

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva\*  
Marcelo Pereira Lima\*\*

## GÊNERO E VIDA RELIGIOSA FEMININA NAS *SIETE PARTIDAS*

**Resumo:** Este artigo apresenta considerações sobre como o gênero, ou seja, o saber sobre a diferença sexual, é um elemento constitutivo das normas referentes à vida religiosa feminina presentes na obra legislativa *Siete Partidas*, elaborada no governo de Alfonso X em Castela (1252-1284). Em nossa análise, seguimos as idéias de Joan Scott e Jane Flax. Elas defendem que o gênero é um elemento que está presente em todos os aspectos da experiência humana, ainda que não seja determinante, e, portanto, é um elemento chave para a compreensão das relações de poder vigentes em um dado período histórico.

**Palavras-chave:** Monacato Feminino, Direito Medieval, Alfonso X

**Abstract:** This article presents considerations on how the gender, that is to say, the knowledge of the sexual difference, is a constituent element of the norms about the feminine religious life in the legislative work *Siete Partidas*, elaborated in Alfonso X's government in Castilian (1252-1284). In our analysis, we followed Jane Flax and Joan Scott's ideas. They defend that the gender is an element that is present in all the aspects of the human experience, although it is not decisive, and, therefore, it is a key element for the understanding of the effective relationships of power in a historical period.

**Keywords:** Feminine Monasticism, Medieval Right, Alfonso X

### Introdução

Este artigo visa traçar considerações sobre as normas referentes à vida religiosa feminina presentes na obra legislativa *Siete Partidas*, elaborada no Reino de Castela durante o governo de Alfonso X (1252-1284). Em nossas reflexões, empregamos a definição de Joan Scott sobre a categoria gênero, “a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power”.<sup>1</sup> Nesta perspectiva teórica, o sexo biológico não é considerado o

---

\* Doutora em História Social (UFRJ), Professora Associada II do Curso de Graduação em História e do Programa de Pós-graduação da UFRJ, Coordenadora do Programa de Estudos Medievais (PEM – UFRJ) e Pesquisadora do CNPq nível 2.

\*\* Doutorando em História pelo PPGH/UFF, membro colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ) e do *Translatio Studii* - Núcleo Dimensões do Medievo (UFF).

<sup>1</sup> SCOTT, J. W. *Gender and Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1989, p. 44.

fundamento da organização social nem das hierarquias de gênero, mas sim os saberes sobre a diferença sexual, que permeiam as lutas pelos poderes. Como aponta Jane Flax, “a não ser que vejamos o gênero como relação social, e não como oposição de seres inerentemente diferentes, não seremos capazes de identificar as variedades e limitações de diferentes poderes e opressões de mulheres (ou de homens) dentro de sociedades específicas”.<sup>2</sup> Neste sentido, nosso objetivo é analisar e explicar como os sistemas de significação das diferenças sexuais operaram nas relações de poder que envolviam as religiosas em Castela no século XIII, segundo as *Siete Partidas*, e não descrever como viviam as monjas ou como elas se relacionavam com os homens.

Nossa proposta configura-se como original por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque a maioria dos estudos desenvolvidos sobre o monacato hispânico feminino castelhano-leonês seguiu, até a década de 90, uma perspectiva tradicional: histórias sobre as diversas ordens, suas regras e seu cumprimento; a religiosidade monacal; a organização institucional; os domínios e as rendas monásticas; o patronato real, etc.<sup>3</sup> E mesmo que a participação das mulheres e as diretrizes de gênero no âmbito do monacato medieval tenham se tornado um eixo de pesquisa, nos últimos anos, esse tipo de abordagem ainda não foi amplamente explorado a ponto de revisar as conclusões anteriores e os parâmetros historiográficos vigentes na História da Igreja Castelhana Medieval. Em segundo, porque não encontramos, nas pesquisas bibliográficas realizadas até o momento, trabalhos que analisem, de forma específica, as normas elaboradas para as monjas presentes nas *Siete Partidas*.

O chamado *Código de las Siete Partidas* começou a ser redigido por volta de 1256. Quanto ao processo de composição e data de finalização, há controvérsias. Alguns apontam os anos de 1263 e 1265,<sup>4</sup> outros, após 1272.<sup>5</sup> O objetivo principal da elaboração deste corpo de leis era dar unidade legislativa a um reino, no qual conviviam diversos direitos locais, os chamados *fueros*. A obra contém um prólogo e sete partes, divididas em 182 títulos, computando um total de 2.802 leis que pretendiam regular o sistema de fontes jurídicas (as leis escritas, os usos, os costumes e os *fueros*) e o direito eclesiástico, político, administrativo, processual, mercantil, civil, penal e matrimonial. Segundo Francisco Ramos Bossini, hoje se

---

<sup>2</sup> FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250, p. 246.

<sup>3</sup> LADERO QUESADA, Miguel Angel; NIETO SÓRIA, José. Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la investigación, *En la España Medieval*, n. 11, p. 125-137, 1988.

<sup>4</sup> Cf. PÉREZ-PRENDES, J.M. ARRACO, M. *La obra jurídica de Alfonso X el Sabio*. Toledo: Ministerio de la Cultura, 1984, p. 50-51.

<sup>5</sup> Segundo Craddock, as Partidas passaram por quatro estágios textuais até chegar a sua versão final, posterior a 1272. CRADDOCK, Jerry R. La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 51, p. 365-418, 1981.

reconhece que as *Partidas* foram o resultado do esforço de uma comissão composta de romanistas, canonistas e juristas do direito hispânico que se apropriaram amplamente não só de obras jurídicas, mas também textos de caráter filosófico, moral, literário, etc.<sup>6</sup> Ainda que composto em meados do século XIII, segundo Bossini, a aplicação deste *corpus* jurídico deu-se oficialmente com as Cortes de Alcalá de Henares, de 1348.<sup>7</sup>

As *Siete Partidas* foram transmitidas por oitenta e um manuscritos, que apresentam divergências entre si, e por diversas edições impressas, a primeira datada de 1491.<sup>8</sup> Vale destacar que ainda não existe uma edição crítica da obra elaborada a partir do cotejo entre os diversos manuscritos preservados. Assim, “sólo contamos con ediciones críticas de algunos pequeños fragmentos y con ediciones de manuscritos aislados”.<sup>9</sup> Em nossa pesquisa, utilizamos a edição preparada por Gregório Lopez em 1555, reeditada em diversas ocasiões e disponível na internet,<sup>10</sup> e a em CD-ROM elaborada pela Adymite.<sup>11</sup>

Segundo o filólogo Jesús Rodríguez-Velasco, a obra *Siete Partidas*:

[...] elevates the corpus of the law to the level of juridical science. Dominating the meaning of the word—its hermeneutics and its relation to truth, lies, rhetoric, history, and poetry—is also the key to dominating juridical discourse itself and its capacity for creating certainty. Or, at least, for controlling uncertainty. Uncertainty, that is to say, the ambiguity in the interpretation of the relationship between words and things, appears to be one of the targets of Alfonsine juridical science.<sup>12</sup>

Para Roberto González-Casnovas e Marylin Stone,<sup>13</sup> a inovação das *Partidas* está nas muitas explicações que serviam para clarificar os significados das leis. Assim, a obra possui um tom enciclopédico, que nos remete às *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Contudo, como

---

<sup>6</sup> BOSSINI, Francisco Ramos. Notas de introdução a Las Partidas de Alfonso X, el Sabio. In: ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984, p. 50.

<sup>7</sup> BOSSINI, Francisco Ramos. Em torno a una panorámica de los reinos de la Edad Media de la redacción de *Las Partidas*. In: ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984, p. 47.

<sup>8</sup> PÉREZ LÓPEZ, Jose Luis. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, Madrid, n. 14, p. 235-258, 1996, p. 235.

<sup>9</sup> Idem, p. 237.

<sup>10</sup> Disponível em <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/HTML/web2.html#BusquedaAvanzada>. Último acesso em 9 de outubro de 2008.

<sup>11</sup> ALFONSO X. *Siete partidas*. Sevilla, 25 October 1491. In: FAULHABER, Charles Bailey et all. (Ed.). *Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles*. Madrid: Madrid: Quinto Centenario - Biblioteca Nacional - Micronet, 1994. (CD-ROM).

<sup>12</sup> RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús. Theorizing the language of law. *Diacritics*, v. 36, n.3-4, p. 64-86, 2006, p. 64.

<sup>13</sup> GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto. Gender Models in Alfonso X's *Siete Partidas*: The Sexual Politics of 'Nature' and 'Society'. In: MURRAY, J., EISENBICHLER, K. *Desire and Discipline, Sex and Sexuality in the Premodern West*. Toronto - Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996, p. 42-60; STONE, M. The History of *Las Siete Partidas*. In: \_\_\_\_\_. *Marriage and Friendship in Medieval Spain: social relations according to the Fourth Partida of Alfonso X*. New York: Peter Lang, 1990, p. 5-31.

destaca Goicoechea Zabala, nas *Partidas* é feito “el tránsito de las realidades teológicas a las realidades naturales”.<sup>14</sup> Ou seja, mais do que um conjunto de leis, as *Partidas* formam uma espécie de manual de teoria legal, que vê os diversos setores da vida social secularizados e propõe normas formais e jurídicas sobre as quais não deveriam recair dúvidas de interpretação, objetivando o bem comum.<sup>15</sup> Nesse sentido, a um só tempo, as *Partidas* podem ser consideradas um texto legal voltado para o presente, como também uma obra utópica, porque irrealizada, já que prescrevia exemplos de comportamento e relações humanas para o futuro próximo.

Em nossa análise, privilegiamos as leis nas quais figuram o termo monja ou equivalentes, tais como *mosteiro de dueñas, muger de orden, religiosa*. Algumas leis usam os vocábulos *monje* e *religioso* para referir-se a ambos os sexos. Estas leis, ainda que não utilizem a palavra monja ou as expressões já citadas, como tratam dos religiosos em sentido geral, também foram analisadas. As normativas sobre a vida religiosa feminina no código em estudo são em pequeno número e se concentram no Título VII da Primeira Partida, *De los religiosos*, mas há menção às monjas em diversas leis dispersas. Por fim, vale ressaltar que este artigo trata de nossa primeira aproximação ao tema e, portanto, as conclusões aqui apresentadas ainda possuem caráter preliminar.

### ***As Siete Partidas: desvendando o Título VII da Primeira Partida, De los religiosos***

O Título VII da Primeira Partida, nomeado *De los religiosos*, apresenta um conjunto de leis que tratam do chamado clero regular, ou seja, dos que vivem sob uma regra e que fazem os votos de pobreza, castidade e obediência. Neste grupo estão incluídos, além dos monges e das monjas, os cônegos regulares, os mendicantes e os membros das ordens militares. Há que destacar que, para a Igreja Romana, no século XIII, havia várias modalidades de vida religiosa para os homens. Contudo, para as mulheres, só havia uma opção: a vida reclusa.

---

<sup>14</sup> GOICOECHEA ZABALA, Francisco Javier López de. La imago regis en Las Partidas alfonsinas. *Saberes: Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*, Villanueva de la Cañada, n. 1, p. 1-11, 2003. Disponível em: [dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=312343](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=312343). Acesso em 9 de outubro de 2008.

<sup>15</sup> Vale destacar que a meta do bem comum não elimina a presença de desigualdades sancionadas pelo código, especialmente porque a justiça é concebida como aquilo que é devido a cada um, considerando seu lugar na hierarquia social.

As leis do Título VII tratam de diversas temáticas, desde a caracterização dos “religiosos” (I, VII, prólogo e I);<sup>16</sup> os critérios e as normas para o ingresso e permanência na vida religiosa (I, VII, II; III; IV; V; VI; X; XI; XII, e XIII); as punições para os que abandonavam sua Ordem (I, VII, VII e XII); as situações nas quais a saída da vida religiosa era possível (I, VII, V; VI e VII); aspectos do cotidiano religioso, tais como a guarda do silêncio (I, VII, XIV), as vestimentas (I, VII, III) e a alimentação (I, VII, XV); as atribuições da autoridade abacial (I, VII, XVI e XXII); o papel dos visitantes (I, VII, XVIII; XIX; XX, e XXI); os capítulos gerais (I, VII, XVII), a educação dos monges (I, VII, XXVIII); as relações e diferenças entre monges, cônegos regulares e clérigos seculares (I, VII, XXIII; XXIV; XXV; XXVI, e XXX); a condenação da prática da simonia (I, VII, XXII), etc. Muitas destas leis não citam de forma específica as monjas, como já assinalado, mas, pelo teor da normativa, é possível inferir se elas são abarcadas ou não pelas normas.

Segundo as *Partidas*, os “religiosos” são aqueles que escolhem viver uma “vida áspera” e separada dos outros homens para servir a Deus “sin embargo” (I, VII, prólogo). O pressuposto ideal defendido aqui é o de um sujeito que se afasta do mundo secular, dos laços diretos com os familiares e dos bens temporais, para poder servir a Deus sem qualquer impedimento. Em troca, receberão a vida eterna e bens celestiais em dobro (I, VII, prólogo). Ou seja, a vida monacal é representada como uma relação de dom e contra-dom. Dá-se e se recebe algo em troca em termos simbólicos, desiguais e descendentes.<sup>17</sup>

O cumprimento das regras monacais escritas e costumeiras é extensível aos dois sexos (I, VII, XXI). Para o discurso jurídico afonsino, o ritual de entrada no mosteiro é mediado por alguns critérios que afetam tanto homens como mulheres, tal como os votos, que não podem ser quebrados nem pelo papa, e que são registrados por escrito (I, VII, II), a idade mínima (I, VII, IV), o período de um ano de permanência no mosteiro, antes da realização da profissão (I, VII, III), a renúncia aos bens (I, VII, XIV),<sup>18</sup> a castidade (I, VII, II), a obediência ao

---

<sup>16</sup> Utilizaremos, a partir deste ponto do texto, para nos referirmos às leis citadas, 3 números romanos. O primeiro se refere à Partida, o segundo ao Título e o terceiro à lei. Quando mais de uma lei é citada, são separadas por (;).

<sup>17</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 185-210; GODELIER, Maurice. Das coisas que se deve dar, das coisas que se devem vender e daquelas que não se devem nem vender, mas guardar. In: \_\_\_\_\_. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 7-17; STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2006, p.19-77.

<sup>18</sup> Vale destacar que uma espécie de salário é previsto nas *Partidas* para os oficiais do mosteiro: “Otro si non le deven consentir, que aya alguna cosa, que tenga apartadamente por suya, fueras si oviessa oficio en el Monesterio” (I, VII, XXII).

“Mayoral” (I, VII, I e II). Há, sem dúvida, nas *Partidas*, o reconhecimento tácito de um paralelismo entre os monacatos feminino e masculino, ainda que praticados separadamente.<sup>19</sup>

Outro aspecto comum a monjas e monges é a exortação contra a simonia. Seguindo as determinações papais,<sup>20</sup> proíbe-se tomar “precio” dos que desejassem ingressar na vida religiosa. Os que descumprissem a regra estariam desvinculados da sociabilidade no interior dos monteiros e ser-lhes-iam negadas as prerrogativas de religiosos monacais. As punições estariam estendidas antes, durante e após a morte:

[...] non le deven dar Ordenes sagradas, e demas devenlo echar de aquel logar donde lo acogeron, e tornarle lo que avia dado, e embiarlo a otro Monesterio que sea de mas fuerte vida, a el, e al outro que lo rescibió, quier sea de los mayores del Monesterio, o de los otros. Otrosi non le deven consentir, que aya alguna cosa, que tenga apartadamente por suya, fueras si oviesse oficio en el Monesterio, porque lo pudiesse tener, e estonce sea con otorgamiento de su Abad. E si por aventura fallaren que lo tiene de otra guisa, devenle vedar que non comulgue con los otros al Altar: e al que fallassen que lo touiesse a su muerte, e non lo confessasse, nin se arrepintiesse dello como dove, non han de cantar Missa por el, nin soterrarlo entre los otros Frayles, mas fuera del Monesterio segun dizen de suso en este titulo, en la ley que comienza: vita santa (I, VII, XXII).

O ingresso na vida religiosa, segundo o código afonsino, implicava em um novo *status* religioso, econômico, social e jurídico, já que monges e monjas perdiam o poder sobre si e sobre suas coisas (I, VII, II). Este estatuto particular dos religiosos pode explicar a preocupação, nessa legislação, de que a entrada na vida religiosa não fosse feita de forma automática ou por motivações vãs (I, VII, II). Assim, os que ingressavam nos mosteiros tinham até um ano para mudar a sua decisão. Contudo, após esse prazo, feita a profissão, a saída era proibida (I, VII, III).

A perda de poder sobre si e sobre os bens, que implica em pobreza individual; reclusão; obrigatoriedade da permanência nos mosteiros; silêncio; desconforto físico devido às vestes grosseiras, à falta de luxo e às restrições alimentares; rompimento de laços familiares; proibição de estudar, etc, coloca os monges e monjas numa situação de subordinação, de pendência e passividade face aos clérigos seculares e aos leigos. Se considerarmos, tal como destaca Scott, que as construções sobre a diferença sexual, ou seja, o

---

<sup>19</sup> Os mosteiros dúplices e ou mistos já eram combatidos há mais de um século, tanto fora quando dentro da península Ibérica. LAGUNAS, Cecília E. *Mujeres, género y religiosidad en el monacato español (siglo X-XV)*. Lujan-Combue: Universidad Nacional de Luján, Universidad Nacional del Comahue, 2004.

<sup>20</sup> Sobre esta questão ver SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. In: Encontro de História da Anpuh, 13, Seropédica, 4 a 7 de agosto de 2008. *Anais...* Seropédica: UFRRJ, 2008. Disponível em [http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596\\_ARQUIVO\\_Anpuhregional2008AndreiaCLFrazodaSilvaFINAL.pdf](http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596_ARQUIVO_Anpuhregional2008AndreiaCLFrazodaSilvaFINAL.pdf). Acesso em 09 de outubro de 2008.

gênero, são formas primárias de dar significado às relações de poder, é possível compreender que este novo *status* dos religiosos os coloca em uma relação assimétrica que, dentro dos padrões de uma sociedade em que o masculino é visto como o elemento ativo e detentor de poderes, “feminiliza-os”, independente de seu sexo biológico.

Por que o gênero é uma forma primária de significação de poder e por que se aplica às relações entre os monges e a sociedade em geral? Uma relação primária ou básica de poder implica em hierarquia e subordinação de um ser considerado inferior, passivo e esvaziado de poder a um superior, ativo e detentor do poder. Ou seja, como os monges e monjas deliberadamente abrem mão de qualquer poder e se submetem aos seus superiores, aos seculares ou leigos, é estabelecida entre eles, segundo o texto das *Partidas*, uma evidente relação simbólica hierárquica entre regulares e seculares: os primeiros estão submetidos aos segundos. Vale destacar que isto não significa que a lei ignore outras relações de submissão e assimetria, como as relações estabelecidas entre os próprios monges ou entre as monjas e monjas, ou entre este grupo e pessoas de diferentes níveis e estatutos jurídicos, como os servos.

Esta situação de sujeição pode explicar a lei 36 da Partida I, Título VI, na qual, entre outras questões, são previstas punições para clérigos e leigos que vestiam hábitos com “a mala entencion, para remedar los Religiosos, e para fazer otros escarnios, e juegos con ellos”. O texto da lei explica porque este comportamento é considerado um erro: “es cosa muy desaguisada, que lo que fue fallado para seruicio de Dios sea tornado en desprecio de Santa Iglesia, e en abiltamiento de la Religion”. A lei considera uma falta grave tomar vestes de monge, monja ou religiosos, punindo-a com açoites e exílio da aldeia. Esta prática, registrada na lei somente em relação aos regulares, pode ser vista como uma expressão social dessa assimetria entre regulares, seculares e leigos. Como os primeiros são vistos como inferiores, são motivos de zombaria pública.

A opção pela vida religiosa não implicava, em todos os casos, em uma perda de poder e ruptura radical, automática, absoluta e imediata com o *saeculum*, como é possível verificar pelas próprias leis presentes neste título. Assim, é prevista a intervenção das esposas ou dos esposos (I, VII, XI), no caso dos casados, e do pai, do tutor ou da mãe (I, VII, V) em relação aos menores, no controle da entrada nos mosteiros.

Os leigos casados poderiam tomar “habito de religião”, mas só poderiam fazê-lo seguindo as distinções estabelecidas pelo “derecho de Santa Iglesia”. Aquele que desejasse entrar *en Orden* poderia fazê-lo com ou sem consentimento da sua esposa, mas, excetuando os casos de adultério feminino (o adultério masculino é silenciado), caso a esposa não

concordasse, poderia exigir junto ao bispo que o marido voltasse a viver com ela (I, VII, XI). No caso de terem dado o consentimento inicialmente, as esposas não poderiam demandar a saída de seu marido do mosteiro, salvo se tiver consentido por “miedo, o por premia” (I, VII, XI). Já nos casos do consentimento dado por mulheres que decidiram manter sua castidade, a situação, segundo a mesma lei, é um pouco mais complexa, “si la muger seyendo moça, prometio de guardar castidad, quando otorgo al marido que tomasse habito de Religion, que el Obispo de aquel logar le podiesse fazer por premia, que entrasse en Orden”. Contudo, se a esposa não prometera castidade, ela não poderia ser obrigada a ingressar na vida religiosa e o marido deveria voltar a viver com ela, se a esposa assim o desejasse. Se a mulher fosse tão idosa, “que non pudiessen sospechar contra ella, que non guardasse castidad”, estava dispensada de fazer os votos. A lei ainda prevê outra situação: mesmo que a esposa tivesse concordado com o ingresso de seu marido na vida religiosa, caso ele abandonasse o mosteiro, deveria voltar a viver com ela.

O gênero atua aqui de uma forma bastante complexa. Reconhece-se a presença ou ausência da castidade feminina como um fator fundamental para a liberação das obrigações matrimoniais e a entrada do marido na vida religiosa, ao mesmo tempo em que prevê o consentimento feminino. Além disso, a idade das esposas se configura como um fator qualitativamente distintivo, que naturaliza uma hierarquia que afeta o universo feminino: as idosas são consideradas mais confiáveis no quesito manutenção da castidade, pois estariam mais aptas, provavelmente devido à debilidade física, para manterem-se castas.

Postulamos que a sexualidade é o elemento chave para entendermos a complexidade da presença das construções de gênero nesta lei. Desta forma, o protagonismo das esposas no ato da entrada de *legos casados en orden* é somente aparente. O fundamento desta lei é uma dada visão de gênero que considera a mulher mais suscetível a cair em pecado sexual, o que seria impedido pela presença do marido, que se torna a garantia de manutenção da pureza sexual feminina. É por isto que a lei parece apontar para a superioridade do laço matrimonial para os leigos já casados face à entrada na vida religiosa.

A preeminência da castidade feminina frente à opção pela vida religiosa bem como a superioridade do marido na relação matrimonial é reafirmada na lei seguinte, a doze. Segundo esta norma, se um homem não permanecesse ligado à ordem religiosa por demanda de sua mulher, após a morte dela não deveria ser obrigado a voltar, pois “la promission que fiziera, non fue complida como deuia, nin se, pudo atar de llano a guardar castidad, por el embargo del casamiento en que estaua”. Mas, se casar de novo, pecará e deverá fazer penitencia “por ello, como quier que vale el casamiento” (I, VII, XII). Outra situação prevista é da entrada *en*



*Orden* de um esposo sem o aceite da esposa. Neste caso, ela estaria livre para tornar-se religiosa, mesmo sem a permissão do marido. Porém, se o marido sair do mosteiro e eles voltarem a viver juntos, “non podria ella entrar despues en Religion, a menos de gelo otorgar su marido” (I, VII, XII).

Esse jogo de prioridades entre a ordem clerical e matrimonial fica ainda mais evidente na lei treze. Segundo esta lei, mesmo que um casal tivesse se prometido em casamento, enquanto o enlace não fosse sacramentado, qualquer um dos noivos poderia “entrar em Orden”. O que permanecesse no *saeculum* poderia casar-se, sem restrições. A lei acrescenta que “devele su Obispo poner plazo a que entre: e si fasta aquel plazo non entrare, develo apremiar que de dos cosas faga la una; o que entre en la Orden, o que cumpla el casamiento”. Se a pessoa não optar por uma ou outra situação, a lei prevê como punição a excomunhão.

Esta possibilidade de escolher entre sacramentar o matrimônio ou ingressar na vida religiosa pode ser interpretada pela própria concepção de casamento incorporada pela lei. Aqui fica claro a reprodução da teoria do consentimento mútuo do noivado e a clara menção ao papel da decisão pessoal como fator detonador do enlace matrimonial; sem mútuo consentimento não haveria casamento. Inicialmente, o passe estaria livre para a entrada na ordem. Mas essa relativa liberdade para “escolher” entre casamento e vida religiosa logo é desfeita quando a lei prevê os casos em que uma das partes não assume um *status*, seja como leigo casado ou como religioso. Há uma clara intolerância aos desvinculados e/ou indefinidos: havia que se optar por ser leigo casado ou eclesiástico casto. É possível que essa lei estivesse prescrevendo um conjunto de normas jurídicas para conter os casos em que os noivados eram desfeitos com o subterfúgio de abraçar a vida religiosa monacal, sem que seu cumprimento ocorresse efetivamente. Não deveria ser incomum o uso dessa tática pelos leigos e leigas solteiros para romperem os compromissos de casamento e, ao mesmo tempo, continuarem no “século”.

Essa restrição aos leigos sem uma identidade claramente definida é reforçada quando a lei prevê que as mulheres poderiam se tornar monjas nos casos em que seus maridos abraçassem práticas heréticas ou se convertessem ao islamismo ou ao judaísmo. Neste caso, a separação seria concedida pela Igreja e, se quisesse, a mulher poderia tornar-se religiosa sem a permissão do marido, mesmo que ele tivesse retornado à fé da Igreja. Porém, se a mulher não ingressasse na vida religiosa, o esposo poderia exigir que ela voltasse a viver com ele. Mas uma vez o gênero faz-se presente nas normativas: o casamento é superior à vida religiosa, salvo quando este último torna-se um mecanismo para a manutenção da castidade das mulheres.

Ainda na esfera dos direitos de entrada e saída nos mosteiros, segundo a lei oito, a concessão para passar de uma ordem mais rígida para outra mais flexível é prescrita somente para os casos em que o indivíduo ainda não fez a profissão de fé. Nesses casos, “ante que faga profession”, pode-se encaminhar a transferência. No entanto, a lei restringe a margem de atuação para os que não haviam feito a “profession”, mas se casaram antes do traslado para outra ordem monacal. A lei se dirige aos homens, já que institui que quem “tomase después muger antes que se camiasse a outra religion, non valdrie tal casamiento” (I, VII, VIII). Neste caso, o aspecto alegado para anulação do matrimônio é o peso dado à vontade e à concessão prévia de entrar em uma ordem. Como aponta a lei, “porque consintio de non bivar mas al siglo, aquella voluntad que ovo, ha tanta fuerça, que le embarga que non puede despues casar, nin fincar al mundo” (I, VII, VIII).

A opção pela vida religiosa monacal como fator de rompimento das solidariedades familiares e seculares, substituindo-as por outra rede de relações e obediência, como assinalado, não era suficiente e automática em todas as ocasiões. Para a documentação, a ruptura inicial frente aos laços familiares e seculares é antecedida pela vontade e poder dos responsáveis nos casos em que se trate de menores. Aqui o gênero atua na assimetria romano-canônica na estipulação da maioridade para meninos e meninas, quatorze para os varões e doze para as mulheres.

É possível que essas idades tenham sido apropriações culturais de aspectos biológicos. No âmbito do casamento, por exemplo, as idades núbeis de 12 e 14 anos eram associadas aos períodos de maturidade sexual, elementos considerados imprescindíveis para um jovem contrair e consumir o matrimônio. Sobre a questão do monacato, é possível que haja uma vinculação arbitrária e naturalizada entre a maturidade biológica (a puberdade) e a maturidade jurídica para consentir a entrada no mosteiro. Antes dessas idades, mesmo que tenham feito a “profesion”, poderiam sair do mosteiro, já que não teriam “edat por que deba valer lo que fecieren” (I, VII, IV). Depois da idade do siso, o que demonstra claramente o que se entendia por “infância” nesse discurso jurídico, após o período de um ano de prova, deveriam permanecer no mosteiro.<sup>21</sup> Contraditoriamente, se foram os pais entregaram seus filhos aos

---

<sup>21</sup> Um ano também é o tempo estipulado pela documentação para se conhecer os hábitos monacais e medir a suportabilidade individual às suas regras internas, mas é possível que houvesse o interesse de manter os (as) noviços (as) em função da retenção dos bens vinculados aos religiosos (I, VII, III).

mosteiros, estes só poderiam sair após os quinze anos e depois de manifestarem seu desejo ao *mayoral* do mosteiro (I, VII, IV).<sup>22</sup>

As *Partidas* salvaguardam ainda o poder da família de retirar seus filhos e filhas dos mosteiros nas situações em que entraram sem sua autorização. Na lei cinco, há uma clara distinção de gênero na distribuição do direito de retirar os menores do mosteiro. Somente depois do *pater potestas*, representados pelo pai ou *guardador* (tutor), é que uma espécie de *mater potestas* limitada é reconhecida como legítima para determinar a vida religiosa dos rebentos menores, pois só é permitida se o filho encontrava-se sob os cuidados da mãe no momento da entrada no mosteiro. Ou seja, a concepção de controle familiar sobre a entrada de crianças na vida religiosa não está isenta de um ordenamento jurídico baseado no gênero.

Mas seria uma visão parcial esquecer outros critérios para se sair do mosteiro em que o gênero não é uma marca distintiva. Por exemplo, os que preferissem sair das ordens mais rígidas para outras menos rigorosas poderiam fazê-lo, mas, se quiserem voltar ao século, não deveriam “vevir tan seglarmiente como de primero” (I, VII, VII). O desejo de ingressar na vida religiosa não poderia ser manifestado com ambigüidade:

[...] si ouo voluntad de ser en ella, o non, deuelo dezir en el comiengo guando entra; e si non lo fiziere assi, da a entender que lo fizo con voluntad de prouar la Orden, e si non le pluguiesse, que se pudiesse tornar al siglo, e non deue ser apremiado para fincar en la Orden; fueras ende si paresciessen algunas señales, porque ciertamente pudiesen sospechar, que lo lizo con intencion de non biuir mas en el siglo (I, VII, VII).

Neste sentido, a lei aponta alguns sinais públicos que demonstrariam a vontade de permanecer na ordem e tornariam lícita a imposição da clausura monacal: a renúncia dos bens; a profissão de fé; a condição de noviço; a manutenção do hábito durante um ano.

Os monges desejosos de passar de uma ordem “franca” para outra mais “fuerte”, isto é, de uma ordem mais flexível para outra mais rígida, poderiam, inclusive, desobedecer a seus superiores, uma vez que estariam a serviço de Deus. A brecha presente nesta lei se fundamenta no desejo de servir de forma mais completa a Deus, mas abre caminho para a flexibilização das relações de poder entre os monges e seus *mayorales* e garantem, ainda que na forma de um caso limite, a circulação de bens e pessoas entre os mosteiros sem que a hierarquia fosse algo intransponível.

---

<sup>22</sup>Ainda que a saída da vida religiosa fosse possível para os menores de 15 anos, se encaminhados pelos pais, é possível que houvesse o interesse de manter os (as) noviços (as) em função da retenção dos bens que eram vinculados aos mosteiros em caso de profissão.

Os bispos, arcebispos e “perlados mayores” que quisessem entrar na ordem deveriam solicitar permissão diretamente ao papa (I, VII, IX), certamente devido aos cargos centrais que ocupavam. Há, aqui, uma clara concessão à jurisdição pontifícia para o controle do cume da hierarquia eclesiástica secular e de suas relações com os regulares, além de uma reafirmação das relações assimétricas de poder entre seculares e regulares, já realçado. Afinal, um bispo que decidia tornar-se monge, renunciava a sua autoridade e despojava-se de seus múltiplos poderes, passando a sujeitar-se, passivamente, a um abade. Mas há que sublinhar, também, que neste grupo seletivo, da alta hierarquia, não há mulheres, pois o único papel que lhes cabia na vida religiosa era a reclusão. Assim, o maior cargo eclesiástico a ser aspirado por uma mulher era o de abadessa. Trata-se de uma distinção de gênero explícita, reforçada pelas leis I, VII, XXIV e XXV, que regulamentam a atividade pastoral dos religiosos nas paróquias, totalmente vetada às mulheres.

Nas leis presentes na Partida I, Título VII, o gênero é um elemento presente, ainda que não determinante. Em alguns aspectos, monges e monjas partilham das mesmas normativas, ocupando um papel diferenciado e inferior a leigos e seculares devido aos seus votos, que implicam numa perda deliberada de poder e em uma vida de restrições. Por outro lado, estas normas demonstram o quanto o ingresso na vida religiosa não implicava em total ruptura com o século, como na prática da simonia, e apresenta muitas situações em que a saída da vida religiosa era possível. Outro aspecto a ressaltar é a superioridade conferida ao matrimônio consumado frente ao vínculo a uma ordem religiosa, sobretudo visando preservar a castidade sexual das mulheres. No tocante às diferentes funções desenvolvidas por monges e monjas, há que destacar a assimetria: a lei prevê a possibilidade dos monges atuarem como párocos, mesmo estabelecendo restrições, o que é vetado às monjas.

Além do título VII, acima analisado, encontramos em todas as *Partidas* leis que se referem à vida religiosa.<sup>23</sup> Em alguns casos, as leis retomam temas tratados no título dedicado aos religiosos, ainda que os abordem sob outros ângulos, em outros, introduzem novos elementos.

O primeiro tema retomado é o da entrada no convento. Ainda que o Título VII da Partida I enfatize a importância de ingressar na Ordem Religiosa por decisão pessoal, sem motivações vãs, após a idade da razão, outras situações, previstas nas leis, poderiam levar uma mulher ao ingresso na vida religiosa. Inventariamos três casos: só poderia ser eleito bispo aquele cuja esposa ingressasse “en Orden” (I, V, XXXV); as mulheres que viviam com

---

<sup>23</sup> No caso das leis que figuram fora do Título VII da Partida I, destacamos que só foram analisadas as que mencionam explicitamente as monjas.

clérigos, as chamadas *barraganas*, deveriam ser “encerrada en un Monesterio, que faga y penitencia por toda su vida” (I, VI, XLIII),<sup>24</sup> e, em caso de adultério feminino,<sup>25</sup> uma das penas previstas é a entrada no *mosteiro de dueñas*. Neste último caso, se fosse perdoada pelo marido em até dois anos, poderia sair do mosteiro. Em caso negativo, ou se o marido viesse a falecer neste período, “estonce deue ella recibir el abito del Monasterio, e seruir en el á Dios para siempre” (VII, XVII, XV).<sup>26</sup> Ou seja, a entrada forçada no mosteiro estava intimamente ligada às relações matrimoniais, irregulares ou não. No primeiro caso, buscava-se preservar o bispo, para que a mulher não pudesse reivindicar o débito conjugal. Nos demais, como punição para atos considerados de imoralidade sexual, seja porque as mulheres mantiveram relações sexuais com clérigos ou foram infiéis aos maridos. Ou seja, a sexualidade feminina continua a ser o elemento central da questão.

A perda de poder sobre si e sobre os seus bens, após o ingresso na vida religiosa, é retomada em diversas leis que tratam de assuntos específicos, como testamentos, raptos, representação legal, etc. Passamos a apresentá-las. Em primeiro lugar, os que ingressavam na vida religiosa eram proibidos de fazer testamento. Seus bens, salvo se tivessem filhos, passariam aos mosteiros (VI, I, XVII). Uma segunda situação prevista pela lei era a possibilidade das monjas contarem com terceiros para realizarem raptos. Segundo as *Partidas*, “reptar puede todo fidalgo, por tuerto, o deshonrra, en que caya traycion; o aleve, que le aya fecho otro fidalgo” (VII, III, II). Mas, como a “muger e ome de orden” não podem pegar em armas, não poderiam realizar o rapto diretamente, sendo, então, necessários representantes. Em terceiro, quanto aos *emplazamientos*, ou seja, ao serem processadas, as monjas seriam representadas por seus *Mayorales*, porque “están so poder de otro su Mayoral, sin cuyo mandado non pueden yr a otra parte” (III, VII, II). Por fim, em quarto, a condenação da simonia, que é prevista no título VII da Partida I, como já assinalado, mas reiterada no Título XVII, lei 16.

Em todas estas leis, monges e monjas são explicitamente citados e é possível perceber uma simetria de gênero no tratamento das questões. Esta paridade pode ser explicada pela natureza da vida religiosa, que pressupõe perda de poderes materiais, jurídicos, sociais, etc, como já sublinhado. Assim, o gênero atua nestas normativas como uma espécie de matriz

---

<sup>24</sup> A lei não deixa explícito se estas mulheres deveriam fazer a profissão de religiosas ou se só deveriam viver fechadas nos mosteiros.

<sup>25</sup> Vale destacar que a lei prevê a morte para o adúltero (VII, XVII, XV).

<sup>26</sup> Esta punição não se aplica nos caso em que a mulher cometer adultério com um servo. A punição prevista era “ser quemados ambos a dos porende” (VII, XVII, XV).

simbólica, pois, como já assinalamos, nas relações com seculares e leigos em geral, os monges e monjas ocupam uma posição de passividade, sujeição e dependência.

O gênero como saber sobre as diferenças sexuais é o elemento central em I, VI, XXVII, que retoma a questão das diferentes funções que podem exercer as mulheres e homens religiosos. Segundo esta lei, mesmo que fosse abadessa, boa e santa, uma mulher não poderia pregar, abençoar, excomungar, absolver, julgar, dar penitência ou receber ordens clericais. O argumento que justifica esta proibição, pautado em um discurso de gênero fundamentado em uma leitura da Bíblia e nas diferenças entre homens e mulheres,<sup>27</sup> é apresentado ao final do texto da lei: “Ca, como quier que Santa Maria Madre de Jesu Cristo fue mejor, e mas alta que todos los Apostoles; non le quiso dar poder de absolver, mas diolo a ellos, porque eran varones”.

Também encontramos, em nossa análise, temas que não são apresentados na Partida I, Título VII, já analisada. Em primeiro lugar, destacamos os delitos de “sacrillego”, ou seja, “quebrantamiento de cosa sagrada, o de otra que pertenezca a ella [Igreja]” (I, XVIII, I). Dentre o que é considerado sagrado, encontram-se os eclesiásticos: “e llaman cosa sagrada, a los Clerigos e a los omes de Religion, quier, sean varones, o mugeres; e esto por las Ordenes que han, e por la Religion que mantienen” (I, XVIII, I). A lei prevê algumas formas de cometer sacrilégio contra os eclesiásticos. Passamos a discuti-las.

O primeiro se refere à retirada de monjas de mosteiros, visando manter relações sexuais com elas, mediante o uso da força ou com consentimento delas. A lei prevê que este delito possa ser realizado por leigos ou clérigos (I, XVIII, VI). Este crime é classificado como “sacrillego” e tanto clérigos quanto leigos deveriam ser punidos, respectivamente, com a deposição do ofício eclesiástico e a excomunhão pelo bispo ou prelado. É importante apontar que a afronta não está associada às monjas raptadas, já que o delito é visto como um dano causado à coletividade monacal, tal como é impossível inferir pelo texto da lei: “sinrazon que fizo al Monesterio, donde era aquella muger: e esto se entiende, segun juyzio de la Iglesia” (I, XVIII, VI).

Vale destacar que esta mesma lei prevê a saída de monjas por conta própria. Neste caso, a preocupação recai sobre a capacidade dos mosteiros guardarem as religiosas. O bispo ou o Prelado são os responsáveis por trazer a religiosa de volta e, para recuperá-las, o auxílio

---

<sup>27</sup> Não vamos discutir aqui sobre os fundamentos intelectuais que fundamentavam as diferenças perceptíveis entre as mulheres e os homens no medievo: se eram pensadas em termos de grau ou de diferença corporal. Sobre o tema ver LAQUEUR, T. *Inventando o Sexo. Corpo e Gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

de autoridades seculares, o “judgador de la tierra”, poderia ser solicitado. Para sanar o problema, a monja que fugira e fora reenviada ao mosteiro, deveria ser levada, com o seu dote, para um cenóbio mais seguro.

Ferir, aprisionar, despojar de suas vestes e outras agressões a eclesiásticos também são considerados sacrilégios (I, XVIII, III). A punição prevista nestes casos é a excomunhão e pagamento de taxas (I, XVIII, IV). As taxas são previstas pelo Juiz, que deve levar em consideração quem cometeu o delito, o agredido e a agressão. Mas o título também fala de homicídio de eclesiásticos. Neste caso, apresenta uma espécie de tabela de penas pecuniárias, que não parece determinada diretamente pelo gênero, mas em função da hierarquia eclesiástica e dos interesses sócio-econômicos. Neste sentido, o valor compensatório para o assassinato cresce conforme a posição na hierarquia eclesiástica: bispos (900 *maravedis*), clérigos de missa (600 *maravedis*), clérigo de evangelho (400 *maravedis*) e clérigo de epístola (300 *maravedis*). Quando os monges ou monjas são as vítimas, destaca-se o igual valor pago pelos clérigos de evangelho, isto é, a pena pecuniária que recairia sobre o agressor era de 400 *maravedis*.

Aqui pode ser retomado o argumento da hierarquização ou assimetria presente entre regulares e seculares, além das diferenças provenientes dos próprios cargos eclesiásticos ocupados. Por perderem a sua autonomia jurídica, social e econômica, os regulares ficam subordinados aos seculares, reproduzindo a relação primária de hierarquia de poder: o considerado mais forte e inapto é colocado em uma situação inferior e de dependência

A questão da agressão aos monges e monjas também figura em diversas leis do Título IX da Partida I, que trata das excomunhões, suspensões e interditos.<sup>28</sup> Uma das questões tratadas são os casos em que a excomunhão maior, ou seja, aquela que prevê “que vieda al ome que non pueda entrar en la Eglesia, nin aya parte en los Sacramentos, nin en los otros bienes que se fazen en ella, nin se pueda acompañar con los fieles Chistianos” (I, IX, I), é aplicada. A agressão de clérigos ou a omissão frente ao ataque deste grupo são consideradas pecados a serem punidos com a excomunhão maior (I, IX, II). Vários ângulos da questão são apresentados, tais como o tipo de clérigo agredido, quem foi o agressor, gravidade do ferimento, compensações e punições previstas, etc, pois são aspectos que relativizam as penas (I, IX, III; IV; XXIII; XXV, e XXVIII).

O gênero é um elemento constituinte destas normas. Na lei quatro, na qual são apresentadas as razões porque não deve ir a Roma o que fere a um clérigo ou a um homem ou

---

<sup>28</sup> Na lista de agressões a monjas e outros religiosos previstas pela lei encontra-se o roubo (III, XXIII, XVI). Não há, porém, no texto desta lei considerações de gênero relacionadas às mulheres religiosas.

mulher religiosa, dentre os muitos aspectos levantados, restringe-se o apelo à corte pontifícia quando os agressores são monges ou monjas. Neste caso, “pueden absolver sus Mayorales; si fuere sabidor de lo fazer, e si non deve se aconsejar con el Obispo, en cuyo Obispado fuere el Monasterio. Pero ninguna muger Religiosa, maguer sea Perlada, non puede absolver: ca nuestro Señor Jesu Christo non dio poder de absolver a las mugeres, mas a los varones” (I, IX, IV). Usando argumentos jurídicos e teológicos semelhantes à Partida I, VI, XXVII, aqui há uma dupla diretriz de gênero: em primeiro lugar, mesmo que a agressora seja uma monja, ela não poderá ser absolvida por sua abadessa, pois esta prerrogativa é dos homens. Em segundo, reafirma-se a hierarquização entre regulares e seculares: os *mayorales* dos monges podem absolvê-los, mas em caso de dúvida, devem recorrer aos bispos. Verifica-se novamente aqui uma dupla assimetria: entre monges e monjas e entre regulares e seculares.

Ainda no campo das agressões físicas destaca-se a violação de monjas, um dos temas tratados na Partida VII, no título que se dedica aos que violentam ou levam roubadas virgens, mulheres de Ordem e viúvas que vivem honestamente. Nesta lei, o gênero é um elemento chave, já que a norma considera particularmente a violação de mulheres, ainda que este esteja mesclado a outros elementos. Várias leis se dedicam ao tema, caracterizando o delito (VII, XX, I), a forma de denunciá-lo formalmente (VII, XX, II) e as penas previstas (VII, XX, III).

Queremos, a seguir, destacar alguns aspectos destas leis. Em primeiro lugar, o tratamento moral dado à questão. Violar monjas e mulheres honestas é um “yerro, e maldad muy grande”, porque elas vivem honestamente, a serviço de Deus e separadas do mundo. Ou seja, o comportamento exemplar destas mulheres é um dos argumentos que justificam a gravidade do delito, que deve ser punido com a morte (VII, XX, II). Em segundo, as implicações sociais do crime, já que a violação trazia desonra para o grupo social e as autoridades da região (parentela, “señor de la tierra”). Essas implicações ficam ainda mais evidentes quando a lei prescreve que as acusações poderiam ser feitas pelos parentes ou mesmo pelo “pueblo”. Além disso, dentre os atos de reparação do delito está previsto, no caso das monjas violadas, que os mosteiros em que viviam deveriam receber os bens do agressor (VII, XX, III).

Mas a Partida VII também trata das relações sexuais consensuais com monjas que, como já destacamos, é considerada um sacrilégio na Partida I. O tema é tratado no Título XIX, “De los que yazen con mugeres de orden, o con biuda que biua honestamente en su casa, o con virgines, por falágo, o por engaño, non les faziendo fuerza”, em apenas duas leis, além do prólogo. Destaca-se, no tratamento desta questão, a passividade com que a sexualidade das monjas é caracterizada. Segundo o prólogo, a “Castidad es una virtud que ama Dios” e é “tan



noble, e tan poderosa es la su bondad, que ella sola cumple para presentar las animas de los omes, e de las mugeres castas, ante Dios”. Por isto, “yerran muy grauemente aquellos que corrompen las mugeres, que biuen de esta guisa en Religion”. Ou seja, ainda que não forçadas ao sexo, as mulheres consentem em manter relações sexuais não por iniciativa ou desejos próprios, mas porque foram corrompidas pelos outros.

A lei um retoma o tema, voltando ao argumento de que as mulheres religiosas “son apartadas de los vicios, e de los sabores deste mundo, e se encierran en el Monesterio para fazer aspera vida, con intencion de seguir a Dios”. Neste sentido, equiparam o ato de sedução, visto como enganador, já que são feitas promessas vãs, ao sexo forçado. A lei inocenta tais mulheres: “el que yoguiere con alguna muger destas, que non fizo muy gran yerro, maguer diga que lo lizo con su plazer della, non le faziendo fuero”.

A intenção dessas mulheres de viver em pureza as inocenta. Este dado fica ainda mais evidente no texto final da lei dois, que afirma que se a mulher não for religiosa, virgem, de boa fama ou for vil, termo que se refere às prostitutas, não haveria punição para o homem que mantivesse relações sexuais com ela, só se ela fora forçada. Por fim, vale destacar que as penas previstas para este delito também variam em função da posição social do considerado culpado: “ome honrrado, deue perder la meytad de todos sus bienes, e deuen ser de la Camara del Rey”; “ome vil, deue ser acotado publicamente, e desterrado en alguna Isla por cinco años”, “si fuesse sieruo, o siruente de casa”[...] “deue ser quemado” (VII, XIX, II).

A combinação entre vida honesta e passividade das mulheres religiosas que “yacen” com os homens as torna suas vítimas; eles as forçam ou as enganam. Como assinalamos, não é destacado o desejo, o poder de sedução das mulheres religiosas ou são levantadas suspeitas quanto ao seu comportamento sexual. Como explicar esse fato?

A sexualidade medieval, tal como destaca Ruth Karras, é pensada em termos de passividade e atividade.<sup>29</sup> Para a autora americana, “sexual intercourse was understood as something that one person did to another”.<sup>30</sup> Assim, a concepção de passividade feminina estava relacionada às diferenças biológicas visíveis entre homens e mulheres, bem como à visão hegemônica sobre o feminino como um ser débil e fraco. Na perspectiva medieval, os homens, devido às suas características anatômicas, poderiam ocupar um papel passivo ou ativo na relação sexual, o que era, na visão da época, impossível para uma mulher. Porém, como a própria Karras completa, isto não significa que as mulheres, ainda que consideradas passivas, não pudessem ser qualificadas como luxuriosas ou que não tomassem iniciativas no

---

<sup>29</sup> KARRAS, R. *Sexuality in the medieval Europe. Doing unto others*. Nova York: Routledge, 2005, p. 4.

<sup>30</sup> Idem.

campo sexual.<sup>31</sup> Contudo, acreditamos que, no caso específico das *Partidas*, as monjas figuram como passivas no sentido de assexuadas, puras e inocentes, como uma estratégia discursiva de reforçar a superioridade espiritual da vida religiosa para as mulheres.

A pureza e passividade das monjas também podem ser explicadas pela perspectiva falocêntrica da sexualidade que se manteve hegemônica por séculos, como defende Judith Brown em um texto já clássico.<sup>32</sup> Essa autora, que analisa porque as práticas sexuais entre as mulheres não eram consideradas na grande maioria dos textos medievais, afirma que se acreditava que o desejo feminino só poderia ser despertado por um homem. Dentro desta lógica, ao serem mantidas nos mosteiros com o menor contato possível com o sexo oposto, as religiosas estariam protegidas dos desejos sexuais e permaneceriam castas.

Não é de se estranhar, portanto, que a Partida I busque reduzir ao máximo as visitas de leigos e clérigos aos mosteiros femininos, salvo em situação “razonable, e manifiesta, porque lo deuen fazer” (I, VI, XXXV). Os que desobedecerem esta lei, se clérigos, devem ser proibidos de officiar missa, se leigo, devem ser excomungados. O motivo é apresentado no texto da lei: “podrian nacer sospechas de mala fama, tambien a ellas como a ellos” (I, VI, XXXV). Certamente a má fama não era a única motivação para a proibição das visitas, mas, sobretudo, a crença na fraqueza moral feminina, que as via como presa fácil para os sedutores.

As relações sexuais com monjas são consideradas incestuosas, tais como as mantidas com parentes até quarto grau (IV, II, XIII). Por que as monjas são tratadas como parentes? A lei não explica, mas é possível que o motivo resida nos laços espirituais, pois também são encaradas incestuosas as relações sexuais mantidas com afilhadas e comadres (IV, II, XIII). As monjas não são as esposas de Cristo, senhor de todos? Logo, manter relações com elas era como se relacionar com um parente próximo. E como as relações sexuais com religiosas são julgadas incestuosas, os filhos resultantes desta relação são vistos como ilegítimos e denominados “incestuosi” (IV, XVII, II e IV, XVIII, VI): “ca estos atales no son dignos de ser llamados hijos: porque son engendrados en gran pecado (IV, XVII, II). Os filhos tidos com monjas “son fechos contra ley, e contra razon natural” (IV, XV, I) e sobre eles os pais não exercem o *patrio poder* (IV, XVII, II). Neste mesmo sentido, não têm direito à herança (VI, III, IV). Assim, faz sentido as religiosas estarem incluídas no conjunto de mulheres proibidas ao rei (II, V, III).

---

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> BROWN, J. *Atos Impuros*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 14.

## Considerações finais

A despeito dos estudos existentes sobre a condição jurídica das mulheres no direito medieval, muito há que ser desenvolvido, sobretudo no que se refere à Península Ibérica. No caso específico das *Partidas*, há diversas questões a serem trabalhadas e muito a ser refletido à luz das suas fontes jurídicas, dos textos legislativos que lhe são contemporâneos e do seu próprio contexto de elaboração, em especial as estratégias de fortalecimento do poder real e a situação dos mosteiros femininos.

Como já destacamos, não existem trabalhos que tenham se preocupado em analisar as normas elaboradas sobre o monacato, em especial o feminino, nas *Partidas*. As reflexões aqui apresentadas são, apenas, os primeiros passos nesse caminho.

Nas *Partidas* há um título específico para o tratamento do tema religiosos, no qual a vida religiosa feminina é normatizada, além de uma série de leis, dispersas nas diversas *Partidas*, que citam às monjas. Vários aspectos relacionados às monjas são abordados, tais como a entrada e permanência no mosteiro, como deve ser feita a profissão, o cotidiano monástico, os votos, etc.

A partir dos dados levantados na análise e acima apresentados, é possível traçar considerações sobre as construções de gênero presentes nas legislações sobre as monjas nas *Partidas*. Como já destacamos, consideramos que o gênero é um elemento que constitui essas leis, ainda que não as tenha determinado no momento de sua elaboração. Mas como o gênero, ou seja, como o saber sobre as diferenças sexuais se manifesta nessa legislação? Que outros elementos estão implicados nesse código? Destacamos, a seguir, as conclusões parciais a que chegamos nesta primeira abordagem do tema, que deverão ser testadas e melhor contextualizadas historicamente em outras ocasiões.

Primeiramente, percebemos uma tendência à “secularização” dos aspectos jurídicos destinados a normatizar o monacato em geral e o monacato feminino em particular. A documentação não exclui os valores religiosos e teológicos, mas os reveste de uma conotação mais “pragmática” e sem invocação de instâncias sobrenaturais.

Em segundo lugar, a legislação afonsina faz um esforço no sentido de dar maior unidade jurídica ao monacato hispânico. Mas se introduz o caráter prescritivo, prevê igualmente a negociação, mediante a uma pluralidade de relações de poder no medievo do século XIII.

Em terceiro, ainda que tenha sido elaborada por iniciativa real, busque uma secularização da lei e procure abarcar diversos aspectos da sociedade castelhana, a legislação

presente nas *Partidas* não se opõe às normativas eclesiásticas. Ao contrário: o projeto de unidade jurídica do reino, presente nas *Partidas*, constrói-se sob a égide das autoridades eclesiásticas (papas, bispos, abades, abadessas, etc.) e, e civis (juízes, familiares), procurando manter a harmonia com o chamado “derecho de Santa Egleisia”. Há uma espécie de harmonização de interesses em nome do bem comum.

Em quarto, esta legislação se esforça para distinguir hierarquicamente os leigos dos eclesiásticos e, dentro deste grupo, entre seculares e regulares. Também é possível perceber assimetrias entre monges e monjas, ainda que, indubitavelmente, haja um reconhecimento de mutualidade em diversos aspectos da vida monacal. Se algumas dessas distinções e hierarquizações seguem uma pauta econômico-social e eclesiástica, outras parecem ser atravessadas de forma direta pelas diretrizes de gênero na forma duplamente defendida por Scott: como saber sobre a diferença sexual e como matriz simbólica das relações hierárquicas entre passivos e ativos. Assim, se o gênero não é um aspecto universal e absolutamente determinante em todas e quaisquer relações jurídicas prescritas pelas leis afonsinas destinadas ao monacato, ele tem diferentes pesos e se move em diferentes direções de acordo com o contexto doutrinário, jurídico, institucional, teológico-religioso, político, etc.

Em quinto, há que destacar as tensões entre a ordem extra-monacal, que inclui o matrimônio, a família, as relações com a sociedade em geral, e ordem monacal, demonstrando que o ingresso na vida religiosa não era automático, nem isento de influências e negociações, mas seguia a um conjunto de critérios variáveis conforme as circunstâncias.

Em sexto, apesar de existirem sinais de mutualidade e simetria entre sujeitos masculinos e femininos, há também atitudes jurídicas claramente baseadas em diretrizes de gênero pautadas na assimetria e hierarquia: idade, *patria postestas*, adultério feminino, passividade da sexualidade feminina, etc. Destaca-se, nesta legislação, um saber sobre a distinção sexual pautada nas diferenças capacidades de homens e mulheres. As mulheres são consideradas débeis passivas, fracas, o que justifica a sua incapacidade para exercer funções pastorais e sua vulnerabilidade ao ser seduzida. Ou seja, procura-se justificar a atuação do poder jurídico nos mosteiros femininos por meio do argumento de inaptidão e incapacidade das mulheres para assumirem funções de autoridade.

Por fim, como última conclusão, embora as normas afonsinas não penetrem efetivamente no cotidiano da vida social, política e cultural das instituições monacais, elas, ao menos numa perspectiva parcial, dão-nos mostras de como a legislação afonsina procurou intervir oficialmente sobre os monacatos masculino e feminino. Neste caso, elas são

reveladoras de como o gênero foi incluído de forma variada e complexa quando os juristas formularam suas normas.

## Referências

ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984.

\_\_\_\_\_. *Siete partidas*. <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/HTML/web2.html#BusquedaAvanzada>. Último acesso em 9 de outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. *Siete partidas*. Sevilla, 25 October 1491. In: Faulhaber, Charles Bailey et all. (Ed.). *Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles*. Madrid: Madrid: Quinto Centenario - Biblioteca Nacional - Micronet, 1994. (CD-ROM).

BOSSINI, Francisco Ramos. Em torno a una panorámica de los reinos de la Edad Media de la redacción de Las Partidas. In: ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984, p. 34-35.

\_\_\_\_\_. Notas de introdução a Las Partidas de Alfonso X, el Sabio. In: ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984, p. 49-59.

BROWN, J. *Atos Impuros*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (org.) *Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250.

GODELIER, Maurice. Das coisas que se deve dar, das coisas que se devem vender e daquelas que não se devem nem vender, mas guardar. In: \_\_\_\_\_. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 7-17.

GOICOECHEA ZABALA, Francisco Javier López de. La imago regis en Las Partidas alfonsinas. *Saberes: Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*, Villanueva de la Cañada, n. 1, p. 1-11, 2003.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto. Gender Models in Alfonso X's Siete Partidas: The Sexual Politics of 'Nature' and 'Society'. In: MURRAY, J., EISENBICHLER, K. *Desire and Discipline, Sex and Sexuality in the Premodern West*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996, p. 42-60.

KARRAS, R. *Sexuality in the medieval Europe*. Doing unto others. Nova York: Routledge, 2005.

LADERO QUESADA, Miguel Angel; NIETO SÓRIA, José. Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la investigación, *En la España Medieval*, n. 11, p. 125-137, 1988.

LAGUNAS, Cecília E. *Mujeres, gênero y religiosidad en el monacato español (siglo X-XV)*. Lujan-Combue: Universidad Nacional de Luján, Universidad Nacional del Comahue, 2004.

LAQUEUR, T. *Inventando o Sexo*. Corpo e Gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 185-210.

PÉREZ LÓPEZ, Jose Luis. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, Madrid, n. 14, p. 235-258, 1996.

PÉREZ-PRENDES, J.M.; ARRACO, M. *La obra jurídica de Alfonso X el Sabio*. Toledo: Ministerio de la Cultura, 1984.

SCOTT, J. W. *Gender and Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1989.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. In: Encontro de História da Anpuh, 13, Seropédica, 4 a 7 de agosto de 2008. *Anais... Seropédica*: UFRRJ, 2008. [http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596\\_ARQUIVO\\_Anpuhregional2008AndreiaCLFrazaodaSilvaFINAL.pdf](http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596_ARQUIVO_Anpuhregional2008AndreiaCLFrazaodaSilvaFINAL.pdf). Acesso em 09 de outubro de 2008.

STONE, M. The History of *Las Siete Partidas*. In: \_\_\_\_\_. *Marriage and Friendship in Medieval Spain: social relations according to the Fourth Partida of Alfonso X*. New York: Peter Lang, 1990, p. 5-31.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2006.

VELASCO, Jesús. Theorizing the language of law. *Diacritics*, v. 36, n.3-4, p. 64-86, 2006.