

CONSTRUINDO A RELIGIOSA IDEAL: DA DIVERSIDADE AO MODELO ÚNICO

Valéria Fernandes da Silva

Doutora em História pela UnB

Professora da Faculdade Teológica Batista de Brasília

Resumo: A Idade Média foi marcada pela coexistência de diversas formas de espiritualidade que se materializavam em práticas religiosas distintas que poderiam ou não ser acolhidas pela Igreja oficial. Homens e mulheres se inseriram nessa busca por uma vida religiosa que expressasse as suas ansiedades neste mundo e no próximo. No entanto, o espaço de atuação concedido a homens e mulheres foi diferenciado, no tempo e no espaço, era também moldado pelos discursos de gênero.

Em nosso artigo, nos propomos a discutir como a historiografia apresenta a vida religiosa das mulheres ao longo da Idade Média, tomando como limite o século XIII. Nosso objetivo é questionar idéias recorrentes, dentre elas a de que as mulheres sempre foram seguidoras e que sua experiência religiosa era uma cópia das criadas pelos homens.

Palavras-chave: Vida religiosa, Mulheres, Idade Média

Abstract: The Middle Ages was known by the coexistence of different forms of spirituality that materialized in diverse religious practices, approved or not by the Catholic Church. Men and women engaged in the search for a religious experience that could express their anxieties in this world and the next. However, the space of action granted to men and women was not the same in time and space, and was also shaped by the gender discourses.

In our article, we are going to discuss how the historiography presents the women's religious life throughout the Middle Ages, taking as the limit as the thirteenth century. Our goal is to dialogue with commonly accepted statements, one of the most important of them that women have always been followers and that her religious experience was just a copy of the one created by and for men.

Keywords: Religious Life, Women, Middle Ages

Nosso artigo tem como objetivo discutir os discursos da historiografia sobre a vida religiosa feminina ao longo da Idade Média. Neste afã, refletiremos sobre as afirmativas dos historiadores e historiadoras que deram atenção especial às mulheres religiosas, e aos sentidos presentes em seus textos, assim como, as possíveis contradições relacionadas à existência de múltiplos modelos de vida religiosa acessíveis às mulheres até o século XIII.

Enfatizo este século, pois estudamos a segunda Ordem Franciscana em nossa tese de doutorado e concluímos que foi ao longo deste período que se concretizou discursivamente o projeto de criação de uma religiosa ideal, dependente dos poderes masculinos, enclausurada e silenciosa. É comum que as discussões sobre a vida religiosa feminina na Idade Média privilegiem o século XII, visto, nas palavras de Jacques Le Goff como “[...] o século da criação e da abertura,” em contraste com o século seguinte apresentado por este

historiador como o “[...] *da gestão, da institucionalização e da vulgarização*” (LE GOFF, 2008: 249).

O século XIII é percebido por este autor, portanto, como um século de regramento, e no caso das mulheres, como o da imposição da clausura como fundamental do exercício da vida religiosa consagrada. No entanto, acreditamos que esta normatização já se encontrava em andamento antes mesmo do século XIII. A diferença, como discutiremos nas próximas páginas, é que, até o século XII, os modelos de vida religiosa feminina eram plurais, contemplando uma variedade de arranjos organizacionais e práticas.¹

No entanto, é preciso ressaltar que não existiu um processo contínuo de confisco de lugares de fala e atuação das mulheres, pois nunca houve um discurso homogêneo e coerente por parte dos homens da Igreja a respeito das religiosas, ainda que com o caminhar das reformas eclesiais as vozes que pediam a restrição da atuação feminina fossem as mais ouvidas. As mulheres também não foram passivas neste processo, mas agentes sociais. A religiosa ideal é, portanto, uma construção discursiva, mas a implantação deste modelo nunca foi plenamente vitoriosa, pois, as “mulheres santas através da História lutaram para superar os obstáculos a respeito do chamado das mulheres dentro da Igreja”, assim, o Cristianismo pode ser percebido, tanto como “[...] uma força de liberação das mulheres [...]”, quanto como “[...] a causa da sua opressão” (COON, HALDANE, SOMMER, 1990: 2).

Mulheres Ativas: A Vida Religiosa Feminina Nos Primeiros Séculos da Igreja

Desde os primórdios do Cristianismo, as formas de inserção das mulheres na dinâmica religiosa foram plurais, assim, havia tanto discípulas, quanto líderes. Algumas viúvas ou virgens consagradas decidiram viver como reclusas; outras optaram pela vida religiosa em suas próprias casas ou constituíram os primeiros mosteiros, gozando muitas

¹ Se considerarmos também os movimentos “heréticos”, como os cátaros e valdenses, o leque de possibilidades para a expressão da espiritualidade por parte das mulheres se tornava ainda mais amplo.

vezes de uma independência que era incômoda aos poderes familiares e eclesiásticos (SALISBURY, 1991: 12-14).²

Este tipo de vida religiosa comunitária começou a florescer no final do século IV, momento em que a patriarcalização da igreja e do ministério,³ para usar a terminologia de Elisabeth Schüssler Fiorenza, estava se consolidando e as mulheres buscavam novos espaços de atuação (FIORENZA, 1985: 288). Para esta autora, a institucionalização da Igreja promoveu uma crescente patriarcalização das funções de liderança, e um maior investimento na subordinação das mulheres e seu alijamento dos lugares de poder (FIORENZA, 1976: 15-16). O que estava em andamento, era a construção dos gêneros a partir da diferença sexual, alicerçando o político sobre premissas biológicas.

Impossibilitadas de ocupar posições de autoridade dentro da hierarquia da Igreja oficial, as mulheres criaram outros espaços para a expressão da sua espiritualidade e para o exercício de poder (TORJESEN, 1995: 4-6). O melhor exemplo é o ascetismo, que poderia ser vivido individualmente ou em comunidade.

Ainda assim, Francine Cardman mostra que, apesar de formalmente proibidas de exercerem o ministério a partir do século V, condenações por parte dos bispos e sínodos contra mulheres, que continuavam desempenhando funções públicas de liderança, persistiram (CARDMAN, 1999: 300-301). Tal situação aponta tanto para uma resistência das mulheres, quanto para o reconhecimento por parte de algumas comunidades da liderança feminina como legítima e, não, uma usurpação.

Liderando comunidades ascéticas, diversas mulheres, como nos diz Elizabeth Clark, agiram como patrocinadoras, educadoras e modelos de comportamento, exercendo forte influência sobre homens e mulheres de sua época (CLARK, 1990: 23-24). Importante ressaltar que aquilo que Clark considera como *empowerment*, Fiorenza vê como perda de

² Peter Brown ressalta que algumas dessas mulheres não faziam a opção livremente, eram dedicadas, às vezes ainda na infância, pelos pais, mães ou irmãos que tentavam inclusive cancelar seus votos se fosse do interesse da família. As viúvas também sofriam pressão para que voltassem a casar. Isso era criticado pelos Padres da Igreja, que também buscaram punir as mulheres que abandonassem seus votos voluntariamente, submetendo-as a pesadas penitências, inclusive as que eram impostas às adúlteras (BROWN, 1990: 218-237).

³ Deve se compreender como *patriarcalização da Igreja* o processo de exclusão das mulheres dos cargos de mando, como o sacerdócio, o diaconato, e o episcopado. Tal exclusão estava presente nos primeiros séculos da Igreja justificando-se principalmente nas cartas pastorais que recomendavam às mulheres submissão e silêncio, e que não deveriam exercer autoridade sobre elementos do sexo masculino (FIORENZA, 1985: 288-294).

status, pois o exercício do poder estaria nas mãos de poucas virgens ou viúvas, que conseguiam “*transcender o seu próprio sexo*” (FIORENZA, 1976: 16).

Em certos aspectos, Fiorenza tem razão, pois as religiosas passaram a ser louvadas pelos homens da Igreja por se colocarem “*além das limitações do seu sexo*”, mas a teóloga perde de vista o fato de que muitas vezes a própria escolha da vida religiosa poderia ser uma atitude de resistência. Além disso, as “*limitações do próprio sexo*” são construções discursivas e se constituem no social, materializando-se em papéis de gênero que parecem atemporais, limites criados em torno da representação do humano hierarquizado a partir de sua biologia.

A opção pela vida religiosa como prática de resistência torna-se ainda mais evidente quando atentamos para o papel das mulheres nas alianças de casamento fundamentais para os interesses de suas famílias. Para Clark, as religiosas estavam se insurgindo contra as estruturas sociais e a ordem política, ao se recusarem a assumir a função a elas atribuída no mercado matrimonial (CLARK, 1990: 30). Diz-nos a autora:

A recusa em cooperar com os projetos matrimoniais que seus pais haviam feito para elas era uma rebelião tanto contra a família como contra o Estado. Desde que seu desafio fosse manifesto de maneira que pudessem beneficiar materialmente a igreja e as instituições religiosas, entretanto, seus pios biógrafos exaltavam o seu comportamento – visto pela sociedade mais ampla como aberrante – como a expressão máxima da santidade (CLARK, 1990: 27).⁴

Para reforçar seu ponto de vista, Elizabeth Clark retoma o ensaio clássico de Gayle Rubin, **The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex** (RUBIN, 1975). Neste artigo, Rubin dialoga com clássicos da antropologia questionando a interpretação recorrente, e, que termina por ser naturalizada, de que as mulheres seriam trocadas como forma de cimentar alianças, apresentando-se como “[...] um canal de relacionamento, ao invés de parceiras na ação” (RUBIN, 1975: 174). Para Clark, as hagiografias e outros documentos sobre a vida religiosa feminina do período final da Antigüidade fornecem material para uma análise feminista, pois mostram como algumas mulheres conseguiram

⁴ “*Their refusal to cooperate with their parents’ marital designs for them was a rebellion against both family and state. Since their defiance was manifested in ways that materially benefited the church and religious institutions, however, their pious biographers exalt their behavior – seen by the larger society as aberrant – as the height of pious sanctity.*”

romper com as convenções sociais que impunham papéis de gênero, reinventando o seu lugar na sociedade de então e buscando outras formas de inserção na Igreja (CLARK, 1990: 30).

Acreditamos que tal possibilidade de leitura transcenda o período analisado por Clark, visto que a atitude de Clara de Assis e de sua irmã Inês no século XIII não foi muito diferente, pois, contra a vontade de sua família, abandonaram o lar e juntaram-se ao grupo franciscano. Tal atitude, de acordo com o Processo de Canonização e a Legenda de Santa Clara, não foi bem recebida pelos homens da família que usaram, inclusive, da violência, na tentativa de trazê-las de volta ao lar e à sua tutela. Ainda que a questão do casamento não seja colocada textualmente, a vida religiosa integral era incompatível com o matrimônio. Este é o testemunho dado por Beatriz, irmã carnal de Clara:

E depois São Francisco cortou seu cabelo diante do altar, na igreja da Virgem Maria, chamada Porciúncula, e a levou para a igreja de São Paulo das Abadessas. Seus parentes quiseram levá-la embora mas dona Clara agarrou as toalhas do altar e descobriu a cabeça, mostrando que a tinha raspado, e não consentiu de nenhum modo, nem se deixou arrancar dali, nem levar de volta com eles. (Processo de Canonização de Clara de Assis,12:4)

Grundmann defende que a resistência ao casamento continuava, no século XIII, um dos traços importantes da religiosidade feminina. Mesmo sob forte pressão, muitas candidatas à vida religiosa tomavam as rédeas de suas vidas em suas próprias mãos. A representação social das mulheres medievais submissas e domesticadas, no entanto, apaga todas as outras possibilidades, deixando muito mais em evidência, aquelas que eram feitas religiosas à força. Elas existiram de fato, mas, segundo Grundmann, não eram a regra:

É freqüente nas fontes a informação de que jovens, particularmente da nobreza, rejeitavam casamentos vantajosos, geralmente enfrentando o desdém de seus pais, porque não desejavam nenhum noivo senão Jesus Cristo. Elas preferiam não serem “protegidas”, mas optavam por viver em pobreza e fora do seu mundo social de origem como resultado da sua convicção religiosa (GRUNDMANN, 2002: 84).⁵

⁵ “It is as often reported from the sources that young girls, particularly from the nobility, rejected an advantageous marriage, usually to the might scorn of their parents, because they desired no bridegroom but Christ. They would rather not be ‘cared of’, but preferred to live in poverty and outside their own social world as a result of their religious convictions.”

Não é nosso objetivo romantizar a vida religiosa feminina, mas apontar que o espaço do mosteiro poderia ser também local de liberdade de expressão, de subjetivação longe da pressão de poderes múltiplos, como a família e dos homens da Igreja. Grundmann enfatiza que a renúncia da posição social e da riqueza não se fazia geralmente por necessidade ou coação, mas por livre escolha.

Este é o caso de Clara de Assis, e, segundo Tomás de Celano, biógrafo da santa, a resistência da família poderia tanto se ligar à opção pela vida religiosa, quanto à escolha não de uma Ordem tradicional, mas “[...] *dessa baixezza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região*”. (Tomás de Celano. *Legenda de Santa Clara*, cap. 9) Talvez, a incompreensão se ligasse à pobreza, especialmente quando levamos em conta que a escolha de Clara não garantia o prestígio que a profissão religiosa em uma casa importante poderia oferecer. Assim o recorte social, a importância do convento/mosteiro, e o tipo de vida religiosa são relevantes neste tipo de análise.

Grundmann afirma que é difícil saber com precisão a qual grupo social as beguinias, por exemplo, pertenciam, mas no caso das franciscanas e outras religiosas, grande parte era da nobreza ou dos grupos patrícios das cidades (GRUNDMANN, 2002: 85). Já Brenda Bolton, considera que a maioria delas, sejam beguinias, clarissas, cistercienses vinham da nobreza ou das famílias burguesas importantes (BOLTON, 1980: 146-147).

Para Bolton, o maior choque adivinha deste fato, pois clarissas e beguinias, especialmente, queriam não somente ser pobres, algo que se poderia perseguir em uma vida monástica de tipo tradicional, mas viver entre os pobres. Este chamado era típico da *vita vera apostolica*, que buscava emular a experiência de Cristo e seus apóstolos, e se apoiava em três eixos: pobreza, penitência e pregação.

Vida Religiosa: Possibilidades e Limitações

Ainda que as comunidades masculinas fossem numericamente majoritárias, a vida religiosa feminina floresceu e, segundo Jean Leclercq, foi caracterizada até o século XII, por três formas principais, e vamos nos focar nelas a partir de agora.

Havia os mosteiros independentes, que não estavam ligados a nenhuma Ordem e muitas vezes sem nenhuma casa masculina nas redondezas que pudesse apoiar ou mesmo tutelar as religiosas.⁶ Uma segunda forma de organização monástica eram os mosteiros duplos, onde uma comunidade masculina convivia com uma feminina sob a autoridade de um mesmo abade ou abadessa. O terceiro modelo é o dos chamados “mosteiros gêmeos”, um feminino e outro masculino, muito próximos um do outro, mas sem possuírem uma mesma direção ou dependência entre si (LECLERQ, 1980: 65).

Quanto à regra, não havia também uma unidade, Michel Parisse enfatiza que mesmo os mosteiros nos quais a Regra de São Bento era usada,⁷ os costumes, a vontade do fundador ou fundadora da casa, e mesmo os interesses das monjas, tinham peso considerável na organização da casa (PARISSE, 1994: 190).⁸

Os mosteiros femininos eram casas voltadas para a oração, é verdade, mas, também, de educação para meninas, além disso, a representação da comunidade religiosa como lugar de reclusão absoluta, não existia. As abadessas e monjas podiam empreender viagens autorizadas, expediente assegurado e regulamentado pela Regra de São Bento, que era seguida por boa parte dos mosteiros de mulheres até o século XIII (LECLERQ, 1980: 67).

As atividades das religiosas não diferiam muito daquelas exercidas pelos monges até o século XII. Além das viagens para fundar outros mosteiros ou por motivos diversos, as monjas não eram proibidas de pregar e o caso mais notável é o de Hildegard de Bingen que segundo Leclerq pregava em praça pública (LECLERQ, 1980: 67 e PERNOUD, 1994: 94). Régine Pernoud, na biografia que escreveu sobre Hildegard de Bingen, discorre sobre as quatro viagens de pregação da religiosa, a última empreendida quando ela já estava com mais de 70 anos (PERNOUD, 1996: 118). A historiadora também discute a mudança ocorrida na representação social de religiosa ao longo da Idade Média ao dizer que:

⁶ Essas casas independentes poderiam eventualmente se unir a alguma Ordem. Este foi o caso mais freqüente na Península Ibérica, onde muitos mosteiros de mulheres aderiram à Ordem de Cister (BOLTON, 1980: 142).

⁷ Como a Regra de São Bento foi eleita a regra perfeita por Roma, houve todo um esforço para torná-la obrigatória. Já no século IX, os governantes carolíngios buscaram normatizar o seu uso para todos mosteiros de monges e monjas. Foi uma primeira tentativa de uniformização, no entanto, as práticas particulares persistiram (LITTLE, 2002: 321).

⁸ Nos primeiros séculos do monacato ocidental, existiu a coexistência, muitas vezes, na mesma comunidade, do uso de diversas regras, tanto orientais, quanto ocidentais (PAUL, 1988: 46-47 e FRANK, 1988: 56).

Sem dúvida, a clausura das religiosas no tempo de Hildegard era bem menos severa e restrita do que se tornaria depois, quando da constituição do Periculoso, do Papa Bonifácio VIII, no final do século XIII [...] iria constrangê-las a uma existência exclusivamente confinada. Tal severidade se vai acentuar ainda mais: nos séculos XVI e XVII, só serão permitidas às mulheres a fundação de ordens de total reclusão. A vida de uma religiosa do século XII transcorre num contexto bem diferente (PERNOUD, 1996: 94).

A Reforma Religiosa e a Exclusão das mulheres

As diversas camadas de reformas eclesiásticas, ao longo dos séculos, tiveram grande impacto sobre a vida religiosa feminina. Penelope D. Johnson defende, assim como Pernoud, que a vida das monjas até o século XII diferia muito pouco daquela levada pelos homens. Sua tese principal é que homens e mulheres eram iguais em seus votos monásticos, exercendo atividades semelhantes, tanto na esfera pública, quanto na privada (JOHNSON, 1991). Com o início da Reforma Gregoriana, porém, foi se acentuando a separação entre laicos e clérigos com a valorização do sacerdócio, e os monges passaram a aspirar cada vez mais a ordenação.

Segundo Johnson, a “[...] sacralização dos monges rompeu a simetria entre o monasticismo feminino e masculino, tornando as mulheres religiosas monges de segunda classe” (JOHNSON, 1991: 257).⁹ Se antes os monges e monjas estavam no mesmo nível, sendo em geral laicos que faziam votos de pobreza, obediência e castidade, agora, o valor dado ao sacerdócio e o fato deste se caracterizar como um privilégio masculino, funcionava como um mecanismo de hierarquização dentro da vida religiosa, favorecendo também a ingerência masculina sobre as monjas.

As mudanças na visão sobre a vida religiosa feminina também se fizeram presentes na hagiografia, com a domesticação das mulheres e o oferecimento de modelos de santidade cada vez mais distantes da equivalência de papéis estudada por historiadoras como Johnson. Durante toda a alta Idade Média e além, a quantidade de santos homens e mulheres sempre foi desproporcional, isto é fato. Na Alta Idade Média, a maioria dos santos era nobre, com destaque para os santos bispos (SCHULENBURG, 1988: 105).

⁹ “*The sacralization of monks shattered the symmetry of female and male monasticism, making nuns second-class monastics.*”

Em menor número, as mulheres apareciam, entretanto, exercendo, para além de funções tipicamente femininas, o mesmo papel dos homens, eram construtoras e fundadoras de mosteiros, conselheiras de reis e príncipes, administradoras, educadoras de homens e mulheres. As santas eram em sua maioria abadesas que exerciam seu poder publicamente e eram louvadas por isso pelas autoridades masculinas (SCHULENBURG, 1988: 111).

No entanto, os ventos de reforma trouxeram mudanças, apresentando santas cada vez mais reclusas, limitadas às atividades domésticas. Ao invés de estarem revestidas de autoridade, são servis e silenciosas. Trata-se, de acordo com Jane T. Schulenburg, da erosão do espaço público das mulheres e da conseqüente perda de visibilidade. Inaugura-se, especialmente na França e na Itália, a era das santas “donas de casa” (SCHULENBURG, 1988: 115-117).

O texto hagiográfico é uma tecnologia de gênero,¹⁰ na medida em que é um discurso que produz as diferenças entre homens e mulheres, e seu controle por monges comprometidos com a reforma favorece a difusão deste novo modelo de santidade domesticada e “feminina”, em contraposição com a hagiografia do período anterior, que Schulenburg defende não ser marcada pelo gênero, mas pelo exercício do poder. O controle das canonizações pelo papado foi concomitante à elevação das santas servis e enclausuradas.¹¹ Esses modelos de santidade não eram os únicos a circular, mas se tornaram, com o tempo, cada vez mais presentes, enquanto os padrões anteriores iam sendo esquecidos.

A delimitação dos espaços femininos e masculinos implicou na perda progressiva de poder, autoridade e visibilidade por parte das religiosas. A legislação passou a enfatizar a segregação entre os religiosos de sexos diferentes, as restrições à presença feminina nos recintos sagrados, a clausura, o confisco do direito de pregar e a exclusão, sempre que

¹⁰ Para Teresa de Lauretis, **tecnologias de gênero** é “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais” (LAURETIS, 1994: 208) que criam homens e mulheres dando-lhes contornos próprios e hierarquizando-os. Nesse sentido, os discursos partidos da cúria papal são **tecnologias de gênero** de grande alcance dado o seu peso de autoridade.

¹¹ Segundo Ildelfonso Silveira, até o século X as canonizações dependiam do poder local, os bispos e abades dos grandes mosteiros que promoviam o culto. A primeira intervenção papal em assuntos de canonização foi em 993, assim “[...] a maioria dos santos venerados na Igreja não passou por um processo de canonização formal. Seu culto imemorial em igrejas locais foi simplesmente aceito pela Igreja universal” (SILVEIRA, 1995: 12-13).

possível, das mulheres – laicas e religiosas – dos conselhos dos príncipes, dos sínodos e dos concílios.

Tais idéias vão ganhando força entre os intelectuais da Igreja que legislam sobre os espaços femininos, escrevem as hagiografias, e participam dos concílios, forçando inclusive a exclusão progressiva das abadessas das reuniões das Ordens. A promoção deste novo modelo faz parte de uma rede de representações sobre as mulheres, que implicava na exclusão do exercício do poder político e do confinamento a papéis de menor prestígio social (JOHNSON, 1991: 256).

As limitações impostas às religiosas se tornam cada vez mais visíveis a partir do século XII, mas, além de impor restrições às monjas, fazia-se necessário, também, modificar a organização das chamadas cónegas, religiosas que, geralmente, seguiam a Regra de Santo Agostinho, como seus correspondentes masculinos.

Se a vida das monjas deveria ser regrada e marcada pela austeridade, as cónegas tinham uma forma de vida bem mais flexível, com a possibilidade de gerir seus bens, receber e fazer visitas, ter criadas.¹² Em termos geográficos, as casas de cónegas se concentravam principalmente no Sacro Império Romano Germânico e, segundo historiadores como Michel Parisse, eram espaço privilegiados para a educação de meninas e jovens, de permanência até o casamento, de refúgio para viúvas, além de espaço para vocacionadas (PARISSE, 1994: 191).

A mesma nobreza, que colocava suas filhas em mosteiros ou em conventos de cónegas, fundava novas casas religiosas, e escolhia suas abadessas. Esses cargos, de acordo com Leclerq, eram compensação para algumas das filhas que não tinham como ou podiam ser casadas (LECLERQ, 1980: 65-66).¹³ No entanto, cabe ressaltar que as considerações deste historiador sobre o casamento não levam em consideração que o espaço dos conventos era também um espaço de poder e que no caso das comunidades de cónegas a mobilidade era grande.

¹² Algumas monjas também mantinham a administração de seus bens, embora a Regra de São Bento fosse clara a esse respeito, determinando que os bens fossem doados aos pobres ou ao mosteiro, pois a profissão religiosa implicava em abrir mão de tudo, inclusive do controle sobre sua vida (Bento de Núrcia. Regra de São Bento, cap. 58:24-25) .

¹³ Johnson ressalta que crianças eram enviadas aos mosteiros por economia, especialmente em famílias numerosas. Somado a isso, em algumas regiões era mais barato para uma família poderosa fazer uma freira do que pagar o dote de uma filha (JOHNSON, 1991: 23-24).

Gabriel Le Bras nos fornece alguns indícios dessa relação ao apontar que em alguns conventos de cônegas somente a abadessa fazia votos perpétuos, professando a Regra de São Bento, enquanto as irmãs mantinham seus bens e poderiam deixar o convento para se casar (LE BRAS, 1979:119). Essa flexibilidade atraiu desconfiança de algumas autoridades religiosas, especialmente durante a Reforma, pois se afastava muito do modelo monástico que era considerado o ideal (LE BRAS, 1979: 122-123).

Para além dos mosteiros: Reclusas, Eremitas e Beguinas

Além da vida monástica feminina, é preciso recordar que havia alternativas, como a das reclusas, mulheres que optavam por viver encerradas, como se tivessem morrido para o mundo. Ainda que houvesse reclusas vivendo em grupos de três ou quatro, o comum era que fossem solitárias. Sobre os primórdios deste estilo de vida, Paulette L’Hermite-Leclerq no diz:

O recluso surge na mesma época que o monge. No final do século III e início do século IV, no Egito, muitos homens e mulheres, seguiram o exemplo de Santo Antão [...] Estes homens [e mulheres] queriam estar sós (em grego, monos, de que resultou a palavra monge em português e, em francês, moine), com o Único, romper com o mundo (é o sentido da palavra anacorese), instalar-se no deserto (eremos, “ermo” que deu o seu nome ao eremita), construir uma cabana ou encerrar-se em uma gruta ou num sepulcro [...] (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 203)

Havia eremitas homens e mulheres, mas com o passar do tempo, a vida comunitária tornou-se mais disseminada do que a vida eremítica, superando-as. Como não existiam desertos no Ocidente, a floresta serviu de refúgio para este estilo de vida. Mas esta forma de existência voltou a se tornar atraente no século XII por seus rigores de penitência, e fundadores de Ordens importantes, como Robert de Abrisel, começaram sua carreira como eremitas que atraíam muitos seguidores (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 204).

Para alguns historiadores, porém, as mulheres eremitas da Antigüidade são pura ficção, é o que defende Pierre-Louis Gatier:

No decurso da Antigüidade tardia (século IV-VII), numa sociedade mediterrânica oriental conquistada pelo Cristianismo, mas largamente dominada pelos homens, o lugar da mulher na Igreja mantém-se restringido. A exemplo do sacerdócio, a vida do eremita (do grego *eremos*: “vazio”, “solidão”, “deserto”) é-lhe interdita. [...] (GATIER, 1994:169).

Mesmo confrontando-se com as narrativas sobre mulheres ascetas, como Thais e Maria do Egito, o autor aferra-se a uma visão cristalizada do papel feminino no Cristianismo, afirmando que “[...] estas belas lendas, redigidas desde Antigüidade, muito apreciadas na Idade Média e que os romancistas modernos se comprazem em remodelar, não passam de puras ficções!” (GATIER, 1994: 173). Mas se os mesmos relatos são sobre homens, eles se tornam verdadeiros. Este historiador se nega a considerar os indícios discursivos, estabelecendo que a vida religiosa feminina era limitada em possibilidades desde o início, e reforçando a idéia uma imutabilidade dos papéis de gênero.

L’Hermitte-Leclerq associa o retorno do eremitismo ao crescimento demográfico, concordando com Jean Leclerq, havia candidatos demais à vida religiosa e pouco espaço nas casas tradicionais, especialmente para as mulheres. (LECLERQ, 1980: 76) Muitas dessas candidatas passaram a viver solitárias na vizinhança de mosteiros e, principalmente nas cidades em celas perto de igrejas ou mesmo encravadas nas muralhas.

A reclusão, essa forma de piedade que atinge seu ponto máximo século XIII, foi tipicamente urbana, em um período que assiste a multiplicação e o crescimento das cidades. Nelas, cabia ao recluso ou à reclusa interceder pelos cidadãos, e, quanto maior o seu número, maior o prestígio do núcleo urbano (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 207-208).

A reclusa dependia do bispo, a autoridade a quem responde, e do clero da cidade e para ela foram escritas regras (LECLERQ, 1980: 76). Mulheres eram a maioria dos reclusos, e sua origem social era das mais diversificadas, por sua escolha eram alvo de admiração e as mais notáveis tiveram suas vidas hagiografadas. Todas, porém, pareciam buscar uma vida de penitência, como Maria Madalena, uma santa cada vez mais popular (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 208-216).

Já as beguinias eram mulheres leigas que organizaram comunidades religiosas de caráter urbano principalmente no Norte da Europa a partir do século XII.¹⁴ Impelidas a viver de acordo com os moldes da *vita vera apostolica*, algumas buscavam espaço nos mosteiros e não o encontravam, outras, entretanto, buscaram viver a sua espiritualidade em moldes diferentes daqueles pré-existentes, sem depender de uma Ordem masculina ou se submeter à clausura. Bolton ressalta que as beguinias não se envolviam em querelas teológicas e viviam do seu trabalho (BOLTON, 1980: 145).

Grundman diz que as beguinias “[...] nunca representaram uma forma planejada de vida religiosa; mas foram a forma preferida para o movimento religioso de mulheres na medida em que não encontravam acolhida nas novas ordens” (GRUNDMANN, 1995: 139).¹⁵ Até por este motivo, nessas comunidades as mulheres desenvolveram uma forma de vida diferenciada, com estreitos laços de amizade, dedicando-se à caridade, aos trabalhos manuais e, em alguns casos, à educação de meninas (PETROFF, 1986: 171-178).

No início, as beguinias eram louvadas pela sua piedade, mas, posteriormente, foram acusadas e perseguidas por “heresia”. Tal desfecho é compreensível, dentro da “reação conservadora” que se seguiu à morte do papa Inocêncio III e que implicou em um maior controle das formas de vida religiosa (BOLTON, 1986: 127).

Caroline Bynum ao discutir a atração das mulheres pelos movimentos de *vita vera apostolica* elencou as várias motivações que muitos historiadores apontaram para justificar o seu interesse, a mais significativa seria a demográfica, que implicava na falta de maridos. Bynum discorda, e argumenta que o poder simbólico que a virgindade consagrada conferia, e, no caso das beguinias, uma vida religiosa ativa no *seculum* representavam atrativos suficientes (BYNUM, 1982: 15). Para ela, assim como para Brenda Bolton, não se tratava de uma segunda opção, mas de um interesse genuíno de viver de acordo com a *vita vera apostolica* (BOLTON, 1983: 93-94). A justificativa demográfica pode ter influenciado, mas dar-lhe o maior crédito é colocar as escolhas das mulheres sempre orbitando ao redor

¹⁴ De acordo com Walter Simons, as fontes sobre as primeiras comunidades de beguinias são escassas, as primeiras referências datam de 1190, quando começam a aparecer *vitas*, isto é, narrativas hagiográficas sobre a vida das santas mulheres que aderiram ao movimento (SIMONS, 2003: 37).

¹⁵ “*Beguines thus never represented a planned form of religious life; rather they were the result of the women’s religious movement insofar as it did not find reception into the new orders.*”

dos interesses dos homens, fechando os olhos para os demais fatores que poderiam estar envolvidos no processo.

O que Bynum e Bolton buscam fazer é refletir sobre a imagem de mulher criada e perpetuada pela historiografia, uma imagem marcada pela ausência de autodeterminação, pela incapacidade e dependência. Nesse sentido, a justificativa demográfica coloca as escolhas das mulheres orbitando ao redor dos interesses dos homens, e o casamento como o grande objetivo feminino desde sempre e para sempre. Por esta ótica, ser beguina é uma segunda opção, resultado da falta de possibilidades de inserção em Ordens tradicionais ou de um matrimônio compensador.

Alguns testemunhos de época apontam para outros aspectos, e o olhar atento de historiadoras como Brenda Bolton coloca em evidência o que o discurso androcêntrico busca calar. Exemplo dessas vozes no século XIII é Jacques de Vitry, que, como muitos religiosos de seu tempo, mostrava interesse pelos movimentos de mulheres piedosas. Brenda Bolton aponta que Jacques de Vitry, assim como o Papa Inocêncio III, considerava as novas religiosas, como as beguinhas, uma fonte de atração nos limites da ortodoxia e servindo de barreira para o avanço de grupos realmente “heréticos” (BOLTON, 1980: 146).

Como vimos, havia outros modelos de vida religiosa concomitantes aos três descritos por Leclerq, e que foram comuns até o século XII. A constituição das Ordens religiosas, entretanto, contribuiu para que mudanças significativas fossem introduzidas na forma como os mosteiros eram organizados. A partir de então, e até o século XIII, “[...] todos os movimentos espirituais no seio da Igreja teriam como ponto de partida ou de chegada a fundação de Ordens religiosas” (VAUCHEZ, 1996: 34). O tempo dos mosteiros autônomos começava a ser superado, e a vida religiosa feminina não voltaria a ser a mesma (GRUNDMANN, 1996: 113 e BOLTON, 1980: 150).

A Vida Religiosa Feminina como Fenômeno Imutável: O que diz a Historiografia?

Para as mulheres nem todas as novas Ordens estavam abertas, (BOLTON, 1980: 142) assim, sua inclusão se fez tardiamente em várias delas e não raras vezes contra a

vontade dos seus fundadores. Quando acolhidas, as mulheres muitas vezes enfrentavam uma atitude dúbia, que poderia culminar com sua exclusão.

A primeira Ordem religiosa ocidental começou com a fundação do mosteiro de Cluny em 910 (HEITZ, 1994: 132). A partir desta casa na Aquitânia, submissa somente a São Pedro e São Paulo, formou-se uma rede de mosteiros, todos seguindo a Regra de São Bento e os costumes de Cluny. Esta Ordem revolucionou o monacato e lançou as bases da reforma eclesiástica. Desde muito cedo, muitos mosteiros independentes aderiram ao modelo de Cluny, inclusive casas de mulheres, ainda que a Ordem de Cluny fosse somente para homens.

O primeiro mosteiro feminino oficial da Ordem de Cluny foi Marcigny, fundado em 1055. Esta casa era destinada às mulheres nobres, privilegiando as esposas de homens que tivessem entrado para a Ordem (BELL, 1989: 226). Tais arranjos, com o marido e a esposa decidindo juntos que desejavam seguir a vida religiosa, não eram incomuns.

Em Marcigny foi implantada a clausura estrita que minimizava ao máximo o contato das religiosas com o mundo e era um fenômeno novo na vida monástica feminina. Nesse sentido, Bolton retoma uma fala do papa Urbano II que se referia “[...] às freiras como pessoas enclausuradas e mortas para o mundo de forma a poderem dedicar-se inteiramente a Deus” (BOLTON, 1986: 96), este pensamento nortearia boa parte das medidas tomadas pelo papado a partir de então. Muitos historiadores, porém, não atentam para o fato desta imposição ser datada e que não muito tempo antes, as religiosas podiam sair de seus mosteiros e mesmo pregar.

É importante frisar, que a questão da clausura é um assunto de homens, pois eram eles que se preocupavam em limitar a mobilidade das mulheres e sua relação com o mundo. Já as maiores interessadas, não eram convidadas a opinar. Johnson, entretanto, defende que os muros dos conventos, ao contrário daquilo que os homens da Igreja desejavam, continuaram em certa medida sendo como *membranas permeáveis*. Nenhuma forma de clausura se impôs como absoluta (JOHNSON, 1991: 52).

Ainda assim, há historiadores e historiadoras que apresentam em seus textos um modelo atemporal de religiosa, ressaltando que o espaço do feminino sempre foi o privado. Este é o caso de Miriam L. Impellizieri da Silva, que afirma, ao se referir às mulheres no

século XIII, que a “pregação era-lhes vedada canonicamente; quanto à errância e à mendicância, fatalmente, empurrá-las-iam à marginalidade e as mulheres marginais na Idade Média ou eram prostitutas ou feiticeiras, sem lugar para o meio termo” (SILVA, 1994: 188).

Em nenhum momento esta historiadora reflete sobre a existência de um antes e um depois em relação à proibição da pregação feita por mulheres ou da sua mobilidade. Além disso, Impellizieri afirma que mulheres errantes eram marginais e inscritas no binômio prostituta-feiticeira.

Mesmo não tratando da questão, Régine Pernoud coloca em cheque este esquema binário ao mostrar a intensa participação das mulheres nas Cruzadas, e elas não eram “somente” prostitutas ou feiticeiras, mas exerciam múltiplos papéis, nos grupos de peregrinação, acompanhando os exércitos, participando mesmo das batalhas, e obtendo reconhecimento por isso (PERNOUD, 1993). Sem mencionar que o que chamamos de “Idade Média” compreende um enorme período de tempo, repleto de nuances e múltiplas experiências sociais.

“[...] as representações históricas do passado ajudam a construir o gênero no presente”, diz-nos Joan Scott (SCOTT, 1994: 13), e a representação social da religiosa como a mulher enclausurada é tão forte, que a diversidade de práticas e mesmo a resistência ao novo modelo imposto é invisibilizada. Como historiadoras, produzimos enunciados sobre as práticas sociais de outros períodos da História (SCOTT, 1994: 22), e a reprodução de alguns discursos e imagens ao longo de séculos, deu-lhes caráter de verdade, porque:

Se os significados são vistos como instáveis, abertos às disputas e à redefinições, pedem, por consequência uma repetição, reafirmação e complementação vigilante por parte daqueles que endossaram uma ou outra opinião. [...] de quem é o interesse em controlar ou contestar significados? (SCOTT, 1994: 17)

Assim, muitos historiadores e historiadoras de nosso tempo não questionam as suas fontes, em especial quando o que está em questão são as possibilidades de atuação das mulheres. E não é difícil de entender, pois se questionarmos os arranjos ditos universais, especialmente aqueles que garantem a assimetria das relações entre homens e mulheres,

estaremos indiretamente questionando a forma como os espaços de poder se organizam ainda em nossos dias.

Novas Ordens, entre a acolhida e a exclusão

Ainda que o século XII coloque em evidência a questão da clausura, foi neste período que a vida religiosa feminina ganhou um impulso jamais visto. André Vauchez defende que o século XII assistiu o surgimento de uma nova espiritualidade feminina que “[...] não era uma simples cópia da dos homens” (VAUCHEZ, 1996: 149). Defender que a espiritualidade feminina teria sido até então uma cópia daquilo que os homens faziam, nos obrigaria a descartar as autoras e autores que nos fornecem exemplos que apontam tanto para a repetição, quanto para a criação de possibilidades de vida religiosa femininas, e ainda para a indiferença entre os modelos de vida religiosa para homens e mulheres, enfim, para a multiplicidade. No entanto, André Vauchez, apesar de retomar imagens e representações acrílicas, dá crédito às mulheres, quando outros historiadores silenciam a sua participação ativa no movimento de *vita vera apostolica*.

Como dissemos no início de nosso texto, o século XII foi marcado pela ebulição das mais diversas formas de experiência religiosa, enquanto o século XIII apresentou-se como um momento de acomodação e refluxo da multiplicidade das práticas religiosas femininas. Nesse sentido, Brenda Bolton defende que se estabeleceu um conflito dentro da Cúria antes do IV Concílio de Latrão (1215). Inocêncio III seria um papa “progressista” que via nas clarissas e beguinas grupos úteis e uma possível barreira ao avanço da “heresia”, no entanto, o grupo de cardeais e outras autoridades conservadoras olhavam com desconfiança o fervor religioso das mulheres. A segunda postura acabou se tornando a vitoriosa e sua voz se fez sentir fortemente nos documentos eclesiásticos a partir de então (BOLTON, 1980: 145-146).

Foram os movimentos religiosos do século XII que deram forma a uma nova espiritualidade, a *vita vera apostolica*, que se espalhou por todo Ocidente e marcou tanto as franciscanas quanto outras mulheres religiosas, no século XIII. Dentro deste grande movimento, que Brenda Bolton diz ser fruto da crise da Igreja e, ao mesmo tempo, superação da mesma, incluímos as Ordens religiosas como as de Cister, que revitalizaram o

monacato beneditino, os movimentos mais flexíveis como os das beguinhas e mesmo a Igreja concorrente dos Cátaros e outros grupos tidos como “heréticos” (BOLTON, 1986: 22-27).

Esta espiritualidade, de acordo com vários historiadores e historiadoras, como Anne Brenon, teve nas mulheres, das mais diferentes condições sociais e etárias, grandes entusiastas (BRENON, 1992: 83-84). O novo modelo de vida religiosa, conhecido como *vita vera apostólica* demandava uma Igreja mais próxima dos fiéis e uma maior participação dos leigos, fossem eles homens ou mulheres (VAUCHEZ, 1996: 73-74). Assim, a presença feminina nos movimentos religiosos é qualificada por Brenda Bolton como um “[...] dos elementos mais empolgantes e originais da nova consciência religiosa do século XII” (BOLTON, 1986: 32).

Já especificamente no norte de Europa, de acordo com Grundmann, as mulheres foram a principal força renovadora da Igreja, pois levaram adiante o ideal de *vita vera apostolica* (GRUNDMANN, 2002: 77). André Vauchez também não deixa de perceber a questão sob o mesmo prisma:

Desde a Antigüidade, existiam na Igreja penitentes homens e mulheres, isto é, leigos que levavam em sua própria casa, uma existência austera e devota, [...] Apesar das reticências e às vezes da oposição de muitos clérigos, multiplicaram-se por volta de 1200 os grupos de *laici religiosi* e de *mulieris religioasae*, que se esforçavam por viver no mundo a sua vocação cristã (VAUCHEZ, 1996: 120-121).

Impulsionados pelo fervor religioso, o séculos XII viu nascer muitas Ordens religiosas, movimentos leigos, mas, também, grupos considerados heréticos, como a Igreja Cátara. Esta última, inclusive, contou com grande participação feminina, e a “[...] religiosa cátara gozava indubitavelmente, dentro do mundo cristão medieval, de um papel bem mais amplo e muito mais importante que o de sua irmã católica, [...]” (BRENON, 1992: 92).

As mulheres cátaras, em especial as “perfeitas”, membros do clero, podiam pregar e ministrar sacramentos, tendo acesso a funções que as religiosas católicas não possuíam, ou

que, ao longo dos séculos XII e XIII, tinham lhes sido tomadas.¹⁶ Sobre este período, Susan G. Bell nos diz:

Do IV século até o século XII, [...] as mulheres tiveram um importante papel na vida monástica e do século treze em diante no ressurgimento da piedade institucional. As mulheres afluíram tanto como líderes quanto como simples membros das comunidades religiosas femininas tais como as dominicanas, as Clarissas pobres, e as beguinas. [...] No mesmo período, não é surpresa, que as mulheres também estivessem na vanguarda dos movimentos “heréticos” (BELL, 1989: 145).¹⁷

Sabemos que as mulheres foram ativas do movimento monástico desde o seu primeiro momento, e ainda que as casas femininas fossem em menor número, sua presença não era insignificante, tampouco ignorada (JOHNSON, 1991: 16-17). Com a *vita vera apostolica*, porém, as opções de vida religiosa tornaram-se mais numerosas, e as mulheres participaram deste movimento, seja dentro ou fora da ortodoxia.

Leclerq nos diz que, durante o século XII, houve a ampliação do recrutamento com a admissão de mulheres de fora da nobreza, da diversificação da prática religiosa, e, também, por um maior interesse pela disciplinarização da vida religiosa feminina, com a imposição da clausura (LECLERQ, 1980: 67). No tocante ao uso da Regra de São Bento, ela era hegemônica, mas podia ser criticada e foi isso que fez Heloísa e recebeu uma nova regra, ou forma de vida, não se sabe ao certo, para a sua comunidade (LECLERQ, 1980: 68 e BOLTON, 1986: 96-97).¹⁸

Ainda que criticado era o modelo beneditino o de maior aceitação, com o padrão de Ordem religiosa iniciado por Cluny se tornando a base para as outras Ordens. Por isso, não é difícil compreender, porque uma nova Ordem Beneditina, que condenava os desvios de Cluny, terminou por se tornar a mais importante durante os séculos XII e XIII. A crítica

¹⁶ É importante enfatizar que esse direito foi confiscado, pois é sabido que até o século XIII algumas abadessas ouviam confissões e usavam insígnias episcopais (ARANA, 2003: web).

¹⁷ “From fourth to the twelfth century, [...] women took a prominent part in monastic life and from thirteenth century onward in the resurgence of institutional piety. Women flocked to the leadership as well as the file-and-rank membership of female religious communities such as the Dominicans, the Poor Clares, and the Beguines. [...] In the same period, not surprisingly, women were also in the forefront of heretical movements.”

¹⁸ Heloísa foi abadessa do mosteiro de Paraclete e uma das intelectuais mais importantes de sua época. Manteve correspondência com o filósofo Abelardo de quem foi esposa antes de entrar para a vida religiosa. O relacionamento dos dois – afetivo e intelectual – é alvo de muitos estudos, romances e mesmo filmes.

cisterciense se deu em vários níveis, especialmente no tocante à observância da pobreza, um dos aspectos fundamentais da *vita vera apostolica* (VAUCHEZ, 1996: 86).

A Ordem de Cister foi a mais importante das Ordens nascidas no século XII, envolvendo-se no movimento de *vita vera apostolica*, no tocante ao apego à pobreza e a penitência; no entanto, era uma Ordem monástica por excelência. Sua reforma tinha o intuito de voltar “às origens” e, não, de uma tentativa de compreender as novas necessidades da Cristandade de então, uma reforma que defendia uma vida longe do *seculum*, apartada do mundo e marcada por orações que visavam expiar os pecados da sociedade (VAUCHEZ, 1996: 88-89 e BOLTON, 1986: 25).

Grundmann defende que os cistercienses foram um dos instrumentos da Cúria para conter os novos movimentos religiosos, cuja proposta de monacato não tinha como objetivo incorporar as mulheres (GRUNDMANN, 2002: 77). Michel Parisse afirma mesmo que os cistercienses foram, durante algum tempo, abertamente hostis à incorporação de casas femininas (PARISSE, 1994: 194).

Se alguns membros da Ordem eram hostis, o grupo como um todo não era, assim, mesmo sem o apoio oficial, muitas casas femininas, especialmente na Península Ibérica e na Flandres, passaram a seguir os costumes de Cister, às vezes com o apoio de abades da Ordem (BOLTON, 1980: 142-143). Portanto, negar a atuação das mulheres, não aceitar sua adesão, não significava que elas não se sentissem cistercienses.

A resistência de Cister em reconhecer as casas femininas durou por quase cem anos, quando em 1120 foi fundado oficialmente o mosteiro de Tart, a primeira casa da Ordem. Este fato deve ser visto como notável, pois os cistercienses criticaram duramente a fundação de Marcigny pela Ordem de Cluny, alegando que as mulheres eram incapazes de suportar os rigores da vida religiosa nos moldes beneditinos (BOLTON, 1986: 96).

Exatamente por isso, a maioria das casas cistercienses de mulheres veio por adesão, não fundação, isto é, mosteiros independentes pré-existentes que passaram a adotar a *Regra Beneditina* na leitura cisterciense. Esse foi o caso da maioria dos mosteiros da Península Ibérica, onde a Ordem Cisterciense era muito popular entre as mulheres (LECLERQ, 1980: 70-71). Assim, as abadessas passaram a ter o seu próprio capítulo, onde deliberavam sobre as questões pertinentes, assim como faziam os abades.

De acordo com Brenda Bolton, somente em 1213 o Capítulo Geral da Ordem admitiu abertamente que existiam monjas cistercienses e se ocupou especificamente dos conventos de mulheres. O estatuto saído desta reunião tinha como uma das suas maiores preocupações reforçar a clausura e limitar ao máximo o contato das religiosas com gente de fora do mosteiro, regulando inclusive as oportunidades de confissão. Em 1228, ficou estabelecido que não seriam aceitas novas filiações de casas de mulheres, mas isso não impediu que as adesões continuassem, apesar da decisão oficial do Capítulo Geral (BOLTON, 1986: 101-102).¹⁹ Caroline Bynum vai mesmo dizer que tal decisão permaneceu “letra morta” (BYNUM, 1982: 14).

O caso cisterciense é importante, pois foi o exemplo de vida religiosa feminina desta Ordem, que serviu de modelo para as medidas normatizadoras dos movimentos de mulheres, propostas no século XIII. Todavia, o século XII é o momento da expansão da vida religiosa em suas múltiplas formas, e, nesse sentido, as novas Ordens religiosas são importantes para ilustrar quais seriam as possibilidades oferecidas às mulheres.

Uma das Ordens que acolheu as mulheres desde o início, foi a dos Gilbertenses, iniciada na Inglaterra em 1131. Os mosteiros da Ordem eram duplos, com mulheres seguindo a Regra de São Bento e os homens a de Santo Agostinho, adaptadas às suas necessidades. A Ordem também acolheu, desde o primeiro momento, tanto as mulheres da nobreza, quanto as mulheres pobres, que não possuíam dote.

Como os gilbertenses seguiam os costumes cistercienses, tentaram se unir a esta Ordem, mas o Capítulo Geral de 1147 os rejeitou, exatamente por aceitarem as mulheres (LECLERQ, 1980: 69 e BOLTON, 1986: 98-99). Sobre esta questão, Leclerq não deixa dúvidas, reafirmando que as mulheres não eram bem-vindas, já Brenda Bolton coloca como uma possibilidade, as limitações econômicas; afinal, os gilbertenses estavam assumindo um número cada vez maior de casas femininas e estas, pela imposição da clausura, poderiam representar gastos consideráveis. Ainda assim, as mulheres estavam em praticamente todas as novas Ordens, inclusive nas Ordens militares e até mesmo na Cartuxa.

¹⁹ Brenda Bolton diz que no mesmo ano de 1228 a Ordem dominicana, que em seus primórdios já contava com mosteiros de mulheres, também tentou excluí-las de suas fileiras. Não se aceitariam mais mulheres e os irmãos que aceitassem os seus votos ou assumisse o cuidado pastoral de comunidades femininas sofreriam sanções. A decisão do capítulo não foi cumprida e foi oficialmente revertida pelo papa Gregório IX em 1238 (BOLTON, 1980: 151-152).

A Ordem Cartusiana, fundada 1084, optou por um estilo de vida semi-eremítico, em com a clausura também para os homens, buscando unir aspectos do monasticismo oriental com a Regra de São Bento. Era e é conhecida até nossos dias, pelos rigores disciplinares. No caso das mulheres, o primeiro mosteiro, Prebayon, era uma casa pré-existente que pediu a adesão aos cartuxos, na década de quarenta do século XII (WEBSTER, 1908: web).

Ao contrário dos monges, que combinavam regras de acordo com suas necessidades, as religiosas seguiam a Regra de Cesário de Arles,²⁰ a primeira escrita especificamente para o público feminino e, também, a defender o enclausuramento estrito das mulheres (LECLERQ, 1980: 71-72).

Já dentre as Ordens mistas criadas no século XII, nenhuma foi tão conhecida quanto a de Fontevault, fundada por Robert de Abrissel, um pregador itinerante que, como tantos outros de seu tempo, atraía grande número de seguidoras. Brenda Bolton defende que a criação da Ordem foi uma medida disciplinar, visando garantir a boa fama tanto do pregador, quanto das mulheres que o seguiam.

De qualquer forma, a Ordem criada teve características bem singulares. Era governada por uma abadessa, obrigatoriamente uma viúva, presidindo sobre três casas, uma para virgens e viúvas da nobreza, outra para mulheres penitentes, e uma terceira casa masculina (BOLTON, 1986: 97-98). Apesar de ser uma Ordem de elite, Fontevault é mais um exemplo da diversidade da vida religiosa feminina e de como as mulheres podiam ter autoridade sobre os homens, mesmo dentro da ortodoxia.

Hostis e Acolhedores, o Papel das Autoridades Eclesiásticas

As autoridades religiosas no século XII, segundo Leclerq, buscaram legislar a favor das religiosas quando os homens se mostravam hostis à sua presença. Este foi o caso dos homens da Ordem dos Premonstratenses, que se viram em questão com o papado quanto à manutenção de mosteiros duplos e à admissão de mulheres. Esta Ordem, iniciada em 1121

²⁰ Cesário de Arles (c. 470-542), importante teólogo, participou intensamente das questões eclesásticas de seu tempo. Preocupou-se especialmente com a vida monástica e foi o primeiro a escrever uma *regra* para mulheres que exigia a observância da clausura, exigindo a abstinência de contato com o mundo exterior, como meio de atingir a perfeição. (JOHNSON, 1991: 152) A clausura não era uma exigência corrente na época, nem se tornou particularmente importante até o século XII.

por Norberto de Xanten, começou com a fundação do mosteiro duplo de Prémontré. As monjas viviam sob uma disciplina muito rígida e tinham o cuidado dos pobres e doentes. A popularidade da Ordem entre as mulheres era muito grande, especialmente no norte da França e Países Baixos e em 1150, dizia-se que as mulheres na Ordem eram mais de 10 mil.

Com o passar dos anos, os capítulos da Ordem começaram a legislar contra as mulheres. Em 1137, os conventos passaram a ser separados, estabelecendo que os irmãos deveriam continuar zelando pela subsistência das monjas. Por fim, o papa Inocêncio III reconheceu em 1198 a decisão do capítulo que estabelecia que as mulheres não mais fossem aceitas na Ordem (BOLTON, 1983: 98). Assim, os mosteiros não seriam mais renovados e as vocacionadas teriam menos uma Ordem a escolher. No entanto, como coloca Grundmann, as mulheres partiram em busca de novas possibilidades (GRUNDMANN, 2002: 78). Nesse sentido, é válido retomar aquilo que Foucault afirmou sobre as relações de poder:

[...] que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanta mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme [...] do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante (FOUCAULT, 2003: 232).

Se os homens das Ordens religiosas se esforçam por excluir as mulheres, esse esforço se manifesta na produção de discursos que, ainda que não fossem misóginos, buscavam várias razões que justificassem a limitação do número de religiosas. Deste modo, foi se constituindo uma ordem hierárquica calcada no biológico e que justificava e reforçava a sujeição das mulheres, sua exclusão. Mesmo as abadessas começaram a ter os seus poderes confiscados, como afirma Schulenburg:

Abadessas de ambos os tipos de mosteiros, para Beneditinas e cónegas perderam não somente sua liberdade de movimento, mas também a sua antiga influência. Apesar dos imperadores e reis periodicamente as convocarem, indubitavelmente para discutir a disposições dos recursos monásticos, abadessas, diferente dos

abades, não participavam das assembléias reformadoras (SCHULENBURG, 1888: 115).²¹

Nesse sentido, é preciso compreender “[...] o discurso como uma série de acontecimentos, [...] através dos quais o poder é vinculado e orientado” (FOULCAULT, 2003: 254); embora não estejam visivelmente interligados, os vários discursos de época emergem em uma rede que aponta para desde o cerceamento da liberdade até a exclusão das mulheres.

Tais cuidados eram fruto do temor de uma possível rejeição da familiaridade com as mulheres? Leclerq busca outra explicação. Para este historiador, a preocupação das Ordens é menos com o que chamamos perigo moral ou espiritual que as mulheres representam, e muito mais com o econômico. Afinal, se a clausura cada vez mais fechada, os mosteiros de mulheres tornavam-se cada vez mais dependentes de dotes, rendas e propriedades (LECLERQ, 1980: 89). Como diz o autor “[...] a clausura se torna um bem em si mesma, e o primeiro de todos, aquele em função do qual outros são sacrificados, a começar pela pobreza: a vida claustral exige a existência de rendas e reduz a possibilidade de trabalho” (LECLERQ, 1980: 86).²²

Ainda assim, dentro dos discursos contra as mulheres se fazia presente o diálogo com várias fontes, nos quais o arquivo de representações sociais era acessado e utilizado para justificar exclusões e restrições. Se o econômico era um fator, a interdisciplinaridade permitiu a emergência de um discurso misógino muito elaborado e que buscava suas bases nos Padres da Igreja, nas Escrituras Sagradas, na filosofia grega e em outros discursos androcêntricos.

A Clausura Como Redutor da Vida Religiosa Feminina

A clausura, se seguida nos moldes propostos pela cúpula da Igreja, tornava as religiosas absolutamente dependentes da boa vontade dos seus patronos laicos e religiosos, assim como de procuradores que deveriam gerir seus bens. Sem autonomia e recursos,

²¹ “*Abesses of both types of monasteries, for Benedictines and canonesses, lost not only their freedom of movement but also their former influence. Although emperors and kings periodically summoned them, undoubtedly to discuss the disposition of monastic resources, abbesses, unlike abbots, did not participate in reforming assemblies.*”

²² “*La clausura diventa un bene in se stesso, e il primo di tutti, quello al quale altri vanno sacrificati, a cominciare dalla povertà: la vita claustrale infatti esige delle rendite e riduce le possibilità di lavoro.*”

tornava-se muito mais fácil controlar a prática religiosa feminina. Embora não fosse o caso de todas as religiosas, sem dúvida algumas desejavam poder trabalhar para sustentar-se, mas isso se tornara impossível de acordo com os critérios de enclausuramento que reduziam ao máximo o contato com o mundo exterior.

Por conta das necessidades, provocadas em maior ou menor grau por discursos de gênero, mosteiros se viram obrigados a limitar o número de monjas, pois havia muitas candidatas e poucas condições de sustento. Também deixaram de poder dispensar os dotes, mesmo que a Cúria tivesse tentado ligar esta prática à simonia, venda de benefícios eclesiásticos, sem muito sucesso (LECLERQ, 1980: 88-89).

Tal prática tornava ainda mais difícil o ingresso de mulheres sem muitos recursos nas Ordens religiosas. Como as Ordens masculinas resistiam em filiar novos mosteiros femininos, pois deveriam arcar com suas despesas, e a Cúria condenava a cobrança de dotes, algumas casas foram condenadas à estagnação. De qualquer forma, a questão do dote é um indicativo das necessidades pelas quais certos mosteiros passavam, ao terem suas fontes de sustento e autonomia limitadas.

Voltando ao caso dos premonstratenses, mesmo contra a vontade dos homens da Ordem, o papado insistiu defendendo a permanência das mulheres, mas o Capítulo Geral da Ordem, em 1137, decide pela separação dos mosteiros. Apontando para a tendência presente no século seguinte, o papado reconhece em 1198 a decisão do ramo masculino de não aceitar mais mulheres (LECLERQ, 1980: 72).

A questão da clausura e dos mosteiros femininos mostra que a Igreja não era um bloco monolítico. Da mesma forma que alguns indivíduos buscavam limitar o acesso das mulheres ou mesmo excluí-las, outros buscavam garantir a sua permanência, ainda que tuteladas, com a imposição da clausura. Mesmo que algumas vezes se mostrassem radicalmente contrárias à presença feminina nas Ordens religiosas, elas não foram excluídas.

No entanto, as vozes misóginas ganharam cada vez mais espaço e sob a desculpa da proteção, a ingerência sobre a vida religiosa das mulheres aumentou muito no século XIII. São essas vozes, somadas às de alguns historiadores e historiadoras, que criam o “eco historiográfico” presente ainda hoje. Tal “eco” determina que as mulheres eram

preferencialmente passivas e desprovidas de criatividade, que sua vida religiosa era uma cópia da masculina, e que sempre estiveram enclausuradas e alijadas dos espaços de poder.

O que objetivamos com este artigo foi, através de nossas anotações, pudéssemos possibilitar uma reflexão sobre a questão da diversidade da vida religiosa feminina, apresentando o papel dos discursos de gênero tanto para a normatização da experiência religiosa das mulheres na Idade Média, quanto para a perpetuação na historiografia de modelos que escondem e apagam a riqueza da experiência histórica.

Bibliografia

ARANA, Maria José. 1994. Las Abadesas y Religiosas: El Poder de Jurisdicción y las Insignias Clericales. *In: ____*. **Mujeres Sacerdotes ¿Por qué No...?** Madri: Claretianas. http://www.womenpriests.org/sp/aran_sal/aran05.asp. Acesso em: 13 de junho de 2009.

BELL, Rudolph M. 1989. **Holy Anorexia**. Chicago: Chicago Press.

BELL, Susan G. 1989. Medieval Women Book Owners. *In: BENNET, Judith M. et alii.*, (Ed.) **Sisters and Workers in the Middle Ages**. Chicago: Chicago Press, pp. 135-161.

NÚRCIA, Bento. 2003. **Regra de São Bento – Latim-Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi.

BOLTON, Brenda. 1980. Mulieres Sanctae. *In: STUARD, Susan Mosher*. **Women in Medieval Society**. Filadélfia: Pennsylvania University, PP. 141-158.

____. 1986. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70.

BRENON, Anne. 1992. **Les Femmes Cathares**. Paris: Perrin.

BROWN, Peter. 1990. **Corpo e Sociedade – O Homem, a Mulher, e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BYNUN, Caroline Walker. 1982. **Jesus as Mother**. Los Angeles: University of California.

CARDMAN, Francine. 1999. Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity. *In: KRAEMER, Ross Shepard, D'Angelo, Mary Rose*, (Ed.) **Women & Christian Origins**. Nova York: Oxford University, pp. 300-329.

CLARK, Elizabeth. 1990. Early Christian Women: Sources and Interpretations. *In: COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth*, (Ed.) **That Gentle Strength –**

Historical Perspectives on Women in Christianity. Virginia: University Press of Virginia, pp. 19-35.

COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, (Ed.) 1990. **That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women In: Christianity.** Virginia: University Press of Virginia.

FIORINZA, Elisabeth. 1976. O papel da mulher no movimento cristão primitivo. **Concilium – A Mulher na Igreja**, Petrópolis, Vozes, 111: pp. 6-17.

_____. 1985. **In: Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.** Nova York: Crossroad.

FOUCAULT, Michel. 2003. **Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRANK, Isnard Wilhelm. 1988. **Historia de la Iglesia Medieval.** Barcelona: Herder.

GATIER, Pierre-Louis. 1994. Mulheres no Deserto? *In: BERLIOZ, Jacques, (Org.) Monges e Religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, pp. 169-184.

GRUNDMANN, Herbert. 2002. **Religious Movements in Middle Ages.** Indiana: Notre Dame.

HEITZ, Carol. 1994. Os Construtores de Cluníaco (Cluny). *In: BERLIOZ, Jacques, (Org.) Monges e Religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, pp. 131-142.

JOHNSON, Penelope. 1991. **Equal in Monastic Profession – Religious Women in Medieval France.** Chicago: The University of Chicago.

L'HERMITE-LECLERQ, Paulette. 1994. A vida quotidiana das reclusas. *In: BERLIOZ, Jacques, (Org.) Monges e Religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, pp. 201-218.

LAURETIS, Teresa. 1994. A Tecnologia do Gênero. *In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Tendências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura.* Rio de Janeiro: Rocco, pp. 206-242.

LE BRAS, Gabriel, (Org.) 1979. **Les Ordres Religieux – la vie et l'art.** Paris: Flammarion.

LE GOFF, Jacques. 2008. **Uma Longa Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LECLERQ, J. 1980. Il Monachesimo Femminile. *In: Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani.

LITTLE, Lester K. 2002. Monges e Religiosos. *In*: SCHMITT, Jean-Claude, e LE GOFF, Jacques, (Org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, vol. 2., pp. 225-241.

PARISSE, Michel. 1994. As Freiras. *In*: BERLIOZ, Jacques, (Org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, pp. 185-200.

PAUL, Jacques. 1988. **La Iglesia y la Cultura en Occidente (siglos IX-XII) – La Santificación del Orden Temporal y Espiritual**. Barcelona: Labor, vol. 1.

PEDROSO, José Carlos Corrêa, (Org.) 2004. **Fontes Clarianas**. 4ª ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade.

PERNOUD, Régine. 1993. **A Mulher nos Tempos das Cruzadas**. São Paulo: Papyrus.

_____. 1994. **Idade Média – O que não nos ensinaram**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir.

_____. 1996. **Hildegard de Bingen – A Consciência Inspirada do Século XII**. Rio de Janeiro: Rocco.

PETROFF, Elizabeth Alvilda, (Ed.) 1986. **Medieval Women Visionary Literature**. Nova York: Oxford.

RUBIN, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. *In*: RAPP, Rayna, (Ed.) **Towards an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Books, pp. 157-210.

RUSCONI, Roberto. 1980. L'Espansione Del Francescanesimo Femminile. **Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII**, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani: pp. 263-313.

SALISBURY, Joyce E. 1995. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. São Paulo: Página Aberta.

SCHULENBURG, Jane Tibbetts. 1988. Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100. *In*: ERLER, Mary C., e KOWALESKI, Maryanne, (Ed.) **Women and Power in the Middle Ages**. Athens: University of Georgia, pp. 102-125.

SCOTT, Joan Wallach. 1994. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu**. Campinas, UNICAMP, 3: pp. 11-27.

SILVEIRA, Ildfonso. 1995. **Retrato de Santa Clara de Assis na Literatura Hagiográfica**. Petrópolis: Vozes.

SIMONS, Walter. 2003. **Cities of Ladies – Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200-1565**. Filadélfia: University of Pennsylvania.

TORJESEN, Karen Jo. 1995. **When The Women Were Priests – Women’s leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity**. São Francisco: Harper Collins.

VAUCHEZ, André. 1996. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII ao XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WEBSTER, Raymund. 1999. The Carthusian Order. **The Catholic Encyclopedia**. <http://www.newadvent.org/cathen/03388a.htm>. Acessado em: 12 de outubro de 2008.