

**A VIDA RELIGIOSA FEMININA EM PERSPECTIVA COMPARADA:
OS CASOS DA *REGULA SANCTI LEANDRI* E DA *FORMAN ET MODUM
VIVENDI* DO CARDEAL HUGOLINO¹**

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*
Leila Rodrigues da Silva**

RESUMO: No decorrer do medievo, foram produzidos poucos textos com o objetivo de normatizar a vida religiosa feminina ocidental. Em geral, as regras religiosas se dirigiam prioritariamente aos homens. Foram, entretanto, preservadas algumas obras que, mesmo sendo alvo de discussões quanto ao seu caráter jurídico, tinham como meta propor normas para a vida religiosa feminina, tais como a *Regula Sancti Leandri*, elaborada no final do século VI no reino visigodo de Toledo, e a *Forman et modum vivendi* do Cardeal Hugolino, que foi proposta para religiosas da Ordem das Damas Pobres a partir de 1219. Neste trabalho, comparamos, em perspectiva diacrônica, estes dois textos normativos, pontuando suas similitudes e diferenças e interpretando-as à luz dos seus contextos de produção.

Palavras chave: Monjas, Normas monásticas, Medievo

**WOMEN RELIGIOUS LIFE IN COMPARATIVE PERSPECTIVE: THE CASES OF
REGULA SANCTI LEANDRI AND THE *FORMAN ET MODUM VIVENDI* OF
HUGOLINO CARDINAL**

ABSTRACT: During the Middle Ages, few texts were produced objectifying to standardize the Western female religious life. In general, religious rules were directed primarily to men. There were preserved, however, some works that, even the target of discussion about its legal character, had a goal to propose standards for the female religious life, such as the *Regula Sancti Leandri*, prepared at the end of the sixth century in the Visigothic kingdom of Toledo, and *Forman et modum vivendi*, wrote by the Cardinal Hugolino, which was proposed for the various religious communities of the Poor Ladies Order from 1219. In this paper, we compare these two legal texts in diachronic perspective, pointing out their similarities and differences, and interpreting them in light of their contexts of production.

Keywords: Nuns, Monastic rules, Medieval

Tendo em consideração o número de textos normativos voltados para a vida religiosa masculina, verifica-se um reduzido volume de materiais elaborado especificamente à regulamentação da vida religiosa feminina no Ocidente medieval. Como é possível concluir pela documentação, algumas comunidades de monjas seguiam as regras produzidas para os homens, com algumas adaptações (LINAGE CONDE, 1972; HENDERSON, 1995; CREAM JR., 1993); outras se pautavam por uma compilação de trechos de diferentes normativas (VELÁZQUEZ SORIANO, 2006), ou,

¹ Uma versão breve deste artigo, contendo a análise de apenas um dos três aspectos aqui comparados, foi apresentada no XV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio, realizado em 2012, e foi publicado nas atas do evento.

* Professora do Instituto de História da UFRJ. Este texto apresenta conclusões parciais da pesquisa realizada com o auxílio do CNPq, intitulada *A Vida de Santa Oria e o monacato feminino em La Rioja no século XIII: uma análise a partir da categoria gênero*.

** Professora do Instituto de História da UFRJ.

ainda, não seguiam nenhuma norma.²

Neste artigo são analisados em perspectiva comparativa diacrônica dois textos compostos especificamente para mulheres religiosas: a *Regula Sancti Leandri*, produzida no final do século VI no reino visigodo de Toledo, e a *Forman et modum vivendi* do Cardeal Hugolino, proposta para religiosas de diversas comunidades da península itálica em 1219. Como são muitas as temáticas abordadas por tais materiais, as reflexões aqui desenvolvidas estão voltadas para três pontos específicos: as normas sobre como as religiosas deveriam se relacionar com os externos à sua comunidade; as orientações concernentes às relações entre as monjas e as indicações concernentes à alimentação e às vestimentas.

Adotamos a perspectiva de comparação histórica proposta por Kocka: “discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetivos intelectuais” (2003, p. 40).³ Ao propor que sejam eleitos fenômenos e não sociedades, o autor rompe com a comparação clássica e introduz a perspectiva de que sejam feitas comparações em diacronia, bem como permite diminuir a escala de observação.

Por meio da comparação, os historiadores podem alcançar o que Kocka denomina de propósitos heurísticos, descritivos, analíticos e paradigmáticos. Heurísticos, porque “permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar” (KOCKA, 2003, p. 40). Descritivos, pois “a comparação histórica ajuda a esclarecer os perfis de casos singulares” (KOCKA, 2003, p. 40). Analítico, porque “pode exercer o papel de um experimento indireto, facilitando o testar hipóteses” (KOCKA, 2003, p. 40), já que propicia o levantamento de questões e hipóteses sobre a relação entre os fenômenos. Paradigmático (KOCKA, 2003, p. 41), pois, ao contrapor os textos normativos selecionados, é possível verificar o distanciamento entre eles.

Ou seja, a partir da comparação em diacronia, identificamos e analisamos aspectos que, possivelmente, não ficariam evidenciados em uma análise isolada destes materiais. Ao compararmos dois textos que, apesar de produzidos em momentos e espaços distintos, têm como objetivo apresentar normativas para vida religiosa,

² Ao menos é o que permite concluir o cânone 26 do Lateranense II, que obriga as mulheres que queriam seguir a vida religiosa a adotar uma das regras então reconhecidas pela Igreja - São Bento, São Basílio ou Santo Agostinho.

³ Transcrevemos aqui a tradução do texto de Kocka realizada por Maria Elisa da Cunha Bustamante. Cf.: KOCKA, 2003.

elegemos dois eventos históricos que possuem particularidades e similitudes, evidenciadas e compreendidas quando confrontadas à luz de seu contexto de produção.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, dedicada à *Regula Sancti Leandri*, discute-se como este texto aborda os três aspectos antes sublinhados. Na segunda parte, mantém-se a preocupação com os três pontos assinalados, tendo, no entanto, a atenção voltada à *Forman et modum vivendi* do Cardeal Hugolino. Ao final, compara-se as normativas, destacando as diferenças e similitudes, que são analisadas à luz do contexto de produção específico de cada norma.

***A Regula Sancti Leandri*⁴**

Leandro nasceu em torno de 536, na Cartagena. Sua família se estabeleceu na Bética a partir de 568, onde ele ocupou o episcopado de Sevilha, por volta de 577.

A obra de Leandro é a primeira regra monástica preservada que teria sido escrita na região.⁵ O momento exato de sua redação é incerto, mas como indica um dos maiores especialistas no tema (DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1981, p. 126), foi produzida após a conversão do rei Recaredo à ortodoxia,⁶ no ano de 589. Tal evento marca o estreitamento das relações entre as autoridades políticas e eclesiásticas no reino, o que favoreceu um maior investimento por parte destes últimos na reorganização e fortalecimento da igreja local. Dentre as iniciativas associadas a este empreendimento, foram formulados escritos de naturezas variadas, voltados à normalização e organização do corpo eclesial.

O texto dedicado à irmã, Florentina, demonstra as duas nuances da autoridade de Leandro: episcopal e familiar. Reconhecido como um dos mais importantes bispos da igreja visigoda, preocupou-se, entre outras frentes, com a regulamentação monástica,⁷ aspecto relevante na nova fase experimentada pela instituição eclesiástica. Na condição de tutor, desde a morte dos seus pais, havia assumido não apenas a responsabilidade sobre Florentina, mas também dos seus dois outros irmãos mais novos, Isidoro e Fulgêncio.

O tom pessoal de Leandro, adotado em várias passagens do documento, fomentou o debate sobre a natureza deste escrito. Assim, defendeu-se que se tratava de

⁴ A partir deste ponto do trabalho utilizaremos a sigla RL para nos referirmos a este escrito.

⁵ Há notícias que João de Biclara escreveu uma regra, mas seu registro é desconhecido.

⁶ Ainda que a ortodoxia esteja em construção, identificamos tal perspectiva com a adoção das diretrizes propostas nos concílio de Nicéia.

⁷ Ao defender o caráter de regra monástica da obra de Leandro, Ursicino del Val destaca a faceta da autoridade episcopal deste diante da irmã. DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1981, p. 27.

uma carta e não de uma regra monástica (MARCELA MANTEL, 1991: 9). A despeito da maior ou menor importância conferida a tal perspectiva, importa-nos ressaltar que o texto foi adotado por várias casas monásticas como regra (DOMINGUEZ DEL VAL, 1981: 36), recaindo, portanto, sobre tal condição o nosso interesse. É possível que Florentina tenha sucedido sua mãe como superiora no mosteiro em que teriam vivido. O documento em questão se trata, pois, de um conjunto de recomendações à irmã para que conduza a vida monástica feminina, ao assumir o encargo (FONTAINE, 1983: 363-365). Dada à dupla preocupação do autor, institucional e pessoal, o texto contém inegavelmente um teor regulador.

O material enviado à irmã se divide em duas partes. Na primeira, uma espécie de introdução, são sublinhadas as vantagens da virgindade. A contundência e a proximidade marcam a argumentação.⁸ Utilizando-se de um tom fraterno, Leandro disserta sobre os méritos da virgindade contrapondo a tal estado o envolvimento com as questões mundanas. Na condição de tutor da irmã, salienta o legado que a monja dele deveria receber: as orientações para uma vida virginal em oposição à possibilidade de aquisição de bens materiais (RL, Introdução, p. 23).

A segunda parte está organizada em trinta e um capítulos. Neles são abordados diversos temas, entre os quais, o contato com o mundo exterior ao mosteiro; o convívio feminino no interior da comunidade; os cuidados com a alimentação e o vestuário; as leituras e o estudo, e as qualidades morais que as religiosas deveriam ter.⁹

As monjas e a relação com o mundo exterior na *Regula Sancti Leandri*

As medidas necessárias para conservar a virgindade definem o caráter no trato com o mundo exterior. No limite, pode-se afirmar que a diretriz moral que faz a apologia da virgindade é a orientação essencial da RL. Além da longa introdução, voltada especialmente para esta questão, várias outras menções ao tema são feitas ao longo do escrito. As mais contundentes, contudo, são as que estabelecem relação direta entre o contato com o mundo exterior e a possibilidade da perda da condição virginal.

O pressuposto central do autor reside na certeza de que o ambiente monástico

⁸ O tema eleito, longe de se constituir como original, é um dos preferidos da Patrística. Assim, o autor faz freqüentes alusões aos conceitos e aos pressupostos de autores como Ambrósio e Agostinho.

⁹ A transmissão da RL foi feita fundamentalmente pelos códices “E”, El Escorial, do século IX; o “I”, do século X; o “A”, Aemilianensis, do século XI; o “M”, do século XI-XII, e o “C” Casinense, de fins do XIII. Nenhum deles, entretanto, preservou o texto completo, sendo o primeiro mencionado, não só o mais antigo, mas também o que conserva o conjunto quase íntegro. De qualquer modo, as edições latinas, feitas a partir do século XVII, mais conceituadas pelos especialistas se basearam no material preservado em mais de um códice (CAMPOS RUIZ; ISMAEL ROCA MELIA, 1971, p.17-19).

feminino, reduto da virgindade, é o mais próximo da perfeição. Tal perfeição, valorizada como marca do paraíso, deveria ser preservada do risco de contaminação com as questões mundanas. Assim, justifica-se a indicação de restrições rigorosas à comunicação das monjas com pessoas externas à comunidade.

O autor reserva os três primeiros capítulos e o último da regra ao tema. O primeiro aborda a relação das monjas com as mulheres casadas. Aqui é sublinhada de modo enfático a inconveniência de qualquer contato. Não há dúvida sobre sua orientação: “Te ruego, hermana mia Florentina, que no participen de tu trato las mujeres que non tienen tu misma profesión” (RL, 1, p. 38). Seu raciocínio se pauta na inexistência de interesses comuns entre elas. Ao contrário, as segundas, por amarem os maridos, repudiariam a opção de vida das primeiras. Pressupondo a eventualidade de encontros, o autor destaca o quão dissimuladas as mulheres casadas poderiam ser, atuando, inclusive, como instrumento do demônio. Nessa perspectiva, tenderiam a valorizar os atrativos do mundo, o que poderia comprometer a fé da virgem. Assim, utilizando-se de passagens bíblicas,¹⁰ lembra os prejuízos decorrentes das conversas inoportunas, bem como a importância das boas companhias.

No segundo, o autor se refere ao trato com os homens vinculados à vida religiosa. Leandro condena qualquer proximidade com os varões. Sua perspectiva alerta para o fato de que o convívio poderia proporcionar circunstâncias favoráveis ao pecado. Na existência de uma “concupiscência natural” estaria a principal motivação para que homens e mulheres sucumbissem a uma “má ação”. Nem mesmo os varões santos e as monjas fugiriam a esta regra. Na referência explícita a esta possibilidade, o autor lembra, portanto, que as visitas, provavelmente decorrentes dos contatos estabelecidos com outros monges ou clérigos e relacionadas à administração do convento, deveriam ser esparsas.

No capítulo 3, a atenção se volta para os homens não pertencentes ao universo clerical. Se em relação aos dois outros capítulos o autor havia sido enfático, aqui soma-se à contundência, a utilização de uma longa e pouco usual argumentação.¹¹ Em prol da preservação da virgindade, a monja não deveria sequer olhar para um homem. De acordo com Leandro, a simples observação estimularia a imaginação, os sonhos noturnos e o desejo de pecar. A determinação do autor em relação ao tema promove,

¹⁰ Os versículos citados são I Cor 15, 33; Sal 17, 26.

¹¹ As demais regras produzidas na Península durante o período visigodo não apresentam nada semelhante.

assim, uma linha argumentativa já adotada na introdução da regra.¹² Nesse sentido, lembra que a, despeito da beleza que um corpo pudesse apresentar, todos os seres humanos estavam condenados a ser consumidos pelos vermes e a exalar desagradáveis odores, após a morte.

A beleza, embora obra divina, não deveria servir de pretexto à admiração das figuras masculinas por pelo menos duas razões: a expressão material de tal beleza é efêmera e, sobretudo, ao se deixar seduzir pela aparência dos belos varões, a monja estaria abandonando o verdadeiro sentido de sua existência e condição, a dedicação ao amor de Cristo. De acordo com tal lógica, os sentidos do corpo, como o olfato e a visão, deveriam ser controlados, pois representariam os meios pelos quais se poderia introduzir “o diabo no interior da alma”. (RL, 3, p. 40)

Ao encerrar suas orientações, Leandro volta a se deter nas preocupações relacionadas ao contato da virgem com o mundo. Os elementos explorados neste capítulo, contudo, recebem um tratamento de natureza mais pessoal. O autor ressalta que Florentina deveria se manter no mosteiro, não só atuando como exemplo às demais monjas, mas, sobretudo, porque deveria seguir o modelo de sua própria mãe, que ali permaneceu mesmo saudosa de sua terra natal, Cartagena. Na sequência, volta a identificar o mosteiro como uma representação do paraíso ameaçado pela “serpente”, e chama a atenção da irmã para os seus compromissos familiares. A ela caberia a função de interceder junto a Cristo pelos irmãos, o que impunha como condição a manutenção da virgindade.

As orientações concernentes às relações entre as monjas na *Regula Sancti Leandri*

O bom convívio entre as monjas, fundamental ao sucesso da vida comunitária, ao que tudo indica, é reconhecido por Leandro como um dos mais importantes temas a tratar na regra. As monjas, circunscritas ao espaço do mosteiro, partilhavam intensamente suas vidas. Nestas circunstâncias, as situações propícias às desavenças e atritos não pareciam raras, devendo, na perspectiva do autor, serem evitadas. Assim, como parte de sua estratégia argumentativa, fornece orientações que motivam sentimentos de fraternidade, condescendência e solidariedade.

De modo direto ou indireto, a temática é abordada em onze capítulos. A primeira referência ao tema, feita no capítulo 4, destaca a importância dos cuidados com as

¹² Ao valorizar a virgindade, Leandro ressalta a possibilidade de morte no parto e o desconforto da amamentação.

virgens doentes. Dentre outras passagens bíblicas,¹³ o conforto experimentado por Cristo serve como argumento para que um zelo especial às enfermas fosse solicitado. A estas deveriam ser reservadas palavras carinhosas como parte do tratamento em busca da cura.

O relacionamento entre as monjas é também tema do capítulo seguinte. Nele, o autor salienta a importância do amor a ser cultivado entre as religiosas. Nesta perspectiva, ressalta que mesmo àquelas que por ventura demonstrassem alguma hostilidade, atitudes generosas deveriam ser a contrapartida. Desse modo, a concórdia tenderia a prevalecer e as irmãs de má índole se ajustariam aos padrões adequados à vida comunitária.

A paciência também é lembrada como uma das virtudes a ser valorizada para o bem sucedido convívio entre as monjas. No capítulo 12, o autor se dedica a comentar o ponto, mantendo a mesma lógica que norteou o capítulo 5. Assim, Leandro recomenda que não se pratique a maledicência e que a paciência seja a manifestação em resposta aos possíveis enfrentamentos. Aqui, explicitamente, frisa a possibilidade de que uma boa conduta sirva de exemplo. Humildade, paciência e tolerância são, pois, lembradas como qualidades necessárias às que se dedicam à vida religiosa em comunidade, sendo a conduta de cada uma modelo a ser observado pelas demais.

A preocupação com o tema se mantém ainda no capítulo 14. Nele, o autor rememora os prejuízos que poderiam decorrer da prática da maledicência, com ênfase especialmente na possibilidade indesejada de que, na ausência de quem se pretende advertir, ocorra algum julgamento. A admoestação das faltosas deveria ser realizada com doçura e firmeza, sem intermediação. As oportunidades para os mal-entendidos deveriam ser evitadas, por um lado, buscando-se não estimular denúncias e, por outro, com abordagens diretas.

Neste capítulo, o autor ressalta ainda que a condução inadequada de uma das monjas deveria ser tratada como um problema de toda a comunidade. Se o bom exemplo tenderia a inspirar positivamente o conjunto, a má conduta poderia prejudicar a todas. Ao se reportar à questão, Leandro estabelece uma analogia entre a comunidade e o “corpo” e cada uma das integrantes do mosteiro e os “membros” do referido corpo. Assim, sublinha que a parte teria que ser ajustada para que todo o conjunto não fosse contaminado.

¹³ O editor identifica cinco referências: Is 57,2; 2 Cor 11,29; Is 53-44; Mt 25, 36, e Mt 25, 34.

A importância conferida à conduta exemplar é também acentuada no capítulo 25. Neste trecho, o autor, ao prestigiar a vida comunitária, realça, mais uma vez, a contribuição que bons exemplos trariam para o grupo de virgens. Os danos decorrentes da presença de mulheres pouco virtuosas no mosteiro deveriam ser neutralizados com a perfeição exibida pela maioria.

A despeito das dificuldades reconhecidas como próprias da convivência, Leandro reafirma a superioridade da vida em comunidade. A imitação dos apóstolos, conduta indicada como referência, implicava invariavelmente na submissão a uma regra em um mosteiro. Desse modo, dedica o capítulo 26 a salientar o quão reprovável era a vida individual de mulheres que habitavam celas particulares em algumas cidades. Para tal, lembra os Atos dos Apóstolos, segundo o qual os crentes usufruíam de um só coração e alma (Atos, 4:32).

No espaço monástico, todas deveriam ser reconhecidas como irmãs que usufruíam da mesma condição perante a divindade, a despeito de suas origens sociais. A preocupação com este ponto, em mais de uma oportunidade, como veremos adiante, não foi desprezada por Leandro. O capítulo 22 é o primeiro a explicitamente enfocar a questão, sendo dedicado a discorrer sobre o tratamento a ser conferido àquelas que chegam ao mosteiro na condição de servas. O autor adverte a irmã sobre a necessidade de que a servidão não promovesse distinções em relação à atenção que a superiora deveria dedicar às virgens da congregação, como indicado no Novo Testamento (Efésios 6,9). Afirma: “atiende por igual a la señora que a la esclava (...), ambas son igualmente bautizadas, juntas reciben el cuerpo y la sangre de Cristo”. (RL, 22, p. 61).

O tema, com uma pequena variação aparentemente contraditória, perpassa o capítulo 27, também dedicado ao modo como a superiora deveria se relacionar com as companheiras. Ainda que em linhas gerais todas as monjas devessem receber o mesmo tratamento e fossem estimuladas a cuidar das demais com humildade e generosidade, Leandro reconhece que as diferentes posições sociais ocupadas antes da entrada no mosteiro deveriam servir de orientação a cuidados específicos. Sua premissa fundamental indicava que, a despeito de que as virgens possuíssem tudo em comum, suas trajetórias individuais moldaram carências variadas. Em outras palavras, recomenda que as mulheres que dispunham anteriormente de riquezas mantivessem alguns dos seus privilégios. A negação desta condição representaria, de acordo com sua argumentação, o não atendimento das diferentes necessidades que corresponderiam às distintas capacidades de suportar mais ou menos privações.

Assim, se à monja de origem humilde deveria ser reservado o suficiente para que vivesse uma vida confortável, às abastadas o mesmo tratamento seria considerado pouco adequado. Segundo o autor, ao implementar tal lógica, a superiora promoveria a paz e evitaria as reclamações, “la que vivió en la pobreza y careció de abrigo y alimento, dichosa puede sentirse de no padecer frio ni hambre, ni tiene por qué criticar de que se dé un trato más delicado a la que vivió en el mundo con más comodidad” (RL, 27, p. 68-69). Se no mosteiro, entretanto, existisse o suficiente, todas deveriam ser atendidas. De qualquer modo, o fundamental precisava ser lembrado: “la que no puede soportar lo más duro, debe ser tratada con más suavidad” (RL, 27, p. 68-69). Este princípio, reconhecido por todas, uma vez seguido, favoreceria o melhor convívio dentro do mosteiro.

A posse de bens é abordada mais detidamente no capítulo 28, mantendo o tema das diferenças sociais em destaque. Segundo as referências ali contidas, nenhuma monja deveria possuir pecúlio. A posse individual à revelia da comunidade é classificada como falta grave: delito de furto, por um lado, já que “(...) los bienes del monasterio son comunes a todas (...)” (RL, 28, p. 70-71); traição, por outro, visto que oculta das demais a posse e as eventuais vantagens dela decorrentes. Assim, se não há restrições referentes ao nível social para o ingresso no mosteiro, o que gerava o convívio entre servas, humildes e abastadas, não há também diretivas absolutas no sentido de neutralizar as diferenças sociais. Tal encaminhamento justificaria, por exemplo, o tratamento menos rigoroso conferido às segundas, como indica o capítulo 27. Por outro lado, observa-se o cuidado para que aquelas diferenças sejam menos contundentes, na medida em que, ao ingressar no claustro, nenhuma monja poderia manter pecúlios, devendo todos os bens ser compartilhados por todas.

Por fim, em relação ao convívio entre as monjas, cabe destacar que, ao que indica a quantidade de capítulos reservados à temática, Leandro parecia, como já mencionado, preocupar-se com as possibilidades de atritos. Assim, se a generosidade e fraternidade são estimuladas, as conversas entre elas não agradavam ao autor. Desse modo, nos capítulos 17 e 30, indica que as monjas não conversassem sozinhas.

Embora a recomendação de que “no debes consentir que alguien converse contigo a solos” (RL, 17, p. 55) pudesse expressar uma advertência dirigida apenas à irmã sobre a impropriedade de tal circunstância, o tom geral do texto, segundo o qual, a superiora deveria servir de exemplo, sugere que nenhuma monja deveria escapar a esta orientação. Além disso, no penúltimo capítulo da regra Leandro volta ao assunto, e de

maneira direta afirma: “(...) no es cosa buena que la virgen habla a solas com outra y cuando mira a sua alrededor para que las demás no la escuchen (...)”. (RL, 30, p. 72). O autor se refere explicitamente à necessidade que de duas ou três testemunhas estivessem presentes em todos os encontros mantidos entre a irmã e as monjas. Como em outras situações, reporta-se a passagens bíblicas para fundamentar seus conselhos. Dessa forma, lembra que até mesmo Cristo não teria prescindido da presença de outras pessoas ao conversar com Moises e Elias no monte (Lucas 9:28), assim como ao ressuscitar a filha de Jairo (Marcos 5: 37-39).

As indicações voltadas à alimentação e às vestimentas na *Regula Sancti Leandri*

Dentre as temáticas tratadas por Leandro, está a alimentação, na qual se detém em quatro capítulos: 13, 18, 19 e 24. Em consonância com a orientação geral presente no texto, a recomendação de moderação é a linha adotada. Entretanto, ainda no início do primeiro destes capítulos, sob a alegação de que se preocuparia com a saúde frágil da irmã, ressalta que Florentina, tendo em vista seu estado físico, não deveria se sentir culpada ao não se submeter a um regime rigoroso.

Na sequência, disserta sobre o que deveria ser a norma geral: uma conduta que se afastasse de todas as modalidades de gula. Leandro identifica três vertentes condenáveis no trato dos alimentos: o apetite pelo o que está proibido; o interesse pelo o que está permitido, mas preparado com requintes, e a incapacidade de esperar o tempo certo para as refeições autorizadas. Exemplifica as duas primeiras possibilidades com alusões bíblicas que se referem, respectivamente, a Adão, que trocou o paraíso pelo fruto proibido (Gênesis 3: 6), e a Esaú, que abdicou do seu direito de primogenitura por lentilhas (Gênesis 25: 34). Ao concluir, indica que, em circunstâncias normais, ou seja, no gozo de sua saúde plena, como superiora, Florentina deveria dar o exemplo às demais monjas, alimentando-se do mesmo que elas.

No capítulo 18, retoma, por um lado, a preocupação com a moderação, recomendando jejuns como instrumentos de controle da “carne insumisa por la ley del pecado”. Por outro, volta a lembrar a impropriedade da parcimônia àquelas identificadas como pouco resistentes. Sublinha especialmente a situação das enfermas. Estas deveriam receber alimentos como remédios, ou seja, como um recurso para o fortalecimento da saúde. A condição especial conferida às doentes não deveria, entretanto, suscitar vaidades, ao contrário, as sujeitas ao trato especial teriam que demonstrar humildade e se lamentar por sua debilidade.

O capítulo seguinte enfoca o consumo do vinho e mantém a atenção na saúde das monjas. Assim, recomenda o seu uso para fins medicinais e indica a abstenção para as virgens saudáveis. O consumo abusivo de vinho é identificado como “pecado mortal” e associado ao homicídio, ao adultério e à fornicção. Mais uma vez, os exemplos bíblicos são reportados. Aqui, Leandro lembra situações nas quais a embriaguez promoveu situações constrangedoras, como a nudez de Noé (Gênesis 9:22), ou o pecado, como o incesto cometido por Lot (Gênesis 19:35-36). Com base em tais exemplos, o autor ressalta que se até mesmo os patriarcas foram prejudicados pela bebida, não haveria porque as monjas enfrentarem tal risco.

No que concerne às vestimentas, há apenas um capítulo, o 10, dentre os trinta e um que compõem a regra, voltado ao assunto. A argumentação institui uma oposição entre o “interior” e o “exterior”. Em outras palavras, o autor valoriza as qualidades morais da virgem, aspecto a ser cultivado por todas as monjas, que neste processo deveriam desprezar a aparência externa. O antagonismo entre o “interior” e o “exterior” é estabelecido sugerindo uma inconciliável composição. Nesse sentido, Leandro adverte a irmã: “(...) iras perfectamente compuesta quando fueres no trás el esplendor de los vestidos, sino tras la pureza del espíritu.” (RL, 10: 48)

Leandro descreve detalhadamente os vestidos que atrairiam os olhares mundanos e que, portanto, seriam incompatíveis com o perfil de uma virgem: suntuosos, caros e excessivamente apertados. Em mais uma referência bíblica, o autor classifica como vestimenta adequada aquela que distinguiria inequivocamente as virgens das filhas de Sião (Isaías 3:16). Finaliza seus comentários, indicando: “(...) procura usar vestidos que cubran el cuerpo, que sirvan para velar el pudor, que defiendan del rigor del frío, no los que exciten el cebo y llama de la concupiscencia.”

A Forman et modum vivendi do Cardeal Hugolino¹⁴

Hugolino, autor da FVH, nasceu em 1170, em Anagni. Era membro da nobre família Segni. Estudou em Paris e Bolonha. Em 1198, no pontificado de Inocêncio III, tornou-se cardeal, e, em 1206, bispo de Óstia e Veletri. Foi eleito papa em 1227, sucedendo a Honório III, adotando o título de Gregório IX.

Como já assinalado, a FVH data de 1219, mas a história da sua produção remonta ao ano de 1218, quando Hugolino era legado papal na Toscana e na Lombardia.

¹⁴ A partir deste ponto do trabalho utilizaremos a sigla FVH para nos referirmos a esta obra.

O cardeal enviara ao então papa, Honório III, um relato sobre a situação religiosa naquelas regiões, que não foi preservado, mas cujo o conteúdo pode ser reconstruído a partir da resposta do pontífice. Nesta carta, datada de 27 de agosto de 1218, dentre outros temas, é feita uma referência à instabilidade experimentada pelas mulheres que desejavam viver em reclusão e pobreza (PEDROSO, 2004, p. 217).¹⁵ Para fazer frente a tal problema, Honório III autoriza o legado a submeter comunidades religiosas femininas à proteção direta da santa sé, tornando-as isentas de qualquer intervenção eclesiástica ou laica.

Seguindo as orientações do papa, já em 1219, o cardeal colocou sob a jurisdição da cúria diversas comunidades femininas da região central da Península Itálica, formando a Ordem das Damas Pobres, também denominada como Senhoras Pobres.¹⁶ Seguindo as normativas lateranenses,¹⁷ a Regra de São Bento foi adotada a fim de dar fundamento jurídico ao grupo. Foi nesta ocasião que Hugolino redigiu a FVH,¹⁸ uma espécie de norma que visava auxiliar o seguimento da regra beneditina, adequando-a ao universo feminino. Pedroso afirma que é provável que o cardeal tenha sido auxiliado pelo frei Felipe Longo de Atri, um dos primeiros companheiros de Francisco e que foi visitador das Senhoras Pobres, na redação desta FV.¹⁹

Faz-se importante destacar que a FVH, ainda que produzida para responder a uma demanda específica, não foi uma iniciativa isolada. Antes da sua redação, a vida religiosa feminina já fora normatizada por meio de cânones conciliares e decretos papais (SILVA, 2008). Também é importante recordar que poucos anos antes da redação da FVH, em 1215, fora realizado o Concílio Lateranense IV, que instituiu normativas gerais sobre a vida religiosa. Desta forma, a FVH também pode ser vista como um instrumento usado para introduzir tais normas em comunidades de monjas.

A FVH foi composta, segundo Armstrong e Brady, a partir de três fontes: as constituições do mosteiro beneditino de San Paolo de Monte Subásio, as elaboradas por

¹⁵ Esta carta, denominada *Litterae tuae nobis a Hugolino*, está também disponível, em edição bilíngue, em www.procasp.org.br. Último acesso em 05/08/2012.

¹⁶ Posteriormente, comunidades localizadas em outras regiões da Europa uniram-se à Ordem das Damas ou Senhoras Pobres.

¹⁷ Cânones 26 de Latrão II e o 13 de Latrão IV.

¹⁸ Na epístola que encaminha a FVH para as irmãs de Santa Maria das Virgens, Hugolino, já papa, destaca: “a Forma e modo de viver que, estando ainda em um cargo inferior, como legado na Toscana e na Lombardia, demos a todas as pobres monjas reclusas...” (PEDROSO, 2004, p. 295). Texto da FVH, em português e em latim, está disponível em www.procasp.org.br. Último acesso em 04/08/2012.

¹⁹ Cf.: Carta *Matribus Sororibus*, datada de 1220, enviada pelo já papa Gregório IX para “As mães, irmãs e filhas caríssimas, servidoras de Cristo Esposo, Filho de Deus, às abadessas e às comunidades de pobres (...)”. Texto disponível em português e em latim em www.procasp.org.br. Último acesso em 04/08/2012.

Pedro Damiano para os eremitas camaldolenses de Fonte Avellana e a própria regra beneditina (ARMSTRONG e BRADY, 1982, p. 209). Para Alberzoni, a inspiração foi cisterciense (1999, p. 238).

A FVH aborda diversos temas: o ingresso na vida regular; a observação do Ofício; o estudo; o silêncio; o jejum; o cuidado com as doentes; a vestimenta das monjas, e o relacionamento com os externos à comunidade. Por seu caráter normativo, o texto é breve, em tom imperativo, sem apresentar argumentos que fundamentem suas ordenanças ou citações bíblicas, patrísticas ou até normas anteriores. A autoridade do texto baseia-se em seu autor, como representante da Igreja Romana.

Nas edições modernas, a FVH costuma ser dividida em 14 capítulos. Os três iniciais apresentam exortações de caráter geral e explicam o teor do texto; os 10 seguintes, as normas propriamente ditas, e finalizando com um capítulo que reafirma a necessidade de guardar as normas instituídas no documento. Ainda que, como destacam Armstrong e Brady (1982, p. 211), estes capítulos não estivessem presentes no texto original, vamos tomá-los como referenciais em nossa análise.

A FVH foi entregue “a todas as pobres monjas reclusas” (*universis Pauperibus monialibus reclusis*), ou seja, às comunidades que passaram a integrar a Ordem das Damas Pobres, mesmo as fundadas fora da Península Itálica (PEDROSO, 2004, p. 295).²⁰

As monjas e a relação com o mundo exterior na *Forman et modum vivendi*

De todos os temas presentes na FVH, o que recebe maior destaque é a relação com o mundo exterior. Assim, dos atuais dez capítulos que apresentam normas, cinco fazem referência à questão. Esta ênfase pode ser explicada, dentre outros motivos, pela preocupação em instituir que as religiosas deveriam “permanecer encerradas todo o tempo de sua vida” (FVH, 4). As saídas só eram possíveis, segundo a FVH, quando uma religiosa fosse implantar outra comunidade. Assim, habitualmente, o contato das religiosas com o mundo exterior só seria possível quando alguém estranho à comunidade viesse fazer uma visita (FVH, 4).

²⁰ O manuscrito original da FVH perdeu-se, mas foram preservadas três cópias, datadas de 1219, 1238 e 1245, que apresentam pequenas variantes. Para a realização deste trabalho, utilizamos uma edição da cópia de 1219, que foi enviada a uma comunidade feminina ibérica, a de Santa Maria das Virgens, situada em Pamplona, Reino de Navarra, em 1229. O original, em pergaminho, encontra-se no Mosteiro de Santa Maria de Olite, Espanha. (PEDROSO, 2004, p. 295). Utilizamos a edição em latim-português elaborada por José Carlos Corrêa Pedroso, que está disponível em <http://www.procasp.org.br/>. A publicação impressa apresenta somente o texto traduzido para o português.

Para autores como García y García (1994), Knox (2000)^{e Silva (2011)}, a FVH impõe a clausura para as mulheres que queriam viver como Damas Pobres, o que não era aplicado de forma rigorosa nas comunidades monásticas tradicionais, inclusive femininas. Bartoli chega a afirmar que “as Constituições de Hugolino representam uma das mais explícitas e elaboradas afirmações da necessidade da clausura para a vida das religiosas” (1998, p. 95). Assim, a preocupação com o contato das monjas com os externos ao mosteiro pode relacionar-se à clausura, criando estratégias que evitassem o encontro com pessoas ou notícias do *saeculum*, que poderiam despertar o desejo de abandonar a vida religiosa. Por outro lado, ao submeter estas mulheres à Santa Sé, busca limitar o acesso de todos aqueles que poderiam, de alguma forma, interferir na administração dos mosteiros, como senhores leigos e eclesiásticos locais.

A FVH regula, portanto, sobre quem poderia entrar no mosteiro e, sobretudo, nas áreas de clausura, local de permanência exclusiva das religiosas. Primeiramente, é dada uma diretriz geral, proibindo o ingresso de “pessoa religiosa ou secular, ou de qualquer dignidade” (FVH, 10). Contudo, a seguir, enumera as situações excepcionais. Assim, um eclesiástico ou leigo poderia entrar no mosteiro por concessão do papa ou do cardeal protetor da comunidade e era permitido o acesso de pessoas externas quando era necessário realizar algum trabalho, bem como por ocasião de visitas de cardeais e bispos. A FVH sublinha, sobre estes dois últimos, que só poderiam estar acompanhados por um ou dois companheiros, os mais honestos, ainda que sua comitiva fosse bem maior. Esta advertência é apresentada quatro vezes no capítulo, o que permite concluir a importância dada à temática.

Ainda sobre o assunto dos que poderiam entrar no mosteiro, a FVH apresenta os capelães, tema do atual capítulo 11. Já que as mulheres não podiam ser ordenadas como sacerdotes, estes eram necessários para ouvir confissões, distribuir a eucaristia e dar a extrema-unção. O texto sublinha que o capelão deveria estar ligado de forma estável à comunidade. Contudo, permite que quando uma comunidade não tivesse um capelão fixo, pudesse ser atendida por qualquer presbítero. Em qualquer dos casos, o sacerdote em questão deveria ser um homem religioso; de boa fama e idade adequada, “a não ser que alguma esteja perigosamente em situação de necessidade”. Como estas situações de perigo não são especificadas, abre-se a possibilidade para múltiplas interpretações, exceções e negociação.

Vale destacar que a FVH, ainda que estabeleça a presença constante de um capelão junto à comunidade, não permite a entrada na clausura para ouvir as confissões,

dar a comunhão ou para o Ofício. No caso da extrema-unção, a entrada do padre era consentida. Neste ponto, há a preocupação de designar como o capelão deveria estar vestido e ordenar que sua estada fosse breve. Exceções também eram possíveis para cerimônias fúnebres.

A FVH igualmente se refere aos visitantes, no capítulo 12. O visitante era um oficial que periodicamente inspecionava as casas religiosas de uma província ou região, visando corrigir problemas disciplinares e abusos, tal como fora estabelecido por Latrão IV.²¹ A FVH fornece diversas recomendações diretamente para os visitantes, a fim de que sua repreensão fosse motivada pelo amor e zelo e discreta. Todas as irmãs, incluindo a abadessa, poderiam ser alvo de disciplina, assim como o capelão. A comunidade é exortada a não omitir informações do visitante.

É importante destacar que a FVH prevê a figura de um protetor para as irmãs, que poderia ser um cardeal ou um bispo nomeado pelo papa (FVH, 10). A ponte entre o protetor e a comunidade seria justamente por meio do visitante ou de mensageiro próprio, que, certamente, também teria permissão para ingressar no mosteiro.

A comunicação com os visitantes era possível, desde que aprovada pela abadessa, mas sem privacidade (FVH, 6). As conversas só poderiam ser privadas no caso da confissão ou quando da presença do visitante. Nestes casos, a irmã em colóquio deveria ser observada por pelo menos duas outras irmãs. Estas ações deveriam ser feitas por meio do locutório, local específico para as conversações (FVH, 11). A FVH adverte que estas ocasiões não deveriam ser vistas como oportunidades para assuntos inúteis e ordena que as grades que separavam o locutório do exterior deveriam estar cobertas com panos por dentro, evitando que as monjas fossem vistas. As portas deveriam estar sempre fechadas, podendo ser abertas em situações de excepcionalidade e, eventualmente, quando algum sermão era proferido na capela. A abadessa deveria seguir as mesmas normas (FVH, 6 e 11).

O último aspecto normalizado na FVH, no capítulo 13, é o perfil das irmãs que deveriam tomar conta da porta do mosteiro, fronteira da comunidade com o mundo exterior. Segundo a FVH, as porteiras deveriam ser discretas, atentas, maduras, tementes a Deus e de idade conveniente. Também são dadas instruções sobre como a porta deveria ser trancada; que ela não deveria ser aberta imediatamente após alguém bater, e relembra que existiam normas sobre quem era permitido entrar, já destacadas. A

²¹ O cânone 12 afirma que nos capítulos gerais deveriam ser designados religiosos para visitar todos os mosteiros da região, masculinos e femininos, com o objetivo de reformar o que carecer de correção.

FVH dá realce especial aos cuidados a serem tomados quando fosse necessária a entrada de seculares. Nestas ocasiões as irmãs porteiras deveriam ser substituídas por pessoas de fora da comunidade, consideradas responsáveis, provavelmente alguma mulher da vizinhança, pois as religiosas tinham que se preocupar em não serem vistas.

No tocante ao contato com os externos, dois aspectos são especialmente ressaltados na FVH: a preocupação em isolar ao máximo as monjas dos olhares e do contato com os estranhos ao mosteiro e, paradoxalmente, destacar a presença necessária, ainda que também normalizada, de visitantes, protetores, bispos e capelães. Como em nenhum ponto da FVH as mulheres são criticadas ou acusadas de serem pecadoras, o que podemos concluir é que tais normas visavam tutelar e proteger constantemente as monjas de todo o mal exterior que poderia corrompê-las, incluindo o contato com os próprios eclesiásticos.

As orientações concernentes às relações entre as monjas na

Forman et modum vivendi

Há, na FVH, normas pontuais sobre a relação entre as monjas. O primeiro aspecto que ressaltamos não se trata de uma norma propriamente dita, mas de uma característica presente na comunidade delineada na FVH, que, certamente, poderia interferir no convívio monástico. Seguindo a tradição monástica que lhe é anterior, nas comunidades das Damas Pobres existiriam senhoras e serviçais (FVH, 4). O que diferenciava estas mulheres era a entrega, por ocasião de seu ingresso no mosteiro, de um dote.

Ainda que esta prática tenha sido considerada simoníaca poucos anos antes da redação da FVH,²² foi corrente nas comunidades monásticas até o século XII, quando começou a ser condenada pelo papado (LYNCH, 1975, p. 128-131). Mas a FVH parece não ter incorporado esta crítica, talvez porque o dote passou a ser substituído por doações. O que gostaríamos de realçar, contudo, é a presença, legitimada pela FVH, de uma hierarquia dentro do grupo, fundamentada no *status* socioeconômico das mulheres por ocasião de sua entrada na vida religiosa.

Outra hierarquia é perceptível no texto: quando a FVH, capítulo 5, trata do Ofício divino. Aqui as reclusas são divididas pelos seus conhecimentos: as que sabem ler os salmos, as que sabem cantar as horas e as que só conhecem as orações

²² Cf. Latrão IV, cânone 64.

dominicais, o chamado Pai Nosso. A normativa dá destaque para as que cantam: o cântico, apesar de permitido, deveria ser realizado com gravidade, modéstia, humildade e devoção. Estas exigências, provavelmente, objetivavam que o ato de cantar não se tornasse um motivo de vaidade ou servisse para desviar a atenção das irmãs de sua tarefa principal: a oração.

No que concerne à convivência entre as monjas, o aspecto que é mais enfatizado é o controle da fala. A FVH, mantendo a tradição beneditina, estabelece o silêncio: “o silêncio contínuo seja constantemente observado por todas, de maneira que não lhes seja permitido falar (...) umas com as outras” (FVH, 6). Quando a conversa fosse necessária entre os membros da comunidade, ela deveria ser feita com a presença de terceiros, mesmo se uma das irmãs estivesse enferma. A FVH não justifica esta rigidez no tocante aos colóquios, contudo, interpretamos que mais do que uma preocupação com o silêncio propriamente dito, a meta era reforçar os laços comunitários, evitando a privacidade, os comentários de umas sobre as outras, as amizades particulares e as divisões entre o grupo.

Porém, como ocorre em relação a outros temas, neste também há exceções. Aquelas religiosas que, devido aos seus encargos, necessitassem falar, poderiam fazê-lo conforme decisão da abadessa. A abadessa, porém, tinha privilégios ao conversar com as irmãs, pois a FVH garantia a sua prerrogativa de falar com as monjas tanto pública quanto privadamente.

Dentre os casos em que a conversação é excepcionalmente permitida na FVH, encontra-se a educação de “jovens, ou mesmo um pouco maiores”, que fossem consideradas “capazes e humildes” pela abadessa. Elas deveriam ser instruídas nas letras, por uma professora, também irmã, reconhecidamente “idônea e discreta” (FVH, 5). Assim, mesmo que a normativa realce as diferentes instruções das irmãs, também permitia que estas fossem compensadas com o ensino. Por outro lado, a despeito do rigor na manutenção do silêncio, existiam situações em que a conversação e a convivência eram possíveis, ao menos para uma parcela das religiosas, como nas aulas.

Ainda sobre a relação entre as monjas, também seguindo a tradição beneditina, a FVH institui um cuidado especial para com as doentes: “Tenha-se o maior cuidado e diligência com as doentes; e, de acordo com o que for possível e conveniente, procure-se servi-las em tudo bondosamente, no fervor da caridade” (FVH, 8). Provavelmente para evitar contágios, mas, também, para não romper com a harmonia na convivência entre as religiosas - “para não poder confundir ou perturbar sua ordem e repouso”

(FVH, 8) -, as doentes deveriam ficar separadas das saudáveis.

Em relação à convivência entre as irmãs, a manutenção da tradição beneditina é um aspecto fundamental. Mesmo limitando as conversas e destacando as diferenças, as normas buscaram fortalecer os laços comunitários, evitando que alguma irmã ganhasse demasiado destaque; prevenindo contra particularismos e conflitos no seio do grupo; promovendo a educação das mais jovens, e protegendo as enfermas.

As indicações voltadas à alimentação e às vestimentas na *Forman et modum vivendi*

Em relação às práticas alimentares, a FVH dedica um capítulo, o 7, no qual regulamenta o jejum. Apesar de instituir que as irmãs deveriam “jejuar todos os dias”, como é possível concluir a partir do texto, este jejum não implicava em total ausência de alimentos. Ou seja, a normativa estabelece a necessidade da constante restrição alimentar, que deveria ser, contudo, observada de formas diversas, dependendo dos dias da semana ou do calendário litúrgico.

Desta forma, durante a quaresma, às quartas e sextas-feiras, a austeridade cotidiana era aumentada, pois, segundo a FVH, as monjas não poderiam se alimentar do manjar e do vinho (*pulmento et vino*). Nas festas de santos e em outras épocas do ano, as irmãs, porém, poderiam servir-se, se disponível, de frutas, legumes e verduras. Além disso, a FVH prevê a possibilidade do não cumprimento do jejum nas vigílias solenes, que consistia em alimentar-se de pão e água. Também não é feita nenhuma relação, no texto, entre a alimentação e o controle dos impulsos para o pecado.

As informações presentes no capítulo 7 parecem indicar o que a FVH considerava a refeição mais corrente das irmãs. O termo latino *pulmentum*, que figura na FVH, segundo Mireille Corbier (1998, p. 225-226), referia-se às preparações que continham carne, guisados, que eram acompanhados de pão. O uso deste termo permite concluir que no momento de redação da FVH ainda não havia sido imposto às irmãs o chamado jejum cisterciense, que limitava o consumo de carne aos doentes, idosos e jovens.²³ Este manjar, juntamente com o vinho, deveria ser a base da alimentação das religiosas. Além deste prato, que deveria ser salgado e quente, as irmãs, como já assinalado, poderiam, em algumas ocasiões, incluir frutas, verduras e legumes em suas refeições.

²³ Esta proibição foi instituída por meio da carta *Licet velut ignis*, de 1237. O texto deste documento, em latim-português, também está disponível em <http://www.procasp.org.br/>. A publicação impressa apresenta somente o texto traduzido para o português.

A FVH também flexibiliza a normativa sobre os jejuns ao sublinhar que ela não deveria ser seguida pelas adolescentes, idosas, doentes e fracas. Verifica-se, aqui, uma nova hierarquia, fundamentada na idade e no vigor físico. No caso específico das enfermas, a FVH chega a instituir que lhes sejam oferecidos “pratos que forem exigidos por suas doenças” (FVH, 8). Ou seja, as restrições alimentares poderiam ser abrandadas pelos limites físicos das religiosas, tal como já previa a regra beneditina.

Seguindo o ideal de normatizar sobre diversos aspectos da vida cotidiana das irmãs, a FVH trata das roupas que as reclusas deveriam usar. Em primeiro lugar, destaca que, ao ingressarem na vida monástica, as mulheres deveriam deixar as roupas seculares (FVH, 4). A normativa não justifica o porquê desta mudança de vestes, mas podemos interpretá-la como um signo de renúncia da vida no mundo e da vaidade. Como na comunidade existiam senhoras e serviçais, certamente as motivações não eram de caráter econômico, mas para assinalar a opção pela vida religiosa.

A FVH, capítulo 9, ordena que cada monja tenha duas túnicas e um manto, de panos grosseiros. Também poderiam ter escapulários, uma espécie de faixa de tecido que é pendurada no pescoço e usada caindo sobre o peito, e que poderia ser adequada ao físico de cada uma. Não fica evidente no texto a função desta peça. É possível que a sua função fosse contribuir para esconder as formas do corpo, pelas considerações que a FVH traça sobre esta peça: “vistam-os quando estiverem trabalhando ou fazendo alguma coisa que não lhes permita usar adequadamente o manto...Também podem ficar algumas vezes sem eles, se assim parecer à abadessa, quando o calor for demais ou algum outro motivo fizer que sejam muito pesados para usar” (FVH, 9).

Para os escapulários a FVH também abre espaço para negociação: seu uso poderia ser dispensado. Contudo, é acrescentado um apelo, que reforça a hipótese de que a função desta peça era contribuir para ocultar o corpo: “mas as que os usarem estarão agindo muito mais honestamente e nos agradarão muito mais, e cremos que com isso agradarão muito mais a Deus” (FVH, 9). É interessante observar como o então cardeal, para reforçar sua autoridade, iguala discursivamente os seus desejos aos de Deus.

Este recurso não surtiu efeito, pois, segundo Pedroso, este pedido foi omitido na última versão da FVH (2004, p. 301, nota 16). Este dado permite supor um constante diálogo e negociação entre a cúria e as irmãs. Faz-se importante também destacar que as preocupações da Igreja Romana com o vestuário dos eclesiásticos não se dirigiam unicamente às mulheres. No cânone 16 de Latrão IV são feitas diversas recomendações

quanto às vestimentas de eclesiásticos seculares e regulares.²⁴

Ainda em relação às normas sobre vestuário, as enfermas recebiam um tratamento especial, com a possibilidade de utilizarem um elemento adicional em seu vestuário: “chinelos de lã, possivelmente com solas, para poderem calçá-los e usá-los quando for preciso” (FVH, 8).

Quanto à alimentação e às vestimentas, a FVH, na primeira leitura, parece ser extremamente rigorosa, impondo diversas restrições. Contudo, há que lembrar que a FVH estava dirigida a mulheres que optaram por uma vida religiosa em pobreza e, portanto, de renúncia à riqueza, cujos principais signos no medievo eram a abundância e variedade da dieta alimentar e do vestuário.²⁵ Ou seja, as normativas objetivam regular um estilo de vida que foi voluntariamente escolhido. Além disso, se foram instituídas normas, também foram apresentados casos excepcionais e possibilidades de negociação.

A Regula Sancti Leandri e a Forman et modum vivendi:

convergências e especificidades

A RL e a FVH possuem algumas convergências: foram escritas por autoridades eclesiásticas; normatizam sobre um modo de vida particular, a vida religiosa feminina; dentre suas diversas preocupações, sublinham o contato das monjas com o mundo exterior; elaboram argumentos e normas que objetivavam resguardar as religiosas, para que estas não fossem contaminadas pelos estranhos à comunidade; dedicam-se a tratar da convivência no interior das comunidades, bem como dos aspectos do cotidiano que deveriam caracterizar a vida ascética – austeridade na vestimenta e alimentação. Contudo, estas convergências, à luz do contexto de produção de cada uma das obras, possuem sentidos particulares.

A RL, embora tenha sido adotada em vários mosteiros nos séculos seguintes à sua produção, trata-se de uma obra voltada, em princípio, para a irmã do autor. Entretanto, o vínculo familiar não eximiu Leandro de suas preocupações e autoridade como bispo, apresentando uma série de orientações que visavam reafirmar a importância da virgindade e de uma vida ascética. Seu duplo papel pode, de certo modo, explicar a utilização de argumentos ora de natureza institucional, ora de cunho pessoal.

Neste sentido, as recomendações presentes na RL, diferentemente do estilo sintético e jurídico da FVH, possuem mais um tom pastoral do que normativo,

²⁴ Sobre o tema ver SILVA, 2009, p. 97-110.

²⁵ Sobre o tema, ver MONTANARI, 2002, V.1, p.35-46, e SILVA, 2009, p. 97-100.

explicado pelo contexto imediato de sua produção, momento de organização da igreja local após a conversão dos visigodos. Como atesta a historiografia, a ortodoxia estava em fase de consolidação e o nível de organização da igreja ainda era incipiente, o que exigia o cuidado com muitas frentes. Ou seja, a “institucionalização” ainda não era uma marca da Igreja visigoda, em fase de organização.

Leandro, mais do que indicar detalhadamente como as monjas deveriam se conduzir, aconselha. Prolixo e cioso do seu papel, diferentemente de Hugolino, incorpora abundantemente as referências bíblicas, promovendo, assim, o seu já assinalado perfil pastoral. Suas orientações são, em grande parte, diretrizes gerais para a vida em comunidade e não se baseiam na observação do cotidiano. A tal característica se associa a abordagem repetitiva de determinados temas. Estes, ainda que importantes para o convívio das virgens, revelam relativamente pouco das atividades desenvolvidas no dia a dia. Não se trata, portanto, de mera causalidade que os capítulos dedicados ao relacionamento entre as monjas somem mais de um terço da regra e que não existam, por exemplo, referências minuciosas no texto às atividades laborais ou às orações, que certamente faziam parte da rotina monástica.

Nessa perspectiva, observa-se em seu texto a preocupação com duas questões específicas. A primeira se relaciona à valorização de uma conduta exemplar tanto da sua irmã, modelo a ser seguido pelas demais, quanto do conjunto das virgens. A ideia fundamental se pautava na certeza de que a propagação das virtudes dependeria da observação realizada pela comunidade de si mesma. A segunda sugere que o zelo com a manutenção da virgindade, tema inegavelmente central na regra, não dependeria apenas dos cuidados na relação das monjas com o mundo exterior, mas exigia necessariamente um ambiente de harmonia entre as virgens. Sendo-lhes vedado o trato com o mundo externo, o claustro deveria representar um espaço em que se sentissem acolhidas, para o que os vínculos de solidariedade e generosidade eram essenciais. Em consonância com tal panorama, justifica-se o caráter pouco rigoroso da regra que reconhece, por exemplo, o indispensável relaxamento em relação às monjas de saúde mais frágeis ou de origem abastada.

A FVH foi produzida em um contexto em que a Igreja Romana já era reconhecida como instância diretora de toda hierarquia eclesiástica e encontrava-se em pleno esforço de ordenamento jurídico-canônico. Desta forma, é compreensível que o surgimento de comunidades de mulheres que queriam abraçar a vida reclusa em pobreza tenha despertado a atenção do legado do papal, que logo obteve do pontífice a

autorização para reunir e institucionalizar, como uma ordem, um conjunto de iniciativas religiosas femininas que nasceram independentes. A FVH, contudo, não foi um esforço isolado, mas compõe um quadro maior de normas que foram instituídas pela Igreja Papal, desde o século XII, para regular a vida religiosa em geral e a feminina, em particular.

A FVH, por seu caráter normativo, é um texto breve, bem menor que a RL, pois não se preocupa em apresentar justificativas ou argumentos que sustentem as suas ordenanças. O material busca se adaptar à tradição beneditina, já que, como assinalado, deveria ser seguido nas comunidades das Senhoras Pobres, juntamente com a Regra de S. Bento. E, ao contrário da RL, não elabora uma longa argumentação, na qual as vantagens da virgindade e do ascetismo são engrandecidas, foca-se em aspectos pontuais do cotidiano das religiosas. Mas dois aspectos figuram como paradoxais neste texto. Em primeiro lugar, se, por um lado, o tom é imperativo, por outro abre-se espaço para negociação. Em segundo, ao mesmo tempo em que as normas visavam isolar as monjas do mundo exterior e regular o seu dia a dia, para se adequarem às exigências da cúria e garantir a subordinação das comunidades ao papado, era necessário não só prever exceções às normas instituídas como também garantir a presença de visitantes, protetores, bispos, etc., que tutelaram tais mulheres e reforçariam o vínculo com Santa Sé.

Em nenhum ponto da FVH são feitas referências negativas às mulheres ou a disciplina monástica é associada à necessidade de purgar a carne. Ao contrário. As religiosas são retratadas como pessoas passivas, que almejavam a retidão, com uma natureza que pode ser qualificada quase como infantil, e que, portanto, poderiam ser facilmente corrompidas. Este aspecto é reforçado pelo próprio tom de autoridade e tutela utilizado pelo autor, que chega a igualar seus desejos, como sublinhado, aos de Deus. É justamente o pressuposto de que as monjas não saberiam como agir que justifica a redação da FVH: “resolvemos descrever resumidamente para vós a observância e a forma dessa religião, para que cada uma de vós saiba o que fazer e também o que deve evitar” (FVH, 2).

A FVH, incontestavelmente, foi um dos materiais que legitimaram a ação papal como o protetor da vida religiosa feminina, ampliando seu poder face aos bispos e leigos locais, que tradicionalmente zelavam pelas comunidades de mulheres no medievo. No momento em que o papado luta pelo reconhecimento e a afirmação do seu poder universal, colocar estas comunidades sob sua proteção promovia o fortalecimento

de sua autoridade, a ampliação do seu patrimônio, e a consolidação de espaços de controle.

Finalizando, reiteramos que a RL e a FVH, fruto de esforços de eclesiásticos, partilham de uma mesma visão sobre a necessidade de preservar as mulheres religiosas do contato com o século; sobre a importância de conviverem harmoniosamente; sobre seu recomendável comedimento alimentar, e sobre sua indispensável postura recatada em relação às vestimentas. Contudo, transmitem estas ideias de formas diversas, adaptadas ao contexto direto com o qual dialogam. Desta forma, enquanto a RL elabora uma longa argumentação, que explica e justifica a superioridade da opção pela vida virginal e reclusa para as mulheres, que não é atravessada por nenhuma diretriz institucional, a FVH, em harmonia com as normativas papais, institui normas que garantam a vida em reclusão e pobreza das mulheres, livres da intervenção dos senhores locais.

Referências:

- ALBERZONI, M. P. Clara de Asís y el franciscanismo feminino. In: _____. et alli. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999. p. 227-263.
- ARMSTRONG, R. J., BRADY, I. C. *Francis and Clare*. Nova York: Paulist Press, 1982.
- CREAN JR., J. E. A Comparative Study of Three Manuscripts of the Rule of St. Benedict for Women. *Vox Benedictina*, Saskatoon, n. 10, p. 157-178, 1993.
- BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes e FFB, 1998.
- CORBIER, Mireille. A fava e a moréia: hierarquias sociais dos alimentos em Roma. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. (Dir.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 217-237.
- CUEVAS, E. e DOMÍNGUES DEL VAL, U. *Patrologia Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.
- DOMINGUEZ DEL VAL, U. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid: Nacional, 1981.
- _____. Perspectivas de unidad en el “De Institutione Virginum” de Leandro de Sevilla. In: GONZALEZ RUIZ, R. (Apres). *Innovación y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. La Legislación de las clarisas. Estudio Histórico – Jurídico. Estudio histórico-jurídico. *Archivo Ibero-Americano*, n. 54, p. 183-197, 1994.

FONTAINE, J. Qui a Chasse de Carthaginoise Severianus et les Siens? Observations sur l'Histoire Familiale d'Isidoro de Séville. *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sanchez-Albornoz en sus 90 años*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983. p. 349-400.

HENDERSON, F. Feminizing the Rule of Benedict in Medieval England. *Magistra*, Atchison, n. 1, p. 9-38, 1995.

KNOX, Lezlie. Audacious Nuns: Institutionalizing the Franciscan Order of Saint Clare. *Church History*, v. 69, n. 1, p. 41-62, 2000.

KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, n. 42, p. 39-44, feb. 2003.

LEANDRO. *Regula*. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Introd., versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

LINAGE CONDE, A. *Una Regla Monastica Riojana Feminina del Siglo X: El 'Libellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus'*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

_____. Alguns Aspectos Biológicos de la "Regula Leandri". *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, Salamanca, n. 11, p. 309-324, 1972.

LYNCH, Joseph H. Efforts to combat monastic simony in the early thirteenth century. *Revue Benédiktine*, n. 85, p.126-163, 1975.

MADOZ, Jose. Varios Enigmas de la "Regla" de San Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes. *Studi e Testi*, n. 121, p. 265-295, 1946.

MARCELA MANTEL, M. Reflexiones en torno a una obra de San Leandro (aspectos socioculturales de la patrística hispana). *Estudios de Historia de España*, Buenos Aires, n. 4, p. 5-29, 1991.

MONTANARI, Massimo. Alimentação. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. 2v., V.1, p.35-46.

PEDROSO, J. C. C. (Ed.). Forma de Vida do Cardeal Hugolino. In: _____. *Fontes Clarianas*. 4 ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 293-305.

SILVA, A. C. L. F. da. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. Disponível em:

http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596_ARQUIVO_npuhregional_2008_AndreiaCLFrazaodaSilva_FINAL.pdf. Acesso em 04/08/2012.

_____. Reflexões sobre o vestuário e o trabalho femininos na Europa Ocidental, nos séculos XII e XIII. In: LESSA, F. S. e SILVA, A.C.L.F. (Org.). *História e Trabalho: entre artes & ofícios*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009. p. 97-110.

SILVA, Valéria Fernandes da. Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e

ARTIGOS

Exclusão – A Constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII. Disponível em:
http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIA_FERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf. Acesso em 04/08/2012.

TESTÓN TURIEL, Juan Antonio. *El monacato en la diócesis de Astorga en los períodos antiguo e medieval*. La Tebaida Versiona. León: Universidad de León, 2008.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. Reflexiones en torno a la formación de un *corpus reglarvm* de época visigoda. *Antig. crist.*, Murcia, n. 23, p. 531-567, 2006.