
Reflexões sobre monacato, gênero e poder: uma leitura dos cânones do Concílio de Coyanza

*Reflexions about monasticism, gender and power:
a reading of the canons from Coyanza Council*

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*

Resumo: Este artigo, que apresenta conclusões parciais da pesquisa *Monacato, poder e gênero: reflexões sobre o cenóbio de San Millán de la Cogolla em perspectiva diacrônica (1076-1109/1227-1265)*, financiado pelo CNPq, tem como objetivo principal discutir as referências ao monacato presentes nas atas de Coyanza a partir da categoria *gênero*. Esses decretos, porém, suscitam diversos debates, pois foram transmitidos em duas principais redações, que apresentam significativas variações. Dessa forma, o texto divide-se em três partes. Na primeira, o foco é a transmissão manuscrita dos cânones; na segunda, uma discussão sobre o que foi a Assembleia de Coyanza, finalizando com uma leitura crítica das normativas sobre o monacato na perspectiva do gênero.

Palavras-chave: Concílio de Coyanza; Monacato; gênero; Castela-Leão; século XI.

Abstract: This article presents partial conclusions of the research *Monasticism, power and gender: reflections on the monastery of San Millán de la Cogolla in diachronic perspective (1076-1109/1227-1265)*, funded by CNPq and it has the main objective to discuss the references to monasticism present in the canons of Coyanza using gender category. These decrees, however, raise many debates because they were transmitted in two major ways, which present significant variations. Thus, this text is divided in three parts. At first, the focus is the transmission of the canons, in the second, a discussion of what was the Assembly of Coyanza, ending with a critical reading of the regulations about monasticism on the gender perspective.

Keywords: Coyanza Council. Monasticism; gender; Castile-Leon; century XI.

* Professora no Instituto de História da UFRJ. Doutora em História Social pela UFRJ. Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisadora PQ2 no CNPq. *E-mail:* andreiafrazao@terra.com.br

Introdução

Desde março de 2010, tenho me dedicado a desenvolver o projeto de pesquisa *Monacato, poder e gênero: reflexões sobre o cenóbio de San Millán de la Cogolla em perspectiva diacrônica (1076-1109/1227-1265)*, financiado pelo CNPq, com uma bolsa de produtividade em pesquisa e auxílio financeiro. Meu principal objetivo é comparar e discutir como o gênero figura nas diversas relações sociais e de poder estabelecidas pela comunidade monástica de San Millán de la Cogolla.

Parto de uma concepção de gênero que se fundamenta em uma leitura das propostas teóricas de Jane Flax e Joan Scott. Considero gênero como um saber, histórica e socialmente construído e, portanto, mutável, sobre a diferença sexual e que está presente em todos os aspectos da experiência humana, mesmo que não os determine. Como se sabe, o gênero também é uma forma primária de significação de relações de poder. Assim, em minha perspectiva, refletir sobre o gênero é verificar como os saberes sobre a diferença sexual operam nas múltiplas relações sociais que, por sua vez, também são constituídas por relações de poder.

Como há documentos disponíveis sobre o mosteiro de San Millán de la Cogolla desde o século X (IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, 1997, p. 386), optei por focar em minha análise dois períodos da história desse cenóbio, como o próprio título do projeto indica, com o objetivo de contrapôlos, baseando-me em conclusões já consagradas na historiografia.

O primeiro, de 1076 a 1109, segundo os especialistas, caracteriza-se pelo grande crescimento patrimonial do mosteiro emilianense, relacionado às disputas territoriais de Pamplona e Castela-Leão em La Rioja. É importante destacar que o cenóbio encontrava-se em uma região de fronteira entre tais reinos. (VARASCHIN, 1981, p. 260; GARCÍA DE CORTÁZAR, 1969, p. 177-192). Ainda segundo a historiografia, esse período foi marcado pelas primeiras tentativas de um reordenamento eclesástico ibérico, tanto por iniciativa dos reis hispânicos quanto pelo papado. (SANZ SANCHO, 1998).

O segundo, que abarca os anos de 1227 a 1265, para os estudiosos, marca o início da decadência econômica e disciplinar desse cenóbio, coincidindo, dentre outros elementos, com a expansão das ordens mendicantes e o fortalecimento do poder episcopal em Calahorra, diocese em que se localizava o mosteiro de San Millán, seguindo as diretrizes romanas. (GRANDE QUEJIGO, 2000, p. 249-251; GARCÍA TURZA, 2000, p. 31).

O *corpus* documental desta pesquisa é formado por textos hagiográficos, normativos e notariais que foram produzidos em San Millán e/ou fazem referência a esta comunidade e/ou circularam em La Rioja em cada um dos períodos acima destacados. Dentre os textos em análise, encontram-se as atas do Concílio de Coyanza, que apresento e discuto neste trabalho. A opção pelo estudo desses decretos também se baseou na perspectiva historiográfica, já que a Assembleia de Coyanza é considerada por alguns autores como uma das mais importantes já reunidas na península Ibérica durante o Medievo. (MARTÍNEZ, 1973; p. 543; AYALA MARTÍNEZ, 2008, p. 276).

Este artigo encontra-se dividido em três partes, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira, traço algumas reflexões sobre a transmissão manuscrita das atas.¹ Na segunda, sobre o significado histórico do Concílio de Coyanza. E, na terceira, apresento uma análise, a partir da categoria *gênero*, das referências ao monacato nas atas conciliares.

No estudo dos decretos de Coyanza, utilizo o material publicado por Garcia Gallo em 1950 e a edição de Tejada y Ramiro de 1861. Não encontrei referências, durante o desenvolvimento da pesquisa, de uma edição crítica dessas atas.

A transmissão manuscrita das atas de Coyanza

Não foram localizadas, no desenrolar do estudo, notícias sobre um inventário completo dos manuscritos que transmitem os decretos de Coyanza. Foram encontradas informações sobre cinco códices que contêm os decretos de Coyanza:² o *Livro Gótico* ou *Liber Testamentorum* de Oviedo, datado entre 1126 e 1129, denominado **O**; o manuscrito de Toledo, fragmentado, do século XVI, o **T**; o manuscrito de Córdoba, de data incerta, mas que foi publicado em 1601 por C. Baronio, conhecido como **C**; um manuscrito encontrado e divulgado por Pellicer de Ossau y Tovar em 1681, o **P**, e o *Livro Preto* de Coimbra, cartulário formado entre os séculos XII e XIII, o chamado **LP**.³

García-Gallo, que analisou comparativamente os manuscritos **O**, **T**, **C**, **P** e **LP**, aponta que esses possuem variantes, mas é possível agrupá-los em dois conjuntos, pois transmitem, substancialmente, duas redações diferentes. No primeiro, encontra-se o manuscrito **LP**. No segundo, os **O**, **T**, **C** e **P**. Para o autor, as redações de **O**, **T**, **C** e **P** são independentes, mas todas provêm de um mesmo protótipo, perdido. (1950, p. 320).

É possível ter acesso a essas duas principais traduções manuscritas a partir do estudo realizado por García-Gallo. Ele publica as duas redações, a que denomina como **texto A**, que provém do manuscrito **LP**, e a que chama de **texto B**, transcrita de **O**, mas incluindo as variantes manuscritas presentes em **T**, **C** e **P**. A seguir, apresento os manuscritos que contém os textos que foram publicados por García-Gallo.

O **LP** é uma compilação de 663 diplomas, datados entre meados do século IX e o início do XIII, provenientes da região de Coimbra. Eles foram reunidos e transcritos entre os séculos XII e XIII no *scriptorium* da Sé de Coimbra. (BURNS, 2001, p. 87). Dentre esses, encontra-se uma cópia das atas de Coyanza. Segundo uma nota presente no manuscrito,⁴ esses decretos teriam sido levados para o mosteiro de Vacariça por Randulfo, um dos monges dessa comunidade que teria assistido à assembleia. O **texto A** foi publicado pela primeira vez por Mansi, no *Supplementum ad collectionem conciliorum et decretorum*, em 1774, e durante cerca de dois séculos foi considerado uma falsificação.

Denominam-se **O** as atas presentes no *Liber Testamentorum*, que também se trata de compilação de vários documentos, repleto de iluminuras, realizada em Oviedo, durante o governo do Bispo Pelayo, que foi prelado de 1102 a 1130 e, posteriormente, de 1142 a 1143. Essa foi a primeira e mais difundida redação dos decretos de Coyanza e, durante dezenas de anos, foi considerada livre de manipulações.

O período em que Pelayo ocupou o cargo episcopal, como destaca Raquel Alonso Álvarez, “coincide con unos momentos especialmente delicados para la diócesis de Oviedo, cuya independencia se veía amenazada por las pretensiones anexionistas toledanas”. (2007, 2008, p. 24). A cidade de Oviedo, após a conquista muçulmana, foi a capital do reino de Astúrias e sucedeu Toledo na direção da Igreja hispana. Contudo, com a expansão cristã, a capital foi transferida para Leão, e a antiga metrópole eclesiástica hispânica, Toledo, após a conquista, foi restaurada. Oviedo, então, passou a ocupar um papel secundário e periférico no quadro político e eclesiástico do reino castelhano-leonês.

A ampla produção literária promovida por Pelayo, no início do século XII, tinha como meta, portanto, aumentar o prestígio e assegurar os direitos da sede episcopal ovetense no momento de reorganização das dioceses hispanas. Para tanto, como destaca Fernández Conde, um dos estudiosos do manuscrito do *Liber Testamentorum*, não houve hesitação

para incluir um grande número de falsificações e interpolações na referida compilação:

Examinados críticamente cada uno de los 87 documentos, el balance final resultante parece increíble. Según nuestro criterio, contabilizamos 25 falsificaciones, 28 interpolaciones formales, 14 interpolaciones formales y de fondo, 6 documentos dudosos y sólo 14 plenamente auténticos. (FERNÁNDEZ CONDE, 2001, p. 130).

Esse dado explicaria as diferentes redações? Para García-Gallo, a fama de “poca escrupulosidad” de Pelayo não pode ser levantada como argumento definitivo para explicar as diferenças redacionais dos decretos de Coyanza, salvo se o protótipo de **O**, **T**, **C** e **P** tenha se originado em seu *scriptorium*, o que não é possível verificar, visto que o mesmo, como já assinalado, perdeu-se. (1950, p. 321).

Mas quais são essas diferenças redacionais? As duas versões apresentam preâmbulos distintos. A versão **A** inclui um longo texto, pautado em passagens bíblicas, no qual os males que sobrevieram à Terra são atribuídos ao esquecimento dos desígnios divinos e é feita uma exortação para que a *Palavra* de Deus seja ouvida. Os textos **A** e **B** também incluem datas distintas. No **LP**, “in era M.^a LXXXX.^a III.^a”, ou seja, o ano de 1055, e em **O**, “IN^o ERA MILESIMA LXXX.^a VIII.^a”, 1050. Há, nas redações **A** e **B**, o mesmo número de decretos, ainda que com algumas variações de forma e conteúdo, porém **A** finaliza com o Decreto 13 e não apresenta uma fórmula final ou confirmação, o que ocorre no texto **B**:

Et confirmo totós illos foros cunctis habitantibus in Legione quos dedit illis rex domnus Adefonsus, pater Sancie regine uxor mee. Qui igitur hanc mostram constitutionem fregerit, rex, comes, vice comes, maiorinus, sagio, tam ecclesiasticus quam secularis ordo, sitex comunicatus et a consortio Sanctorum segregatus, et perpetua dampnatione cum diabolo et angelis eiu dampnatus, et dignitate sua temporal isit privatus.

García-Gallo, que estuda as duas redações comparando-as às atas dos concílios visigóticos transmitidas pela *Hispania* e a outros textos do século XI, conclui afirmando que o texto **A** possui uma redação mais próxima do que foram as decisões conciliares de Coyanza, enquanto o

texto **B** apresenta uma redação reorganizada dos decretos, feita por algum jurista ou copista leonês na segunda metade do século XI ou no início do século XII, na qual os decretos figuram como um documento outorgado pelo rei e a rainha. Dessa forma, a redação **A** retrata, para García-Gallo, a versão conciliar, e a **B**, a real dos decretos.

O Concílio de Coyanza

A reunião de Coyanza já foi tema de debates historiográficos, sintetizados por García-Gallo (1950, p. 358-359).⁵ Nesse item, a partir das duas redações das atas e de estudos historiográficos, vou traçar algumas considerações sobre a assembleia em tela.

É consenso que o Concílio de Coyanza foi realizado em meados do século XI, na diocese de Oviedo. Esse não foi o único concílio realizado no século XI, na península Ibérica. Tejada y Ramiro publicam as atas ou apresentam notícias de 36 concílios realizados, em sua grande maioria, na região da Catalunha. Só seis reuniões foram realizadas em região dos reinos castelhano e leonês, o que demonstra um desequilíbrio da atividade conciliar e, por extensão, da disciplina eclesiástica nas áreas ocidental e oriental da península.

Como assinala no item anterior, as redações **A** e **B** apresentam datas diferentes para a reunião de Coyanza. García-Gallo opta pela datação presente em **A**, apresentando alguns argumentos dos quais destaco três. O primeiro é que em **B** houve um erro do copista, que transformou o último X de LXXXX em LXXXV. O segundo fundamenta-se na *Historia Silense*, composta por volta de 1110, que afirma que foi só depois da batalha de Atapuerca,⁶ realizada em 1054, que o rei Fernando I de Castela e Leão passou a combater os mouros e a fortalecer as Igrejas de Cristo. O terceiro baseia-se na lista de bispos presentes na reunião. Comparando os decretos com outros diplomas contemporâneos, não há dúvidas de que todos que lá figuram já ocupavam posto episcopal em 1055, o que não é possível afirmar em relação ao ano de 1050. (GARCÍA-GALLO, 1950, p. 344-352). Os argumentos propostos por García-Gallo são coerentes e têm sido aceitos pelos estudiosos do período desde então. Também concordo com essa datação.

Quanto à convocação, apesar das diferentes redações, é possível chegar a algumas conclusões. Na **A** é informado que a reunião foi realizada em “*temporibus serenissinti at que regis principis domni Fredenandi et coniugis*

sue domne Sancie regine”, e que as decisões do concílio foram tomadas com “*consentiente Fredenando rege et Sancía regina*”. Já o texto **B**, que apresenta uma redação mais imperativa, indica: “*Ego Fredenandus rex et Sancía regina, ad restorationem nostre Christianitatis, fecintus Concilium cum episcopis et abatibus et totius nostri regni obtimatibus.*” A partir das duas redações, é possível afirmar que a reunião foi celebrada durante o reinado de Fernando I e sua esposa Sancha; que ambos estiveram presentes, e que as decisões tomadas passaram pelo seu aval. Somente a redação **B** afirma, explicitamente, que a convocatória da assembleia foi feita pelos monarcas, ainda que **A** não aponte para o contrário. Entretanto, nenhuma das redações permite avaliar o grau de intervenção real nas discussões e decisões que, certamente, acompanharam.

Quanto aos presentes, as informações nas duas redações são semelhantes. Em **A**, figuram como assistentes da reunião do rei, a rainha, abades e bispos; em **B**, além desses, destaca-se que também participaram os grandes do reino, “*et totius nostri regni obtimatibus*”.⁷ Porém, nas duas versões, só são nominados o casal real e os bispos. Para García-Gallo, esse dado aponta para uma preponderância dos mesmos na reunião, em ambas as redações, e “*revela que fueron ellos quienes desempeñaron el papel esencial en la reunión*”. (1950, p. 361). Não concordo com essa interpretação e proponho, a seguir, uma alternativa.

As listas de bispos que figuram nas duas redações possuem divergências quanto à ordem e ao número de presentes. Enquanto **A** apresenta dez nomes, **B**, nove. Além disso, há diferença na ordem e na forma de apresentação dos nomes.

Em **A**, o bispo de Lugo vem em primeiro lugar, denominado como *metropolis*; o bispo de Iria, Cresconius, é intitulado como *apostolice sedis*, e um nome a mais é incluído: *Sisnandus Portugalsis*. Como o texto **A** foi preservado e transmitido no nascente reino de Portugal, é possível concluir que tais peculiaridades correspondem a questões locais, que não serão abordadas neste artigo.

Os traços peculiares da redação **B** são dois: o bispo de Oviedo é o primeiro da lista, e o de Iria não é designado como apostólico. Esses elementos se explicam pela própria política de afirmação de direitos do episcopado ovetense, já assinalada.

Por fim, há que se destacar diferenças de redação de um único nome, que figura em **A** como *Gomise Osimensis* e em **B** como *Gomezius Occensis*. Essas divergências podem ser explicadas pela própria conjuntura de

reorganização das dioceses, que não ocorreu, necessariamente, no mesmo ritmo da transmissão dos decretos.

Ainda que com divergências, a lista dos assistentes da reunião registra uma presença significativa. Em minha interpretação, eles figuram nominalmente não porque tiveram preponderância nas decisões conciliares, mas porque eram os representantes das diferentes dioceses estabelecidas nas áreas sob controle castelhano-leonês.

Quanto às razões para a realização da assembleia, as duas redações apontam para a necessidade de sanar problemas relacionados à fé cristã. Essa preocupação fica evidenciada quando se verificam os temas abordados, a despeito das diferenças no tratamento de algumas matérias. Em ambas as redações, há 13 decretos, que, no texto **B**, são chamados “títulos”. A seguir, as temáticas são listadas por número do cânone, destacando as principais diferenças de conteúdo:

I – trata da vida canônica;

II – aborda aspectos da vida regular, mas apresenta diferenças de redação. Este título será abordado de forma mais detalhada no próximo item;

III – versa sobre o poder episcopal, a Eucaristia, a aparência dos clérigos, a proibição de esses portarem armas e de conviverem com mulheres, a residência de laicos nas igrejas e o ensino da fé cristã às crianças;

IV – institui que é dever dos clérigos convidar os pecadores à penitência;

V – aponta quais conhecimentos eram necessários aos clérigos e qual deveria ser a sua participação em casamentos e enterros;

VI – estabelece os dias em que os fiéis deveriam ir à igreja e proíbe a convivência com judeus;

VII – aborda como os condes e os maiores do reino deveriam administrar a justiça;

VIII – reafirma as disposições do Rei Afonso para o julgamento de delitos em Leão, Gália, Astúrias e Portugal e as de Sancho para Castela;

IX – trata das propriedades das igrejas;

- X – aborda a destinação dos frutos cultivados em terra sob pleito;
- XI – institui o jejum às sextas-feiras;
- XII – regulamenta o direito de asilo dado às igrejas; e
- XIII – reafirma o poder do rei.

O texto **B** ainda apresenta uma confirmação do *Fuero*, de Leão, e uma norma de caráter penal.

Segundo os testemunhos analisados, podemos concluir que o Concílio de Coyanza foi realizado em 1055, reunindo eclesiásticos e leigos das áreas sob domínio ou influência castelhano-leonesa, dentre os quais ganharam destaque os bispos, que, acompanhados pelo rei e pela rainha, discutiram diversas questões relacionadas ao cotidiano da Igreja e da sociedade em geral e aprovaram normas para todo o reino.

As normativas para o monacato na versão **B** das atas de Coyanza: uma leitura a partir de gênero.

De todos os títulos de Coyanza, como já assinali, meu foco de interesse está naqueles que tratam da vida monástica. Na redação **A**, três decretos fazem referências a *Abbates* e *Monachum*, todos só no masculino. Na **B**, tais termos só figuram em um título, mas no feminino e no masculino.

Não vou discutir aqui as diferenças de sentido das menções ao monacato nas versões **A** e **B** das atas de Coyanza, que serão desenvolvidas em outro artigo. Dessa forma, assumo, aqui, a tese de García-Gallo, que afirma que os decretos presentes em **A** referem-se a comunidades canônicas, e que só o título II, de **B**, faz menção ao monacato. (1950, p. 331). Minha reflexão sobre as normativas referentes à vida monástica com foco na categoria *gênero* foi, portanto, desenvolvida a partir desse único cânone. A seguir, reproduzo o texto, acompanhado de minha tradução para o mesmo:

Texto original

In secundo titulo, ut omnes abbates se et fratres suos, et monasteria et abbatisse se et sanctimoniales suas et Monasteria, secundum beati Benedicti regant statuta. Et ipsi abbates et abbatisse cum suis congregationibus et cenobissint obedientes, et per omnia ubi diti suis episcopis. Et nullus eorum recipiat monachum alienum, aut sanctimoniale, nisi per abbatem sui aut abbatisse iussione. Si quis hoc decretum violare presumpserit, anathema sit.

Tradução

No segundo título, é instituído que todos os abades e seus irmãos, as abadessas e suas monjas⁸ e os mosteiros sejam regidos segundo a regra de São Bento. Que os abades e abadessas com suas congregações e cenóbios sejam obedientes e para tudo estejam submetidos ao bispo. Que ninguém receba monge ou monja alheio, a não ser com ordem de seu abade ou abadessa. Se alguém por presunção violar este decreto, seja excomungado.

Quais normas para o monacato são instituídas nesse cânone?

Em primeiro lugar, o título impõe o seguimento da regra de São Bento. Ainda que fosse conhecida na península Ibérica desde o período visigodo, a regra beneditina foi observada nos mosteiros hispanos junto com outras normativas monásticas, como as regras de Frutuoso e Isidoro. A adoção exclusiva da regra beneditina nas comunidades monásticas da península iniciou no século X, mas só foi consolidada, segundo estudos de Linage Conde, em fins do século XI.

A adoção da regra beneditina nesse período pode ser explicada por diversos fatores apontados pela historiografia. Entre eles, sublinho a necessidade de colonizar as terras recém-incorporadas com as conquistas; a organização das grandes abadias, que foram se configurando com o processo que se denominou “concentração monástica”;⁹ a instalação de monges cluniascenses na região, etc.¹⁰ Dessa forma, esse decreto, presente na redação **B**, vinha consolidar oficialmente o processo que Linage Conde denomina “beneditinização”, ou seja, “la sumisión jurídica de un monasterio a la observación exclusiva de la Regla de San Benito”, e que já estava estabelecido na prática. (1982, p. 585).

Mas essa normativa suscita uma questão: seria a mesma versão da Regra de São Bento adotada para homens e mulheres? Segundo Frank

Henderson, no Medievo, circularam versões da regra beneditina adaptadas para mulheres: “These texts use feminine and gender neutral gramatical forms in steado for in addition to masculine forms.” (2002, p. 1). Segundo Linage Conde, já no século X, circulava uma versão feminina dessa regra na península Ibérica (1972). Essa regra continuou a ser adotada no século XI? Infelizmente não podemos ir além de conjecturas, já que, salvo o manuscrito *Aemilianensis 62*, que foi publicado, não há outros testemunhos que permitam aprofundar essa questão.

Em segundo, destaca-se a exigência de obediência e sujeição aos bispos. Há que sublinhar que essa versão do decreto foi copiada no *scriptorium* de um prelado que visava, primeiramente, a fortalecer o seu próprio poder. Mas essa estratégia discursiva de fortalecimento do poder episcopal em face do monástico também pode se relacionar ao surgimento das grandes abadias, já aludido, que resultou em muitos conflitos por posse de igrejas e pequenos mosteiros com as dioceses e outras comunidades cenobíticas. (PÉREZ DE CIRIZA, 2002, p. 196). O fortalecimento do poder episcopal pode ter sido pensado como uma estratégia para conter o poderio das grandes abadias, já que o bispo funcionava como uma espécie de árbitro.

Por fim, a estabilidade monástica é reforçada. Dessa forma, busca-se vincular cada monge ou monja à sua casa de origem, sob a obediência de seu abade ou abadessa. Essa normativa está em total harmonia com a adoção da norma beneditina, que preza pela estabilidade e a obediência dos religiosos. Também podemos relacionar tal normativa à configuração que o monacato vai ganhando no século XI, nas regiões castelhana-leonesas, já sublinhada: a formação de grandes abadias, que exerciam múltiplas funções ao se tornarem centros de elaboração e cópia de textos, locais de assistência, núcleos produtivos e de defesa territorial e que, portanto, necessitavam de pessoal experiente e identificado como grupo para as diferentes tarefas que deveriam ser executadas.

E quanto ao gênero? Um aspecto que chama a atenção na redação desse decreto é o uso do feminino e do masculino para identificar os grupos que deveriam seguir a normativa. Provavelmente, dito recurso retórico tinha como objetivo enfatizar o caráter geral do título, ao abarcar homens e mulheres dedicados ao monasticismo. Ainda que os abades e seus monges sejam denominados primeiro no título, o texto de Coyanza cria discursivamente uma simetria entre homens e mulheres seguidores

da vida monástica, já que institui para ambos os grupos as mesmas normas.

Contudo, a redação **B** coloca monges e monjas em uma situação de subordinação aos seus abades ou abadessas. Esses, por sua vez, deveriam estar subordinados aos bispos. E mesmo que não fique explícito, nesse cânone, no topo dessa sucessão hierárquica, encontram-se o rei e a rainha, que, na versão **B**, são os promotores do concílio (*fecintus Concilium*), e aos quais os bispos deveriam se submeter. Desse modo, no texto conciliar, configura-se uma hierarquia em que no cume está o rei e a rainha; abaixo deles, os bispos, que devem gerir todas as questões relacionadas às suas dioceses; depois os abades e abadessas, que devem zelar por suas comunidades, chegando, por fim, aos monges e monjas. Ou seja, nas relações de poder estabelecidas pelos monges e monjas, esses se encontravam no nível mais baixo de dependência e subordinação.

O gênero figura aqui como uma significação de poder. Tal como o discurso hegemônico no Medievo sobre as diferenças sexuais, no qual o comportamento ideal para uma mulher era a sua subordinação à tutela constante, os monges e monjas são posicionados como seres que devem se manter passivos e submissos aos seus respectivos abades e às autoridades episcopais e reais.

Fico, então, tentada a concluir que o gênero não é um elemento essencial nas estratégias de poder desenvolvidas no interior das comunidades monásticas segundo a redação **B**, já que há uma simetria no tratamento dos monges/monjas e abades/abadessas, e que ele só se manifestaria nas relações estabelecidas externamente às comunidades. Entretanto, o gênero permeia em um nível mais profundo todo o Título II da redação **B**.

Os homens poderiam escolher entre a vida eclesiástica no *saeculum* ou a recolhida nos mosteiros. E, mesmo após a profissão monástica, poderiam ser ordenados e participar da hierarquia clerical, podendo chegar até o papado. Assim, ao optarem pela vida cenobítica, colocavam-se, deliberadamente, em situação de subordinação, mas para as mulheres não havia alternativa. Mesmo os autores que insistem em que durante o Medievo houve ordenação de mulheres, destacam que essa só foi considerada em alguns círculos e/ou para alguns graus específicos, como a diaconia, ou que existiam ordens específicas para mulheres – as chamadas viúvas e virgens – e que com o desenvolvimento do direito canônico, sobretudo a partir do século XII, a ordenação para as mulheres

foi sendo descartada. (MACY, 2000, 2006). Assim, ainda que algumas mulheres tenham sido ordenadas como diaconisas, a elas estava totalmente descartada a alternativa de alcançarem o cargo episcopal.

O gênero também figura na quebra de simetria entre monges e monjas em uma das variações do texto **B**. Refiro-me à versão em romance de cinco títulos de Coyanza, que, pelas semelhanças textuais, derivam de **B**. Ela foi encontrada no mosteiro de San Facundo e publicada por Tejada y Ramiro (1861, p. 104-105). No Título IV, aparece uma lista de quem deve ser exortado pelos clérigos à confissão: “À los adúlteros, é **los que pecan con nas monjas**, é con nas parientas, é con nas animalías, é los ladrones, é los matadores, é los que fazem mal fechos.” (TEJADA Y RAMIRO, 1861, p. 105, grifo nosso). Essa referência foi introduzida na transmissão da redação **B** e não figura nas versões dos textos **A** e **B** publicadas por García-Gallo (1950, p. 295).

Essa referência a um pecado que é cometido *com/nas* monjas rompe com a simetria acima mencionada porque, por um lado, menciona um pecado que poderia ser cometido com monjas e não com monges e, por outro, a monja é apresentada como objeto de pecado e não como sujeito. A redação suscita questões: não seria possível pecar com monges? Por que a monja não figura como sujeito do pecado? Por que a monja é objeto de um pecador?

A referência às monjas e às parentes parece traduzir a expressão *incestuosos sanguimixtos*, presente nas redações latinas, ou seja, tem um claro componente sexual. Essa questão do incesto com religiosas pode ser compreendida quando contrapomos o texto a uma lei presente nas *Siete Partidas* (Livro IV, Título II da Lei XIII). Como no cânone transcrito, a lei não explica o motivo de considerar o relacionamento sexual com monjas como incestuoso, mas é possível que resida nos laços de afinidade espiritual, já que uma monja é considerada esposa de Cristo. Logo, aquele que peca com a monja comete incesto por copular com a esposa do pai. Mas seria esse o único motivo para que somente a monja figure como objeto de pecado?

Como destaca Ruth Karras (2005, p. 4), no Medieval, a relação sexual era compreendida pelo binômio ativo/passivo e, como tal, como algo que é feito no outro, o que explicaria o uso da contração da preposição em + as (*nas*). Contudo, vale ressaltar que essa concepção do ato sexual não exclui o fato de que os medievais estavam cientes das relações sexuais mantidas entre pessoas do mesmo sexo biológico. Dessa forma, pecar

com um monge seria possível se esse ocupasse o papel passivo na cópula. Entretanto, o título não faz qualquer menção à sodomia, nem nessa versão do romance nem nas redações latinas.¹¹

Defendo que a monja não figura como sujeito do pecado nesse título, mas como objeto, porque ela é identificada com a passividade e a vulnerabilidade e é considerada como vítima potencial nesse texto, tal como em outros materiais normativos em romance que lhe eram contemporâneos. (SILVA, 2009). A elas, portanto, não era dado, sequer, o direito de transgredir, só o de ser alvo de desejo de outrem. Também aqui o gênero está presente, ao excluir os monges e ao identificar as monjas como objeto de pecado.

Considerações finais

A despeito dos estudos já realizados sobre o Concílio de Coyanza, este material ainda precisa ser revisitado e explorado a partir de outras questões e em relação a vários fenômenos que marcaram o reino castelhano-leonês e outras áreas da península Ibérica no século XI. Sem a preocupação em recuperar o “verdadeiro” texto das atas ou a “essência” da assembleia, as redações **A** e **B** dos decretos conciliares podem ser testemunhos fundamentais para a discussão de diferentes aspectos da organização social daquele período e dos séculos seguintes.

A Assembleia de Coyanza foi uma iniciativa para a qual eclesiásticos e realza se uniram, em 1055, para sanar diversos problemas relacionados à prática da fé cristã e à organização eclesial. Suas resoluções não se limitaram a impactar o seu contexto de redação, mas foram ganhando sentido no decorrer de sua circulação e transmissão.

Ainda que as normativas sobre o monacato nessas atas pareçam fruto de uma perspectiva simétrica do gênero, elas resultam de discursos sobre a diferença sexual. Contudo, tal construção discursiva não é de todo evidente, mas se constitui em meio a um jogo de diferenças, hierarquias e assimetrias. Nesse sentido, monges e monjas, nas relações estabelecidas com os bispos e com a própria monarquia, são identificados com a subordinação e a passividade; as mulheres não têm opção de escolha em matéria de vida religiosa, pois não poderiam aspirar ao episcopado, e as monjas figuram como objetos da ação pecadora alheia.

Notas

¹ Parte das ideias presentes neste artigo foi exposta na comunicação *O Concílio de Coyanza: algumas reflexões sobre uma assembleia castelhano-leonesa, realizada no século XI*, apresentada no XXVI Simpósio Nacional de História realizado na USP, em 2011.

² Segundo Vázquez de Parga, os decretos de Coyanza também foram transmitidos no *Fuero de León* (1944, p. 475-478).

³ Todos esses manuscritos foram publicados. Para uma listagem de tais edições, veja-se GARCÍA-GALLO, 1950, p. 278-282.

⁴ “Hoc decretum factum fuit in concilio domni Fernan diregis et sue conjugis regine, domne Sancie, in urbe Cogianca. Et adduxit, inde, illud Randulfus, presbiter de acisterio Vaccariza, pro memoria posteris.”

⁵ Os principais estudos sobre o Concílio de Coyanza datam de meados do século XX e foram publicados em duas obras consideradas ainda hoje referenciais. Trata-se do estudo de García-Gallo, publicado no *Anuario de Historia del Derecho español*, em 1950, e da *Miscelánea Comemorativa del Concilio de Coyanza*, de 1951, que reuniu os trabalhos apresentados no evento que comemorou os 900 anos da realização da assembleia. Tais estudos tinham como temáticas principais a transmissão dos

decretos de Coyanza, a datação da assembleia, a relação entre as tradições visigodas e as normas aprovadas e a interpretação de alguns decretos, como os referentes à vida canônica e à liturgia.

⁶ Conflito militar no qual se enfrentaram os reinos pamplonês e castelhano-leonês por disputas territoriais. Nessa batalha, o Rei Garcia Sanchez III, rei de Pamplona e irmão do rei Fernando I, faleceu.

⁷ Segundo a referência presente em LP, além dos maiores do reino, estiveram presentes no concílio presbíteros, diáconos, priores, etc.

⁸ Traduzi *sanctimoniales suas* [suas santificadas], por monjas, que parece aclarar melhor a ideia do texto B em português.

⁹ Veja-se, como exemplo, a configuração da Abadia de San Millán de la Cogolla, que incorporou pequenos grandes cenóbios e igrejas nesses séculos. (GARCÍA DE CORTAZAR, 1969).

¹⁰ Segundo Bishko, a chegada do primeiro monge cluniacense em Leão, Galindo, ocorreu no início de 1050, antes da realização da Assembleia de Coyanza.

¹¹ Vale destacar que a referência à contaminação com animais figura nas redações A (*et qui cum animalibus se coinquinaverunt*) e B (*et qui cum animalibus se inquinant*).

Referências

- ALONSO ÁLVAREZ, Raquel. *Patria uallata asperitate moncium*: pelayo de Oviedo, el *archa* de las reliquias y la creación de una topografía regia. *Locus Amoenus*, n. 9, p. 17-29, 2007, 2008.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Sacerdocio en la España alto medieval*: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular: siglos VII-XII. Madrid: Silex, 2008.
- BISHKO, Charles J. Fernando I and the origins of the Leonese-Castilian alliance with Cluny. Disponível em: <libro.uca.edu/frontier/bishko2.htm>. Acesso em: 9 mar. 2011.
- BURNS, Robert I. Livro preto: cartulário da Sé de Coimbra. Edição crítica, texto integral. *The Catholic Historical Review*, v. 87, n. 1, p. 87, 2001.
- CONCÍLIO DE COYANZA. In: TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1861. p. 95-101. t. 3.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. Espaço y tempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo. *Annexes de Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, n. 15, v. 15, p. 129-148, 2003.
- 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.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel. *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII)*: introducción a la historia rural de Castilla altomedieval. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1969.
- GARCÍA-GALLO, A. El Concilio de Coyanza. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 20, p. 275-633, 1950.
- GARCÍA TURZA, Francisco Javier. San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis: 1200-1300. In: GIL-DÍEZ USANDIZAGA, Ignacio (Coord.). *JORNADAS DE ARTE Y PATRIMONIO REGIONAL*, 6., 1998, San Millán de la Cogolla. *Anais...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. p. 27-46.
- GRANDE QUEJIGO, F. J. *Hagiografía y difusión en la vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- HENDERSON, Frank. Feminine versions of the rule of St. Benedict. Bibliography. 2002. Disponível em: <<http://www.jfrankhenderson.com/pdf/feminineversion.pdf>>. Acesso em: 7 nov. 2011.
- IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, Miguel. La constitución del primer cenobio en San Millán. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (Coord.). In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7., 1996, Nájera. *Anais...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997. p. 385-396.
- KARRAS, R. *Sexuality in the medieval Europe: doing unto others*. Nova York: Routledge, 2005.
- LINAGE CONDE, José Antonio. El papel de Andalucía en la benedictinización del monacato peninsular. *En la España medieval*, n. 2, p. 583-594, 1982.
- _____. *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el 'Libellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus'*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

- MACY, Gary. Heloise, Abelard and the ordination of abbesses. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 57, n. 1, p. 16-32, 2006.
- _____. Ordination of women in the middle ages. *Theological Studies*, v. 61, p. 481-507, 2000.
- MARTÍNEZ, G. Coyanza, 1055. In: ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; VIVES GATELL, J. *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973. p. 543-544. v. 2.
- MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. Os estatutos do cabido da Sé de Coimbra de 1454. In: AAVV. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 85-108. v. 4.
- PÉREZ DE CIRIZA, Luis Javier Fortún. El señorío monástico altomedieval como espacio de poder. In: IGLESIA DUARTE, J. I. DE LA (Coord.). Los espacios de poder en la España medieval. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 12., 2001, Nájera. *Anais...* Logroño: IER, 2002. p. 181-243.
- SANZ SANCHO, Iluminado. Notas sobre la política religiosa en tempos del rey Fernando I de León y Castilla. *Cuadernos de Historia Medieval*, n. 1, p. 73-109, 1998.
- SCOTT, J. *Gender and politics of history*. Revised Edition. New York: Columbia University Press, 1988.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre as normativas laicas e eclesiásticas direcionadas à vida religiosa feminina nos séculos XII e XIII. In: LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio (Org.). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: Anpuh, 2009.
- VARASCHIN, A. San Millán de la Cogolla: le temps du monastère ou l'imaginaire de Gonzalo de Berceo. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n. 24, p. 257-267, 1981.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Luis. **El fuero de León**: notas y avance de una edición crítica. *Anuario de Historia del Derecho español*, n. XV, p. 464- 498, 1944.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1861. 5t.

