

Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e Exclusão – A Constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII

VALÉRIA FERNANDES DA SILVA*

O século XII foi o momento da ebulição das mais diversas formas de experiência religiosa, enquanto o século XIII representou, pelo menos na nossa perspectiva, a emergência, dentro dos círculos dirigentes da Igreja, do controle, da doutrina, da constituição da “heresia” face uma nova ortodoxia cada vez mais excludente. Nesse sentido, foi um momento de acomodação e refluxo da multiplicidade das práticas religiosas femininas. Dominado pelo discurso reformista da Igreja expresso especialmente no IV Concílio de Latrão. Nesta comunicação, discutiremos, sob a perspectiva das teorias feministas, alguns dos discursos emergentes que expressam essa ânsia de controle e subordinação das mulheres e, em especial, a constituição da clausura para as religiosas. Para tanto, iremos dialogar com uma série de fontes, tais como as fontes Franciscanas e Clarianas, e os cânones do IV Concílio de Latrão.

Os movimentos religiosos do século XII tinham estabelecido um novo padrão de vivência da espiritualidade, a chamada *vita vera apostolica*, que se difundiu pela Europa Ocidental e tomou diversas expressões nos vários grupos e ordens religiosas, dentre elas a Franciscana. 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 revitalizou o monacato beneditino, e 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) A *vita vera apostolica*, teve nas mulheres, das mais diferentes condições sociais e etárias, grandes entusiastas. (BRENON, 1992: 83-84) Seja como penitentes, hereges, beguinhas, monjas, elas contribuíram criativamente, e foram agentes diretas no estabelecimento de novas formas de vida religiosa.

A construção da *vita vera apostolica*, que se apoiava no tripé: pobreza, penitência e pregação, é paralela a este processo. (VAUCHEZ, 1996: 73-74) Essa nova forma de espiritualidade demandava uma Igreja mais próxima dos fiéis e uma maior

* Faculdade Teológica Batista de Brasília, Doutorado.

participação dos leigos, homens e mulheres. 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 Herbert Grundmann, as mulheres eram a principal força renovadora da Igreja, pois levavam adiante o ideal de *vita vera apostolica* (GRUNDMANN, 2002: 77) e André Vauchez também não deixa de perceber a questão sob o mesmo prisma enfatizando que “[...] *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, 1995: 120-121)

Impulsionados pelo fervor religioso, os séculos XII e XIII foram marcados pelo surgimento de novas ordens religiosas, por movimentos leigos, alguns marcadamente femininos, como os das beguinias e por experiências religiosas que foram consideradas heréticas, como a Igreja Cátara. Esta última, inclusive, também com grande participação feminina, pois as mulheres teriam “[...] *um papel bem mais amplo e muito mais importante que o de sua irmã católica, [...]*” (BRENON, 1992: 92). É exatamente neste momento de florescimento de várias práticas religiosas e de construção de uma ortodoxia que buscava limitar a participação feminina que o grupo Franciscano começa a se estabelecer. Sobre este momento, 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 beguinias. [...] No mesmo período, não é surpresa, que as mulheres também estivessem na vanguarda dos movimentos “heréticos”. (BELL, 1989: 145)

As mulheres foram ativas do movimento monástico desde o seu primeiro momento, e ainda que o número de casas femininas fosse menor que o de mosteiros masculinos, 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, dentro ou fora da ortodoxia. Leclerq nos diz que o século XII foi o momento da ampliação do recrutamento com a admissão de um número cada vez maior de mulheres que não tinham origem nobre, da diversificação da prática religiosa, e, também, do movimento de disciplinarização da vida religiosa feminina, a partir de um modelo centrado na clausura. (LECLERQ, 1980: 67) No tocante à diversidade, mesmo

em um momento em que a *Regra de São Bento* era hegemônica, e seu uso reforçado dentro de toda a Igreja, houve vozes que criticaram seu uso em comunidades de mulheres. (LECLERQ, 1980: 68 e BOLTON, 1986: 96-97)

Ainda que com críticas, o modelo beneditino era o de maior aceitação. O padrão de ordem religiosa iniciado por Cluny, abriu caminho para que outras ordens se estruturassem, seguindo ou não a *Regra Beneditina*. No entanto, foi a criação de uma nova ordem que se propunha viver a regra de forma genuína, que terminou se impondo como modelo para os séculos XII e XIII. A crítica se deu em vários níveis, como na observância da pobreza, algo que estava em consonância com a *vita vera apostolica*. (VAUCHEZ, 1995: 86)

A Ordem de Cister foi a mais importante das nascidas no sul da Europa no século XII, e era essencialmente voltada para reforma de casas monásticas, muitas delas oriundas de outras ordens, como Cluny. Tratava-se de uma reforma com o intuito de voltar às origens da vida monástica e à pureza da *Regra Beneditina*, não de uma tentativa de compreender as novas necessidades da Cristandade de então. (VAUCHEZ, 1995: 88-89)

A reforma proposta pelos cistercienses deveria ser feita dentro do claustro, logo, para muitos não se tratava da defesa da *vita apostolica*, mas, sim, da *vita angelica*, aquela apartada do mundo e marcada por orações que visavam expiar os pecados da sociedade. (BOLTON, 1986: 25) Grundmann defende que os cistercienses foram um dos instrumentos da cúria para conter os novos movimentos religiosos, representando, em certo sentido, uma proposta de monacato que não tinha como objetivo incorporar as mulheres. (GRUNDMANN, 2002: 77)

Ainda assim, a ordem não era um bloco monolítico, pois mesmo sem o apoio oficial, muitas casas femininas, especialmente na Península Ibérica e na Flandres, passaram a seguir os costumes de Cister. Tais casas contavam, às vezes, com o apoio de monges e abades que não compartilhavam da visão misógina de outros membros da ordem. Na Península Ibérica, por exemplo, muitos dos mosteiros femininos estavam ligados à alta nobreza e as abadessas dispunham de grande poder. (BOLTON, 1980: 142-143) Portanto, negar a atuação das mulheres, não aceitar sua adesão, não significava que elas não estivessem lá.

A resistência oficial da ordem durou por quase cem anos, até que, em 1120 a primeira casa feminina de Cister foi fundada oficialmente. Este fato deve ser visto como notável, pois os cistercienses criticaram duramente os cluniacenses, alegando que as mulheres eram incapazes de suportar a vida religiosa nos moldes beneditinos. (BOLTON, 1986: 96) No entanto, 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. (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.

Ainda assim, somente em 1213 o Capítulo Geral da Ordem admitiu 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 o *seculum*, regulando inclusive as possibilidades de confessar. Já em 1228, definiu-se que não haveria novas filiações de casas de mulheres, o que não impediu que a ordem continuasse a atraí-las, e a decisão do Capítulo Geral não colocou fim às novas adesões. (BOLTON, 1986: 101-102)¹ Caroline Bynum vai mesmo dizer que tal decisão permaneceu “letra morta”. (BYNUM, 1982: 14)

O caso cisterciense é importante, pois foi o modelo de vida religiosa feminina desta Ordem, que serviu de molde para as medidas normatizadoras dos movimentos de mulheres, propostas no século XIII. Todavia, o século XII é o momento da expansão da vida religiosa feminina em suas múltiplas formas, e as novas ordens religiosas são particularmente ricas para ilustrar quais seriam as possibilidades oferecidas às mulheres naquele momento. Um exemplo disso, são as ordens mistas e dentre elas, nenhuma é tão conhecida quanto Fontevault, fundada por Robert de Abrisel, um pregador itinerante que, como tantos outros de seu tempo, atraíam um 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

¹ 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)

qualquer forma, a ordem tinha características bem singulares, pois era ela 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, Fontrevault é mais um exemplo da diversidade da vida religiosa feminina e de como as mulheres exerciam posições de mando dentro das ordens.

A tendência por parte das autoridades religiosas no século XII, de acordo com Leclercq, era a de legislar a favor das religiosas quando os homens se mostravam hostis à presença de mulheres em suas ordens. Este foi o caso dos Pemonstratenses que se viram em questão com o papado quanto à manutenção de mosteiros duplos e à admissão de mulheres. Esta Ordem, iniciada em 1121 por Norberto de Xanten, começou com a fundação do mosteiro duplo de Prémontré, onde as mulheres viviam sob uma disciplina muito rígida e tinham o cuidado dos pobres e doentes. A popularidade da Ordem entre as mulheres era tão grande, que dizia-se que no Norte da França e Países Baixos, em 1150, as mulheres 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, mas estabeleceu-se que os irmãos deveriam continuar zelando pela subsistência das irmãs. Por fim, Inocêncio III reconheceu em 1198 a decisão do capítulo da Ordem que estabelecia que as mulheres não mais fossem aceitas na Ordem. (BOLTON, 1983: 98) Assim, os mosteiros não seriam mais renovados e mulheres vocacionadas teriam menos que buscar outras possibilidades. (GRUNDMANN, 2002: 78) Nesse sentido, Foucault afirmou:

“[...] 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 religiosos se esforçam por excluir as mulheres, esforço caracterizado nos discursos misóginos, eles também buscaram agregar outras razões que justifiquem a limitação do número de mulheres que ingressam na vida religiosa. O que se está construindo é uma Ordem hierárquica calcada no biológico e que justifica a sujeição das mulheres, sua exclusão, com o exercício direto do poder dos homens sobre as mulheres. Schulenbrug que *“[...] abadessas [...] perderam não somente sua liberdade de movimento, mas também a sua antiga influência”* e, ainda que continuassem sendo

convocadas por reis e imperadores, “[...] não participavam das assembleias reformadoras”. (SCHULENBURG, 1888: 115)

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 a exclusão das mulheres. Um dos mais importantes testemunhos sobre Francisco de Assis, recolhido de um de seus primeiros companheiros, Frei Estevão, mostra as resistências do santo em receber mosteiros de mulheres em sua ordem, nenhuma mulher, com exceção de Clara e suas irmãs, mas aponta, também, que outros franciscanos não pareciam tão “temerosos”:

Dizia o mesmo Frei Estevão que o bem-aventurado Francisco não queria ter familiaridade com nenhuma mulher nem aceitava das mulheres as familiaridades próprias das mulheres; parecia ter afeição unicamente para com a bem-aventurada Clara. No entanto, quando falava com ela ou sobre ela, não a chamava pelo seu nome mas chamava-a de Cristã. Tinha o cuidado dela e do seu mosteiro. E ele jamais mandou que se fundasse outro mosteiro, embora no seu tempo tivessem sido construídos alguns mosteiros, por empenho de alguns. E quando ouviu dizer que as mulheres reunidas nos ditos mosteiros eram chamadas de irmãs, conta-se que ele, fortemente perturbado, teria dito: "O Senhor tirou-nos as esposas, *mas* o demônio nos arranja irmãs". [...] (Testemunho de Frei Estevão de Narni)

Leclerq destaca que a preocupação das ordens era menos com, o que chamamos perigo moral ou espiritual que as mulheres representam, e muito mais com o peso econômico que estas representavam. (LECLERQ, 1980: 89) Segundo este historiador, “[...] 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)

A clausura, se seguida nos moldes propostos, 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 a possibilidade de romper a clausura, tornava-se muito mais fácil controlar a prática religiosa feminina, sua adesão às ordens religiosas, impondo sérios limites à independência dos mosteiros de mulheres.

Embora não fosse o caso de todas as comunidades femininas, algumas desejavam poder trabalhar para seu sustento, algo que a clausura limitava. Por conta da intransigência na defesa da clausura, muitos mosteiros se viram obrigados a limitar o número de monjas por economia. E os dotes eram fundamentais, mesmo que a cúria

tivesse tentado ligar esta prática à simonia, ao longo do século XII, ainda que sem muito sucesso. (LECLERQ, 1980: 88-89)

O canône LXIV do IV Concílio de Latrão toca na questão da simonia e vai condenar especialmente os mosteiros femininos por essa prática. O texto se inicia com duras palavras: “*O pecado da simonia se desenvolveu de tal maneira entre as monjas, que sob o pretexto da pobreza não admitem senão a um número mínimo de irmãs que não possuem dinheiro. [...]*” (Lateranense IV, LXIV: 200) A pressão sobre os mosteiros de mulheres vinha de diversas fontes, de um lado, a imposição da clausura limitava as possibilidades de sustento e autogestão, por outro, as ordens masculinas resistiam em filiar novos mosteiros femininos arcando com suas despesas, enquanto a Cúria condenava a cobrança de dotes. A prática condenada é também indicativo das necessidades pelas quais certos mosteiros passavam.

A questão dos mosteiros femininos expõe a tensão entre os diversos partidos interior da instituição eclesiástica. Da mesma forma que alguns indivíduos buscavam limitar o acesso das mulheres ou mesmo excluí-las, outros buscavam garantir a sua permanência, mesmo que com limitações. A Cúria mesmo não estava insensível e o testemunho de Frei Estevão aponta tanto para o fato de alguns membros da Ordem Franciscana fundaram mosteiros de mulheres, ainda que algumas vezes se mostrassem radicalmente contrárias à presença feminina nas ordens, elas não foram eliminadas, tampouco estavam sozinhas.

No entanto, as vozes misóginas ganhavam cada vez mais espaço e sob a desculpa da proteção, a ingerência sobre a vida religiosa feminina aumentou muito no século XIII. Um exemplo de discurso que depreciava as mulheres é o conhecido fragmento de Prüfening:

O sexo feminino, sobre cuja proteção escrevemos aqui, possui quatro grandes inimigos: dois deles encontram-se nele mesmo, a saber, a concupiscência da carne e a curiosidade própria das mulheres; dois vêm de fora, o desenfreado prazer dos homens e a insaciável cobiça do demônio para fazer o mal. Acrescente-se que, diferentemente do homem, a mulher pode perder a virgindade pela violência. (PRÜFENING, apud LECLERQ, 1980: 7)

Esse texto do século XII preocupa-se em marcar características que seriam próprias do sexo feminino: sexualidade sem controle e curiosidade malsã, já atribuindo-lhes caráter de “natureza” – causas internas. Por outro lado, aponta sua fraqueza em resistir aos homens e ao demônio. A “proteção” abre a fala, mas, de fato, o que se emite

é um discurso fundador, baseado na desqualificação do feminino e justificativa para seu controle. A diferença entre homens e mulheres é marcada pela sexualidade – a fragilidade do sexo feminino é aqui assentada na sua vulnerabilidade. A diferença entre forte e fraco fica clara criando-se gênero a partir de um valor arbitrário.

De acordo com Anton Rotzetter, o monge, autor deste texto, Idung di Prüfening foi um dos intelectuais da igreja para a imposição da clausura às mulheres. (ROTZETTER, 1994: 141) O conceito de clausura prescrito pela *Regra Beneditina* era flexível e contextualizado, se fala em “*claustrós do mosteiro*” (REGRA BENEDITINA 4:78),² referindo-se ao espaço fechado do mosteiro, uma área reservada e, não, a proposta de “prisão espiritual” que passa a ser oferecida às mulheres. Nesta época, vê-se, portanto, a criação de uma representação das mulheres que as encerra em seus corpos, fragilizando-as e abrindo espaço para práticas binárias e excludentes.

As citações à clausura na *Regra de São Bento* são raríssimas e discursivamente arranjadas para destacar a questão da escolha, pois apesar do mundo ser visto com olhos negativos, a prioridade é sempre a auto-suficiência dos irmãos:

Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do mosteiro, para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque de nenhum modo convém às suas almas. (REGRA BENEDITINA 66:6-7)

As normas da *Regra de São Bento* são explícitas quanto ao fato de que os irmãos podem sair da clausura, isto é, da área reservada do mosteiro caso seja necessário, legislando sobre como devem se comportar fora do mosteiro e como devem proceder ao retornar. A mesma leitura era feita nos mosteiros de mulheres, com monjas partindo em viagem quando necessário e mesmo pregando fora da clausura. Mas a situação foi sendo transformada no século XII, e “[...] começam a aparecer as determinações mesquinhas sobre portas, chaves, muros e grades” e a “clausura transforma-se numa prisão”. (ROTZETTER, 1994: 141) No tocante à clausura, a questão começa a se deslocar, a partir do século XII, “da ‘periferia’ para o ‘centro’ de um campo discursivo”, (BACZKO, 1985: 298) tornando-se um dos eixos de estruturação da vida religiosa feminina.

² “*claustra sunt monasterii*”

A primeira forma de vida papal, imposta às Clarissas, dá grande ênfase à clausura, marcando a necessidade de isolamento das irmãs em relação à vida no *seculum*.

Zelem cuidadosamente e façam com que a porta nunca esteja aberta, a não ser o mínimo que for possível convenientemente. A porta seja bem segura por fechaduras de ferro, batentes e trincos e nunca seja absolutamente deixada sem guarda, nem por um momento, se não estiver firmemente trancada à chave. E não abra imediatamente a todo que bater, a não ser que saiba antes com segurança que é alguém a quem deva abrir sem nenhuma dúvida, de acordo com o que foi mandado e que está contido nas normas dadas acima sobre os que poderão entrar. Se alguma vez for preciso fazer dentro do mosteiro alguma obra para a qual seja oportuno deixar entrar alguns seculares ou quaisquer outras pessoas [...] Ela abra para as pessoas encarregadas da obra de maneira que não deixe absolutamente nenhuma outra entrar. Pois as próprias senhoras, nessa ocasião e sempre, quanto lhes for razoavelmente possível, têm que cuidar diligentemente para não serem vistas por seculares ou pessoas estranhas. (FORMA DE VIDA DE HUGOLINO: 13)

Há uma grande distância entre o prescrito pela *Regra de São Bento* cuja ênfase é a segurança e a Forma de Vida de Hugolino que deposita a confiança em trancas. A clausura prescrita pelas formas de vida papais para as clarissas é bem material e palpável:

Portanto, é oportuno e conveniente que todas aquelas que, tendo abandonado e desprezado a vaidade do século, quiserem assumir vossa religião e nela viver, observem esta lei de vida e de disciplina fervorosamente. Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o hábito regular, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que por acaso algumas sejam transferidas para algum lugar para plantar ou edificar a mesma religião. Quando morrerem, tanto as senhoras quanto as serviçais, que forem professoras, serão enterradas dentro da clausura, como convém. (FORMA DE VIDA DE HUGOLINO: 4)
[...] As que professam esta vida devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida. Depois que entrarem no claustro desta religião e professarem, prometendo esta observância regular, não lhes é mais concedida nenhuma licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que algumas tenham sido enviadas para algum lugar por licença do ministro geral da Ordem dos Frades Menores ou do provincial da província da mesma Ordem em que o mosteiro estiver situado, para implantar ou edificar a mesma religião ou reformar algum mosteiro, por questão de governo ou de correção, ou para evitar algum grave dispêndio. Também por alguma causa piedosa e razoável poderão alguma vez ser transferidas, só com a licença do sobredito geral. (FORMA DE VIDA DE INOCÊNCIO: 1)

As diferenças entre os textos são mínimas, mesmo que a Forma de Vida de Inocêncio, trabalhe com a possibilidade da licença, o fato é que ao tomarem a vida religiosa, a prisioneiras. No entanto, ainda que diversa das formas de vida papais em objetivos e mesmo no tratamento da vida religiosa, a Regra Beneditina será um dos discursos à disposição do papado, quando o assunto é organizar a vida religiosa

feminina e impor limites às mulheres. Não devemos nos enganar, pois “[...] os discursos são blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro da mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas”. (FOUCAULT, 1997: 97) A consolidação da clausura feminina repousa, assim, sobre vários discursos. Alguns novos, outros retomados, relidos, comentados, ressemantizados, principalmente quando são revestidos de alguma forma de autoridade. (FOUCAULT, 1996: 21-36)

Retomando Prüfening, é explicado o porquê deste isolamento de forma bem direta. De acordo com o autor, “*Não podemos deixar a este sexo a liberdade para se autodeterminar, por causa da sua natural tendência a labilidade e por causa das tentações que vem de fora e que a fraqueza das mulheres não é capaz de enfrentar*”. (PRÜFENING, apud LECLERQ, 1980: 7) Textos como o deste monge ajudaram na construção de uma representação do feminino carregada de características depreciativas. *Fraqueza, labilidade*, são marcas das mulheres e por suas próprias deficiências, para protegê-las e proteger os homens, é preciso tutelá-las, enclausurá-las, discipliná-las. Este é um discurso construtor de gênero, de hierarquia e assimetria. A cena discursiva estabelece o “nós”=homens “podemos”, criando um “outro”, o feminino, descrito em sua “debilidade”. Cercear a liberdade, impedir a autodeterminação, estas propostas se apóiam na fragilidade “natural” das mulheres e suas asserções que se justificam por elas mesmas.

Para tanto, o esforço da Igreja em Reforma tinha como um dos eixos a uniformização, isto é, a eliminação da diversidade de formas de vida religiosa e regras utilizadas pelas mulheres no seio da ortodoxia, conforme nos diz Francisco Rafael Pascual:

Os reformadores gregorianos do século XI e seus continuadores no século XII, a fim de remediar os abusos e escândalos, reforçaram a legislação referente às monjas. A partir do concílio Lateranense II (1139) a vida monástica das mulheres já não se fazia possível senão em comunidade, debaixo de uma das três grandes Regras monásticas: Basílio, Agostinho e Bento. (PASCUAL, 2002: web)

Fracas, luxuriosas, incapazes, está se desenhando com cores fortes uma representação do feminino que justifica a ingerência dos homens sobre as mulheres, “obrigando-os” a protegê-las de si mesmas e do mundo. As mulheres, neste tipo de discurso, são essencializadas a partir do seu corpo que recebe uma série de atributos que o desqualificam, objeto sexual, vistas sempre a partir do olhar masculino, naquilo que

Teresa de Lauretis chama de “*ideologia ‘culturalista’ de gênero*”. (Lauretis, 1990: 119) De tão repetidos, reeditados, revisitados, estes modelos, ou papéis de gênero, terminam por ser internalizados como naturais. A naturalização dos papéis de gênero leva a se negar as especificidades temporais e culturais, estruturando o mundo a partir de uma lógica binária, que irá ligar as mulheres ao mundo privado e os homens ao público; assim, nada mais justo do que enclausurar as religiosas.

O discurso sobre a clausura segue *pari passu* à construção do discurso sobre a sexualidade feminina no século XIII. Assim como se estava engendrando o modelo de religiosa ideal, também estava sendo constituído uma sexualidade, dita feminina, que é marcada por contradições, mas que culmina com o reconhecimento da incapacidade das mulheres em gerir suas próprias vidas, seja no *seculum*, seja na clausura. Tais discursos vão ganhando força ao longo do século XIII, culminando com a decretal papal *Periculoso*, que se propõe a colocar um ponto final à discussão sobre a clausura:

Desejando cuidar para que a perigosa e abominável situação de certas freiras, as quais, deixando de lado os freios da respeitabilidade e impudentemente abandonando a modéstia monástica e timidez natural de seu sexo [...] nós firmemente decretamos [...] que as freiras coletiva e individualmente, no presente e no futuro, de qualquer comunidade ou ordem, em qualquer parte do mundo em que elas estejam, devem de agora em diante permanecer perpetuamente enclausuradas em seus mosteiros [...] para que sejam capazes de servir a Deus com maior liberdade, completamente separadas do olhar público e mundano e para que as ocasiões de lascívia sejam removidas, devem diligentemente guardar seus corações e corpos em completa castidade. (PERICULOSO apud SAUER, 2004: web)

Esta decretal, datada de 1298, determinou que todas as mulheres religiosas deveriam viver perpetuamente em estrita clausura. O *Periculoso* representa uma radicalização dos discursos a respeito do enclausuramento, pois a recomendação geral para que as monjas se abstivessem do contato com o mundo é convertida em um ataque às mulheres, apresentadas como seres débeis e propensos à luxúria. (BRUNDAGE, MAKOWSKI, 1994: 144) O contato com o *seculum* compromete a virtude das religiosas e a natureza é invocada para defender o enclausuramento, remetendo-se outra vez, como no caso de Prüfening, à virgindade e a necessidade de mantê-la. Vive-se o momento em que a Igreja se afirma como a grande voz de autoridade e poder dentro do mundo medieval, e o caráter perpétuo da decretal, ainda que não tenha sido cumprida por alguns mosteiros, reforça esta idéia.

Leclerq afirma que o século XIII é o século da clausura, com a vitória da idéia de que a vida monástica, pelo menos para as mulheres, deveria ser uma “prisão”. Assim,

não foi surpresa que algumas ordens começassem a acrescentar aos tradicionais votos de castidade, obediência e pobreza, também, o voto de clausura para as mulheres.

Trata-se da própria ação de instalação das construções de gênero. Os homens tomam a palavra, sendo eles religiosos, juristas, papas ou bispos, têm seu lugar de fala garantido. Os discursos jurídicos são fundadores que são reiterados e retomados ao longo dos séculos, eles “[...] são ditos, permanecem ditos, e ainda estão por dizer.” (FOUCAULT, 1996: 21) Os textos jurídico-religiosos têm esta função e seus efeitos discursivos aparecem no interdiscurso, pois são indefinidamente repetidos, lidos e relidos.

Leclerq pondera a respeito das justificativas apresentadas para a clausura, em textos como o de Prüfening ou no Periculoso, para este historiador, havia três motivos que em ordem de importância são: a fraqueza feminina, a luxúria masculina e a necessidade de manter encarceradas as mulheres que eram feitas freiras à força. (LECLERQ, 1980: 84) Como já tratamos dos dois primeiros pontos em outras partes de nosso texto, nos concentraremos no terceiro aspecto destacado.

A terceira justificativa apresentada por Leclerq para a clausura era de cunho prático, pois muitas jovens eram colocadas em conventos contra a sua vontade ou em mui tenra idade. A prática era muito comum e uma das testemunhas do Processo de Canonização de Clara de Assis, Lúcia de Roma, sequer se lembrava de há quanto tempo estava no mosteiro:

Interrogada sobre quanto tempo tinha estado no mosteiro, respondeu que, quanto às boas obras, achava que tinha sido pouco; mas tinha sido tão longo o tempo que não se lembrava. Mas que dona Clara recebeu-a no mosteiro por amor de Deus quando era muito pequena. (PC 8:2)

O caso de Lúcia de Roma era completamente diferente do de Clara ou de sua irmã Inês, pois ela não escolhera a vida religiosa, mas fora escolhida. Assim, limitar o contato com os homens, mesmo os clérigos, era uma forma de impossibilitar o questionamento da fragilidade de algumas vocações, impedindo as mulheres de agir contra a vontade de suas famílias ou em prejuízo dos mosteiros que as acolheram. Neste sentido, o papado era conivente com a violência exercida sobre as mulheres, e casos de fuga pontuais foram utilizados como justificativa para reforçar a vigilância sobre as mulheres, consolidar clausura e aumentar as penas para aquelas que quebravam seus votos. (LECLERQ, 1980: 84-85)

Leclerq dá grande peso a este terceiro motivo, mas, ao mesmo tempo, pontua que o século XII é marcado pelo grande afluxo de mulheres à vida religiosa. Tal busca era em grande parte espontânea e, segundo várias fontes, se fazia contra a vontade do clã, especialmente quando a opção eram as ordens novas, sem tradição ou adeptas de uma vivência religiosa mais radical. Além disso, havia mais candidatas aos conventos do que casas para acolhê-las. (GRUNDMANN, 2002: 80) Dito isso, acreditamos que a perda de status e a misoginia crescente sejam a chave para entender a questão, (PERNOUD, 1994: 104-106 e 113-114) e as eventuais fugas fossem somente mais um argumento para endossar uma política restritiva e excludente.

O interesse era somente pelas religiosas? Não, as mulheres em geral estavam sob escrutínio masculino. Carla Casagrande explora bem a questão ao afirmar que entre o século XII e XV, os homens, leigos e religiosos vão escrever insistentemente sobre as mulheres e para elas, “[...] os textos sucedem-se uns atrás dos outros a testemunharem a necessidade e a urgência de se elaborarem valores e modelos de comportamento para as mulheres”. (CASAGRANDE, 1990: 99) Nesse sentido, tenta-se estabelecer o controle sobre os corpos e comportamentos das mulheres, limitando o seu espaço de circulação social, desde a instrução até o exercício de profissões. Neste sentido, pode-se notar o esboço do que Christine Delphy chama “classe dos homens”, na medida em que, excluindo-se as mulheres das posições de autoridade e ação política, cria-se um grupo subordinado, marcado pela biologia, sua função reprodutiva, seu corpo, sede discursiva de sua inferioridade. (DELPHY, 1998)

No caso medieval, a classe dos homens é plural, definida pelo seu status social e profissional, mas as mulheres são representadas cada vez mais, como um grupo naturalizado e marcado pela sua debilidade. Assim, mesmo que sejam divididas em categorias (jovem/velha, virgem/casada/viúva), formam um grupo marcado por sua “natureza”. Ser “mulher”, como escreveu Colette Guillaumin, é uma definição social. (GUILLAUMIN, 1992: 15) Mas o que era prescrito às mulheres? Submissão, silêncio e, no caso das religiosas, a clausura. Nas cidades em expansão, nas novas e velhas ordens religiosas e em outros campos de atuação, as mulheres estão em evidência. Elas se fazem notar. (PERNOUD, 1994: 112-113)

Caroline Bynum também identifica nos séculos XII e XIII um grande interesse por parte dos homens em discutir as práticas religiosas das mulheres. As vozes são

múltiplas, umas apóiam um maior envolvimento das mulheres com o sagrado e outras vêem nisso uma ameaça à Ordem estabelecida. Não é espanto constatar que as vozes de condenação partem de dentro da Igreja e se coadunam com a cúpula da instituição, que buscará suprimir todas as formas de vida religiosa fora da ortodoxia, que está em permanente construção. As mulheres não são o único foco da reforma, longe disso até, mas são um dos seus alvos mais visíveis dentro das fontes da época. (BYNUM, 1982: 9-21) Qualquer contato com as mulheres poderia conduzir à ruína dos homens, pois eles se encontravam dominados pelo dispositivo da sexualidade

Como já destacamos, as mulheres foram parte ativa no movimento de *vita vera apostolica*. Dentro da ortodoxia ou nos movimentos “heréticos”, como líderes ou seguidoras, o protagonismo feminino era inegável. A nova visibilidade, em uma sociedade em constante mudança, ocasionou um maior interesse pelas mulheres, seu corpo, sua natureza, os espaços que deveriam ocupar, a domesticação que deveriam sofrer. As vozes masculinas se impõem, mas isso não quer dizer que as mulheres ouviram e obedeceram somente.

Casagrande aponta que dentre os principais *vícios* das mulheres, não somente das religiosas, está a *vagatio*, isto é, a vagabundagem. Mostrar-se em público, seja a mulher solteira ou casada, é para os pregadores e moralistas um grande mal. “[...] a rapariga habituada a andar fora de casa e a ter relações sociais deixa de poder contar com aquele pudor natural que protege a sua castidade dos homens. Qualquer saída é perigosa [...]” (CASAGRANDE, 1990: 117), a autora aqui não se refere às religiosas, só que estas últimas, as esposas de Cristo, deveriam servir de modelo. A construção da clausura é o que importa para a Igreja, mas será preciso também inculcar nas religiosas uma série de valores estruturados a partir da idéia de submissão. Além disso, as mulheres deveriam sempre estar sob tutela, porque são incapazes de se protegerem sozinhas, e as *formas de vida papais*, que foram impostas às mulheres franciscanas, apontam bem esta preocupação.

Os discursos, que desqualificam as mulheres e as reduzem ao biológico, se repetem, se entrelaçam, reforçando os vícios das mulheres e suas fraquezas. O que está se consolidando no século XIII é uma representação social de mulher, com um conjunto de características consideradas desfavoráveis e ao mesmo tempo naturais, sendo retomado pela repetição até os nossos dias. (FOUCAULT, 1996: 26) Cria-se assim, em

práticas discursivas, zonas de poder, uma “classe dos homens”, cuja autoridade se basearia na afirmação de uma natureza binária e hierárquica.

Assim, a misoginia se traduz em cuidado, a fragilidade física e moral, assim como a incapacidade intelectual se tornam atributos femininos, e os discursos são resgatados, recitados, entrecruzados em uma intensa atividade interdiscursiva que retomam os padres da igreja, filósofos gregos, pregadores populares, cientistas, papas, de forma a naturalizar uma criação. Essas vozes constroem para si um lugar de autoridade dentro do imaginário social, e como nos diz Baczko “[...] o imaginário social é, pois uma peça efetiva e eficaz dos dispositivos de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício de autoridade e de poder.” (BACZKO, 1985: 310)

Acreditamos que a clausura seja a chave para compreender o novo modelo de vida religiosa feminina que se constituiu. Novo, porque é imposto à custa do cerceamento das liberdades das monjas e da eliminação da diversidade. No que tange as idéias de vida religiosa feminina, o discurso dos homens da Igreja assumiu tal peso de verdade que mesmo para estudiosos do período é difícil perceber que a vida religiosa feminina poderia florescer fora dos muros de um convento ou existir sem eles. E neste processo, como defende Leclerq, coube aos papas um papel de liderança:

O papado intervém, pela primeira vez, em matéria de clausura das monjas, com Alexandre III, na segunda metade do século XII [...] Durante o século XIII será imposto a alguns novos institutos um “voto de clausura”. Mas preciso esperar o ano de 1298 porque virá promulgada por parte de um papa uma legislação universal e perpétua; Bonifácio VIII emitiu um decreto no qual as primeiras palavras já são reveladoras: *Periculoso ac detestabili quorundam monialium statui...* Vem assim estabelecida uma lei universal partindo de um caso particular de “certas” monjas cuja conduta é “perigosa e detestável”. (LECLERQ, 1980: 85)

Outros historiadores não se esquivam de afirmar, como David Knowles que era “[...] evidente que o século XIII não toleraria a existência de religiosas não enclausuradas” (KNOWLES, 1983: 370), afinal, os homens da Igreja não estavam abertos a grandes negociações com as mulheres, e o autor parte do princípio que não houve possibilidade de resistência ou negociação.

Penelope D. Johnson questiona a imposição absoluta da clausura e apresenta em seu livro **Equal in Monastic Profession** vários momentos em que ou as mulheres resistiram, ou ignoraram, ou receberam mesmo permissão das autoridades eclesiásticas para quebrar a clausura. Esta autora também afirma que existiam dois tipos de clausura, antes que a cúpula da Igreja torne a clausura prisão obrigatória, a chamada *clausura*

ativa, que era a reclusão voluntária das irmãs, e a *clausura passiva*, que era a restrição à entrada de estranhos nas áreas internas do mosteiro. (JOHNSON, 1991: 151) Nenhuma das duas, entretanto, era absoluta, tampouco era evidente a impossibilidade de negociação.

Alguns historiadores e historiadoras estão fugindo daquilo que Foucault aponta como função da nossa disciplina, qual seja, “[...] *mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros e dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes*”. (FOUCAULT, 2005: 325) A Igreja Católica se afirma como atemporal, é uma “sociedade de discurso” por excelência,³ que cria e exerce controle sobre os enunciados produzidos por ela e sobre ela dentro e fora do seu meio. Isso porque, “[...] *durante séculos, a religião não pode suportar que se contasse a sua história*”. (FOUCAULT, 2003: 384)

Assim, não nos cabe confiar nas “verdades” sobre o passado, mas questioná-las e tentar perceber os indícios discursivos que compõem a multiplicidade do real, a cada momento da História. Este auscultar das fontes permite vislumbrar uma história não-homogênea, construída sobre valores e representações que criam e procuram inculcar como “naturais” ou “verdadeiros”. Este é o caso do binarismo sexual e da “eterna” dominação dos homens sobre as mulheres e da submissão destas a eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moda, 1985, p. 296-332.

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.

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

_____. **A Reforma na Idade Média - Século XI**. Lisboa: Edições 70, 1986.

Lateranense IV. Edição crítica de Raimunda Foreville. Vitória: Eset, 1972.

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

³ As “sociedades de discurso” atuam no sentido de produzir e conservar discursos, fazendo-os circular dentro de círculos fechados, com *regras* próprias. Os que estão dentro do grupo se sentem incluídos e protegidos, mas os que estão fora não têm acesso ao processo e/ou aos discursos. (FOUCAULT, 1996: 39)

- BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother**. Los Angeles: University of California, 1982.
- CADDEN, Joan. **Meanings of Sex Difference in the Middle Ages – Medicine, Science and Culture**. Nova York: Cambridge University, 1993.
- CASAGRANDE, Carla. A Mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges, PERROT, Michelle (org.). **História das Mulheres**. Porto: Afrontamento, v. 2, 1990, p. 99-141.
- DELPHY, Christine. **L'ennemi principal**. vol 1. Paris : Ed. Syllepse, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **Arqueologia do Saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. **Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. **Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GRUNDMANN, Herbert. **Religious Movements in Middle Ages**. Indiana: Notre Dame, 2002.
- GUILLAUMIN, Collete. **Sexe, Race et Pratique du pouvoir, l'idée de Nature**. Côté Femmes, Paris, 1992.
- JOHNSON, Penelope. **Equal in Monastic Profession – Religious Women in Medieval France**. Chicago: The University of Chicago, 1991.
- LECLERQ, J. Il Monachesimo Femminile. In: **Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII**, 7. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980,
- KNOWLES, D. **Nova História da Igreja – Idade Média**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983, vol. 2.
- LAURETIS, Teresa. *A Tecnologia do Gênero*. in: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- PERNOUD, Régine. **Idade Média – O que não nos ensinaram**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- SAUER, Michelle M. Representing the Negative: Positing the Lesbian Void in Medieval English Anchoritism. *Thirdspace*, n.º5, volume 2, Março 2004. Disponível em: http://thirdspace.ca/articles/3_2_sauer.htm. Acessado em: 12 de outubro de 2008.
- SCHULENBURG, Jane Tibbetts. Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100. In: ERLER, Mary C., KOWALESKI, Maryanne. (ed.). **Women and Power in the Middle Ages**. Athens: University of Georgia, 1988, p. 102-125.
- SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos (org.). **São Francisco de Assis Escritos e biografias de São Francisco de Assis Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1996.
- VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII ao XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.