àquele que deve ser o tratamento dos doentes, dedicando-lhe um capítulo, no qual adverte que “antes e acima de tudo” eles devem ser servidos “como se fossem Cristo em pessoa”, agindo-se, pois, com paciência e prevenindo o abade para que tenha “o máximo cuidado para não haver com os doentes a mais pequena negligência” (RB, cap. 36). Ainda subíamos no elevador, quando me lembrei da Ir. Bertila, uma Irmã de 91 anos com a doença de Alzheimer, que com bom humor me perguntava, de cada vez que me via, “quem é este rapazinho?”. O meu pensamento detinha-se no seu lento andar e na sua bengala, quando finalmente tínhamos chegado ao piso dos quartos das monjas. Visitámos primeiramente a Ir. João Maria que, com 91 anos, repousava na sua cama enquanto ouvia rádio através de um aparelho portátil. Ao seu lado, uns quantos jornais pousados numa mesa. A Madre auscultou-a a falar sobre o ritmo do seu dia, sobre as suas dores e eu perguntava-lhe sobre o que estava a ouvir e apresentava-me, assim como às minhas intenções, enquanto via, através da janela, o dia a regressar à noite. Uns dias mais tarde, como combinado nesse encontro, estaríamos a conversar numa sala do locutório. Eu chegara a essa conversa a horas, no entanto muito acelerada, porque ainda me estava a habituar nessa estação a organizar o meu tempo no mosteiro. Ao entrar esbaforida na sala, sentei-me rapidamente perante a Ir. João Maria que, entretanto, fechara os olhos e me dizia “vamos respirar e permanecer um pouco juntas em silêncio”. Ainda em outubro, eu e Madre fomos, de seguida, ao quarto da Ir. Alice Maria, de 95 anos, que aguardava pela sua refeição já sentada na cama. A Madre disse-lhe palavras com graça e de ânimo, como era aliás seu costume em diferentes ocasiões, a Ir. Alice Maria sorria enquanto me confessava no seu tom de voz baixo “sabe, só tenho pena de não poder ajudar mais a minha comunidade”. Uns meses mais tarde, esta Irmã recuperar-se-ia e voltaria a tomar as refeições com a comunidade, oferecendo as suas mãos para pequenas tarefas como a montagem de caixas para bolachas, mas nesse outono ela estava, ainda, ali, no seu corpo leve, suspenso entre as fotografias a preto e branco da família e um horizonte largo em crepúsculo. Antes de descermos, passamos por um corredor onde estava, também, o quarto da Madre. Duas fotografias adereçavam a sua porta, um retrato de quando era criança e outro já mais velha, de óculos e de hábito. Não faltava muito tempo até à hora de jantar, então fui agilmente até ao flanco do mosteiro onde está a hospedaria, estando por alguns minutos no meu quarto (ver [Figura 53](#) e [Figura 54](#)) a tomar notas nos meus cadernos e a olhar o dia a cair na noite. Não houve muito tempo até à chamada pontual do sino tocado pela Ir. Maria (ver [Figura 55](#)) e, assim, desci novamente as escadas até à sala de jantar, cumprindo, uma vez mais, o ritual do almoço com a Ir. Maria e as minhas companheiras de hospedaria. Após a leitura e depois de nos servir a sopa, a pergunta hospitaleira da Ir. Maria “bebem um pouco de vinho?”. O vinho é caseiro, feito a partir da vinha *americana* do mosteiro e a sopa é de legumes da época e da horta. Jantámos arroz com rissóis e salada e de sobremesa, como

de costume, pudemos optar entre diversas peças de fruta e bolachas. Algum tempo depois, a Ir. Maria regressou do seu jantar com a comunidade, arrumámos a loiça, preparou-nos os sacos de água quente, preveniu-nos quanto ao horário dos últimos Ofícios Litúrgicos do dia, as Completas e o Ofício de Leituras, e desceu para se juntar às monjas no recreio noturno. O recreio é um tempo em que as Irmãs contam novidades e se põem ao corrente de algum assunto, mas, também, no âmbito do qual são acolhidas práticas como a de pedir perdão à comunidade ou a alguma monja em particular, por exemplo, por ter sido causado um dano em algum bem do mosteiro ou por ter havido uma atitude impaciente e ter sido dada uma resposta mais bruta. Esta não é uma prática diária, acontecendo somente quando se justifique. A prática que, por sua vez, é feita todos os dias no recreio noturno, antes das monjas irem para as Completas, é o Ato penitencial “confesso a Deus, Pai Todo-Poderoso e a vós, irmãs, que pequei muitas vezes por pensamentos e palavras, atos e omissões, etc.”. Este é um momento de exame de consciência, no qual as monjas reconhecem as suas falhas e pedem perdão “perante Deus e a comunidade”. Em muitos recreios era, ainda, proferida por todas as monjas em uníssono a Oração de São Francisco: “Senhor, fazei de mim um instrumento da Vossa paz (...)”.

Eu e a Isabel fomos “deitar o menino” e, com a outra hóspede, fomos sentar-nos na poltrona de três lugares do *hall* que antecede os quartos. No tempo breve até aos Ofícios da noite, ainda cabia a leitura de umas quantas páginas do livro *La vie du petit Saint Placide*, da Mère Geneviève Gallois, uma dotada artista e monja beneditina francesa. A Isabel, como me contara, aquando das suas estadias, pedia a uma das irmãs que lhe trouxesse da biblioteca este pequeno livro, considerado a primeira tira cómica religiosa, e, entre risos, lia e relia com humor as legendas dos cento e quatro desenhos. Eu e a outra hóspede observávamos com curiosidade as figuras, escutávamos a sua tradução imediata do francês para o português e, muitas vezes, trocávamos comentários e ideias sobre o que ouvíamos. Numa das páginas que descreviam as aventuras daquele que viria a ser S. Plácido, imaginadas pela sua criadora, o pequeno monge, depois de um longo período de meditação e de oração, corre até ao abade do seu mosteiro para lhe dizer que teria feito uma descoberta profundamente extraordinária: afinal, “a vida interior é mesmo interior”. Ainda que soe a anedota, este excerto da obra é, sem dúvida, um manifesto concordante com o que, muitas vezes, me foi dito, por algumas monjas, sobre a vida religiosa. Da mesma forma, Geneviève (Marcelle) Gallois confessava numa carta que um “verdadeiro desenho” exigia de si um “esforço energético” e um “mergulho no fundo da (minha) alma e a busca da linha essencial que a exprima” (ver [Figura 56](#)). Ainda nas suas séries de ilustrações, Geneviève Gallois descreve como “nunca antes a vida dentro dos limites de uma abadia (...), pontuada por orações e trabalho diário, ora et labora”, e desenha “cada momento do dia, do ano, (...) no mesmo formato, num estilo eficaz, preciso, que mistura ilustração e texto” (Palayret & Véron-Denise, 2021). “Ao mesmo tempo, ela esboça, com humor, retratos travessos das freiras e representações das dificuldades e alegrias da vida monástica” (Palayret & Véron-Denise, 2021), enquanto insiste, ao ouvir a seguinte reflexão feita por leigos sobre a vida religiosa: “Eu gostaria desta vida de meditação e deste tipo de trabalho”, na “organização da vida com o objetivo de perdê-la para entregá-la a Deus”, pois “o que

importa não é a realização dessa tarefa, nem o treinamento intelectual que a meditação proporciona, mas o reflexo de tudo isso no ser mais íntimo” (Palayret & Véron-Denise, 2021).

À leitura e aos comentários, sucedeu-se a ida para a capela (ver [Figura 57](#)), pois eram já quase 20h45. A Ir. Maria de Jesus, com o seu temperamento solícito e zeloso tinha previamente preparado os livros daquele Ofício, assinalando as páginas relativas ao dia e, por isso, apenas aguardávamos pela vinda das monjas para a oração que cessaria a jornada. As Irmãs chegaram, ocuparam, como de costume, os seus lugares habituais e foi iniciado o Ofício. Quase todas as monjas estavam continuamente atentas a tudo o que acontecia à sua volta e até quando pareciam somente estarem concentradas nos seus pesados livros, se se apercebiam de que eu ou algum/a hóspede estávamos perdidos por entre as centenas de páginas, ou de que estávamos na página errada de um dos livros, agiam prontamente para ajudar, apesar da distância a que se encontravam e das minhas tentativas de disfarce com o intuito de não as incomodar ou destabilizar os ofícios. No próximo capítulo refletirei com mais detalhes sobre o aspeto da gestualidade, integrado no que chamo de *habitar o corpo*. Ainda no Salmo 4 podia escutar-se “Puseste alegria no meu coração, mais do que no tempo em que se lhes multiplicaram o trigo e o vinho. / Em paz também me deitarei e dormirei, porque só tu, Senhor, me fazes *habitar* em segurança”. De seguida, como aproximação à conclusão do Ofício, no qual as monjas “invocam a proteção de Deus durante a noite” (Grün 2006, p. 32), todas as luzes foram apagadas com exceção da que ilumina a estátua em pedra com a figura de Maria (ver [Figura 58](#)), em direção da qual todas as monjas olharam enquanto cantavam em latim a oração *Salve Regina*. Embalada pela melodia suave, trocava ao longe, em jeito de despedida e de desejos de “boa noite” e de “até amanhã”, acenos com as monjas. Uma vez mais, o gesto brando de algumas monjas, traçado por uma mão atenta, por um olhar terno e por um sorriso franco imprimia-se como uma imagem de um dia que findava em paz, cumprindo-se, ao mesmo tempo, o mandamento de S. Bento que dita que “ninguém fale depois das Completas”, pois “os monges devem, em todo tempo, esforçar-se por guardar o silêncio, mas principalmente nas horas da noite” (RB, cap. 42). Entretanto, a Ir. Maria depois de arrefecer a sua voz vigorosa, caminhava sem pressa, mas não perdendo tempo pelo caustro (ver [Figura 59](#)), conduzindo-nos até aos nossos aposentos, fechando as portas que ia deixando atrás de si e despedindo-se de nós com um sorriso e três palavras: “Uma noite feliz”.

Habitar o corpo

O propósito da descrição precedente é sugerir que o ritmo do tempo dos mosteiros surge pela via da experiência. A vivência de um dia, no mosteiro ou fora dele, nunca é igual à vivência de um outro dia, no entanto esta narração mostra o que significa e implica ser uma monja. A minha observação participante permitiu-me habitar a estrutura dos dias, participando nos Ofícios, em momentos de oração, de trabalho e em encontros comunitários recreativos. As únicas entrevistas a que procedi com as monjas aconteceram no último verão, o que determinou que o meu trabalho de campo consistisse,

sobretudo, em observação participante. Esta última não decorria num silêncio pleno. Ainda assim, ao habitar o corpo (no sentido em que vou explicar), inferia outras dimensões de silêncio. É perante este estágio da minha investigação que me proponho refletir sobre o conhecimento implícito das monjas.

O investigador Miguel Tovar na obra *Para uma interpretação do Mosteiro: Tibães do espaço à vivência, da materialidade à simbólica* (2024), começa por analisar o mosteiro beneditino à luz da comparação com os primeiros espaços reservados ao monaquismo da antiguidade cristã, que relembra terem sido “um reduto radicalmente individual” (Tovar, 2024, p. 17). Das transformações subsequentes a que a vida monástica esteve sujeita, nomeadamente à “sua progressiva coletivização”, o autor recorda-nos como “o termo *monge* ainda preserva, na sua raiz grega, o princípio eremítico da existência solitária (a forma *monos* remete-nos justamente para a pessoa única e isolada) (...), o da contemplação *a sós com Deus* (Tovar, 2024, p. 17). Se os primeiros patriarcas do deserto, contavam, muitas vezes, somente com o próprio *corpo* como habitáculo para exercerem a sua árida vocação, só com o aparecimento do monaquismo paleocristão é que se começam a perceber “os traços distintos da vivência comunitária ou *cenobítica* (denotando a raiz grega *koine*, justamente, uma existência comum) (...) tendência [a que] correspondem também os rudimentos duma vocação arquitectónica” (Tovar, 2024, p. 18).

Já na *Regra* de S. Bento, no começo do século VI, o corpo do monge consagra a sua vocação coletiva e é praticamente extinta a vivência individual. Mais ainda, S. Bento, nas recomendações que dirige aos abades dos mosteiros, recorre a uma metáfora para conduzir a sua autoridade com os monges: “Nas correções, proceda com prudência e sem excessos, não suceda que, por demasiado querer raspar a ferrugem, se venha a quebrar o vaso. Tenha sempre diante dos olhos a sua própria fragilidade” (*RB*, cap. 64). De acordo com S. Gregório Magno, que escreveu sobre a vida de S. Bento, um dos milagres que é atribuído ao Patriarca é o de ter unificado os dois pedaços de um crivo ou vasilha que se tinha quebrado em dois cacos. Este episódio foi-me narrado por uma monja, a par de outros, para que me fosse explicado o ideal de “homem unificado”, “o ideal da monja unida consigo mesma e a Deus”. Ora, o corpo, que é metaforicamente o vaso, é o meio que a monja dispõe para, nas suas palavras, unificar-se com Deus e, também por isso, é ele o objeto da domesticação. Esta ideia de procura de unidade é entoada em leituras litúrgicas como: “Assim também nós, que somos muitos, formamos um só corpo em união com Cristo e estamos unidos uns aos outros como membros do mesmo corpo” (Leitura da Carta de São Paulo aos Romanos 12, 5). A ênfase litúrgica no conceito de totalidade remete-me para o corpo como *limite* que é e ao qual está, simultaneamente, submetido por via da *Regra*. Neste aspeto, o corpo coletivo do mosteiro pode ser compreendido segundo a perspetiva de Erving Goffman de *instituição total*, aliás, o autor em *Asylums* recorre algumas vezes à *Regra* de S. Bento para explicar o funcionamento de outros locais “de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (Goffman, 1974, p. 11). Um

dos itens que integra essa família de atributos das instituições totais é a obediência. O que significa esta obediência monástica?

O que penso que pode constituir uma meditação interessante é compreender de que maneira o corpo, como meio para o culto, mas também para a vida comunitária, atua, não simplesmente como um conjunto de signos pelas quais a fé e a obediência se desvelam exteriormente, como também permitem que estas se criem e recriem ininterruptamente. Esta premissa pressupõe um conhecimento implícito, reconhecível pelos seus efeitos: o retorno, dia após dia, das monjas que respondem ao chamado. Glosando Ruy Llera Blandes, “os principais momentos de ação e interação religiosa dos crentes (...) — ou, noutras palavras, os cultos” (Blanes, 2007, p. 33) “são um espaço (e processo) de interação e produção social” (Blanes, 2007, p. 36):

(...) mais do que uma “representação” ou ato simbólico ou formalizado de uma liturgia, ou de um “drama social” no sentido turneriano (...) [o] culto enquanto ritual de participação e produção de práticas: para além de reproduzir “ortodoxias” e “ortopraxias” – ideologias, categorias e práticas consensualizadas, (...) os cultos constituem, pelo seu caráter diário, contextos processuais de constituição identitária (tanto a nível individual como coletivo) através da “prática social”, isto é, produzem conhecimentos, significados e categorias através da participação relacional entre os seus agentes (Blanes, 2007, p. 36).

Na capela do mosteiro de Roriz, lugar sagrado, há corpos leves, outros mais pesados, há corpos baixos, outros mais altos; esses corpos estão revestidos de panos pretos e cinzentos que constituem os hábitos e os véus respetivamente. Há acessórios próximos dos corpos, por exemplo, uma bengala e um andarilho e um dos corpos repousa numa cadeira de rodas; em alguns dos assentos de madeira há coxins que amortecem os corpos mais envelhecidos. Estes corpos, com exceção dos corpos doentes, levantam-se e inclinam a sua cabeça, enquanto as suas vozes dizem de cor as palavras que abrem o Ofício. As monjas, entretanto, sentam-se, mas não por muito tempo, pois irão levantar-se e sentar-se várias vezes durante aquela hora. Uma monja levanta-se do seu lugar e aproxima-se de outra monja, ajudando-a a encontrar-se no breviário e a olhar para a página em que estão; o gesto termina e volta à sua posição. Uma monja está nesse dia destinada a ler no púlpito, para isso uma outra monja levanta-se, dá-lhe o braço, servindo-lhe de apoio na descida do degrau do coro; a leitora regressa e o corpo da monja ampara, novamente, o seu braço. Como todos os dias, os tons da cena são os mesmos — de um preto que se mescla com a madeira dos bancos e do altar — e cresce a nossa atenção ao que não se repete. As bocas jamais se abrem da mesma maneira às palavras. Há horas em que a melodia entoada pelos corpos do coro e pelos/as hóspedes é forte e impõe-se no espaço, há horas em que é ténue; uma monja canta a solo o primeiro verso do hino e a sua voz fraqueja, ao que a voz de uma outra monja se une à da primeira. As monjas proferem os versículos dos salmos em uníssono com a ala do coro em que estão; de dois em dois versículos escutamos o som a nascer de um “sopé da montanha”, depois do outro; é uma dança acústica, coordenada entre duas asas. Para entrarmos na leitura do versículo num tempo único temos de estar concentrados/as, por vezes uma voz entra retardada, outras vezes precipita-se em relação às demais, isto sucede algumas vezes também com as monjas.

Apesar da sua longa experiência, a entoação dos salmos em uníssono é uma tarefa que exige permanente atenção; há monjas que têm técnicas para que a sua voz comungue exatamente com a das monjas no início da recitação; não há um tempo de intervalo entre os versículos que seja rigorosamente exato de todas as vezes, ele depende da consonância das vozes; temos que esperar com toda a atenção pelo tempo oportuno para dizer a primeira palavra, se formos nós ou outra monja a proferir a primeira sílaba sozinhos, todas as outras vão apressar-se em unir a sua voz de modo a que cada palavra ressoe uma só vez, se nos atrasarmos será perceptível na voz comum do coro que aí se enfraquece; acho que é defensável argumentar que o estado de ânimo individual, de cada um dos/as participantes, interfere na harmonia e na desarmonia do coro; as monjas têm técnicas para principiarem a recitação dos versículos em concordância com as demais, a Ir. Francisca Teresa começa por fazer um som cerrado (com a boca ainda fechada ou ligeiramente entreaberta) em tom baixo quando acha que é o momento para avançar e, dessa forma, garante que não entra sozinha enquanto dá um sinal subtil de que está pronta; por vezes há naturalmente enganos, que sucedem, não somente nesta afinação coletiva a todo o momento, mas também no que toca a desajustes quanto à leitura do dia, a algum percalço no órgão ou outros de ordem espontânea. Em geral, as monjas encaram-nos com leveza e sentido de humor, reservando o riso a um sorriso cúmplice; recitávamos, ainda, “somos um só corpo, membros do mesmo corpo, a cabeça não se separa do corpo e o corpo não se separa da cabeça / Ele sabe de que somos formadas e não se esquece que somos pó da terra / os dias do homem são como o feno / ele desabrocha como a flor do campo / mal sopra o vento desaparece / e não mais se conhece o seu lugar / Beleza onde nasce e se deriva / Quanta beleza há nas coisas belas! / Ó beleza incriada eterna ativa / Invisível em Ti, visível nelas / A ti só louve toda a coisa viva / A Terra, o Céu, o Sol, Lua e estrelas / E quem Te quiser dar maior louvor / Maior parte te dê do seu amor”;

Marcel Mauss define as *técnicas do corpo* como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade (...) sabem servir-se do seu corpo” (Mauss, 2003, p. 401). O corpo — explica Mauss — “é o primeiro e o mais natural instrumento do homem” (Mauss, 2003, p. 407) e permite-nos, no entendimento do autor conduzido por Aristóteles, compreendê-lo a partir do conceito de “*habitus*”. Porque esses “hábitos” não só variam, de acordo com Mauss, com os indivíduos e as suas imitações, mas “sobretudo com as sociedades, as educações (...)” (Mauss, 2003, p. 404). Perguntava-me se me tinha servido bem do meu corpo no tempo partilhado com as monjas. Através da minha “faculdade” de repetir, teria eu apreendido algumas das técnicas da “arte de utilizar o corpo humano” (Mauss, 2003, p. 405) monasticamente? A par de uma jovem, candidata à vida monástica beneditina, cuja estadia coincidia com a minha, eu aprendia e imitava (Mauss, 2003) continuamente as posturas das monjas, o que nas primeiras semanas me fez sentir dores de costas e, principalmente, de pescoço, devido ao número de horas passadas nos ofícios. A posição sentada das monjas era exigente de ser reproduzida: as costas estão direitas, levemente encostadas ao banco de madeira, o pescoço descai com o rosto ligeiramente inclinado e o olhar debruça-se sobre um livro pesado, pousado nas duas mãos juntas sobre as pernas. O disciplinamento do meu corpo, fruto da minha continuada observação participante

nos Ofícios litúrgicos, fez com que a minha percepção padecesse de uma transição semelhante à que Leigh Fermor descreveu em relação aos monges da Abadia de Saint Wandrille: “Lentamente, os monges passaram de figuras bidimensionais em telas de contra-reforma a pessoas reais” (Fermor, 2018, p. 54).

A imitação dos movimentos das monjas predominava no processo de educação e de aprendizagem da vida monástica (ver [Figura 60](#), [Figura 61](#), [Figura 62](#) e [Figura 63](#)). Se para as postulantes, mas também para os/as hóspedes, a imitação procurava reproduzir “atos bem-sucedidos (...) efetuados por pessoas nas quais [eles/elas] confia[m] e que têm autoridade [ainda que temporariamente] sobre [si]” como um “ato [que] se impõe de fora, do alto (Mauss, 2003, p. 405), tal levava-me a pensar sobre “a vida de imitação de Jesus Cristo” com a qual as monjas estão comprometidas. *Cristo, o Ideal do Monge*, de Dom Columba Marmion — uma das sugestões preferenciais de leitura que me eram indicadas pelas monjas — reitera o mosteiro beneditino como um *locus* privilegiado para que as monjas — e os seus corpos — se constituam como veículos, que incorporam e transmitem os valores do ideal que é Cristo, enquanto modelo absoluto de união com Deus (Marmion, 1962). Ao mesmo tempo, o corpo das monjas ensaia repetidamente uma performance que obedece a um guião, mas que se abre, sincronicamente, ao improvisado, pois a sua resposta ao que está escrito, isto é, a maneira como se unem à palavra sagrada constitui sempre um momento único e irrepetível.

A vida monástica apresenta-se, deste modo, como um contexto passível de ser olhado através da lente da conceptualização do *habitus* por Pierre Bourdieu. A partir das estruturas constitutivas de um determinado tipo de ambiente, assim como das condições materiais que os estabelecem, Bourdieu analisou o modo como estes [*habitus*] são produzidos “tendendo sempre a reproduzir as estruturas objectivas das quais são produto (...) determinados pelas condições passadas que produziram o princípio da sua produção” (Bourdieu, 1977, p. 72). No entanto, e apesar de identificar o *habitus* como um conjunto de práticas sociais ou como um sistema de disposições incorporadas geradas no envolvimento das pessoas também com as atividades do seu quotidiano, Bourdieu rejeita a perspetiva mecanicista, que concebe a prática como uma reação mecânica, assim como a ideia de que agimos sempre em consciência e deliberação (Bourdieu, 1977). É neste interstício que a realidade exterior do mosteiro — as suas regras, as repetidas posturas e gestos corporais — é conciliada com a subjetividade da individualidade e a agência de cada uma das monjas. Ainda que o *habitus* — enquanto subjetividade socializada (Bourdieu, 1977) — seja adquirido na experiência prática das monjas, que navegam na comunidade com determinadas condições sociais de existência, há um espaço aberto aos ajustamentos entre as estruturas objetivas e subjetivas e, por isso, a novas experiências. Tal alinhava-se com o que me tinha sido dito por uma das monjas: “Não há um dia igual ao outro”. Apesar das monjas viverem dentro de um comunidade que reproduz práticas diárias rígidas, não considero que a sua vida seja totalmente determinada por elas. Ao habitarem um corpo que expõe diariamente o *habitus* quando, por exemplo, envergam um hábito que as representa como um grupo homogêneo, as monjas, dentro dos limites do mosteiro, agem com autonomia, isto é, têm a capacidade de decidir

mediante as situações que ocorrem. A oração comunitária, inclusive, zela pela continuidade de um estado de presença na ação das monjas quando lhes exige que se levantem com constância e que permaneçam atentas à duração da pausa que antecede a recitação dos versículos. A idade avançada das monjas no mosteiro de Roriz oportuniza, também, a imprevisibilidade dos eventos que decorrem no dia, o que desconcerta, por vezes, a ordem com a qual o *habitus* usualmente dialoga. No mosteiro do Huambo, não obstante o compasso imaleável da rotina dos dias e do seu sentido prático incorporado, cada uma das monjas surpreendia-me (e denunciava uma trajetória individual autónoma) através das suas escolhas literárias — a Ir. Ermelinda lia entre os Ofícios os *Apotegmas dos Padres do Deserto* —, dos cursos de licenciatura que decidiram cursar e dos trabalhos que desempenhavam para manter a comunidade autossustentável. Embora o *habitus* atue como uma matriz cultural que predispõe as monjas a fazerem as suas escolhas, a sua influência não é absoluta. Como declara Jean Lave em *Cognição na Prática* (1988): “a pessoa [deve ser entendida] como um todo em ação, agindo dentro dos cenários dessa atividade” (Lave, 1988, p. 17).

A construção da cena depende, sobretudo, da interação entre os elementos que a constituem, sejam somente monjas, monjas e hóspedes ou monjas e pássaros. Sim, disse exatamente o que quero dizer: no Huambo à orquestração das vozes nos Ofícios Litúrgicos juntava-se o canto dos pássaros, pousados nos ferros exteriores das janelas da capela. Este fenómeno (ver [Figura 64](#), [Figura 65](#), [Figura 66](#) e [Figura 67](#)) acontecia, quase sem exceções, em todos os Ofícios e era, de facto, de todas as vezes, espantoso testemunhar a concórdia entre as vozes das monjas e o chilrear dos pássaros. Quando as monjas suspendiam as suas vozes, os pássaros também interrompiam o seu gorjeio, articulando esta sincronia até à conclusão dos Ofícios. A proximidade daquelas aves à capela e a sua participação no coro concedia às orações comunitárias uma atmosfera onírica, a que a minha atenção dificilmente escapava, ficando totalmente absorta pela experiência. À luz, também, deste fenómeno, o corpo das monjas não é somente o meio para a oração, é o lugar no qual a oração se constitui.

O domínio mais eficiente das técnicas do corpo executadas pelas monjas, que incluíam o aperfeiçoamento, permitido pela repetição, da recitação e do canto, transformavam a minha experiência na capela. Inicialmente, enquanto resistia interiormente à elevada estruturação do meu dia, ao levantar e ao sentar sucessivos nos Ofícios, a minha atenção incidia no esforço que aquela atividade exigia e ignorava os seus efeitos, no entanto, com o aumento do número das vezes em que atendia à oração comunitária utilizava o meu corpo para testar uma hipótese que nesse tempo inferia: se aceitasse fazê-lo integralmente, isto é, aliando aos movimentos do meu corpo o silenciamento interior dos meus *murmúrios*¹³, experimentava uma sensação mais expressiva de comunhão com o grupo,

¹³ No capítulo 5 da *Regra*, S. Bento explora um dos conceitos centrais deste manual de preceitos: a obediência, entendido como o primeiro grau da humildade, que exige ao monge e à monja que renuncie à vontade própria, de modo a que, seguindo pelo *caminho estreito* do abandono dos desejos e dos prazeres e vivendo em comunidade, possa *imitar* a “máxima do Senhor que diz: “Não vim fazer minha vontade, mas a d’Aquele que me enviou” (RB, Cap. 5). Para isso, cabe ao monge e à monja que a obediência aos superiores espirituais, como forma de obedecer a Cristo, “seja prestada de boa vontade (...) porque “Deus ama aquele que dá com alegria”. [17] Pois, se o

manifestada essencialmente na convergência do ritmo e do tom da minha voz com as do coro, o que retroalimentava a minha atenção à sintonia com as monjas, isto é ao coletivo, e enfraquecia o surgimento de pensamentos que me distraiam da presença no ofício. Ao mesmo tempo que começava a compreender a maneira como os hábitos monásticos se inscreviam no meu corpo, percebia como esse disciplinamento se estendia ao meu modo de pensar e à minha capacidade de permanecer serenamente também interiormente, isto é, estando atenta e ancorada na presença do momento.

O corpo é o meio para a obediência, no entanto S. Bento salvaguarda que, a partir do dia da promessa, o monge “nem do seu corpo pode dispor” (RB, cap. 58). Afinal, o que quer isto dizer? A obediência, como experiência do meu corpo para, tal como o das monjas, responder com prontidão e sem murmurar aos chamados que a *Regra* e o ritmo do mosteiro impõem, permitiu-me aprender a fazer na prática o que talvez se aproxime do que a Ir. Maria e a Madre me tinham explicado por palavras: “o nosso corpo foi-nos emprestado, estamos de passagem... Então, nós também emprestamos o nosso corpo a Deus, e já não somos nós que fazemos é Ele que faz através de nós”; “vejamos com os olhos de Deus, olhemos através da sua luz”. Comumente associado ao ato de “fazer má cara” ou de refilar em voz alta, baixa ou interiormente, o murmúrio é especialmente interessante de ser compreendido na sua dimensão de impedimento ao ato de fazer silêncio explícito e implícito. S. Bento refere-se-lhe como forma de desobediência, de má vontade e de falta de prontidão na hora de cumprir as ordens (RB, Cap. 5).

Ana Corwin abordou o impacto do Concílio do Vaticano II nos conventos e, consequentemente, nos corpos, nomeadamente à flexibilidade e liberdade dos ritmos de oração e de trabalho, mas também às mudanças que permitiu no hábito das monjas e das freiras, nas estruturas de autoridade e no conceito de obediência, na liturgia, que deixou de ser realizada em latim e, ainda, no que concerne as interações entre Irmãs (Corwin, 2021). Gostaria de refletir sobre algumas destas reformas, mas infelizmente tal discussão não cabe nesta dissertação.

Everyday knowledge

Quando participei nos Ofícios, mas também nas refeições, nos recreios e no trabalho manual com a comunidade, raramente me foram transmitidas explicitamente as normas que devia seguir para habitar o dia, o corpo ou o lugar. Aliado ao meu compromisso comigo própria de, nas primeiras estações da minha observação participante, evitar perguntas, parti do pensamento de Bloch e do seu argumento de

discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só no coração, [18] ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar; [19] e por tal ação não consegue graça alguma, e, ainda mais, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação” (RB, Cap. 5). O conceito de *murmurar* aparece, ainda, no capítulo 4, “Quais são os instrumentos das boas obras” – [39] “Não ser murmurador”; no capítulo 23, “Da excomunhão pelas faltas”; no capítulo 34, quando S. Bento dita que todos os monges devem receber conforme lhes é necessário, para que todos os membros da comunidade estejam em paz e que, “antes de tudo, que não surja o mal da murmuração em qualquer palavra ou atitude, seja qual for a causa”; no capítulo 35 para prevenir que os monges murmurem enquanto servem a refeição aos seus irmãos. A prática da obediência, na qual se inclui a prática de não murmurar cultivada, segundo as monjas, o desenvolvimento do autocontrole, do silêncio e da capacidade de escuta.

que o conhecimento cultural é, em grande medida, transmitido por vias não-linguísticas. Quando, por exemplo, numa tarde no mosteiro de Roriz me envolvi com a comunidade na confeção de compotas de tamarilho (ver [Figura 68](#) e [Figura 69](#)), compreendi que igualmente como acontece na capela, a tarefa exigiria que desenvolvesse as habilidades requeridas para a tarefa por via do meu corpo, particularmente por meio da observação, da imitação e da repetição.

No entanto, tal como argumenta Bloch sobre a transmissão de conhecimento na tecelagem ou na alfaiataria da África Ocidental (Bloch, 1998, p. 7), a transmissão de conhecimento entre monjas e monjas e entre monjas e hóspedes “pode ter menos que ver com a cultura educacional nesses lugares do que com uma característica geral do tipo de conhecimento subjacente à execução de tarefas práticas complexas, que exige que seja não linguístico” (Bloch, 1998, p. 7). Numa primeira fase da minha observação participante, esforcei-me por aprender as vivências monásticas de uma maneira prática, participando nas atividades do quotidiano das monjas, para que, enquanto aprendiza, aprimorasse, assim, as aptidões necessárias à vida monástica. Estava ciente que, ao receber, na condição de principiante, o conhecimento das monjas por meio da linguagem, tal exigiria a transformação das proposições partilhadas pelas monjas em conhecimento não linguístico, afinal só quando não estivesse a pensar sobre o que estava a fazer e só quando dispensasse qualquer explicação verbal poderia ser considerada uma verdadeira expert (Bloch, 1998, p. 8). Ao mesmo tempo reconhecia que, apesar de, com a inexistência de conhecimento veiculado verbalmente, algumas dúvidas permanecerem, estas poderiam, através da experiência repetida pela prática, vir a ser clarificadas posteriormente. Desta forma, durante as minhas primeiras estadas, as conversas com as monjas — crescentes à medida que o tempo passava e que o nível de confiança aumentava — não explicavam o que fazíamos conjuntamente, nem descreviam as atividades práticas que desempenhávamos.

As conversas que estabelecia com as monjas de Roriz e do Huambo revelavam o papel fundamental da linguagem para a partilha mútua de informações pessoais e de histórias vividas, que talvez dissessem mais respeito à descoberta recíproca enquanto seres humanos — de onde somos, como é a nossa família, que autores gostamos de ler, se apreciamos o aroma das laranjeiras no outono, de que dores sofremos, do que propriamente à transmissão de conhecimento monástico, isto é, aquele que nos permite saber-fazer uma série de práticas para viver monasticamente (Bloch, 1998, p. 8).

Se as palavras, de acordo com Bloch, são um guia pobre para acedermos ao que as pessoas pensam e sabem (Bloch, 1998, p. 3), que alternativa tinha eu para aprender a cultura dos dois mosteiros? A resposta estava, como já expus, no meu corpo e no que experienciava naquele outono, pois a linguagem, ao constituir apenas uma pequena parte da minha observação participante, não convidava a minha prática antropológica a compreender os conceitos que habitam as monjas de maneiras extralinguísticas. Ao observar os corpos, os gestos, os rostos, e, sobretudo, ao participar na experiência diária das monjas, fazendo e repetindo as suas práticas, pretendia aproximar-me desses conceitos e das suas redes implícitas de significados, que são precisamente desenvolvidas através da experiência mundana. Este era um dos caminhos assentidos por Bloch, o de, por via de uma longa

participação no campo, aceder a esse conhecimento não linguístico, de certa maneira invisível e inaudito, para depois forjá-lo na matéria dizível, isto é, de discurso explícito.

No entanto, este *modus operandi* obscurecia, e tornava até incoerente, o método pelo qual esta dissertação poderia existir: primeiramente, porque a minha experiência de observação participante e a de Bloch são incomensuráveis, relativamente ao período de tempo no qual decorreram; depois, e não menos importante, se admitirmos a perspetiva de Bloch, de que o conhecimento implícito inevitavelmente é transformado no processo de traduzir-se em discurso explícito (Bloch, 1998), qual a validade da presente tese se ela deriva, igualmente, do meu conhecimento implícito tornado explícito? Ainda que pressupuséssemos que esta dissertação tinha sido escrita com recurso a um conhecimento implícito (o meu) somente adquirido nas ações práticas (explícitas) do quotidiano com as monjas, que valor reflexivo e crítico teriam estas palavras quando, segundo Bloch, estas se encontrariam distantes do conhecimento implícito em causa? Como pode um/a antropólogo/a, que parte da problemática anterior, transmitir o conhecimento que aprendeu, que não através da sua verbalização e do seu inevitável carácter transformador?

Como resposta a esta pergunta, Bloch, reitera que não tendo alternativa, o/a antropólogo/a “deve estar ciente de que, ao fazê-lo, não está a reproduzir a organização do conhecimento das pessoas que estuda, mas está a transmutá-lo numa forma lógica inteiramente diferente” (Bloch, 1998, p. 15) e prove-de-lhe, considerando as implicações metodológicas da sua tarefa, algumas recomendações:

Talvez devêssemos dar muito mais importância à descrição da forma como as coisas parecem, soam, sentem, cheiram, sabem e assim por diante – recorrendo ao reino da experiência quotidiana - simplesmente para fins heurísticos, para recordar os leitores de que a maior parte do nosso material é retirado do mundo da prática especializada não explícita e não provém apenas de um pensamento linear e linguístico (Bloch, 1998, p.15).

Foi justamente por considerar que este é um conselho útil ao trabalho antropológico, na forma como evita que o meu relato seja, também, estranho às minhas interlocutoras que procurei aproximar-me da descrição de modelos que “como as teorias conexionistas nos levariam a esperar, não são principalmente preposicionais no sentido tradicional do termo, embora possam ser acedidos em parte pela linguagem, mas em parte visual, em parte sensual, em parte ligados à performance” (Bloch, 1998, p. 26). Inspirando-me neste pensamento de Bloch, e tomando-o em algumas passagens como molde, meditei sobre o meu aprender-fazer no mosteiro, ancorando as minhas aprendizagens na prática e na experiência material.

Dwelling Perspective

A escolha da palavra *habitar* nesta reflexão não é arbitrária e deve-se a uma relação lógica (e, a meu ver, necessária) com aquilo que representa. Mas, afinal, o que quero dizer com este conceito? A epígrafe deste estudo, *do invisível ao dizível*, sugere uma proposta sobre como aprendi com as minhas

companheiras de terreno, as monjas, a vida do claustro. Estar em campo exigiu nas palavras de Ingold, a presença e a agência (Ingold, 2011) que, a meu ver, permitem ao humano ser e estar criativamente entre humanos. A ideia de presença para Ingold é fortemente influenciada pelo pensamento de Heidegger: “A presença nunca é *primeiro* um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir de relações com o mundo só é possível porque a pre-sença (ser-aí ou Dasein), sendo no mundo, é como é” (Heidegger, 2005, p. 96). Ora, aliando a filosofia de Heidegger às teorias da percepção de James Gibson, Ingold fundamenta que a percepção, cujo entendimento naturalmente importa aos/as antropólogos/as que fazem observação participante, é fundamentalmente sobre “movimento” e acontece “na realização não de uma mente num corpo, mas de todo o organismo enquanto se move em seu ambiente, e que o que ele percebe não são coisas como tais, mas o que elas proporcionam para a prossecução de sua atividade atual” (Ingold, 2011, p. 11). A compreensão de Ingold sobre o *dwelling* como um engajamento ativo dos humanos e dos não-humanos com o ambiente (Ingold, 2011) permitiu-me entender a minha observação participante nos mosteiros à luz das capacidades “de atenção e resposta que foram incorporadas ao longo do desenvolvimento por meio da prática e da experiência” (Ingold, 2011, p. 11). O meu corpo e o corpo das monjas são um *ser-no-mundo* aberto à interconectividade e ao movimento, que integra e externa o dom da observação e da resposta (Ingold, 2011). Nesta ótica, o *dwelling* não é a ocupação das estruturas já construídas, mas sim, o participar ininterrupto no mundo orgânico, no qual humanos e não-humanos, *organism-and-environment and being-in-the world* (Ingold, 2011), desenham pontos de partida e de passagem para o nosso senso destes como ontologicamente não distintos.

Mas, o que é que esta corrente de ideias oferece a esta meditação? Como já disse, é dela que deriva a escolha da palavra *habitar* e o esforço reflexivo para lhe fazer jus e, por essa razão, importa expô-la. *Habitar o dia, o corpo ou o lugar* não é, de acordo com Ingold, o ato de ocupar um espaço pronto (digamos, os mosteiros), mas, ao invés disso, é o movimento de os constituir e transformar continuamente através da vida e das suas práticas. Em síntese, eu não projetei a experiência do meu corpo no espaço em que participei e não a vivenciei separada dele; eu relatei-me continuamente com o fluxo da vida dos mosteiros e é desse movimento que emerge a presente meditação.

É nesta linha que reconhecemos que, não obstante a existência de uma planta arquitetónica do mosteiro, de regras e de um *horarium* diário, as monjas não somente ocupam esse espaço planeado; o claustro torna-se o claustro pelo modo como é vivido na prática da vida monástica: na comunidade, nos cantos, nas orações, no som dos sinos, no tempo, nos caminhos entre divisões, no ambiente, no cultivo da horta, no trabalho manual, no silêncio, tudo isto resulta num produto do viver que modela esse viver. Ora, pensemos nestas formas de entrelaçamento da vida, enaltecidas por Ingold, considerando o conceito de dádiva para Marcel Mauss. Esta não é morta, traz consigo a força de ser do doador que acompanha o bem dado: “retribuir a outrem aquilo que é, na realidade, parcela da sua natureza e substância; porque aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa da sua essência espiritual, da sua alma” (Mauss, 2023, p. 70). Para Ingold, as coisas e os lugares também não são um

artefacto acabado na sua forma final (Ingold, 2000, p. 188), elas são, ao invés disso, processos da vida em relação e em reciprocidade ou *correspondência*, essa é a chave-mestra do *dwelling*.

Habitar o lugar: hóspedes e monjas

No almoço de Sexta-feira Santa, a Ir. Maria Bernardo foi ao nosso encontro na hospedaria e distribuiu, por todas as hóspedes que se disponibilizaram para participar, um papel com uma oração de adoração a Cristo, a qual deveríamos ler na Via Sacra que aconteceria uma hora depois no claustro (ver [Figura 70](#)). Às 15h, juntei-me às monjas e às hóspedes para percorrermos, numa marcha lenta e silenciosa, o trajeto das catorze estações no claustro. Antes da leitura destinada a cada um dos lugares suceder, a Ir. Bernardette ia acendendo as velas que acompanhavam as ilustrações¹⁴ (ver [Figura 74](#)). dos azulejos da Via Sacra. No dia seguinte, no Sábado de Aleluia, decorreu, também no claustro, a Vigília Pascal, na qual o itinerário começou na escuridão para depois, com a *bênção do fogo novo*, um ritual que toma a forma de velas acesas portadas pelas monjas, pelas hóspedes e por visitantes, seguirmos até à capela (ver [Figura 75](#) e [Figura 76](#)). Nessa noite, que celebra a Ressurreição de Jesus, o claustro abrigou, uma vez mais, o percurso do ritual da luz, no qual todos os participantes caminham até chegar à capela. Após a conclusão da celebração, o claustro foi, ainda, o lugar para um momento de encontro e de confraternização entre as monjas, as hóspedes e os/as visitantes (ver [Figura 77](#) e [Figura 78](#)).

De acordo com Miguel Tovar, a principal preocupação do ordenamento físico do espaço monástico é a regulação do tempo (Tovar, 2024). No que toca ao claustro, o autor fundamenta que, apesar da sua definição estrutural não ser clara nos primeiros documentos do monaquismo ocidental, “o termo [claustro ou *claustra*] encerra já [nesse tempo] o carácter centralizado, circunspeto que se pretende imprimir ao edificado, incarnando a vocação simultaneamente comunitária e contemplativa do monge” (Tovar, 2024, p. 22). O claustro, não somente enquanto corredor coberto que rodeia o pátio monástico, traduz desde a sua génese nos mosteiros ocidentais, por metonímia, o significado de vida monástica encerrada numa *clausura*, palavra que partilha com *claustro* a sua raiz etimológica, “comum a *clavis* (“chave”) ou *clavum* (“trinco”) (Tovar, 2024, p. 22). Ao mesmo tempo, o termo claustro também pode referir-se ao espaço total do mosteiro, representando implicitamente a sua existência num regime de encerramento em relação ao mundo. Não obstante, a minha experiência do claustro, enquanto espaço arquitetónico de passagem, necessária para quem não habita a clausura, entre a hospedaria e a capela; enquanto lugar que remete para a integralidade do espaço do mosteiro e,

¹⁴ As ilustrações dos azulejos do claustro no Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz, são da autoria do artista brasileiro Cláudio Castro; estas e outras pinturas do artista são compostas por aquele que é um traço simples e identitário do autor, que sustenta em elementos essenciais as cenas que narram. As obras deste artista ocupam diversos espaços do mosteiro, por exemplo na *sala das pombas* na hospedaria, e, no claustro, estão plasmadas, ainda, em duas grandes tapeçarias que representam S. Bento e Sta. Escolástica. Estas tapeçarias estão suspensas na parede de frente para a capela (ver [Figura 71](#)). Também no mosteiro de Singeverga existe, na Sala do Capítulo, dois enormes painéis, também da autoria de Cláudio Castro, que representam a formação do monaquismo em Portugal e a formação da Congregação Beneditina até Singeverga (ver [Figura 72](#) e ver [Figura 73](#)).

também, enquanto lugar que codifica “boa parte da identidade do monge: a sua vocação comunitária, a sua remoção do tempo e do espaço mundanos, e a sua pertença a uma sociedade ideal” (Tovar, 2024, p.24) guiou-me até uma compreensão do conceito que abre as suas tradicionais interpretações para novos significados possíveis de serem vividos pelas monjas, mas também por alguém que, como eu, habitou no mosteiro por um período prolongado.

Primeiramente, devemos esclarecer que o claustro é um lugar onde devemos fazer silêncio. Em diversas ocasiões eu e outras hóspedes fomos lembradas por algumas monjas da importância de manter o silêncio, evitando conversas no local. A pedra que o constitui e as janelas grandes de vidro coexistem somente com uma figura de Maria, com uma vela e umas flores aos seus pés, com uma pia de água, com uma figura de Jesus na cruz suspensa numa parede, com os azulejos que compõem a Via Sacra e com uns bancos de madeira. Os dois rituais da Páscoa com caminhada silenciosa, que descrevi anteriormente, reiteram a espacialidade sagrada e consubstanciam o valor do silêncio no lugar. Todos os dias, o ritual da *Estação*, que é um prelúdio de Vésperas, acontece no espaço intermédio do claustro, um lugar entre as estações permanentes da Via Sacra. O claustro tem bancos, o que pressupõe um lugar onde podemos estar. No entanto, apercebi-me que aquele espaço, que é um inequívoco lugar de passagem para as residentes e para os/as hóspedes, mais do que servir apenas a sua função de mediação entre espaços, é também uma cápsula de encontros entre hóspedes, entre monjas e entre hóspedes e monjas, mais do que um lugar para se estar individualmente.

Antes de prosseguir, uma breve nota sobre a condição umbilical da hospedaria¹⁵ no monasticismo beneditino. A conceção da hospitalidade para o Patriarca está expressa no capítulo 53, “Da receção dos hóspedes”: “Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como o Cristo, pois Ele próprio irá dizer: ‘Fui hóspede e me recebestes’” (RB, Cap. 53). De todas as vezes que estive presente no Mosteiro de Sta. Escolástica estavam também hóspedes, que na maioria procuravam silêncio. O silêncio que compunha a sua atmosfera íntima do mosteiro não é somente a ausência de ruído. Aliás, como observamos anteriormente, o silêncio acústico era interrompido pelas monjas nos Ofícios Litúrgicos, em momentos de trabalho e nos recreios. Além disso, as horas de refeição na hospedaria eram geralmente momentos de conversa. Mas, então, a que silêncio se referiam os que o tencionavam habitar no mosteiro?

¹⁵ Em *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*, Geraldo Coelho Dias apresenta uma interessante resenha do percurso histórico do monasticismo beneditino, no âmbito da qual tece uma crítica pertinente que concerne as hospedarias dos mosteiros beneditinos contemporâneos: “De facto, os mosteiros beneditinos, desde a idade Média à Idade Moderna, foram fautores e fatores da civilização Ocidental no campo da teologia, da filosofia, da mística, da história, da literatura, da arte, da arquitetura, da música e até das ciências. Será que, na Idade Contemporânea, os monges se esqueceram do património dos seus antepassados e perderam o seu dinamismo? Será que os monges poderão viver, angelicamente, só para os louvores de Deus? Será que os mosteiros só interessam por atrair o turismo e hóspedes pelo exotismo da vida e pela venda dos seus produtos conventuais de doces e licores?” (Dias, 2011, p.13). Louis van Tongeren, no capítulo “Visiting abbeys: Changing monastic identities and the attraction of abbeys”, que integra a obra *Monasticism in Modern Times* (2017), também reflete sobre o papel atual da hospitalidade nos mosteiros, a partir da pergunta que intitula a segunda parte do livro “Monasticism as an open door to society?” (Jonveaux & Palmisano, 2017).

O silêncio, em muitas das suas múltiplas dimensões, foi já vastamente discutido por antropólogos/as: Keith H. Basso, em “ “To Give up on Words”: Silence in Western Apache Culture” (1970), procurou compreender por que é que em determinadas situações os membros da Apache Ocidental se abstêm de falar e de que maneira as razões inferidas poderiam ser relevantes para outras sociedades; mais recentemente Ana Dragojlovic e Annemarie Samuels, em “Tracing silences: Towards an anthropology of the unspoken and unspeakable” (2021), defenderam que os/as historiadores/as e os/as antropólogos/as devem rastrear silêncios e ir além das palavras “atendendo aos silêncios sem os preencher” (Dragojlovic & Samuels, 2021, p. 423); no âmbito dos estudos da vida claustral, Francesca Sbardella, em “Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality” (2013) refletiu acerca da relação entre o silêncio (sensação auditiva da ausência do som) e o espaço conventual, argumentando que a construção do espaço também se realiza a partir do som e que, por sua vez, a paisagem sonora, entendida no seu valor social e na sua dimensão performativa, reitera comportamentos de grupo.

Contudo, é na literatura histórica, na filosofia, nos escritos religiosos, na poesia e no que hoje é escrito por monges e monjas no âmbito da espiritualidade monástica, que encontramos as meditações sobre as dimensões do silêncio que mais importam para esta reflexão. Na *História do Silêncio*, o historiador Alain Corbin recorre especialmente a citações de obras literárias que nos convidam a meditar e a redescobrir, nas suas palavras, a *escola do silêncio*. São inumeráveis os exemplos que poderiam revelar-se úteis à presente dissertação, no entanto resgato uma análise do autor que aborda a dimensão do silêncio que se aproxima daquele que é procurado pelos/as hóspedes:

A tradição monástica transmitiu, desde a Antiguidade, uma *ars meditantis* que abandona o limite dos claustros no séc. XVI e que constitui, desde então, uma disciplina interior acessível aos leigos. (...) Tudo isso leva a uma luta contra a distração, uma concentração da atenção, uma busca meditativa estreitamente dependente do silêncio. (...) Já em 1555, o padre jesuíta Baltasar Álvarez escreve um *Tratado de la oración de silencio*. Segundo ele, «l'oración de la presencia de Dios» permite aceder à oração de silêncio: «Então, no coração, tudo se cala, nada o perturba, é o silêncio no qual apenas se ouve a voz de Deus que ensina e revela» (Corbin, 2025, p. 62).

Num almoço na hospedaria em que subitamente chegou uma visitante, que vinha somente para almoçar e para passar a tarde, não aconteceram muitas garfadas até que aquela mulher me confessasse em voz baixa: “Este é o meu lugar secreto... Foi para aqui que vim num tempo muito desafiante da minha vida. Precisava de paz para escutar e decidir o que fazer. Isso foi já há muitos anos, mas gosto de regressar aqui para me reestabelecer... Pelo caminho vou deixando o meu lixo para trás e depois volto à minha vida com um novo fôlego”. Este não era um relato isolado. No decorrer das minhas estadias podia distinguir mais do que um tipo de hóspedes e inferia que os efeitos de habitar o mosteiro sucediam particularmente nos/as hóspedes que permaneciam durante mais tempo e que, também, participavam no seu ritmo diário. Nesses casos, o que me era geralmente dito, com reflexo no relato prévio, manifestava-se nos comportamentos das hóspedes (a partir de agora refiro-me aos

hóspedes no género feminino porque foram somente mulheres que permaneceram por mais tempo no mosteiro e que habitaram o seu ritmo, isto é, que atenderam às refeições, aos Ofícios Litúrgicos, às *Lectio Divinas* e, uma delas, ainda auxiliando as monjas no trabalho manual às horas determinadas). Com a divisão do dia à régua, o tempo das hóspedes separava-se em feixes sequenciais que habitualmente incidiam na presença conjunta nos Ofícios comuns na capela, na tomada do “pão de cada dia” com o coletivo de hóspedes, na participação comum nas *Lectio Divinas*, na separação momentânea seguida de uma reunião das hóspedes na Hora Intermédia na capela, no almoço também tomado em grupo, no tempo habitado individualmente, na participação das hóspedes no Ofício Divino da tarde, na hora de tempo livre, no jantar tomado na companhia das hóspedes, no atendimento comum a Completas, no recolhimento individual aos quartos. Ainda que os dias não fossem rigorosamente iguais, este era o quadro frequente que todas as hóspedes habitavam.

Nesse tempo comum, os corpos das hóspedes habitavam um lugar inversamente oposto ao que é descrito por Marc Augé no prólogo de *Não-lugares*. Pierre Dupont, que atravessa a autoestrada para chegar ao aeroporto onde apanhará um voo é engolido por não-lugares, definidos por Augé como “um espaço que não se pode definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico” (Augé, 1995, p. 77-78). O mosteiro não é um fruto da supermodernidade, nem tampouco é um produto da modernidade que o *flâneur* de Baudelaire exorta (Baudelaire, 2002). No mosteiro os estímulos são escassos e sóbrios e ninguém vagueia ociosamente numa multidão que não existe. As hóspedes integram um lugar antigo que não é sobreposto pelos lugares modernos; não há publicidade, nem marketing, nem cartões de crédito. As bolachas e os bolos de mel, como bens mais procurados e comprados, vendem-se num balcão da confeitaria que funciona num andar/lugar acessório ao edifício do mosteiro e à hospedaria na ala sul. Os sons do mosteiro são antigos como o próprio tempo: sinos e palavras faladas e deles só destoam o barulho de alguma máquina agrícola. Visualmente, as imagens que aparecem às hóspedes também se limitam ao cenário natural e às áreas interiores do mosteiro.

As hóspedes vão para o mosteiro para estarem próximas das monjas e do seu modo de vida. Nessa aproximação o exemplo das monjas revela-se como um modelo a ser seguido ou com o qual se pode aprender. A aliança entre monjas e hóspedes fundeia, sobretudo, neste ponto: na transmissão implícita e explícita do seu modo de vida e da cultura monástica (ver [Figura 79](#) e [Figura 80](#)). Muitos gestos de cuidado e de acolhimento de algumas monjas são feitos em surdina quando, por exemplo, nos marcavam cuidadosamente os breviários litúrgicos na hora de orações comuns, nos gestos de atenção e de preocupação por saber se estávamos a acompanhar a leitura, na sugestão de livros que não se esqueciam de ir buscar à biblioteca para emprestarem às hóspedes. A hospitalidade desdobra-se em sorrisos e gestos comedidos. Uma outra hóspede, geóloga, contou à mesa que na primeira vez que foi para o mosteiro, também devido a uma situação familiar dramática, as Irmãs não lhe fizeram perguntas indesejadas, respeitando o seu espaço e o seu tempo, a uma relativa distância, que lhes permitia, no entanto, manifestarem a sua empatia através de sorrisos e de abraços. Eu própria passei por essa situação na segunda vez que estive hospedada no mosteiro. A minha estada coincidiu com a

inesperada morte de um amigo que me era muito próximo. Tornou-se inevitável que as monjas percebessem que algo se passava comigo. A partir do momento que o souberam, algumas das Irmãs aproximaram-se, uma a uma, com prudência, abraçando-me com um ou com os dois braços enquanto expressavam uma feição de empatia com os seus rostos e diziam poucas palavras.

As hóspedes que visitam com alguma periodicidade o mosteiro, expressaram em diversas ocasiões a admiração que sentem em relação ao modo de vida das monjas, particularmente à simplicidade com que vivem o seu quotidiano. O *horarium* monástico dilui a necessidade de urgência e de atualidade, o seu estado é perene e, porque existe, as palavras guardam espaço para mais do que a comunicação de informações relativas ao dia.

O encontro entre as hóspedes e as monjas beneditinas é uma experiência significativa de mediação entre o mundo monástico e o exterior. As hóspedes assumem um papel de intermediárias, permitindo às monjas, muitas delas idosas e com mobilidade reduzida, vivenciar um contacto com o mundo não monástico. Esses encontros ocorrem, entre outros lugares, no claustro — espaço no qual, tradicionalmente, devia ser mantido o silêncio. Maria Cristina Pereira (2011), em “*Paradisus corporalis est quies claustralis*: usos e sentidos do claustro beneditino no Ocidente medieval”, reflete sobre o claustro medieval como um símbolo do Paraíso, cuja estrutura era perfeita para ser comparada à tipografia celeste, e demonstra como historicamente o claustro era um território espiritual e disciplinado, dentro do qual o silêncio era uma virtude essencial (Pereira, 2011, p. 73-75). Nos costumes monásticos, o claustro servia à leitura, oração e higiene, mas não era um lugar para visitantes ou conversas. Pedro, o Venerável, alertava que a presença frequente de leigos/as transformaria o claustro numa via pública, o que contrariava o seu caráter de espaço fechado e sagrado, reservado aos que viviam segundo as regras monásticas. A tensão é anunciada neste ponto, pois, como dão conta muitos historiadores do monasticismo, o claustro sendo, por tradição, um lugar “propício à sociabilidade” (Pereira, 2011, p. 73) impunha que fossem implementadas determinadas regras que limitavam ou proibiam a conversa. A presença de funcionárias que cuidam das monjas doentes é relativamente frequente no claustro, assim como a das hóspedes que participam nos Ofícios Litúrgicos na capela. Por contraste, no tempo medieval, o mosteiro beneditino deveria zelar por manter o claustro como um espaço da vida privada, de certa maneira, *invisível* aos que não cumprem inteiramente as normas e as exigências monásticas. Através da minha observação participante, compreendi que era difícil para algumas das monjas, na presença das hóspedes, preservar a estrutura rígida do claustro, amenizando-a como um ato de empatia, de acolhimento, mas também de flexibilização das fronteiras entre o que é interior e o que é exterior à clausura. Não obstante, como todas as monjas e as hóspedes estavam conscientes de que o claustro é um lugar de silêncio, o *dizível* era proferido num tom baixo, pausado e resultava da escuta atenta e demorada do outro; como as conversas não deveriam ser longas, as palavras eram escolhidas com cuidado, estando sempre implícita na atmosfera do lugar a sacralidade do claustro; tal transformação do uso do claustro parecia refletir-se nas relações próximas entre monjas e hóspedes, mas também denotava um relaxamento dos limites do mosteiro com a vida

exterior. O claustro do mosteiro de Roriz é hoje um lugar também de encontro e de mediação, que denota uma metamorfose no modo de habitar o mosteiro, em particular através da abertura de um dos seus espaços sagrados aos/às hóspedes e do convite implícito que lhes endereça para que habitem juntamente com as monjas o silêncio do lugar.

No mosteiro de Santa Escolástica encontramos um claustro inacabado devido à suspensão da construção integral que estava prevista na planta arquitetónica do lugar. A sua estrutura é desta forma em “L”, precisamente por não ter sido terminada a construção do edifício que determinaria o claustro com a forma tradicional em quadrilátero. Neste momento, os dois lados não construídos dão lugar ao encerramento do claustro com sebes de limoeiros e de cameleiras. A Ir. Maria disse-me que um monge que visitou o mosteiro achou o claustro muito interessante porque “tem os braços abertos para o mundo” referindo-se à inconclusa construção que resultou numa estrutura arquitetónica incomum para um claustro.

Habitar o lugar: Interior/Exterior

A barreira entre um mosteiro que pode ser comumente categorizado como uma área remota e o mundo a que pertence parece estar a transformar-se. Edwin Ardener, em “Remote Areas: Some Theoretical Considerations” (1987), fundamenta que o conceito *remoto* não é determinado somente pela existência física, como um lugar que está longe para a perspetiva ocidental, mas que o termo é uma categoria simbólica e relacional (Ardener, 2012). Na tradição monástica, os mosteiros são edificadas tendencialmente em lugares que podem ser considerados “remotos”, por exemplo, aos olhos dos/as os/as antropólogos/as e daqueles que os concebem impreterivelmente a partir da sua perspetiva e da sua imaginação (ver [Figura 81](#)). É no espaço desta análise que Ardener, ao recorrer à sua experiência de campo nos Camarões, argumenta que um dos paradoxos que emana da compreensão do que é “remoto”, aliás mediante o qual, segundo o autor, sabemos se estamos numa área remota, diz respeito à perceção dos que estão fora, a quem o lugar em questão parece estar protegido e sendo difícil de acessar, como se tivesse uma barreira protetora (Ardener, 2012, p. 523), por oposição aos que estão dentro do lugar, nos/as quais há “uma sensação peculiar de vulnerabilidade excessiva, de facilidade de entrada” (Ardener, 2012, p. 523) (ver [Figura 82](#)).

Excetuando umas curvas e contra curvas, a viagem de carro até ao Mosteiro de Santa Escolástica não é propriamente espinhosa, ainda que indo de transportes públicos, como foi o caso de algumas hóspedes, o trajeto se torne mais cansativo com as mudanças de combóio, autocarro ou táxi. Ainda assim, era comum, por parte dos hóspedes, que descrevessem a travessia nos termos em que Ardener a descreve, parecendo que estavam “nos últimos estágios de uma expedição a algum Everest” (Ardener, 2012, p. 523). No entanto, o que é inversamente curioso é que, no interior do mosteiro, as monjas têm telemóveis com acesso à internet que viabilizam um contacto com o mundo simples e fácil, sem sobressaltos. A Ir. Maria pode assistir, através do canal do YouTube do Santuário de

Fátima, à transmissão em direto da procissão das velas; a Ir. Maria Bernardo, apesar dos seus quase cem anos, pode corresponder-se todos os domingos, via *skype*, com os seus irmãos. Continuamos a considerar os mosteiros em causa como lugares *remotos* quando sabemos do intenso contacto que acontece a partir deles com o mundo exterior? Internamente, o meio de comunicação entre mim e as monjas era realizado via telefone, apesar de nas minhas primeiras estadas tal não ter acontecido porque eu insistia em manter o telefone desligado. Apesar da minha resistência, no inverno estava já a utilizar o meu telemóvel porque tinha percebido que as Irmãs utilizavam as chamadas telefónicas ou o *whatsapp* para marcarmos encontros ou para que fosse trocada alguma informação premente. Os velhos objetos de madeira — tabuletas suspensas ao lado das portas dos quartos e das salas de trabalho constituídas por uma lista com os nomes dos lugares do mosteiro, antecidos por um buraquinho que, quando ocupado por uma espécie de espigão de madeira, indicava onde se encontrava uma Irmã quando não estava na sua cela ou no seu espaço habitual de trabalho — estavam em desuso devido à agilidade dos telemóveis. A este respeito contaram-me também as monjas que nos aniversários, ou mesmo quando uma das Irmãs adoecia, os papéis, bilhetinhos e postais tinham sido substituídos por uma mensagem via telemóvel. Num lugar grande como o mosteiro, e dada a dificuldade de locomoção de muitas Irmãs, a utilização dos telemóveis veio agilizar alguns aspetos da vida, no entanto será que pode ameaçar a paz do lugar? Ouvi no mosteiro do Huambo a história de um monge de mais de setenta anos a quem tinha sido oferecido um telemóvel para estar em contacto com a família, mas que ao fim de uns meses tinha-o devolvido porque sentia que o distraía e perturbava os seus dias.

As freiras constituem para os/as hóspedes a idealização do que é remoto, mesmo nos casos em que a sua presença se tornou familiar com as sucessivas estadias na hospedaria. A experiência do remoto é vivida por muitas hóspedes de Roriz especialmente na proximidade com as monjas. Na perspetiva exterior, o mosteiro continua a ser reconhecido como um claustro, isto é, como um lugar que preserva uma clausura, que se abre, ao mesmo tempo, para o mundo. A minha experiência do modo como o claustro é habitado, enquanto espaço físico, é uma metáfora desta transformação.

III — ORAÇÃO E SILÊNCIO: Do Invisível ao Dizível

Apesar do esbatimento da barreira física e simbólica entre a vida monástica das monjas beneditinas de Roriz e do Huambo e o exterior, traduzido, também, na transformação da função do claustro no primeiro mosteiro, a minha observação participante permitiu-me reconhecer, ainda, que o claustro atua como um limiar que separa (e une), não somente o interior e o exterior do mosteiro, mas igualmente o que é profano do que é sagrado. Mais do que aprofundar as diferenças entre o sagrado e o profano, como categorias entre as quais há, nas palavras de Durkheim, uma distinção absoluta revelando-as como “profundamente diferenciadas”, “radicalmente opostas”, “dois mundos entre os quais não há nada em comum” (Durkheim, 1996, p. 22), interessa-me, nos próximos capítulos,

compreender de que maneira (1) o percorrer do claustro até à capela, (2) a escuta nas Lectio Divinas, nos Ofícios Litúrgicos e nas refeições da clausura e (3) o silêncio como linguagem e a palavra como prática de silêncio podem constituir a passagem de um estado interior ruidoso para um estado de silêncio interior, de certa maneira comparável à passagem entre o profano e o sagrado. Durkheim explica que esta passagem implica uma metamorfose, uma mudança ou transformação de estado, semelhante à que ocorre nos ritos de passagem, que exige que a pessoa morra para que renasça sob uma nova forma (Durkheim, 1996). Por sua vez, Arnold Van Gennep opõe-se à perspectiva dualista do mundo, presente no pensamento de Durkheim, reconhecendo a “rotatividade” do sagrado e do profano, que, no seu entender, não são categorias fixas, mas posições dinâmicas e relativas à comparação dentro de um contexto de relações. Nestes moldes, podemos compreender o mosteiro como um lugar sagrado, no qual descobrimos, através da experiência, lugares mais sagrados e lugares, por contraste, menos sagrados. O que aqui proponho é que consideremos o silêncio das monjas e dos hóspedes, nas suas dimensões e manifestações, como um limiar que possibilita a transição entre estados de ser e de percepção interior.

Ainda no outono, enquanto saíamos da capela e entrávamos no claustro, a Madre perguntou-me o que estava a achar, até então, da vida no mosteiro. Por esse tempo, ainda não sabia nitidamente o que estava a fazer (em algum momento sabemos?), apenas estava consciente de que deveria permanecer aberta e receptiva ao que acontecia, contendo as interferências da minha ineludível presença, no ritmo do lugar, dia após dia. Ainda nesse estado ambíguo, respondi-lhe com franqueza: “Estou bem. Sinto-me como um pêndulo que, por mais que se afaste até à periferia da circunferência — o limite do mosteiro, ou que até vá para lá do seu perímetro — em passeios nas imediações do mosteiro, inescapavelmente regresso ao centro – à capela, num movimento sempre contínuo”. A madre sorriu e, antes de desaparecer para lá da porta do claustro que une este último ao refeitório, disse-me “a oração é o centro da nossa vida e a capela na planta do mosteiro estava projetada para ocupar o centro do mosteiro”. Era claro para mim que a oração é nuclear à vida do mosteiro, no entanto experienciá-lo com o meu corpo no dia a dia do lugar fazia-me sabê-lo de uma maneira muito mais efetiva.

Quando na *Regra* é estabelecida uma organização externa e interna da vida quotidiana “ (...) que diz respeito à compatibilidade entre diferentes modos de ascetismo (silêncio, oração, meditação) e as formas mais básicas e essenciais de trabalho” (Abbruzzese, 2014, p. 3), isto é, quando são intercalados e repetidos tempos de oração e de trabalho, mas também de leitura, há um ideal adjacente ao guia monástico por totalizá-los num grande ritual ou modo de vida, no qual rigorosamente importam as transições que antecedem, pautam e procedem os momentos essenciais à vida religiosa, vividos nos Ofícios Litúrgicos. Uma vez mais, saber isto porque o lemos ou sabê-lo na prática é exigentemente desigual.

O relato da antiga hóspede geóloga, já referida nesta reflexão, harmonizava-se com a minha experiência: “Nas primeiras vezes que ficava no mosteiro sentia-me bem, mas irritava-me a constante interrupção do tempo. Às vezes, estava a fazer as minhas longas caminhadas e tinha de parar

abruptamente porque já eram horas de ir para a capela. Estava em resistência e zangada até que falei com uma Irmã que me explicou que era exatamente essa a ideia e que se me permitisse vivê-la com aceitação sentiria, por fim, que o dia resplandeceria uma ininterrupta oração... Seria inteiramente envolvido por ela. Esta simples explicação mudou totalmente a minha percepção e ao fazê-lo com aceitação, a cada por do sol, sentia-me bem”.

No momento em que escutava esta declaração, o meu corpo ainda não se tinha consubstanciado com esta estranha nova ordem do dia. Aquele era o meu trabalho de campo, contudo, por vezes, ainda experienciava uma enorme resistência em responder a todos os chamados, exasperando interiormente alguns sinais de impaciência à constante interrupção do dia e relutando, como consequência, em mover-me, com prontidão, cinco ou sete vezes por dia, para os tempos de oração coletiva. Apesar da minha inaptidão inicial em transformar uma sensação generalizada de anormalidade, exortada por aquela que tomava como uma rígida repetição, paradoxalmente, desejava, o mais possível, partilhar com as monjas o tempo e o espaço que habitavam. Mas, afinal, como poderia aprender a fazer o que as monjas fazem, como elas fazem, se continuava a atravessar um estado demorado de admiração e de estranheza? Sabemos que eu não estava a frequentar um postulante ou um noviciado, no entanto, haveria outra maneira de compreender a vida das monjas sem obedecer também interiormente, nas palavras de S. Bento, *sem murmurar no coração*, e sem abdicar, ainda que temporariamente, da minha vontade própria? Prescindir momentaneamente da minha vontade própria implicaria certamente não encaminhar a minha atenção para o que estava a pensar, permanecendo atenta ao que realmente acontecia naqueles irrepetíveis aqui e agora. Ainda que fosse uma praticante intermédia de *mindfulness*, as práticas meditativas realizadas em casa revelavam-se ineficazes para a aprendizagem das práticas de oração comum ou da *Lectio Divina*.

Podemos compreender a vida quotidiana das monjas beneditinas contemplativas como um impulso para, também interiormente serem atravessadas fronteiras que permitam “a totalidade do dies domini (...) deixando-a [a vida] ser inteiramente invadida pelo divino” (Abbruzzese, 2014)? Desta forma, à luz do que é alvorecido por Van Gennep, a experiência de campo nos dois mosteiros exigiu que atentasse à transferência de importância de um potencial ápice do rito, que poderia dizer respeito, por exemplo, aos momentos de oração comunitária, para a sequência de movimentos, de passagens, dos quais estes últimos emanavam. Por outras palavras, impunha-se que analisasse as dimensões rituais da vida das monjas integrando-as no circuito total de vivência de um ideal ou de utopia monástica, entendida como “um sistema ideológico total que visa, implícita ou explicitamente (...) transformar radicalmente os sistemas sociais globais existentes” (Séguy, 2014, p. 287).

Statio, caminhar no claustro e communitas

“Quando o sino toca quinze minutos antes de um Ofício Litúrgico, e novamente nos cinco minutos que o antecedem, devemos preparar-nos para ir para a capela”. Ao escutar a Ir. Bernardette a proferir a

anterior afirmação questionava-me sobre como deveria ser realizada essa preparação. Ao acompanhar a Ir. Ilda na confeção de uma compota, compreendia a sua destreza a manusear os enormes instrumentos de cozinha, sobretudo quando já tínhamos escutado o primeiro toque para Vésperas. No entanto, suspeitava que a transição daquele momento de trabalho manual para o tempo, também de trabalho (ofício) divino, que o sucederia, demandava um interlúdio, não tanto como um preenchimento de um espaço entre dois atos, mas como o habitar desse intervalo que, precisamente por ser habitado, se apresenta como um umbral entre duas dimensões. As monjas fazem-no no ritual diário da *statio* — *estação*, um tempo com a duração, geralmente, de cinco a dez minutos, que permite a preparação em silêncio para a celebração litúrgica que o procede. Como diz a monja beneditina americana Joan Chittister:

A *Statio* é um costume monástico que nasceu há séculos, mas claramente pertence a este. *Statio* é a prática de parar uma coisa antes de começar outra. É o tempo entre os tempos. É uma cura para a mentalidade de porta giratória comum numa cultura que funciona sobre rodas. (...) A prática de *statio* tem como objetivo centrar-nos e tornar-nos conscientes do que estamos prestes a fazer e tornar-nos presentes para o Deus que está presente para nós (Chittister, 1991, p. 176-177).

Aprendi com uma hóspede, a Isabel, que o momento da estação convidava-nos a nós também, hóspedes, a parar. A Isabel, apesar dos seus 80 anos, exalava uma vitalidade incomum, discernível nos seus gestos, às vezes elétricos, e no seu modo de estar dinâmico e energético. Ali, no entanto, o seu corpo amainava, o ritmo da sua respiração abrandava e as suas pernas, dando passos coordenados e sólidos, seguiam a alguma distância as duas filas de monjas, procurando estar em coerência com o grupo. As monjas estavam dispostas por ordem de admissão no Mosteiro, com a Madre Priora à frente. Todas aguardavam em presença o que estava por vir. Duas a duas, iniciavam a sua marcha. Nesse percurso em que caminhávamos no claustro não mais fazíamos uso da palavra. Nesse hiato a espiritualidade monástica chamava-nos a estar em silêncio: “a caminhar calmamente em vez de correr; a rodar maçanetas em vez de empurrar portas para as fechar; a falar diretamente com uma pessoa em vez de gritar com ela pelos corredores; a diminuir o som em vez de aumentar; a evitar a poluição sonora; a oferecer o presente do silêncio aos outros” (Chittister, 1991, p. 170). Eu escutava o som dos sapatos a pousarem no chão; o ruído quase inaudível da fricção das mangas do meu casaco com o meu tronco; observava os matizes tímidos do pôr do sol; nesse tempo, ia-me esvaziando da minha *cacofonia* interna, suavizando o domínio que esta tinha sobre mim. Descobria neste ritual uma maneira de praticar a “atenção plena”, afinal, quantos lugares no mundo é que nos convidam a escutar?

Equiparo este atravessar o claustro em silêncio ao ato simbólico de *atravessar a soleira* (Gennep, 1960). Podia-se caminhar no claustro, noutros momentos do dia, mas o ritual da estação, tornava o ato, o rito de passagem material num rito de passagem espiritual (Gennep, 1960).

Para Victor Turner, a vida religiosa tem traços de passagem contínua, como é o caso do cristão que se percebe como um peregrino. Essa transição torna-se, nessa circunstância, uma condição permanente, e a sua institucionalização — a institucionalização da liminaridade — foi, nas palavras de

Turner, “claramente marcada e definida (...) nos estados monástico e mendicante, nas grandes religiões mundiais” (Turner, 1974, p. 131).

No caso das hóspedes, embora não sejam monjas, ocupam um entre-lugar, participando parcialmente nas práticas monásticas (Ofícios Litúrgicos, *Lectio Divina*, refeições). Tal leva-me a argumentar que o/a hóspede entra numa condição liminar que lhe permite experienciar a *communitas* — uma forma de comunhão igualitária, fora da hierarquia social externa. Estabeleço um paralelo entre os/as hóspedes e os neófitos nos ritos de passagem: numa primeira fase (a da separação), o/a hóspede afasta-se “quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos” (Turner, 1974, p. 116), isto é, retira-se do seu contexto social e vai para o mosteiro. Ao chegar, encontra-se numa posição, na qual as suas características são ambíguas; está num contexto sagrado — “um domínio cultural, que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro” (Turner, 1974, p. 117). Enquanto “entidades liminares [os/as hóspedes] não se situam aqui nem lá” (Turner, 1974, p. 117; eles/as não podem desobedecer às regras do mosteiro e à autoridade (na figura da madre), no entanto não participam em plenitude nas suas práticas. A liminaridade é frequentemente comparada à invisibilidade (Turner, 1974, p. 117), o que se coaduna com os intentos das hóspedes em procurarem refúgio num lugar à margem do mundo, aos seus olhos remoto. Ao despojamento literal das vestes do neófito é comparada a “nudez simbólica” e a homogeneização dos hóspedes, na qual as posições sociais, o estatuto e as distinções externas são insignificantes — a Madre segue a diretriz de S. Bento que proclama “Que não seja feita por ele [pelo Abade e pela Priora] distinção de pessoas no mosteiro (...) seja qual for a condição social” (RB, Cap. 2) — tendo que ser acompanhadas por um *esvaziamento* necessário às práticas da oração. Há, ainda, um outro ponto comum: a tendência a “criar[em] entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo” (Turner, 1974, p. 118) — desenhadas à margem da sociedade exterior, as características da vida monástica estimulam o aparecimento da *communitas* como “uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (Turner, 1974, p. 119).

Para melhor explicar o conceito de *communitas*, Turner recorre a Martin Buber e à sua obra *Eu e Tu*. O que aqui se revela tão interessante quanto o pensamento de Buber, é o facto de uma hóspede, a Berta, no inverno, me ter presenteado, assim como à Ir. Maria, com este livro. Nesse tempo, Turner estava, ainda, afastado desta dissertação. No fim do outono, em conversa com uma outra hóspede, a Isabel, à pergunta “o que era Deus?”, ela respondeu-me “é um *Tu*”. Cito a seguinte ideia de Buber por ser duplamente pertinente: é útil para desintrincar o conceito de *communitas* de Turner e na medida em que é tangida pela perspectiva Ingoldiana, quando esta enfatiza que a vida social e a aprendizagem ocorrem através de relacionamentos e de processos de atenção e de interação:

A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas umas *com* as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta no entanto por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros,

uma fluência do *Eu* para o *Tu*. A comunidade existe onde a comunidade acontece (Buber, 1958, p. 51 citado por Turner, 1974, p. 154).

Para as hóspedes, a passagem liminar temporária termina com a reintegração na sua estrutura social, enriquecidos/as pela experiência ética e espiritual adquirida no mosteiro; “modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem e enfrentarem [a] sua nova situação de vida” (Turner, 1974, p. 188).

Esta analogia pode, a meu ver, estender-se ao trabalho de campo em Antropologia. À semelhança das hóspedes, o/a antropólogo/a no campo ocupa uma posição limiar entre o interior e o exterior — não é nativo/a, mas não está fora da comunidade. Ao estar numa posição limiar, participa parcialmente nas práticas e relações sociais e pode experienciar a *communitas* — ao habitar um espaço de atenção mútua e interação direta, para compreensão profunda dos significados internos da comunidade. Ao sair da invisibilidade do campo, o/a antropólogo/a reintegra a sua vida, transformado pelas práticas e pelos novos entendimentos experienciais e éticos, procurando tornar dizível o conhecimento incorporado, fruto da passagem pelo limiar. Segundo esta aceção, compreendida pela minha vivência, ir para campo é um rito de passagem.

Encarnar a escuta às refeições, no recreio, nos Ofícios Litúrgicos e na *Lectio Divina*

No fim do verão fui convidada para almoçar, pela primeira vez, no refeitório da clausura do Mosteiro de Sta. Escolástica. A sala das refeições tem as mesas de madeira dispostas em “u” e num canto do espaço há uma estante com dezenas de CDs e um rádio, então, desligado. Antes de se sentarem, de pé diante da mesa, as monjas oram juntas. No mosteiro, o ato de comer está intimamente ligado à oração. As principais refeições, o pequeno-almoço, o almoço e o jantar, decorrem quase imediatamente depois dos Ofícios Litúrgicos de Laudes, da Hora Intermédia e de Vésperas, o que sugere uma continuidade, em conformidade com o argumento de Richard Irvine de que “o uso do refeitório como espaço ritual reflete o uso da igreja da abadia num número de aspetos (...), o refeitório é tratado como um espaço de silêncio e de oração” (Irvine, 2011, p. 226). Com exceção dos dias de celebrações, as monjas devem permanecer em silêncio depois do momento de oração e da bênção da refeição. Cada uma se senta enquanto partilham conjuntamente o silêncio. Uma Irmã começa a servir a sopa e a encarregada da semana lê em voz alta um excerto da *Regra*. Nesse dia, coube à Madre levantar-se e ocupar o púlpito para ler, traduzindo diretamente do francês, uma crónica enviada pelas Irmãs de um mosteiro beneditino belga, membro integrante da mesma Congregação a que pertencem os mosteiros de Roriz e do Huambo. As obras escolhidas para leitura no refeitório integram um leque de opções literárias diversas, não se cingindo necessariamente à categoria religiosa, apesar de serem priorizadas leituras de obras do âmbito da espiritualidade. Já refeições nos dias de festa, por exemplo na ceia de Natal, as monjas escutam música clássica, com especial preferência por Bach ou canto gregoriano. Naquele

almoço, prosseguia o cumprimento das regras, que não escapam à *magnum opus* de S. Bento: todas as ações aproximavam a refeição de um ato litúrgico, no qual toda a comunidade escutava a palavra que tem como principal propósito, o de edificar os ouvintes e de cumprir a enunciação do Prólogo da *Regra*: “Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração” (*RB*, Prólogo). A leitura erguia-se, deste modo no silêncio, que retroativamente permitia a *edificação* da palavra. Amy Gillespie, na sua tese de mestrado em música “Chant and Transformation: The Benedictine Monks of Christ in the Desert Monastery” levou a cabo uma pesquisa etnográfica com uma comunidade de monges beneditinos e debruçou-se sobre o canto beneditino, nomeadamente sobre o ritmo antifonal da salmodia, argumentando que este promove a coesão e o bem-estar entre o grupo. No discorrer da sua investigação, Gillespie apresenta o depoimento de um monge da comunidade em que desenvolveu a sua investigação: “As nossas refeições são em silêncio, mas em comum. Temos oito dias por ano em que fazemos refeições conversacionais: (...) Tu acabas por conversar com a pessoa à tua direita e com a pessoa à tua esquerda. Mas quando as refeições são em silêncio, tu comungas com todos; de certa forma, é uma experiência mais rica” (Gillespie, 2016, p. 98).

Este testemunho transcreve, em síntese, a experiência de partilha das refeições em silêncio com as monjas e, por oposição, à tomada de refeições com a possibilidade de conversarmos. As experiências são radicalmente diferentes; Irvine captou a essência da dissemelhança e elencou-a luminosamente:

Então, durante a refeição, os monges partilham um foco comum: elas escutam um texto comum. (...) Eles não podem confiar no vaivém da conversa como uma forma de construir conexões sociais. Eles não se separam em pares ou em pequenos grupos para falarem uns com os outros; eles não se demoram no que eles mesmos têm a dizer. Juntos, como um grupo, eles concentram-se em escutar o que o leitor está a dizer. Ao mantarem o silêncio, os monges partilham o ato de escutar (Irvine, 2011, p. 230).

Vida contemplativa

No prefácio da edição portuguesa da *Nuvem do Não-Saber*, obra de um escritor anónimo do séc. XIV, que me foi oferecida no mosteiro de Roriz, José Mattoso — que foi também ele monge beneditino no Mosteiro de Singeverga — afirma que o texto simples que sucede foi escrito para edificar o leitor e que “as suas metáforas não são meros recursos literários” (Mattoso, 2006, p. 10). Para Mattoso, o autor propõe-nos percorrermos um itinerário que encontra Deus “ao preço da escuridão total, da cegueira, da impossibilidade de orientação, do silêncio completo (...) Que Deus é este? (...) Estamos a falar do mesmo Deus quando esquecemos todos os seus atributos, e dele só podemos dizer que é inominável?” (Mattoso, 2006, p. 11). Mais ainda, “Se conhecemos a Deus por Ele se manifestar na sua palavra (...) na visibilidade da Igreja, no homem (...) que tem Ele que ver (...) com o Deus que se esconde (ou que se revela: é o mesmo!) no silêncio (...) e no não-saber?” (Mattoso, 2006, p. 11). O autor, como recorda Mattoso, não se aflige com o silêncio e não o confunde com a ausência, pois ele próprio dirige-se a nós como alguém que, transfigurado pela pacificação interior, partilha a tranquilidade que lhe dá a posse do seu tesouro (Mattoso, 2006). Este é um dos muitos livros que foi

lido e escutado pelas Irmãs do Mosteiro de Roriz. É um livro sobre contemplação e alguns dos seus capítulos permitem-nos pensar sobre as dimensões do silêncio, aproximando-nos do conhecimento implícito das monjas. Recorrendo ao Evangelho de São Lucas, o autor anónimo menciona a visita de Jesus a casa de Marta, irmã de Maria. Enquanto Marta estava ocupada a preparar a refeição, Maria voltava-se, segundo o autor, “para a sabedoria suprema da divindade do Senhor, velada nas palavras obscuras da sua humanidade (...); antes permanecia sentada, muito quieta em seu corpo (...) sobre a alta nuvem do não-saber, que se encontrava entre ela e o seu Deus” (Anónimo, 2006, p. 68). Para o autor, o/a contemplativo/a encontra sempre *uma alta e maravilhosa nuvem* do não-saber entre ele/ela e o seu Deus. Alain Corbin explica:

Desde o fundo da Idade Média, instaurou-se um debate sobre os méritos comparados do silêncio e do serviço, ou seja, do ideal contemplativo e da prática do apostolado. Esse debate mergulha as suas raízes na página do Evangelho que relata a visita de Jesus a Marta e a Maria. A primeira fala e afadiga-se; a segunda cala-se e contempla. (...) a parte de Maria pareceu, na maior parte das vezes, a melhor: a vida contemplativa e o seu silêncio mostravam-se superiores por se orientarem para o fim último e deviam encontrar a sua realização na vida eterna (Corbin, 2025, p. 72).

As monjas habitam uma vida contemplativa, porém os seus afazeres lembram Marta, na sua fadiga em plena atividade. Mas, então, que práticas do quotidiano das monjas integram a contemplação? Ou, inversamente, que via contemplativa descobrimos a partir das tarefas? A resposta surge ao perscrutarmos a dimensão do silêncio mais visível no corpo das monjas: o ato de escutar em quietude. Para além de encontrarmos, nos espaços comuns, as monjas sentadas, a orarem em silêncio, julgo que o silêncio e a contemplação são perceptíveis nas ações comunitárias.

Na sala do recreio, no refeitório e na capela há ao centro um espaço vazio. A palavra e o silêncio intercalam-se. No refeitório uma monja lê e as outras escutam, o que também acontece nas orações comunitárias; a palavra, no coro, é seguida de um silêncio, que permite a escuta do outro, numa espécie de dinâmica dialética que intercala as vozes num contínuo movimento e relação. O mesmo acontece nos recreios, todas as monjas conseguem ver-se, apesar das ligeiras dissemelhanças nas configurações dos lugares sentados. O diálogo estabelecido no recreio, tal como a recitação dos salmos na capela, implica uma noção do tempo, do ritmo e do tom da conversa, assim como da pertinência de quando entrar e quando sair de cena. As monjas têm esse domínio.

A atribuição do/a santo/a

A comunidade celebra duas festas que são dedicadas a cada uma das monjas: o dia do seu aniversário e a sua festa onomástica. Além disso, a atribuição do santo, um ritual anual praticado no mosteiro de Roriz, conjuga-se com as práticas de culto aos santos. Num dos primeiros dias do ano, no tempo das camélias vermelhas do inverno (ver [Figura 83](#)), as monjas reúnem-se na sala do recreio ocupando as cadeiras dispostas no habitual círculo. A Madre percorre cada ponto da periferia do círculo com um cesto raso de vime com um amontoado de papéis cujo texto e imagem estão invisíveis, voltados para

baixo (ver [Figura 84](#) e [Figura 85](#)). Uma a uma, as monjas (e eu, que também fui convidada a participar no ritual), retiram ao acaso um papel com o nome, a história e a imagem de um santo ou de uma santa. Neste ano, só entravam no ritual santos/as portugueses/as. Concluída a atribuição, a Madre sentou-se no seu lugar e retirou o seu santo. Logo depois, cada uma das Irmãs, por ordem sequencial do círculo, apresentou o santo ou a santa que lhe tinha calhado e leu um excerto do texto às Irmãs; as monjas escutavam atentamente e, no fim da apresentação, expunham alguns comentários ou faziam questões. A troca de palavras acontecia, geralmente, sem interrupções e com placidez.

A comunhão com os santos é um dogma fundamental da Igreja Católica, “que postula a unidade espiritual entre os bem-aventurados de todos os séculos e o corpo da igreja militante ou terrena, entrecosidos pelos vínculos da oração e intercessão” (Tovar, 2024, p. 41). Através do ritual descrito, a par do correr do ano litúrgico com as celebrações devidamente assinaladas e de algumas leituras no refeitório que permitem conhecer as suas vidas, as monjas revisitam a memória dos santos e das santas, “incorporando a sua presença no próprio ritmo da vida comunitária” (Tovar, 2024, p. 43). Na atribuição do santo, aliada ao que é visível e ao que é dito, há uma dimensão implícita e silenciosa que é suposto discurrir ao longo do calendário cíclico, que pressupõe uma meditação privada de cada uma das monjas, para que *escutem* o testemunho do/a santo/a e incorporem-no no seu quotidiano.

Lectio Divina

Rodeando numa mesa circular, eu, a Isabel e uma outra hóspede preparávamo-nos para iniciar a *Lectio Divina*, também chamada pelas Irmãs somente de *Lectio*, que seria guiada, uma vez mais, pela Ir. Maria da Graça. Cada uma de nós tinha um missal à sua frente, aberto na página com a leitura do dia. A Ir. Maria da Graça começa por dizer que aquele seria um tempo de *interioridade*, no qual nos propúnhamos «a habitar connosco próprias o olhar de Deus para que nessa comunhão profunda pudéssemos estar em comunhão com a comunidade». Nós, hóspedes, escutávamos em silêncio as palavras da monja, que continuava «esta é uma partícula consagrada — na qual entramos profundamente em relação com Cristo, com a palavra que é Cristo». Dito isto, a monja pediu-me que lesse um episódio do Evangelho de S. Lucas: «Mal Jesus tinha acabado de falar, um fariseu convidou-o para almoçar na sua casa; Ele entrou e pôs-se à mesa.» A monja sugeriu-me que lesse mais devagar. Continuei: «O fariseu admirou-se de que Ele não se tivesse lavado antes da refeição. O Senhor disse-lhe: «Vós os fariseus, limpais o exterior do copo e do prato, mas o vosso interior está cheio de rapina e de maldade.»» Prossegui com a leitura até ao fim e, ao terminar, a Ir. Maria da Graça pediu a cada uma das outras hóspedes que repetisse, também em voz alta, a leitura do texto. Por fim, foi a vez da Ir. Maria da Graça reler pela quarta vez as mesmas palavras já escutadas. A cada leitura das palavras, por suposto, já conhecidas abria-se, através da repetição, uma nova compreensão e análise interior sobre os seus possíveis significados. Terminada a enunciação da passagem bíblica, a Ir. Maria da Graça disse-nos que, nesta hora de prece individual, «o nosso espírito deveria concordar com a palavra» e que, para isso, «deveríamos estar atentas, desvelando as palavras *de fio a pavio*». O primeiro exercício seria o de pensarmos: «Quem está presente neste episódio?»; «Onde estão?»; «O que fazem ou dizem?»; À medida que da monja nasciam perguntas, nós respondíamos; posto isto, a Ir. Maria da Graça declarou «Cristo é o nosso modelo — vamos pôr-nos no lugar dele», a reflexão abrandou, então, de ritmo. Para que meditássemos sobre o que tinha sido proferido por Jesus recorriamos, uma vez mais, à leitura, às vezes, de uma frase, outras vezes, até à escuta de uma só palavra. «Agora colocamo-nos no lugar do fariseu» indicava a monja; o exercício engrenava a nossa empatia para com as motivações e as incompreensões das personagens; nesse debate moderado, «trabalhamos em nós mesmas o cultivo do outro, sem fugir do texto» — esclarecia a Ir. Maria da Graça. Após esta longa meditação, «observamos as nossas conclusões e

pedimos a Jesus que nos corrija para que possamos avançar» — continuava — «Jesus está habitualmente no caminho, a chegar, a sair e a fazer o percurso que medeia os lugares, a nós cabe-nos segui-lo, maravilhando-nos como se estivéssemos lá, como aquela mulher da multidão [uma personagem que tinha integrado uma leitura para análise e meditação numa outra *Lectio*], que não conseguiu conter-se e interpelou Cristo. Nós estamos nesse caminho ou nessa multidão, muitas vezes em silêncio a escutar a palavra. A nossa presença está ali, está lá, obriga-nos a centrar-nos. Às vezes, somos Pedro a inquirir Jesus com dúvidas, ainda assim persistimos em escutar a palavra de Deus, em contemplá-la e em pô-la em prática. *É preciso que ele cresça para que eu me diminua*».

[Excerto de diário de campo, outubro de 2024]

Nas *Lectio* predominava um movimento social comum aos Ofícios Litúrgicos, às refeições da clausura e ao recreio: o comportamento da/s monja/s, que contagiava as hóspedes, na sua intercalação da palavra e do silêncio. No decorrer das *Lectio*, as sucessivas leituras lentas eram compostas pelo intermediar de tempos de silêncio com a linguagem. Escutávamos e refletíamos, integrando uma aparente dualidade de ações numa única prática análoga à ondulação do mar, nos seus avanços e recuos, à respiração, no ato de inspirar e de expirar, à contração e à expansão. Como no caso da vida ativa e da vida contemplativa, tal não pressupõe que as práticas das monjas — a de fazerem silêncio e a de fazerem uso da palavra, sejam estáticas ou incomensuráveis. É conhecido no universo monástico a necessidade dos missionários, por exemplo, regressarem com frequência aos mosteiros para se reestabelecerem e habitarem o silêncio depois de períodos de intensidade de apostolado e de evangelização. No caso das monjas de clausura, o que argumento é que a leitura e a palavra estão intrinsecamente unidas à escuta e ao silêncio. Na condição de não leitora, a monja escuta, porém na condição de leitora a monja cria um silêncio — um espaço, um vazio entre as palavras para que também lhe seja possível escutar. Na *Lectio*, como me foi explicado pela Ir. Maria da Graça, há várias estações nas quais nos devemos demorar: a primeira é a *lectio* — a leitura morosa; segue-se *meditatio* — que incide na escolha de uma frase ou de uma palavra que mais ressoa no momento de meditação; por último, o desaguar destas últimas estações dá-se na *contemplatio* — a contemplação, descrita, nas palavras da monja, como um ato silencioso de “estar na presença de Cristo”. Ora, a travessia por estas paragens pede ao leitor um modo de leitura particular. A este respeito, Richard Irvine, em “How to read: *Lectio divina* in an English Benedictine monastery” (2010) procurou compreender, através do seu trabalho etnográfico, os contrastes entre a *Lectio Divina* e as outras formas de leitura.

Irvine argumenta que a comunidade de um mosteiro beneditino é uma comunidade de leitores, da qual “os livros não são apenas objetos de estudo individual, mas estão no centro da experiência compartilhada da comunidade” (Irvine, 2010, p. 396). É neste âmbito que o diálogo entre as duas partes do coro durante os ofícios litúrgicos na capela encontra ressonância com a *lectio* compreendida como um texto sagrado que age como participante, também, de um diálogo contínuo (Irvine, 2010). Acompanhando a lógica desta ideia, não é estranho que Irvine argumente que “a leitura — mesmo a leitura pessoal — é um processo social” (Irvine, 2010, p. 398). Apesar de, numa primeira impressão, considerarmos que as monjas, nas diferentes circunstâncias do seu quotidiano, têm um domínio exímio da arte do diálogo, sabendo distribuir com maestria o seu tempo entre o que é dito e o que é escutado,

as suas práticas são, incontestavelmente, imbuídas de duas dimensões *sine qua non*: a palavra e o silêncio, operando a primeira como um maneira de fazer o segundo. Para a monja beneditina Joan Chittister “a nossa sociedade está repleta de livros, filmes e vídeos, todos concebidos para nos mostrar algo, ensinar-nos algo ou ajudar-nos a escapar para algum lugar. A leitura sagrada não se propõe ensinar; ela propõe-se a iluminar. A leitura sagrada tem a intenção de nos colocar frente a frente com o agora (...) chama-nos a fazer, para além de ser” (Chittister, 1990, p. 178).

Aprender a fazer: o silêncio como linguagem e a palavra como prática de silêncio

Neste capítulo, argumento, primeiramente, que a atmosfera silenciosa dos mosteiros beneditinos não traduz somente uma diminuição ou ausência de ruído e de linguagem verbal, mas sim que é em si, como fundamento, uma linguagem alternativa à linguagem falada, que comunica os princípios de vida monásticos beneditinos. Em segundo lugar, elaboro que, porque existe a priori um contexto social que valoriza e pratica o silêncio, a palavra é, no mosteiro, uma linguagem do silêncio, isto é, um meio de o comunicar. Noutros casos, a palavra, como explico adiante, é a via da linguagem para se fazer silêncio. Sendo o conhecimento cultural e prático das monjas dificilmente explicitado verbalmente, reflito sobre como o seu acesso deu-se, na minha investigação, através de observação participante, com a imitação repetida das práticas diárias monásticas. Ao reconhecer, ainda, a insuficiência do discurso verbal para acessar o pensamento e o conhecimento das monjas, recorro à minha vivência empírica para demonstrar como o silêncio, mais do que uma oposição à palavra, assume, para as monjas, uma disposição interior de presença, de atenção, de comunhão e de abertura à escuta de Deus e dos outros, a que chamam de “silêncio interior”.

As portas de vidro opaco que separam a hospedaria da clausura contêm a palavra *PAX* com uma imagem estilizada de uma pomba a segurar um ramo de oliveira. Encontramos este lema beneditino na loiça utilizada às refeições e um pouco por todo o mosteiro. Inicialmente, as portas que separam a hospedaria da área de clausura pareceram-me excludentes, a par do silêncio que, inicialmente, pode ser considerado um “obstáculo metodológico devido, principalmente, à confiança que temos nas palavras como uma forma de evidência (Irvine, 2010, p. 228). Essa confiança, depositada nas “palavras coletadas após encontrar pretextos para conversas e entrevistas, torna-se uma barreira quando tais pretextos não estão disponíveis ou quando a busca por tais pretextos pode comprometer as condições do campo” (Irvine, 2010, p.228). Todavia, Irvine recorre a Michael Herzfeld e à sua análise sobre os artesãos, os seus aprendizes e os meios de aprendizagem destes últimos em Creta para justificar que nem sempre é por meio das palavras que a aprendizagem ocorre (Irvine, 2010, p. 228). Herzfeld observou “o profundo desprezo demonstrado pelas palavras como meio de transmissão de conhecimento. Observação, repetição e prática são fundamentais. A ausência da fala ‘fornece o espaço para que a aprendizagem real ocorra’ (Herzfeld, 2004: 105)” (Irvine, 2010, p. 228). Amy Suzanne

Gillespie, ao acompanhar os monges beneditinos do Mosteiro de Cristo no Deserto, procurou “explorar os aspetos introspectivos e inspiradores da paisagem sonora do deserto e a sua capacidade de cultivar uma consciência perspicaz e uma atenção aguçada” (Gillespie, 2016, p. iv): “Viver uma prática de silêncio, potencializada por um ambiente sem ruído, é transformador em si mesmo: uma libertação que proporciona um espaço novo e aberto, individual e coletivo, para o pensamento, o discurso e as práticas de adoração” (Gillespie, 2016, p. 85). A ideia de que o silêncio viabiliza um espaço vazio é expresso na tese de Gillespie quando escreve que este pode ser habitado por um “(...) diálogo interno ininterrupto, do qual brotam a intuição artística, o planeamento cuidadoso, os desejos e as esperanças, ou experiências” (Gillespie, 2016, p. 96).

Tal como no trabalho de campo de Irvine e de Gillespie, a minha permanência nos mosteiros de Roriz e do Huambo não implicou uma vivência do silêncio enquanto condição total. A comunidade beneditina que me recebeu tem permissão para falar e fá-lo em contexto de trabalho e de recriação, não obstante, as monjas são criteriosas quanto à utilização de palavras, que escolhem com cuidado. As monjas decidem permanecer em silêncio em diversos tempos e espaços que habitam no decorrer da sua rotina: quando, na capela, antes e depois de um Ofício, optam por quedar-se em silêncio; e quando, em vários momentos, na sala de recreio, preferem manter-se caladas e escutar uma outra monja a contar uma história, sem a interromper ou sem fazer perguntas, as monjas demonstram a sua atenção para com a pessoa que escutam. O mesmo acontece na relação das monjas com os/as hóspedes: em termos gerais, é partilhada a sensação de que devem ser prevenidas conversas levianas que, tal como acontece nas leituras ao longo do dia, devem *edificar* quem as escutas. Como me disse a Ir. Maria, “por vezes, devemos guardar silêncio, não por nós, mas por amor a quem está connosco”, concedendo-lhe as condições necessárias para que consiga unir-se à sua interioridade. As palavras, no mosteiro, ocupam *com conta, peso e medida* o tempo, o lugar e os corpos das minhas interlocutoras, o que — inevitavelmente — ensina, a quem partilha a sua vida, a aprender a manter o silêncio. Muitas vezes, enquanto conversava, por exemplo, com a Madre, com a Ir. Bernardette, com a Ir. Francisca Teresa e com a Ir. Maria Bernardo, contando-lhes algo a meu respeito, apercebia-me como a atenção que me dedicavam era expressa através dos seus corpos, que se demoravam imóveis, e do silêncio que faziam. Ao não interpelarem o *outro* com perguntas curiosas, as monjas protegiam-no, ainda, de uma exposição que poderia ser-lhe indesejada e conferiam-lhe(me) espaço para decidir até onde deveria prosseguir a narração. O relato dos/as hóspedes que conheci converge nesta experiência de conversação com as monjas da comunidade. Ao ser preservado o silêncio em momentos de encontro, doseado de maneira incomum quando comparado com a sociabilidade fora do mosteiro, são comunicados os princípios de vida monásticos beneditinos e reiterada a proposição de que nem sempre é por meio da conversa que a aprendizagem sucede — o que em si é já um elemento instrutivo dos princípios de vida monásticos beneditinos, dos quais são exemplos o silêncio, mas também a vida comunitária. Como me confessou a Ir. Maria da Graça, a sua experiência revela-lhe que “quanto mais há conversas (frívolas), mais é perturbada a harmonia e a paz da comunidade”.

Se Herzfeld notava o desprezo dos artesãos e dos aprendizes, em Creta, pelas palavras como um meio de transmissão de conhecimento, reconhecendo à ausência da fala “o espaço para que a aprendizagem real ocorra” (Herzfeld, 2004, p. 105), também, no mosteiro, a observação e a prática repetida constituíam a via preferencial de compreensão do modo de vida das monjas. No entanto, nos mosteiros, a palavra adquire, para além da sua função básica de comunicação naquele contexto, um outro fim — o de ser usada, enquanto via da linguagem, para fazer-se silêncio.

A primeira e principal dificuldade que senti ao participar nas orações comuns na capela era a de fazer silêncio. O desafio não era o de fazer um silêncio exterior — os/as hóspedes são convidados a participar no Ofício, a cantar os salmos e a recitar os cânticos, mas sim o de conseguir parar o meu fluxo de pensamentos que, apesar de desempenhar um papel crucial na análise daquele ritual, impedia-me de estar plenamente naquele tempo presente. Estar *inteiramente* presente — ordenando à mente que concorde com a placidez do corpo — exige, como descobri através da minha experiência e do que me foi contado pelas monjas, uma atenção e uma vigilância contínua aos pensamentos. Referindo-se à mente, escutei a Ir. Lúcia explicar-me que, ainda que o silêncio seja, segundo considera, “estarmos metidas dentro de nós no nosso coração”, muitas vezes tal não impede que “a imaginação ande a trabalhar”:

“Em vez de estar no mosteiro, pode estar em Lisboa, em vez de estar a fazer a *Lectio Divina*, pode estar a dar um passeio no Porto, pensando ao mesmo tempo: já tenho saudades de ir ali, já tenho saudades de ir acolá. Quando estou distraída, escrevo, mas também já aconteceu estar a escrever e a pensar. Talvez, aconteça a toda a gente. Ainda assim, aquilo que escrevi [as palavras escritas] ajuda[m]-me a sair do estado em que estava e a estar no momento em que estou — no presente. Isto tem um nome, quando a nossa imaginação anda por aí... a *dona da nossa casa anda fora*, anda a vaguear em vez de estar no sítio certo. A imaginação é a dona da casa e temos que a puxar, muitas vezes. Se eu vou apanhar o comboio para um lugar que não quero ir, porque o apanho? Se seguir nele, desvio-me. Para estar atenta, ajuda-me muito rezar o terço, trago-o no bolso e digo para mim *deixa-me lá rezar uma Avé Maria, deixa-me lá pensar em Santa Teresinha que não saiu do Mosteiro e é uma grande missionária, talvez ela também tenha posto a imaginação dela nas missões e em muita coisa, mas depois voltou à oração* [a irmã Lúcia leva, primeiro, as mãos para fora num gesto de dispersão, seguido de um gesto de recolhimento das mãos, como quem leva para dentro de si o que a mão traz]. É assim que tem que ser a nossa vida”. [Transcrição de uma conversa gravada, verão, de 2025]

Na condição de aprendiz temporária, eu só poderia acessar este conhecimento oculto na conjugação de duas formas: a primeira, que o relato anterior explicita, via diálogo e conversação com as monjas e com as hóspedes; e a segunda, através da aprendizagem prática, designadamente por intermédio de uma repetida participação nos Ofícios Litúrgicos e nas *Lectio Divinas*.

A razão pela qual reservei as únicas entrevistas que levei a cabo no meu trabalho de campo para a minha última estada no mosteiro, em julho deste ano, prende-se com a perspetiva, inspirada por Maurice Bloch, de que a minha tarefa — compreender as práticas sociais, os hábitos culturais monásticos e refletir criticamente sobre como um grupo de seres humanos habita no seu ambiente — é também a de atentar “às coisas que dispensam ser ditas [things that go without saying]” (Bloch, 1998). Para isso, comprometi-me em fazer mais do que perguntar: de outra maneira, como poderia

compreender o que me foi dito por palavras? Ainda que as palavras sejam dificilmente evitáveis, o seu valor reside, a meu ver, na complementaridade que oferecem às práticas incorporadas da observação participante e nunca na sua exclusividade. A participação regular, decorrida ao longo de um ano, nas práticas monásticas permitiram-me vivenciar o que me foi explicado por palavras e decifrar essas aclarações com recurso a inferências possíveis pela experiência partilhada.

O resultado da participação num ofício litúrgico em que tinha conseguido estar realmente presente — atentando a cada uma das palavras que também proferia — era discernivelmente diferente quando comparado com o estado mental e físico sucedâneo de um ofício no qual tinha participado distraída. Quando estava presente no momento de oração conjunta — não dando rédeas à minha imaginação para *andar a salto* por outros territórios e praticando aquele que me tinha sido elucidado como silêncio interior — podia testemunhar, ainda que por breves instantes, a sensação de comunhão e de harmonia com o grupo, que me viria a ser descrita pelas monjas. Já se anuísse à minha ida num *combóio*, cujo percurso e destino se afastava da capela e da interioridade que o ofício litúrgico pedia, sentia no fim da oração um maior afastamento e desconexão entre mim e as irmãs.

Estas impressões e inferências eram consistentemente confirmadas por pequenos sinais que sucediam a oração comunitária: quando tinha “emprestado o meu corpo a Deus” — como declararia uma Irmã sobre a técnica de fazer silêncio interior — consequentemente estando aberta a corresponder-me com o tempo presente, aceitando o que sucedia sem análise e julgamento, testemunhava uma crescente proximidade com as Irmãs, a par de uma maior sensação de pertença ao grupo. A importância da minha vontade própria diminuía num sentido proporcionalmente inverso ao encontro de um propósito comum: o de escutar a palavra — na forma de cânticos, de leituras e de orações — emudecendo a minha voz individual interior. Sem a percepção da necessidade de criar um espaço interior *vazio*, silencioso e aberto, na medida em que dispõe a livrar-se de pensamentos sucessivos, teria conhecido a oração monástica sem, de facto, compreendê-la. Para compreender a cultura monástica beneditina, o meu estudo implicou aprender as suas práticas de oração. Aprender as práticas de oração pressupôs aprender a fazer silêncio. Aprender a fazer silêncio permitiu-me reconhecer a maestria do dia pelas monjas como um contínuo ato de oração.

Conclusão

Quando um mosteiro beneditino nos abre as portas, convida-nos a habitar o lugar com o nosso corpo, através do tempo. O claustro, que é o mosteiro e que é o lugar de passagem até à capela — o centro da vida monástica —, guia-nos pelo propósito de um estudo antropológico como este. Descemos centenas de vezes, em dezenas de dias, as escadas que confluem no espaço de passagem e de encontro — o claustro — e, nessa atuação sistemática, em que observamos e participamos na vida das monjas lançamo-nos à “descodificação das mensagens implícitas nas complexidades que observa[mos] (Leach, 2009, p. 11).

Trajada de comedimento — num *habitus* negro — que oculta um saber implícito do que é viver monasticamente, a vida das membros da comunidade religiosa de Roriz e do Huambo oportuniza o questionamento e a transposição do senso-comum, assim como o perscrutamento da cultura de oração que guarda ditames implícitos. O viver monástico não é transparente e acontece, também, no que não sabemos dos outros, no que os outros não sabem de si, e no que não é dito. Por esta razão, parte do que constitui ser monja não está ao dispor de uma análise e de uma *aplanação*. Há coisas que ficam por dizer, da minha parte, inevitavelmente, e por parte das monjas que, enquanto vivem, nem sempre se explicam e se submetem à possível profundidade da hermenêutica. Neste sentido, a vida das monjas não se despoja da sua inteireza para se exprimir apenas parcialmente na dimensão das palavras. Não estou, com isto, a insinuar a sua incomensurabilidade ou a incomensurabilidade da sua cultura. Pelo contrário, na condição de *outro* e de estranho, que se transformou em familiar preservando-se estranho, as monjas — a sua vida de oração, de silêncio, de comunidade — alargaram o meu entendimento para as disposições exigidas a quem quer verdadeiramente compreendê-las. Para isso, não bastou a utilização da palavra, ainda que o seu uso extravasasse a operacionalidade de um trabalho de campo que procurava contorná-la. A palavra — as leituras, a oração, o canto — é instituída, no mosteiro, numa rica diversidade de propósitos que, como pudemos indagar, conduzem, com a sua prática repetida, à vivência de uma outra dimensão do silêncio, a interior.

Para que esta reflexão fosse elaborada foi necessário que não fosse evitada a sua inquietação central: “a relação entre o que é, por um lado, explícito e consciente — isto é, o tipo de conhecimento dos informantes a que os antropólogos podem esperar acessar facilmente — e, por outro lado, o que é inexplicito ou inconsciente, mas talvez mais fundamental” (Bloch, 1998, p. vii). Wilhelm von Humboldt escreveu sobre a linguagem que “pode abrir caminho no homem alguma coisa cujo fundamento nenhuma inteligência poderia descobrir nas circunstâncias anteriores; (...) e seria atentar contra a verdade histórica da sua origem e das transformações querermos desterrar dele a possibilidade destes fenómenos inexplicáveis” (Humboldt, 1988, p. 64). Talvez, possamos encontrar um caminho intermédio entre este último pensamento e a comunicação daquilo que aprendi com as monjas: reconheço que, nem para mim, posso ser totalmente cognoscível, no entanto, tal facto não me paralisa.

Ao invés disso, persigo a revelação do conhecimento através da vitalidade das relações, comigo mesma e com os outros. Este é, para mim, o *habitar* que Tim Ingold descreve. A capacidade de experienciar a realidade vividamente — disponíveis à ação e à percepção de um ambiente estruturado (Ingold, 2000) — enquanto aprendizes ativamente engajados com o nosso contexto, também de estudo. Corresponder-me com o contexto significou entrar no terreno, habitar o lugar — no encontro entre hóspedes e monjas, o dia e o ritmo do tempo do mosteiro e com o meu corpo aprender as práticas de um quotidiano dinâmico, mas não por isso destituído de silêncio. Esse silêncio permeou o ritual diário da *statio*, as caminhadas no claustro, a escuta de leituras às refeições, as orações comunitárias, as *Lectio Divinas*, mas também, na forma de escuta, as conversas entre monjas, entre hóspedes e entre monjas e hóspedes.

Quando fui a primeira vez ao Mosteiro de Singeverga — vizinho do Mosteiro de Sta. Escolástica — e me apercebi que o monge responsável pela portaria era cego permaneci durante algum tempo intrigada com a decisão daquela comunidade. Afinal, como é que um monge que vê somente o invisível poderia decidir a quem abrir a porta? A quem acompanhar até à igreja? A quem deixar visitar o museu etnográfico e a coleção de borboletas? Como poderia receber o dinheiro e dar o troco de uma venda de um livro, de uma cerveja ou de um licor? Cabe-me dizer que não sei exatamente a resposta.

De maneira análoga, nem todas as interrogações que tinha sobre as práticas de oração e de silêncio tiveram resposta. No entanto, é sensato afirmar que incorporá-las permitiu aproximar-me da soleira da porta (ver [Figura 86](#)) de importantes entendimentos, entre eles, de que as palavras são, para os/as antropólogos/as, insuficientes. Na liminaridade desta compreensão, esta dissertação materializa-se como um interstício entre o invisível saber implícito e o conteúdo dizível aqui possível.

Esta dissertação é, por isso, o resultado e o embrião de um exercício antropológico lento, que assume que o conhecimento implícito das monjas — o que sabem — transformou-se ao tornar-se explícito — o que dizem — e, então, explícito transfigurou-se ao tornar-se implícito dentro de mim para, aqui e agora, ser, uma vez mais, explícito, para que o/a amigo/a leitor/a o transmute interiormente num ciclo contínuo de estações e de movimentos. A tudo isto, agrega-se a importância da minha experiência corporizada que, atenta aos processos extralinguísticos — ao que as monjas fazem e ao que não dizem — permitiu-me permear a vida contemplativa de uma cultura monástica beneditina para transmiti-la na qualidade de conhecimento antropológico convertido num tríptico: (1) a introdução e a contextualização da minha pesquisa; (2) a análise das práticas monásticas e do quotidiano das monjas articuladas com o ciclo das estações e com a busca do eterno; e (3) a reflexão sobre o ritual, a oração e o silêncio como formas de linguagem e de escuta. Mais ainda, propus-me a compreender o claustro não apenas como um espaço físico, mas também como uma metáfora da interioridade e da comunhão espiritual entre hóspedes e monjas, no qual aprender a fazer silêncio tornou-se o próprio método desta investigação, aliado às fotografias que, produzidas por mim e pelas monjas — num natural envolvimento colaborativo — atuam como uma extensão de um gesto contemplativo, revelando o invisível a partir do que é visualmente dizível (ver [Figura 87](#) e [Figura 88](#)).

Bibliografia

ABBRUZZESE, Salvatore. Monastic Asceticism and Everyday Life. Em: Enzo PACE, Luigi BERZANO e Giuseppe GIORDAN, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 1-20. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004283503_002

AGAMBEN, Giorgio. 2011. *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2011. La Quarta Prosa. ISBN: 9788854505452.

AMIOTTE-SUCHET, Laurent, e Annick ANCHISI. Ageing in religious orders: A different perspective on changes in contemporary monasticism. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. 2024, 53(4), 525-540. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/00084298231218895>

Anónimo do séc. XIV. *A nuvem do não-saber*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006. ISBN 972-37-1100-1.

ARDENER, Edwin. Remote areas: Some theoretical considerations. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2012. 2(1), 519-533. Disponível em: <https://doi.org/10.14318/hau2.1.023>

AUGÉ, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London; New York: Verso, 1995. ISBN 1--85984-956-3.

BASSO, Keith H. To give up on words: Silence in Western Apache culture. *Southwestern Journal of Anthropology*. 1970. 26(3), 213-230. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3629378>

BAUDELAIRE, Charles. *O Pintor da Vida Moderna*. Lisboa: Vega, 2002. ISBN: 9789726994237.

BLANES, Ruy Llera. Contacto, conhecimento e conflito: dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. *Etnográfica*. 2007, 11(1), 29-54. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.1863>

BLOCH, Maurice. *How we think they think: Anthropological Approaches To Cognition, Memory, And Literacy*. Colorado; Oxford: Westview Press, 1998. ISBN 0-81 33-3373-3.

BOAS, Franz. Foreword. Em: Margaret MEAD. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow & Company, 1928, pp. xiii-xv.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1977. ISBN: 9780511812507. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>

CHANDRAS, Jessica. *Fieldworking*. To Go or Not to Go Native: Losing and Finding My Self in Fieldwork, 2016. Disponível em: <https://fieldworking.net/>

CHITTISTER, Joan. *Wisdom Distilled from the Daily: Living the Rule of St. Benedict*. New York: HarperCollins, 1991. ISBN: 9780060613518.

CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. Em: James CLIFFORD e George E. MARCUS, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986. pp. 1-26. ISBN: 978-0520057296.

CLIFFORD, James, e George E. MARCUS, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986. ISBN: 978-0520057296.

CORBAIN, Alain. *História do Silêncio: Do Renascimento aos nossos dias*. Lisboa: Quetzal Editores, 2025. ISBN: 978-989-582-0764.

CORWIN, Anna I. *Embracing Age: How Catholic Nuns Became Models of Aging Well*. New Brunswick; Camden; Newark; London: Rutgers University Press, 2021. ISBN: 9781978822276

DALPIAZ, Giovanni. Female Monasticism in Italy: A Sociological Investigation. Em: Enzo PACE, Luigi BERZANO e Giuseppe GIORDAN, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 34–54. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004283503_004

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: espírito, alma e corpo*. Porto: Edições Afrontamento, 2011. ISBN: 9789723612196.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Imaginer, disloquer, reconstruire. Em: Thierry DUFRÊNE, e Anne-Christine TAYLOR, eds. *Cannibalismes disciplinaires: quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*. Musée du Quai Branly, 2010, pp. 189-195. ISBN: 978-2357440227.

DONNELLY, Meghan Rose. *The Dug-up Heart: Becoming a Nun in the Company of Others*. Ph.D. thesis, Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, 2022.

DRAGOJLOVIC, Ana, e Annemarie SAMUELS. Tracing Silences: Towards an Anthropology of the Unspoken and Unspeakable. *History and Anthropology*. 2021, 32(4), 417–425. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02757206.2021.1954634>

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. ISBN: 8533605153.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. ISBN: 85 336 0053 4.

FERMOR, Patrick Leigh. *Tempo de Silêncio*. Lisboa: Tinta-da-china, 2018. ISBN: 9789896714338.

GALLOIS, Mère Geneviève. *La vie du petit Saint Placide*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

GENNEP, Arnold van. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

GILLESPIE, Amy Suzanne. *Chant and Transformation: The Benedictine Monks of Christ in the Desert Monastery*. Master Degree, University of New Mexico, 2016. Disponível em: https://digitalrepository.unm.edu/mus_etds/12

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. ISBN: 9788527302029.

GREELEY, Andrew. Preface. Em: George A. HILLERY. *Monastery: A Study of Freedom, Love, and Community*. Westport: Connecticut; London: Praeger Publishers, 1992. ISBN: 0-275-94173-6.

GRÜN, Anselm. *Ao ritmo do tempo dos monges*. Prior Velho: Paulinas, 2006. ISBN: 978-972-751-759-6.

HACKING, Ian. Making up people. Em: *Historical Ontology*. London: Harvard University, 2002, pp. 99–114. ISBN: 9780674016071.

HACKING, Ian. Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy*. 2006. 151, 285-318. Disponível em: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264249.003.0010>

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. ISBN: 85.326.0947-3.

HERZFELD, Michael. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. ISBN: 0 226 32914 3.

HILLERY, George A. *The Monastery: A Study in Freedom, Love, and Community*. Westport, Connecticut; London: Praeger Publishers, 1992. ISBN: 0-275-94173-6.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1988. ISBN: 0 521 66089 0.

INGOLD, Tim. Who Studies Humanity?: The Scope of Anthropology. *Anthropology Today*, 1985, 1(6), 15-16. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3033249>

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London; New York: Routledge, 2000. ISBN: 9780203466025.

INGOLD, Tim. *Being Alive*. London: Routledge, 2011. ISBN: 978-0-415-57683-3.

INGOLD, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London; New York: Routledge, 2013. ISBN: 9780415567237.

INGOLD, Tim. That's Enough About Ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2014, 4(1), 383–395. Disponível em: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>

INGOLD, Tim. Anthropology contra Ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2017, 7(1), 21-26. Disponível em: [10.14318/hau7.1.005](https://doi.org/10.14318/hau7.1.005)

INGOLD, Tim. *Anthropology: Why it Matters*. Cambridge: Polity Press, 2018. ISBN: 9871509519804.

IRVINE, Richard. The Experience of Ethnographic Fieldwork in an English Benedictine Monastery: Or, Not Playing at Being a Monk. *Fieldwork in Religion*, 2010, 5(2), 221-235. Disponível em: <https://doi.org/10.1558/FIEL.V5I2.221>

IRVINE, Richard. *The Vow of Stability: An Ethnography of Monastic Life*. Edinburgh: Scottish Universities Press, 2025. ISBN: 978-1-917341-08-0.

IRVINE, Richard. Eating in Silence in an English Benedictine Monastery. Em: Ken ALBALA, e Trudy EDEN eds. *Food and Faith in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 221-238. Disponível em: <https://doi.org/10.7312/alba14996>

IRVINE, Richard. The Social Life of the Inexpressible: English Benedictine Mysticism, the Ineffable, and the Sublime. Em: Philip Y. KAO, e Joseph S. ALTER eds. *Capturing the Ineffable*. Toronto: University of Toronto Press, 2020, pp. 45-63.

JONVEAUX, Isabelle, e Stefania PALMISANO, eds. *Monasticism in Modern Times*. London; New York: Routledge, 2017. ISBN: 978-1-472-46354-8.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LAVE, Jean. *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN: 9780511609268. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609268>

LEACH, Edmund. *Cultura e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2009. ISBN: 978-972-44-1510-9.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, 2005. ISBN 0-415-09094-6.

MARMION, Columba. *Cristo, o Ideal do Monge*. Mosteiro de Singeverga, Porto: Edições Ora & Labora, 1962.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. 1995, 24, 95-117. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2155931>

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. ISBN: 9788575032299.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Coimbra: Edições 70, 2023. Perspectivas do Homem. ISBN: 9789724415321.

- MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books, 1970.
- McLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. London; New York: Routledge Classics, 2001.
- MINH-HA, Trinh T. *Reassemblage* [Documentário]. 1982.
Disponível em: <https://mubi.com/pt/pt/films/reassemblage>
- PALAYRET, Anne, e Danièle Véron-Denise. Une artiste chez les bénédictines, Geneviève Gallois (1888-1962). *Patrimoines du Sud*. 2021, 14. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pds.7063>
- PEREIRA, Maria Cristina. Paradisus corporalis est quies claustralis: usos e sentidos do claustro beneditino no Ocidente medieval. *Acta Scientiarum Education*. 2011, 33(1), 71-76. Disponível em: 10.4025/actascieduc.v33i1.12491
- SÃO BENTO, *Regra do Patriarca S. Bento*. Mosteiro de Singeverga: Edições «Ora & Labora», 2020.
- ROSA, António Ramos. *O Centro na Distância*. Lisboa: Arcádia, 1981.
- SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Em: Etienne SAMAIN, ed. *Como pensam as imagens*. Campinas, SP: Unicamp, 2012, pp. 21-35. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788526814738>
- SBARDELLA, Francesca. Inhabited Silence: Sound Constructions of Monastic Spatiality. *Etnográfica*. 2013, 17(3), 515-534. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.3227>
- SBARDELLA, Francesca. Ethnography of Cloistered Life: Field Work into Silence. Em: Isabelle JONVEAUX, Enzo PACE, e Stefania PALMISANO, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 55-69. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004283503_005
- SÉGUY, Jean. A Sociology of Imagined Societies: Monasticism and Utopia. Em: Isabelle JONVEAUX, Enzo PACE, e Stefania PALMISANO, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 284-319. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004283503_018
- TOVAR, Miguel Ayres de Campos. *Para uma interpretação do mosteiro: Tibães do espaço à vivência, da materialidade à simbólica*. GAMT — Grupo de Amigos do Mosteiro de Tibães, 2024.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TYLER, Stephen A. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. Em: James CLIFFORD, e George E. MARCUS, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986, pp. 122-140. ISBN: 978-0520057296.

Anexo



Figura 1: *Para que todos sejam um*. Exterior do postal comemorativo dos 25 anos da Profissão Monástica da Ir. Maria da Graça, subpriora do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

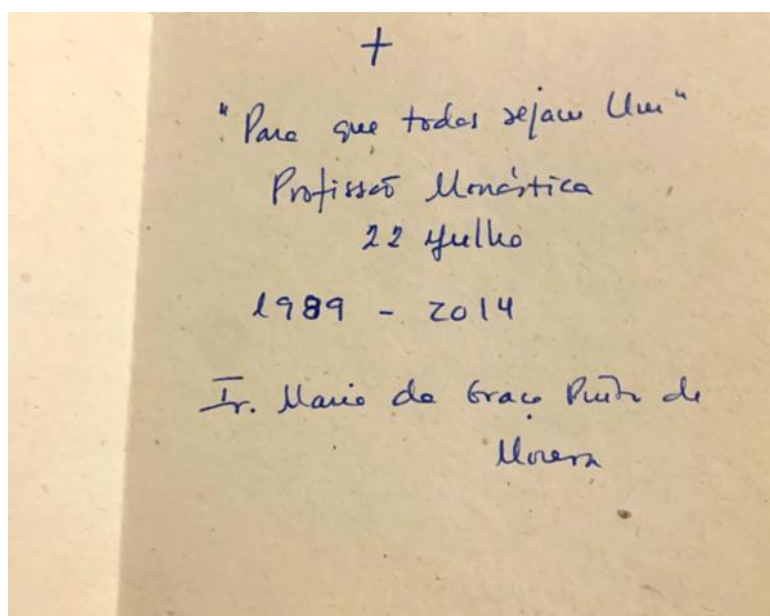


Figura 2: *Para que todos sejam um*. Interior do postal com a divisa “Para que todos sejam Um” escolhida pela da Ir. Maria da Graça para a celebração da sua Profissão Monástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 3: *Entrada no terreno*. Entrada do Mosteiro de Santa Escolástica, em Roriz, logo após a passagem por um portão, que permanece aberto desde a alvorada até ao por do sol. Fotografia da minha autoria. Outono de 2024.



Figura 4: A caminho do Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 5: *Entrada no terreno.* A caminho do Mosteiro de S. Bento, no bairro Tchikasa na cidade do Huambo, entre o céu azul, a água e a terra laranja. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 6: *Entrada no terreno.* Um pouco mais adiante no caminho até ao Mosteiro de S. Bento, no bairro Tchikasa na cidade do Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 7: *Entrada no terreno.* No caminho até ao Mosteiro de S. Bento, a Ir. Maria de Fátima cumprimenta uma agricultora vizinha que trabalha no campo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 8: *Cânticos e flores de boas-vindas*. Da esquerda para a direita: pré-postulante Márcia, postulante Guilhermina, pré-postulante Emília e pré-postulante Inês oferecem flores de boas-vindas à Madre Maria do Carmo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 9: *Cânticos e flores de boas-vindas II*. A Ir. Maria de Fátima filma a recepção da Madre Maria do Carmo no Mosteiro de S. Bento, enquanto a Ir. Albertina e a Ir. Inocência (oculta pela Madre) cantam e a Ir. Ermelinda toca pandeireta. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 10: *Claras águas*. Fotografia de um dos tanques de água do Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.

Abaixo uma composição em formato de poema de versículos de diferentes Salmos recitados e escutados nos Ofícios Litúrgicos dos dois mosteiros em estudo:

Os dias do homem são como o feno
ele desabrocha como a flor do campo
mal sopra o vento desaparece
e não mais se conhece o seu lugar
Na sua lei medita de dia e de noite
Pois será como a árvore plantada junto a ribeiros de águas
a qual dá o seu fruto no seu tempo
as suas folhas não cairão,
e tudo quanto fizer prosperará
Pela manhã ouvirás a minha voz, ó Senhor
Pela manhã apresentarei a ti a minha oração, e vigiarei
Certamente que a bondade e a misericórdia me seguirão
todos os dias da minha vida
Os meus tempos estão nas tuas mãos



Figura 11: Esboços. Esquissos de locais interiores do Mosteiro de Roriz e de uma monja sentada no coro, na capela do mesmo mosteiro. Outono, de 2024.



Figura 12: Trabalho comunitário após o jantar. Autoria anônima. Estação das chuvas — novembro, de 2024

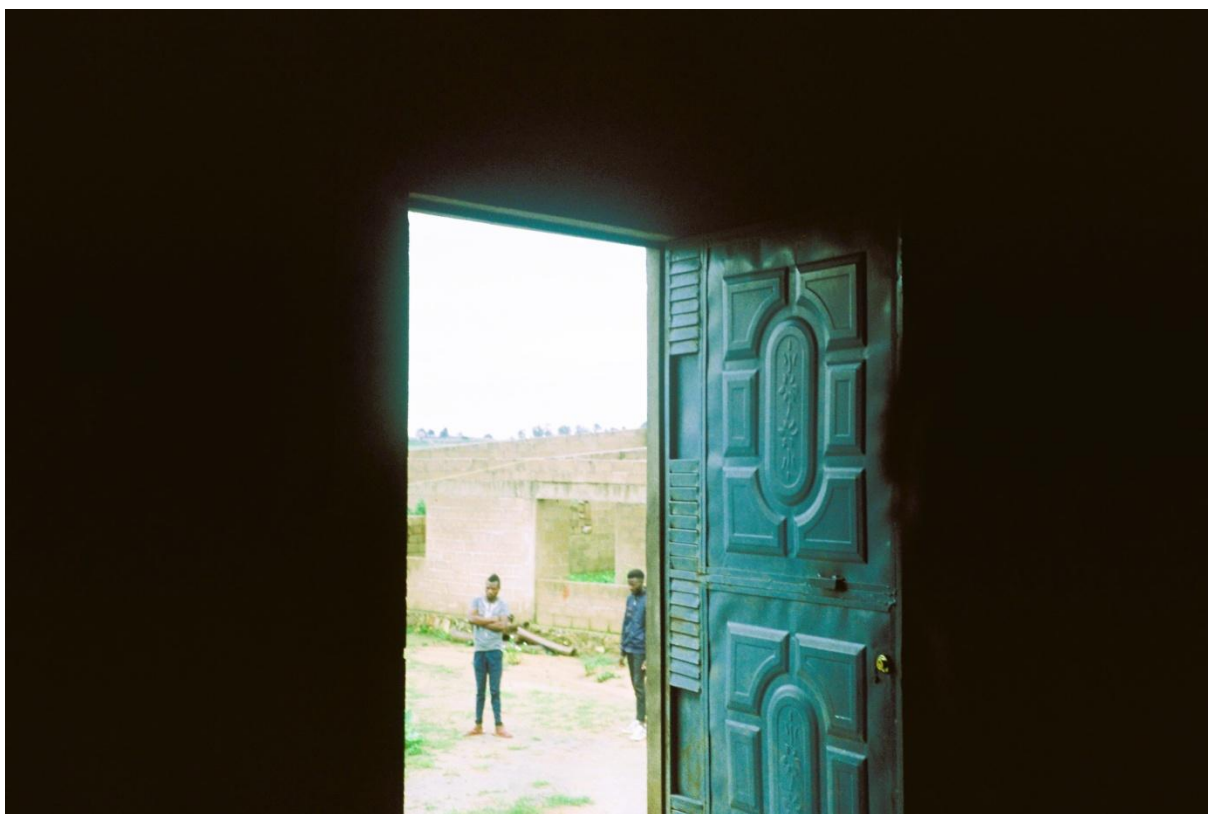


Figura 13: *Porta aberta*. Para lá da porta da cozinha, dois seguranças do Mosteiro de S. Bento conversam. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 14: *Porta aberta II*. Selfie da postulante Guilhermina. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 15: *No espelho*. À esquerda a postulante Guilhermina e à direita a Ir. Paula limpam objetos da sacristia, no Mosteiro de S. Bento. Fotografia da autoria da Teresa. Estação das chuvas — novembro, de 2024.

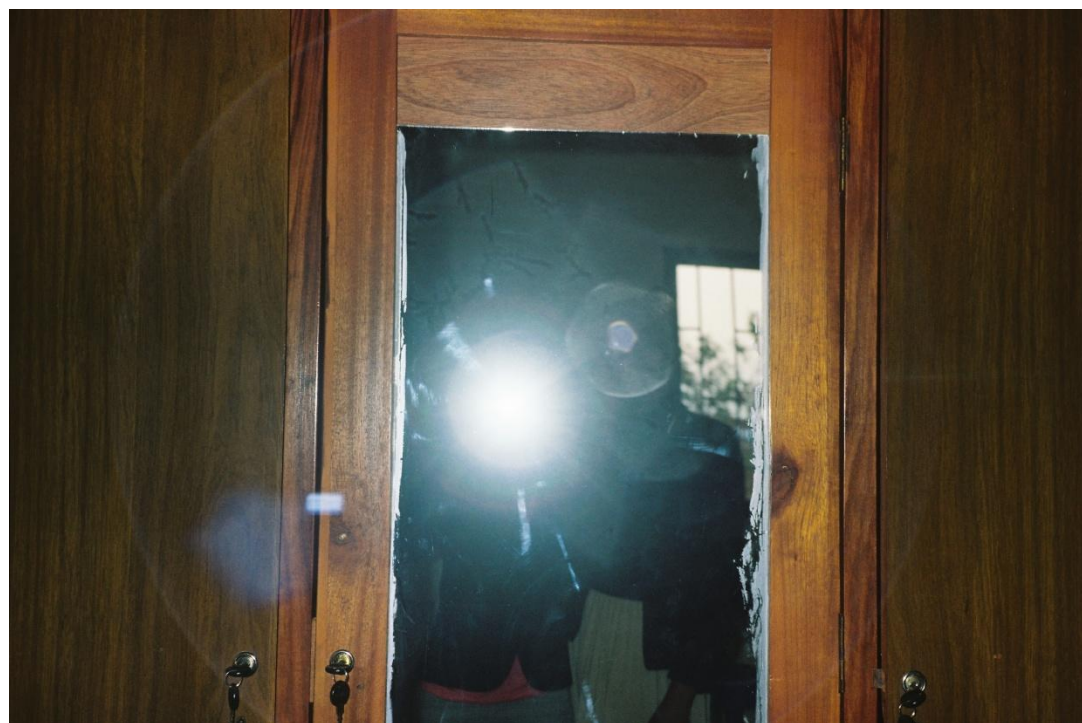


Figura 16: *No espelho II*. Fotografia de grupo com *flash* no espelho. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 17: *Maria*. Figura de Maria na capela do Mosteiro de S. Bento, Huambo. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 18: *Teresa*. A postulante Teresa pousa para a câmara na capela, observada por uma pré-postulante sentada num banco. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 19: À refeição. (Do primeiro plano para o último) A postulante Teresa, a Ir. Albertina, a Ir. Paula e da Ir. Maria de Fátima jantam no refeitório do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024



Figura 20: À refeição. (Do primeiro plano para o último) A postulante Teresa, a Ir. Albertina, a Ir. Paula e da Ir. Maria de Fátima jantam no refeitório do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 21: As duas irmãs mais novas da Ir. Ermelinda almoçam na cozinha do Mosteiro de S. Bento, no âmbito de uma visita à monja. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 22: Uma jovem monja atravessa a porta entre a cozinha e o corredor do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Autoria anónima. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 23: *Estudar dentro e fora do mosteiro.* A noviça, Albertina, do Mosteiro de S. Bento, no Huambo, aproveita uma boleia de carro às 8h da manhã até à sua universidade no centro da cidade. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas - novembro de 2024.

Nota: O despertar das Irmãs, às 4h30, antecipa o nascer do dia e é seguido da sua participação no Ofício de Laudes com missa às 5h30. Segue-se o pequeno-almoço e as tarefas de limpeza e de organização da cozinha e do refeitório, que tal como as de preparação desta e de outras refeições, são rotativas e distribuídas por todas as irmãs, noviças, postulantes e pré-postulantes.



Figura 24: *Tarefas domésticas*. A Ir. Albertina enche uma garrafa com óleo numa das despensas do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.

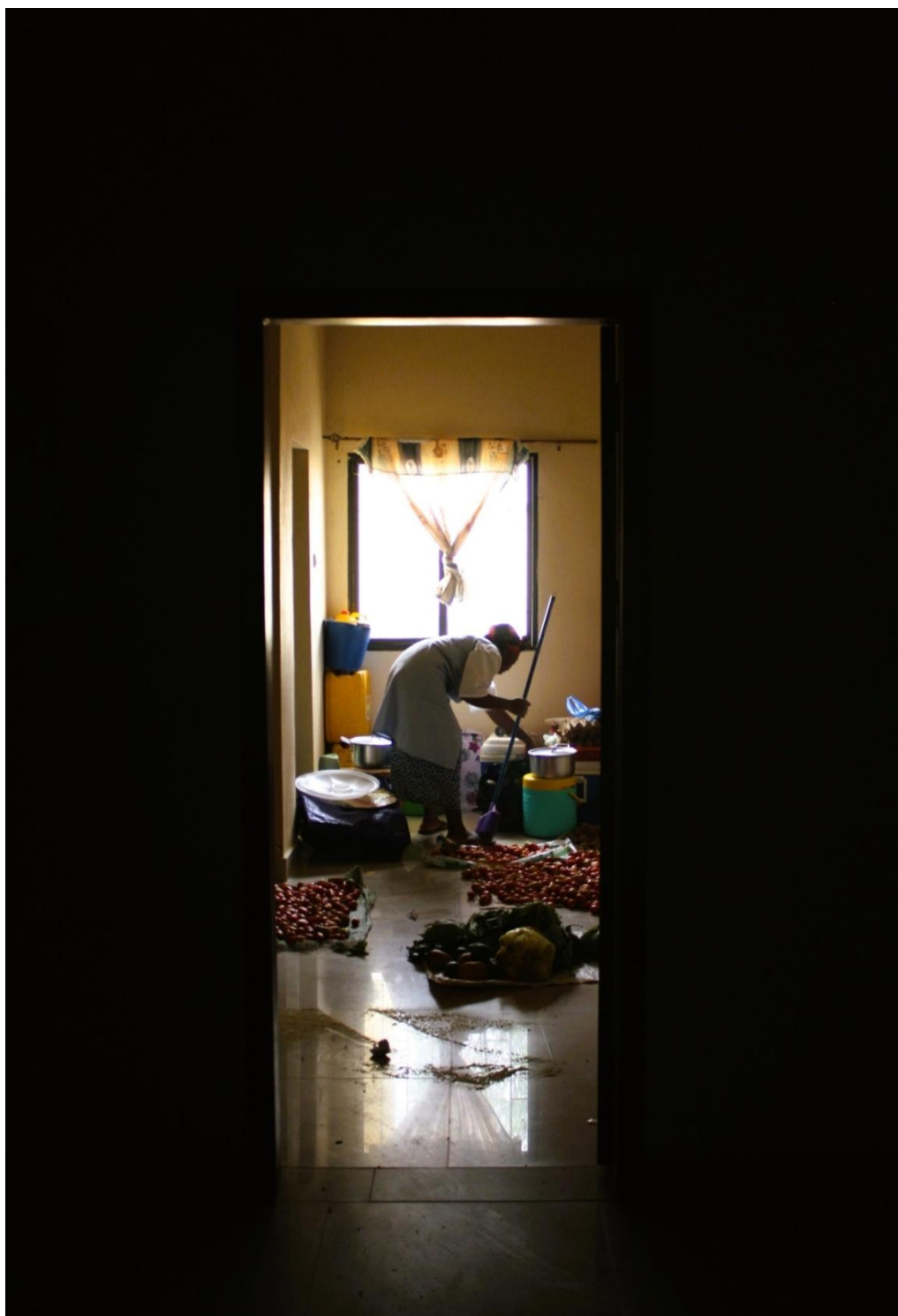


Figura 25: *Tarefas domésticas II*. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 26: *Lavar a roupa*. A Ir. Ermelinda e a Teresa lavam a roupa à mão, animadamente. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 27: *Flores e roupa ao sol*. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 28: *Salomé a escolher feijões*. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 29: *Escadas da hospedaria*. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 30: *Sala do miradouro*. Sala da hospedaria do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.



Figura 31: *Cântico das Criaturas*. A envolvimento natural do Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da autoria da Madre Maria do Carmo Tovar.

Em diálogo com a imagem, partilho abaixo uma composição, na forma de poema, de versículos de diferentes Salmos recitados e escutados nos Ofícios Litúrgicos dos dois mosteiros em estudo:

Como o veado anseia pelas correntes das águas,
assim anseia a minha alma por ti, ó Deus!
Louvai-o, todos os seus anjos; louvai-o, todos os seus exércitos
Louvai-o, sol e lua; louvai-o, todas as estrelas luzentes
Louvai-o, céus dos céus, e as águas que estão sobre os céus
Louvai ao Senhor desde a terra: vós, baleias, e todos os abismos
Fogo e saraiva, neve e vapores, e vento tempestuoso que executa a sua palavra
Montes e todos os outeiros, árvores frutíferas e todos os cedros
As feras e todos os gados, répteis e aves voadoras
Sobre os salgueiros que há no meio dela, penduramos as nossas harpas
Como cantaremos a canção do Senhor em terra estranha?

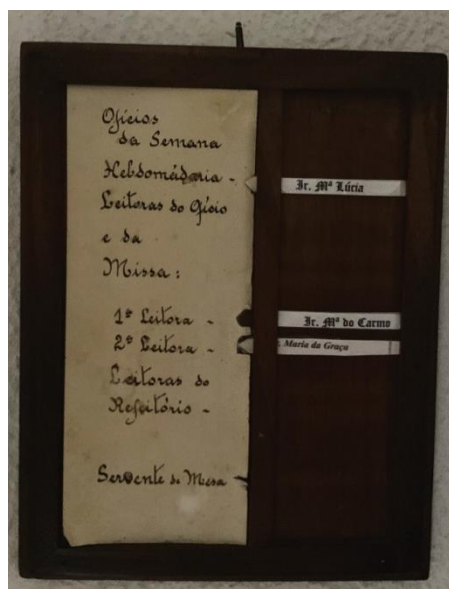


Figura 32: Conjunto de quadros informativos expostos na clausura do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografias da minha autoria. Inverno, de 2015.

Nota: No primeiro quadro estão expostas informações relativas ao retiro anual das monjas com um convidado exterior; lê-se “terço às 17h pela paz”; o anúncio do novo Abade Primaz da Confederação Beneditina; há ainda um papel com a indicação dos aniversários, dos aniversários onomásticos, dos aniversários de profissão monástica, da necrologia e com a lembrança de outras datas importantes do mês de janeiro como a “memória do envio das Irmãs para a fundação de Luena, 1948”; um outro papel comunica as monjas responsáveis por cada toque diário do sino naquele mês. No segundo quadro são indicadas as leitoras dos Ofícios, da missa e, por preencher, as leitoras do refeitório e a servente de mesa. Num terceiro quadro é exposto um quadro que transmite os horários dos ofícios litúrgicos na semana em questão, acompanhado por uma imagem de S. Bento com a primeira frase da Regra.



Figura 33: *Louvor da terra*. Um caminho ladeado por abóboras e videiras acompanha a horta do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024

Nota: A sopa servida no mosteiro de Roriz, assim como a salada, provém inteiramente do cultivo de legumes e de verduras na terra que rodeia e constitui o lugar.



Figura 34: *Colheita no Mosteiro de S. Bento*. A Ir. Augusta, que trabalha como enfermeira num hospital do Huambo, aproveita o seu tempo livre para apanhar rama — folha de mandioca, nos extensos cultivos agrícolas do mosteiro do Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.

Nota: Na imagem podemos, também, observar o milho ainda pequeno. A Ir. Maria de Fátima nunca soube a sua data de nascimento exata — a sua mãe dizia-lhe que nascera quando o milho estava “deste tamanho”, apontando com as mãos para um pouco abaixo dos joelhos.



Figura 35: *Caminhada nas terras do mosteiro.* A Ir. Inocência — superiora do Mosteiro de S. Bento, que representa, na sua ausência, a Madre Priora Maria do Carmo guia esta última pelas terras ao redor do mosteiro, nas quais pasta o gado da comunidade. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 36: *Caminhada nas terras do mosteiro.* A Ir. Inocência mostra à Madre o cultivo de plantas variadas, as árvores e os arbustos de fruto. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 37: A Ir. Francisca Teresa na cozinha do mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 38: A Ir. Maurícia na cozinha do mosteiro de S. Bento, no Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 39: Uma refeição solitária na hospedaria do Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.



Figura 40: Uma refeição entre hóspedes na hospedaria do Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da minha autoria. Primavera, de 2025.



Figura 41: *Esperar em silêncio*. A Ir. Alice Maria (à esquerda) e a Ir. João Maria (à direita) aguardam em silêncio pela chegada das restantes monjas, para que seja iniciado o recreio marcado para depois do almoço, na sala do recreio. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 42: A Madre e a Ir. Bernardette organizam o ritual da Feirinha no tempo de recreio no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

Nota: A sala do recreio acolhe momentos importantes de vida comunitária monástica como o ritual anual da feirinha. Este ritual acontece no início de janeiro, num dia próximo ao Dia de Reis. A sua prática substitui a troca de presentes — do mesmo tipo de bens essenciais que integram a *feirinha*, que tinha por hábito acontecer na consoada do dia de Natal. Após o almoço, a Madre e a Ir. Bernardette — a celeireira do mosteiro — começam a organizar os cestos de vime que funcionam como meio de transporte, mas também como expositor dos bens que carregam. Colocam-nos em cima da mesa e retiram parte do seu conteúdo. Aí encontramos gel de banho de marca branca, shampoos, sabonetes, cremes de corpo, pastas de dentes; cola baton, fita cola, marcadores de livros autocolantes, pequenos cadernos, canetas; adesivos contra traças; roupa interior, meias e collants, algumas camisolas e pijamas; um termo e uma base de computador. A maioria destes bens foi oferecida por familiares e amigos/as às monjas, mas há também bens que foram adquiridos de acordo com a necessidade da comunidade. Quando alguém presenteia uma monja com alguma coisa, esta deve comunicar à Madre o que lhe foi oferecido, que lhe perguntará se precisa e se lhe faz falta o objeto em questão. Se a monja disser que precisa, fará uso desse bem, se a sua consciência ditar que não é essencial, o artigo será guardado até à feirinha, onde será colocado à disposição da comunidade.



Figura 43: As monjas escolhem conjuntamente os artigos da Feirinha. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

Nota: Com a chegada das monjas à sala do recreio, cada uma delas vai-se aproximando das mesas e, durante cerca de trinta minutos, vão deliberando em conjunto sobre os bens que levarão consigo para as suas celas. Uma monja experimenta, seguindo o conselho de outras duas, um casaco de lã que lhe pode ser conveniente para o inverno; uma outra monja mostra-se contente com a cola baton, que diz ser muito útil para o seu dia a dia; uma outra Irmã tem consigo as armadilhas para as traças, que diz serem muito convenientes para colocar nos armários. Enquanto decidem, podemos escutá-las a perguntarem-se mutuamente se lhes faz mais falta o que estão a pensar escolher. Quando descobrem um objeto, por vezes, perguntam a uma outra Irmã se este não lhe é útil. Pouco a pouco, cada uma das monjas porta consigo um, dois ou três bens. Todos os itens que sobraram são arrumados novamente nos cestos de vime e são guardados. Uma Irmã pode pedir, no resto do ano, algum bem à Ir. Bernardette (que me disse que as monjas pedem muitas vezes canetas). Nesses casos, a celeireira articular-se-á com a Madre e, com o seu consentimento, dará os objetos às monjas que os solicitaram. A mim também me foi oferecido um objeto útil: um saquinho bordado a ponto cruz para guardar os meus lenços de papel ou um lenço de pano (nesse tempo assoava-me com frequência). À saída, a Ir. Rosa Maria continuava a ponderar, na companhia da Ir. Maria da Graça, se ficava com a garrafa térmica. Constatando a sua indecisão, disse-me a sorrir: “Não é com esta idade que uma monja vai ter muitas coisas no quarto!”.



Figura 44: A Ir. Ilda prepara-se para confeccionar uma compota. Fotografia da minha autoria. Verão, de 2025.



Figura 45: A Ir. Rosa Maria apanha ameixas no pomar de Santa Escolástica. Fotografia da minha autoria. Verão, de 2025.



Figura 46: Biblioteca do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Verão, de 2025.



Figura 47: A Ir. Cristina diluída nas suas aguarelas. Sobreposição de duas fotografias. Fotografias da minha autoria. Verão, de 2025.



Figura 48: *Statio*. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.



Figura 49: A Ir. Maria Bernardo toca órgão num Ofício Litúrgico. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 50: A Ir. Paula toca batuque. No Mosteiro de S. Bento, ao invés do órgão, tocam-se a pandeireta e o batuque nas missas e nos Ofícios Litúrgicos. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 51: Retrato da Ir. Maria Bernardo. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 52: Capela do Mosteiro de Sta. Escolástica, em Roriz. Fotografia da minha autoria. Primavera, de 2025.

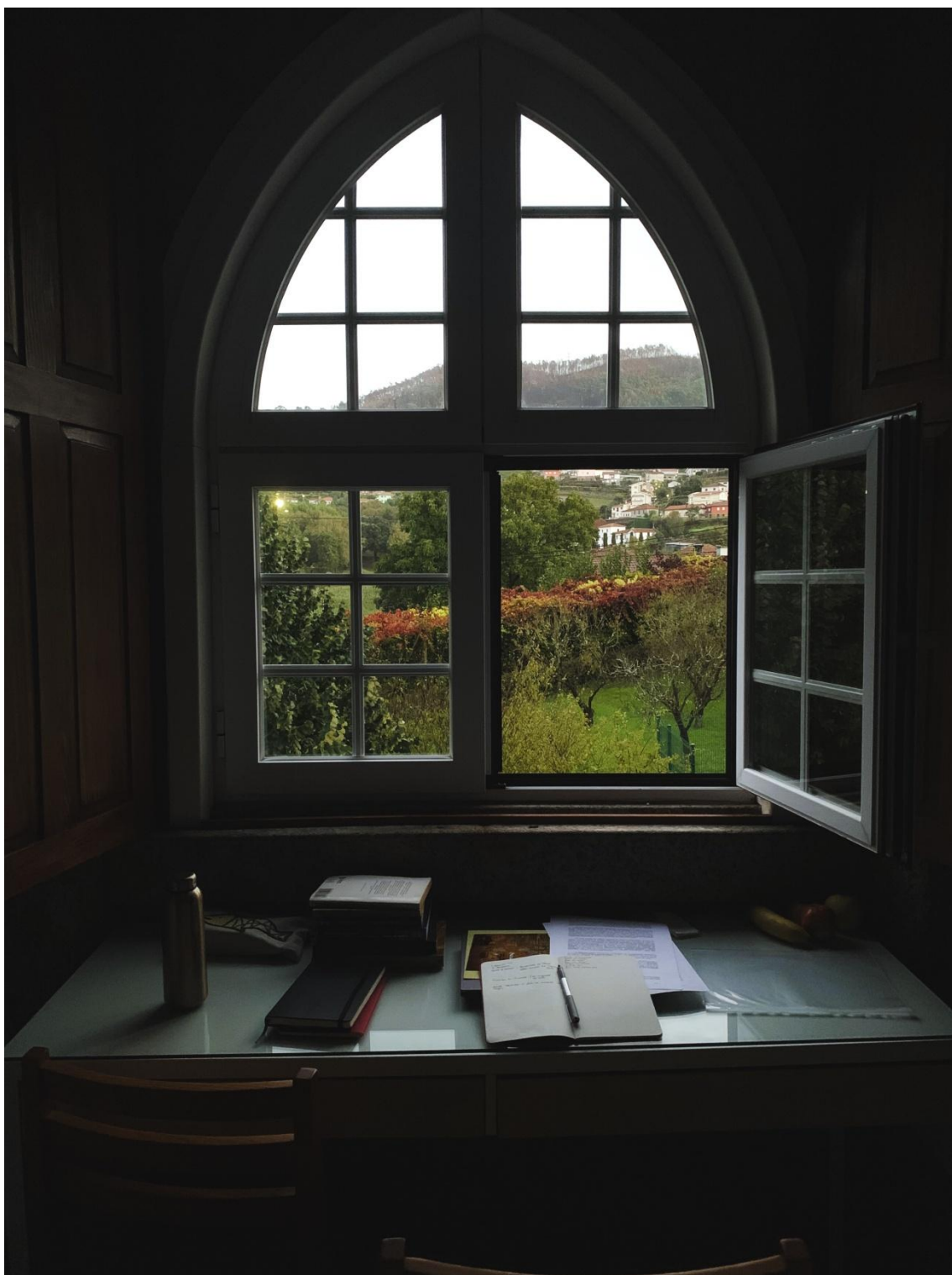


Figura 53: *As coisas visíveis do crepúsculo*. Vista do meu quarto no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2025.



Figura 54: *As coisas invisíveis do crepúsculo*. Vista do meu quarto no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2025.



Figura 55: A Irmã Maria toca o sino da hospedaria. Sobreposição de duas fotografias. Fotografias da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 56: Na imagem podemos ler: “Vida monástica: Os rios vieram, os ventos sopraram e bateram contra aquela casa, e ela não caiu, pois estava fundada sobre a rocha”. Ilustração de Geneviève Gallois.

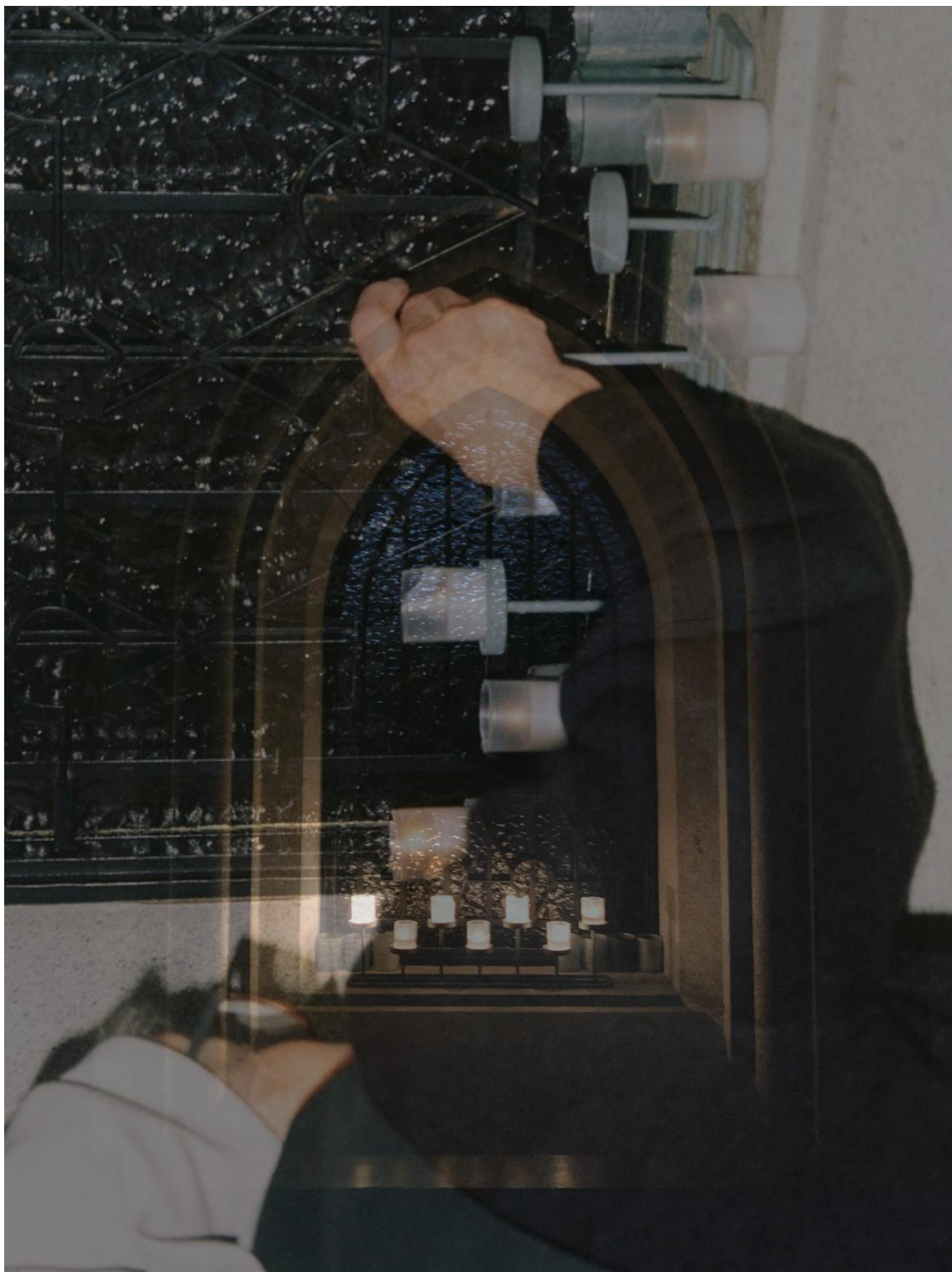


Figura 57: A Irmã Bernardette, antes do Ofício de Completas, acende as velas que ornamentam as duas janelas da capela e iluminam o claustro. Sobreposição de duas fotografias. Fotografias da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 58: As monjas cantam a *Salve Regina* no mosteiro de Sta. Escolástica. Outono, de 2024.



Figura 59: A Irmã Maria caminha silenciosamente no claustro. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 60: Ala esquerda do coro da comunidade do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 61: Ala direita do coro da comunidade do mosteiro de Roriz. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

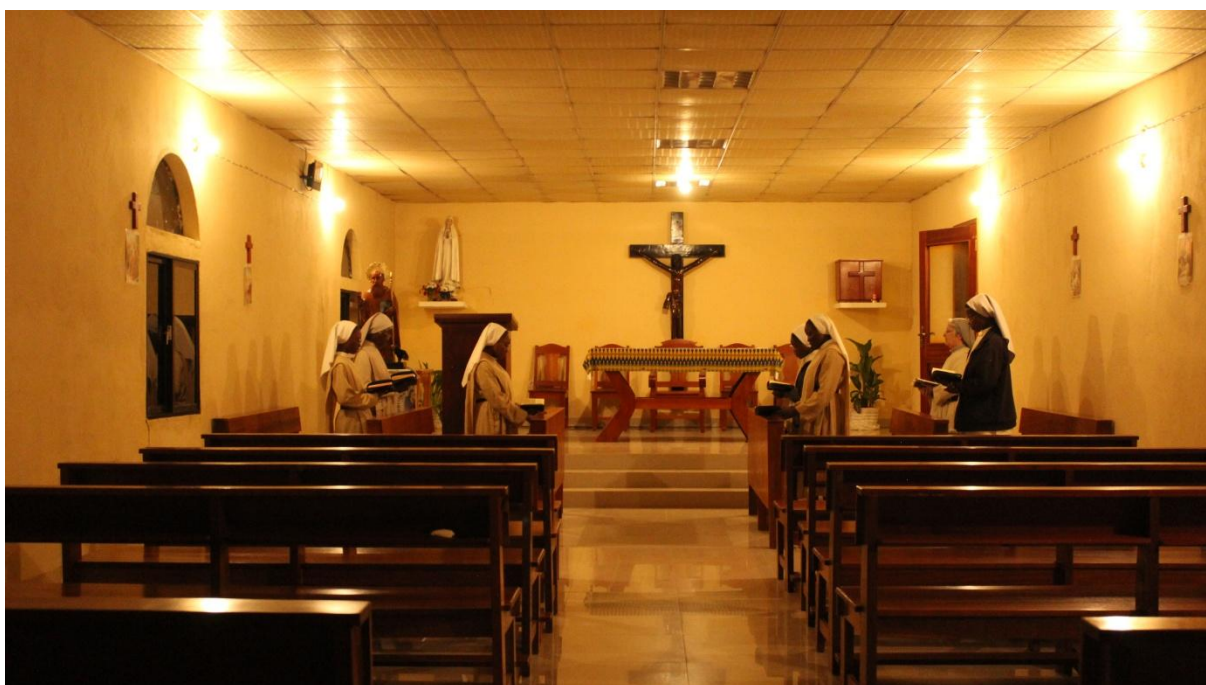


Figura 62: Ofício de Completas no Mosteiro de S. Bento. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 63: Rito do Glória no corpo da Ir. Paula. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 64: Um pássaro na janela da capela do Mosteiro de S. Bento. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 65: Um pássaro e uma monja, na capela do Mosteiro de S. Bento. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 66: Um pássaro na janela da capela do Mosteiro de S. Bento. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 67: Encontro da Madre com um pássaro no mosteiro de S. Bento, Huambo. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 68: *“Não dou três passos se puder dar dois”*. A Ir. Ilda prepara agilmente uma grande quantidade de compota de tamarilho. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 69: Pormenor do espaço de confeção de compotas no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

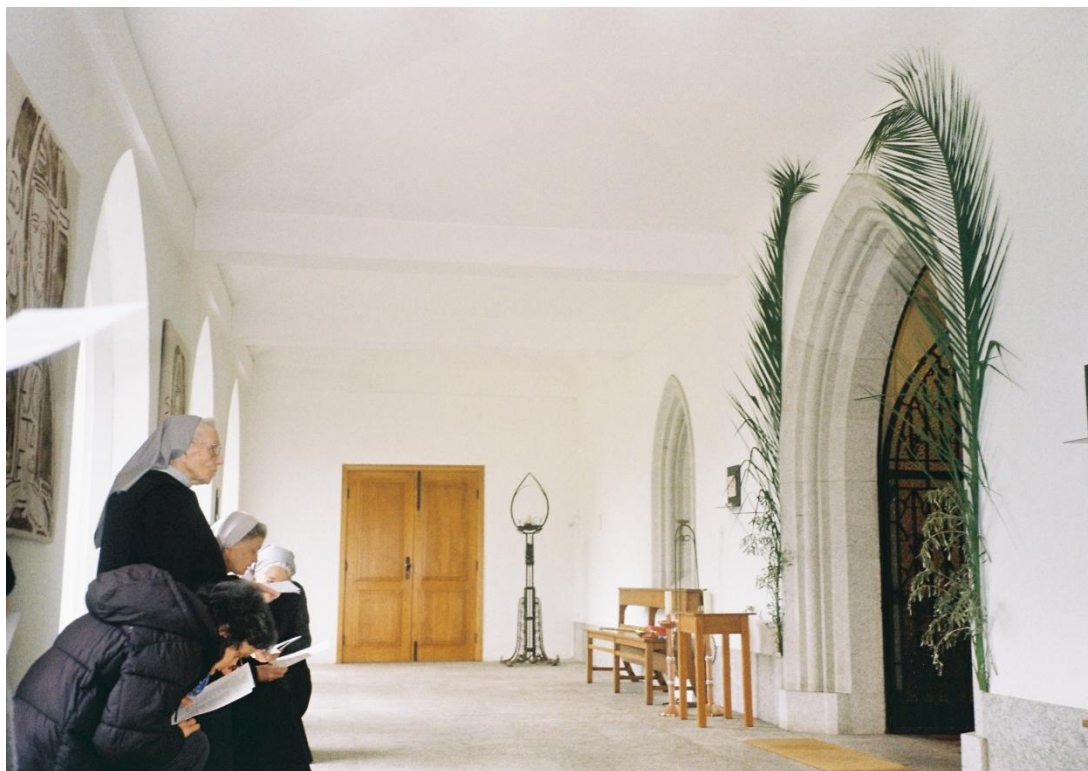


Figura 70: Via Sacra da Sexta-feira Santa no claustro do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Páscoa, de 2025.



Figura 71: Tapeçarias com ilustrações de Cláudio Pastro à saída da capela. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

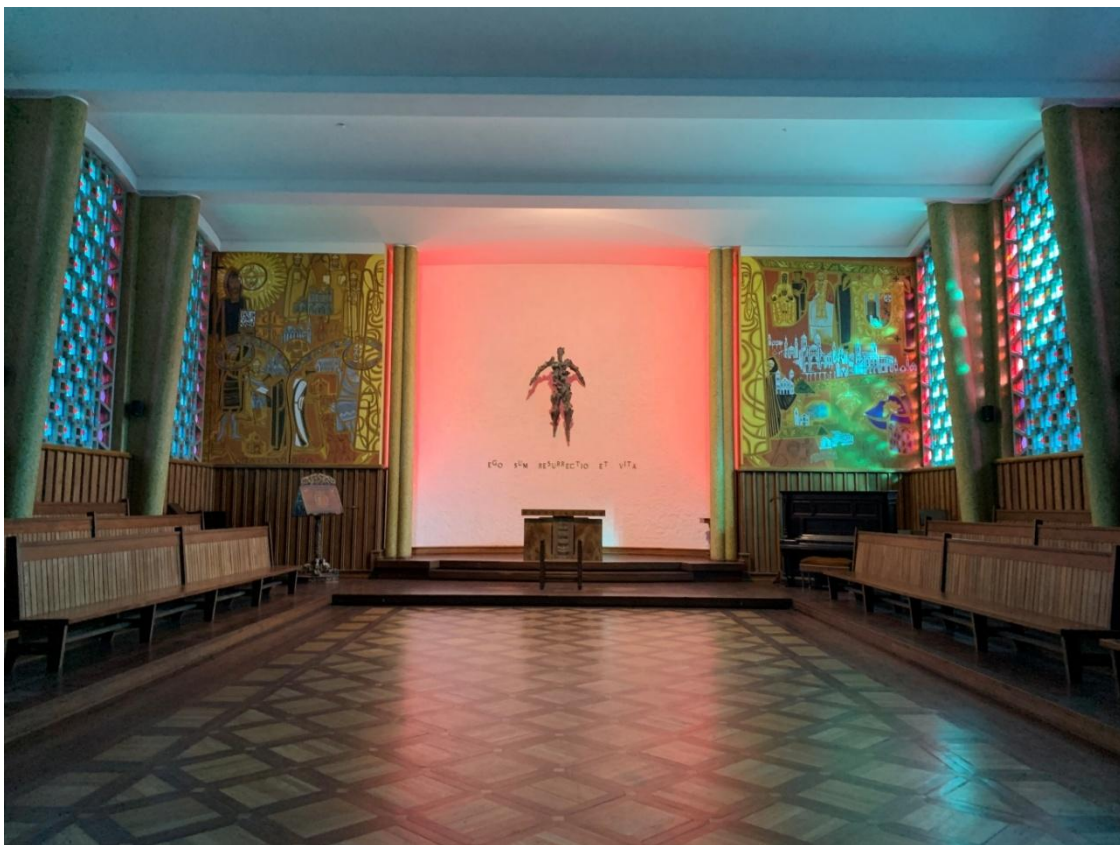


Figura 72: Sala do Capítulo do Mosteiro de Singeverga com painéis pintados por Cláudio Pastro. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.



Figura 73: Pormenor da escultura de bronze “*Cristo Ego Sum Resurrectio et Vita*”, suspensa na parede só por um pé, de João Charters de Almeida, na Sala do Capítulo do Mosteiro de Singeverga. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.

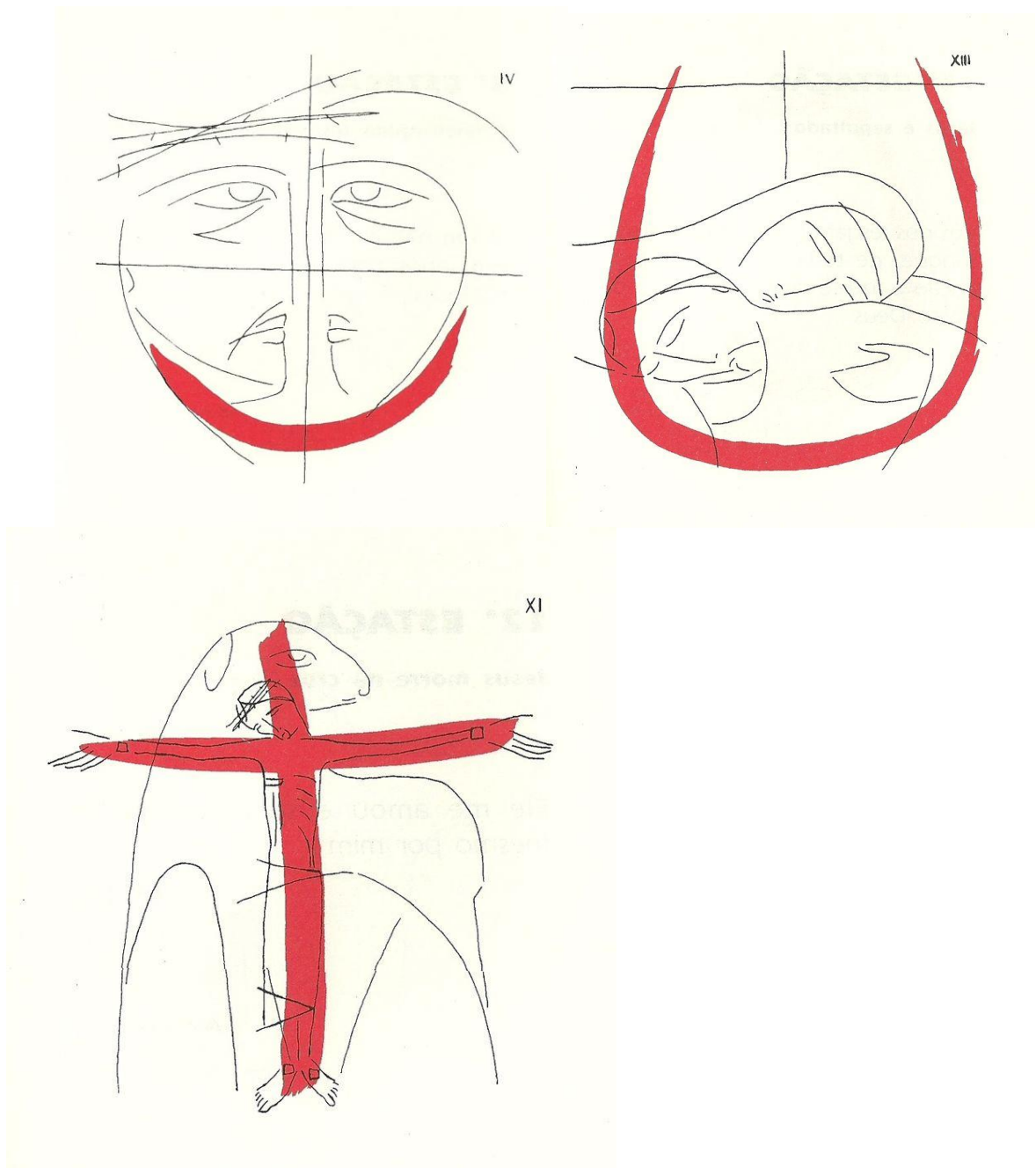


Figura 74: Ilustrações de três estações da Via Sacra, da autoria de Cláudio Pastro, presentes nos azulejos do claustro do Mosteiro de Sta. Escolástica.



Figura 75: *Bênção do Fogo Novo*. Berta (em segundo plano na imagem) e Lieve, hóspedes do Mosteiro de Sta. Escolástica, participam no rito central da Vigília Pascal. Fotografia da minha autoria. Páscoa, de 2025.



Figura 76: *Bênção do Fogo Novo*. As monjas participam no rito central da Vigília Pascal, segurando uma vela acesa no escuro da capela. Fotografia da minha autoria. Páscoa, de 2025.



Figura 77: *Claustro — um lugar de encontro.* Após o *terminus* da Vigília Pascal, hóspedes e monjas confraternizam no claustro. Fotografia da minha autoria. Páscoa, de 2025.



Figura 78: *Claustro — um lugar de encontro.* Após o *terminus* da Vigília Pascal, hóspedes e monjas abraçam-se. Fotografia da minha autoria. Páscoa, de 2025.



Figura 79: Festa em homenagem a S. Bento. Participantes da festa mensal de S. Bento cantam na capela do Mosteiro de S. Bento, no Huambo.

Nota: Um dia por mês, dezenas de visitantes dirigem-se ao mosteiro para prestarem homenagem ao santo fundador do monasticismo beneditino, cantando, dançando e rezando. Este ritual mensal permite, também, o encontro entre os/as hóspedes, muitos/as dos/as quais chegam na noite de véspera do evento para acamparem no recinto do mosteiro, e as monjas daquele mosteiro. Entre os visitantes estão familiares e amigos/as das monjas.



Figura 80: *Encontro na capela.* Ao fim da missa, a hóspede Isabel reúne-se com a Ir. João Maria (de cadeira de rodas), enquanto a funcionária, que cuida das doentes durante os fins de semana, conversa com a Ir. Alice Maria. Fotografia da minha autoria. Verão, de 2025.



Figura 81: *O mosteiro é um lugar remoto? O mosteiro é um lugar invisível?* Janela do Mosteiro de Tibães, Braga — outrora casa-mãe da Congregação de S. Bento dos Reinos de Portugal. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 82: *Ao abrir-se, o mosteiro é vulnerável?* Janela do Mosteiro de Tibães, Braga — outrora casa-mãe da Congregação de S. Bento dos Reinos de Portugal. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 83: Camélias de inverno na entrada do Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.

Nota: A Ir. Maria conta que as primeiras monjas, vindas de Betânea, na Bélgica, quando chegaram às Quintãs — casa que as acolheria até à construção do mosteiro — “foram recebidas com pétalas de camélias, porque o tempo não era de rosas”.



Figura 84: Ritual anual da atribuição do santinho no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 85: Ritual anual da atribuição do santinho no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Inverno, de 2025.



Figura 86: *Soleira da porta clara*. Na imagem, duas monjas atravessam o corredor do Mosteiro de S. Bento, no Huambo. Fotografia da autoria da Madre Maria do Carmo Tovar. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 87: Sombra das monjas na capela do Mosteiro de S. Bento. Fotografia da minha autoria. Estação das chuvas — novembro, de 2024.



Figura 88: *Ver em meia-luz no limiar entre o dia e a noite.* Vista do meu quarto no Mosteiro de Sta. Escolástica. Fotografia da minha autoria. Outono, de 2024.