

## Práticas de poder sobre o corpo na *Regula Isidori* (615-619)

Bruno Uchoa Borgongino

Mestrando PPGHC/UFRJ  
[uchoa88@gmail.com](mailto:uchoa88@gmail.com)

### Resumo

A *Regula Isidori* é uma regra monástica escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha provavelmente entre os anos 615 e 619. O objetivo deste artigo é analisar a regulamentação das práticas de poder sobre o corpo nesse documento. Neste texto, detenho-me sobre o discurso da *Regula Isidori* sobre as relações de poder, logo, não intento reconstituí-las tal como de fato existiram entre os monges.

Este trabalho é resultado da pesquisa que desenvolvo sobre as regras monásticas visigodas.

Palavras-chave: poder, corpo, *Regula Isidori*.

### Résumé

La *Regula Isidori* est une règle monastique qui a écrit pour le évêque Isidore de Séville possiblement entre les années 615 et 619. Le objectif de cette article est analyser la réglementation de les pratiques de pouvoir sur le corps dans cet document. Dans cette texte, j'analyse le discours de la *Regula Isidori* sur las relations de pouvoir, alors, je n'veux pas reconstituer elle come vraiment a existé entre les moines.

Ce travail est résultat de la recherche que je dévellope sur les règles monastiques wisigothiques.

Mots-clés: pouvoir, corps, *Regula Isidori*.

A *Regula Sancti Patris Isidori Episcopi*, ou *Regula Isidori*, como é mais conhecida, foi redigida por Isidoro, bispo de Sevilha e metropolitano da província eclesiástica da Bética.<sup>1</sup> Este começou a exercer o cargo entre os anos 599 e 601, na ocasião da morte de seu antecessor e irmão Leandro, e nele permaneceu até seu falecimento, em 636 (Fontaine, 2002: 85; 111). Alcançou grande projeção na Península Ibérica, tendo inclusive presidido o IV Concílio de Toledo.

A *Regula Isidori*, composta possivelmente entre 615 e 619, consiste numa regra monástica, que legisla aspectos diversos do cotidiano numa comunidade monástica. Não se sabe para qual mosteiro o documento era dirigido, uma vez que os manuscritos existentes divergem quanto à grafia do nome da comunidade destinatária. (Ismael; Ruiz, 1971: 79-89).

Neste artigo, pretendo analisar a regulamentação de práticas de poder sobre o corpo na regra isidoriana. Cabe frisar que me detenho apenas no discurso presente na fonte, logo, não intento reconstituir as relações de poder que de fato existiram entre os monges.

### 1. Considerações teórico-metodológicas

Segundo David Le Breton, o corpo não é uma natureza incontestável objetivada imutavelmente pelas comunidades humanas. Ele sequer existe, uma vez que é socialmente construído tanto nas suas ações na cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. Assim, o corpo é uma ficção, é o efeito de uma elaboração sócio-cultural (Le Breton 2009: 24-33).

Em *Surveiller et punir*, Foucault demonstra como o corpo é objeto de poder: “mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político: as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais”. (Foucault 2008: 25).

Ainda segundo este autor, o poder é algo exercido e que só existe em ação, resultando de uma relação desigual de forças. Assim, ninguém seria seu titular, uma vez que não pode ser trocado ou retomado (Foucault 2007a: 75; 175; 250). Existem múltiplas relações de poder que atravessam, constituem e caracterizam qualquer sociedade e que se apóiam umas nas outras, podendo estar articuladas em cadeia ou isoladas entre si. Essas relações, ao se propagarem, encadeiam-se com outras e ao encontrarem em outra parte apoio e condição é que esboçam um conjunto. O poder é sempre exercido com uma série de miras e objetivos, por vezes explícita no nível limitado em que se inscreve (Foucault 2007b: 102-105).

Com base nessas reflexões, acredito que a forma como uma sociedade concebe seu corpo e a maneira de lidar com a corporalidade implicam em relações poder que subordinam o âmbito físico dos homens que a compõe. No caso do mosteiro regulado pela *Regula Isidori*, havia relações desiguais de forças que acorriam a práticas nas quais os corpos de uns eram dirigidos por outros. Cabe indagar: no caso da *Regula Isidori* (RI), que concepção de corpo era essa e como se articulava às práticas de poder? Quais os objetivos que orientavam essas práticas?

Para responder a tais questões, adoto duas precauções. A primeira consiste em não confundir o conceito foucaultiano de poder que utilizo com aquilo que Isidoro de Sevilha entendia como poder. O recurso a esse conceito consiste numa maneira de refletir acerca da relação entre os monges conforme regulamentada pela *Regula Isidori*. A segunda cautela refere-se a não pressupor a correspondência entre a realidade do mosteiro e o discurso presente no documento, uma vez que a *Regula Isidori* não

fornece, por si mesma, elementos que permitam avaliar a adequação dos monges às suas normas.

## 2. A comunidade monástica

Jacques Fontaine apontou que Isidoro de Sevilha se referiu à opção pela vida monástica pelo termo tradicional *conuersatio* (Fontaine 1988: 358). Conforme o bispo escreveu na *Regula Isidori*, o processo de conversão do monge implicava no desapego do que fosse mundano, renúncia aos bens seculares e no ingresso na *militia Christi*:<sup>2</sup> “quienes, después de dejar el siglo, se convierten con piadosa y saludable humildad a la milícia de Cristo, primeramente devem distribuir todos sus bienes a los necesitados o agregarlos al monastério” (RI IV: 94-95).

No documento, os monges foram apresentados como aqueles que mantinham a forma apostólica de vida:<sup>3</sup> conviviam numa comunidade e tinham tudo em comum (RI, III: 93). Os “Santos Padres” ofereciam os mais altos exemplos de disciplinas, porém os ascetas para os quais se dirigiam seriam de ínfima categoria; por isso, não conseguiriam seguir as regras escritas por esses “Santos Padres”, com normas direcionadas a monges perfeitos. Assim, Isidoro de Sevilha alegava que sua regra se destinava a ascetas de ínfima categoria, a fim de apresentar-lhes um caminho do qual não se desviariam em excesso (RI Preâmbulo: p. 90-91).

Paula Barata Dias apontou que as regras monásticas possuíam características homogêneas, pois a entidade autoral e a originalidade de composição eram desvalorizadas em favor da dependência em relação à tradição precedente. Um legislador monástico, ao escrever seu código para um mosteiro, manifestava com orgulho seu respeito pelos escritores anteriores e afirmava que suas prescrições resultavam do conhecimento de uma experiência anterior (Dias 1998: 311-335).

Logo, ao vincular a *Regula Isidori* a documentos mais antigos, Isidoro de Sevilha fazia confluir seu escrito com um modelo de redação então em voga. Suponho que o recurso a elementos textuais já consagrados, aliado à declaração de que sua regra era direcionada a monges imperfeitos, consistia num meio de conferir validade ao documento e sublinhar a necessidade de sua adoção pela comunidade.

## 3. O corpo

No período em que a *Regula Isidori* foi escrita, entendia-se que o homem era composto por um corpo (*corpus*) material e mortal e por uma alma (*anima*) imaterial e imortal (Schmitt 2002: 252). A palavra *corpus* figurava como categoria genérica, sendo atribuído um valor ao termo “carne” (*caro*): na noção de “concupiscência da carne” (*concupiscentia carnis*), a primeira palavra evocava o desejo culpável e que expressava a alma do pecado, enquanto a segunda remetia ao corpo onde tinham origem as tentações e que era instrumento da alma pecadora (Schmitt 2002, 252-253).

O corpo poderia levar à queda por conta dos impulsos pecaminosos que dele provêm – corrupção decorrente do Pecado Original e que todos herdaram de Adão. Porém, seria por meio do corpo que se obteria a salvação, caso o cristão resistisse aos desejos carnis e se voltasse a todas as inclinações espirituais cujo fim fosse a busca de Deus, valendo-se da maceração do corpo, do desprezo e da fuga do mundo e da ascese (Casagrande; Vecchio 2002: 337-351). Negavam-se, então, os prazeres corporais e impingiam-se sofrimentos físicos em si próprio em favor da redenção espiritual.

Portanto, embora os termos “corpo” e “carne” aludissem à instância física do homem, eram empregados com significados distintos dos atuais, pois pensava-se o corporal de outra maneira: geralmente, o corpo era referido de modo indissociável do

potencial perigo que representava à alma por conta da corrupção ocasionada pelo erro do primeiro homem.

As normas presentes na *Regula Isidori* vinculavam-se às preocupações com o corpo em voga naquele momento. Na conduta prescrita pelo documento, o monge deveria lidar com sua corporalidade de maneira a impedir o cultivo dos vícios pela mortificação física e pela negação dos prazeres da carne.

Os monges eram proibidos de usufruírem da sexualidade, associada ao pecado da luxúria.<sup>4</sup> O prelado afirmou em sua regra que aqueles que ingressassem no mosteiro sem reta intenção estariam mais propensos a se desviarem nesse quesito: “el que no se convierte con recta intención, a no tardar se ve dominado o por el cáncer de la soberbia, o por el vicio de la lujuria” (RI IV: 95). Além do esforço para se manter casto, o asceta teria que dormir numa posição que não suscitasse nos demais pensamentos torpes (RI XIII: 111), evitando incitar as inclinações luxuriosas nos outros monges.

A normativa concernente à vestimenta incidia sobre dois possíveis vícios: a luxúria e a vanglória. A *Regula Isidori* estabelecia que as roupas deveriam servir para proteger, não para atender às inclinações pecaminosas. Daí, as vestes não poderiam ser elegantes, para não levar o espírito à lascívia, e nem demasiadamente abjectas, por engendrar a vanglória.<sup>5</sup> Também por conta do perigo da licenciosidade, o monge não poderia adornar o rosto ou andar com desenvoltura (RI XII: 109-110).

Conforme recorrente no período, Isidoro de Sevilha argumentou que a gula incitava a luxúria:<sup>6</sup> “no ha de alimentarse el cuerpo hasta la hartura, para que no se ahogue el espíritu, pues con la hartura del vientre se exita pronto la lujuria de la carne” (RI IX: 105). Para não incorrer na gula, o asceta deveria só comer junto aos demais e na hora devida e não poderia se alimentar excessivamente e nem atender ao que pedisse o prazer da comida (RI IX: 105).<sup>7</sup>

A *Regula Isidori* determinava que os monges jejuassem em quatro épocas festivas: a Quaresma, com restrições que diziam respeito não apenas à comida, mas também ao vinho e ao azeite; os três dias compreendidos entre o Pentecostes e o equinócio de outono; a época que vai do dia 24 de setembro ao nascimento de Cristo; o dia seguinte à Circuncisão até a Páscoa (RI XI: 108). Do primeiro dia após a Páscoa ao Pentecostes, da natividade de Jesus à Circuncisão, na Epifania e nos domingos, os jejuns deveriam ser interrompidos. No restante do ano, seriam permitidos os jejuns livres e voluntários (RI X: 107-108). A prática da abstenção de alimentos consistia num meio de controlar as inclinações carnis, conforme expresso nesta passagem: “en cuanto lo permita su salud corporal, ha de sojuzgar su carne con el ayuno” (RI III: 94).

Na rotina prescrita pela regra isidoriana, os monges trabalhariam parte considerável do dia, sendo que o tempo destinado a essa atividade era variável no decorrer do ano: da manhã até a terça no verão; nas demais estações, começariam após o ofício da terça e iria até a nona, quando parariam para a refeição e depois poderiam retornar ao trabalho. O descanso só era permitido à noite, salvo no verão, quando a *Regula Isidori* assegurava o repouso entre a sexta e a nona<sup>8</sup> (RI V: 99-100).

Esse trabalho ao qual os monges se dedicavam era manual (RI V: 97). O documento delimitava as ocupações: poderiam estar relacionados à administração dos bens do mosteiro, ao plantio e cultivo das hortas, à gestão e ao preparo de alimentos, aos cuidados com a mesa comum e com o templo e ao atendimento aos pobres e hóspedes (RI XXI: 120-122). Os servos do mosteiro<sup>9</sup> se responsabilizariam pela construção de edifícios, pelo cultivo agrícola (RI V: 100), pela peneiração e moção do trigo, pela pesca e pelo preparo do pão aos visitantes e enfermos (RI XXI: 121).

Qualquer produto resultante do trabalho monástico não ficaria com aquele que porventura o fizesse, pois deveria ser entregue ao prepósito, que, por sua vez, deveria

entregá-lo ao abade. O objetivo dessa tarefa não se destinava ao proveito de um monge em particular, mas sim para assegurar o atendimento às demandas do cenóbio (RI V: 97; 100).

Contudo, Isidoro discorreu mais sobre a outra meta a ser atingida pela atividade manual: a de evitar o ócio e, com isso, o pecado da preguiça. Por incitar os desejos e os maus pensamentos, este vício seria um perigo; por outro lado, o esforço do trabalho eliminaria os vícios (RI V: 97). Embora afastados das tarefas mais pesadas, talvez em consequência da posse de um número considerável de servos pelos mosteiros béticos, ainda assim foi valorizado o desempenho de tarefas físicas pelos próprios monges – afinal, suas almas seriam beneficiadas por este sacrifício (Silva 2005: 192-198).

Os que não dispusessem de forças físicas estavam liberados de algumas dessas obrigações. A *Regula Isidori* concedia aos enfermos o direito de não trabalharem (RI V: 98-99), de comer fora da hora da refeição (RI IX: 106) até mesmo alimentos mais delicados (RI XXII: 112) e lhes era assegurado o banho (RI XXXII: 123). Porém, tal abrandamento da disciplina imposta seria temporária, perdurando somente enquanto o monge não recobrasse a sua saúde.<sup>10</sup>

Isidoro de Sevilha dispensou os muito jovens e os idosos do jejum. Em favor dessa concessão, apontou para o risco que a abstenção alimentar proporcionaria à saúde desses monges: “(...) con el fin de que no se consuma la edad senil antes de morir o, por otra parte, la edad, que se está desarrollando, no vaya a decaer antes de fortalecerse, y se inutilice antes de poder obrar el bien” (RI XI: 108).

Portanto, o uso adequado do corpo com o fim de evitar que o monge incorresse no pecado foi um princípio norteador de algumas das diretrizes presentes na *Regula Isidori*. Para lidar com a carne inclinada ao vício, o asceta deveria evitar o prazer físico, atentar-se ao que vestia e como andava, comer moderadamente e na hora devida e empenhar-se no trabalho. A rígida disciplina monástica só poderia ser amenizada quando o corpo estivesse debilitado por uma enfermidade ou pela idade.

#### 4. Diferenciação e hierarquização dos monges

Embora todos os membros da comunidade fossem monges, a situação de cada um era distinta perante a *Regula Isidori*: o texto apontava para aspectos a serem observados para a classificação dos monges. Isso acarretava numa hierarquização, uma vez que tais critérios de diferenciação consistiram também em parâmetros para determinar quem estaria subordinado a quem.

A conduta foi um desses princípios para distinguir os ascetas. Por exemplo, a posição ocupada pelo excomungado era definida pela diretriz comportamental: penalizado por ter cometido alguma infração grave das normas da *Regula Isidori*, estava quase que totalmente apartado do restante da comunidade (RI XVIII: 116-117).

A idade também seria outro critério importante. Raquel Holmet demonstrou que, naquela época, a senectude era imaginada como uma etapa ambivalente da vida, uma vez que seria composta por potências opostas: negativa no que diz respeito ao material, por conta da debilidade física inerente à idade avançada; positiva para o âmbito espiritual, pois acrescentaria sabedoria e maturidade e enfraqueceria os prazeres e a concupiscência. Tal compreensão teria raízes greco-romana e judaico-cristã, relacionadas à divisão da existência terrena – na periodização mais recorrente, sete etapas de sete anos – em que cada estágio possuiria características particulares (Holmet 1997: 36-42).

Isidoro de Sevilha atribuiu aos mais jovens uma propensão maior ao pecado. Por isso, proibia os *adulescentes*<sup>11</sup> de saírem do mosteiro, argumentando, em favor de tal restrição, a possibilidade de inclinarem-se aos vícios por conta de sua juventude: “(...)

no sea que la debilidad de la edad se contagie de apetitos carnales (...)” (RI XXIV: 124). Em contrapartida, havia os *seniores*, entendidos como menos suscetíveis aos pecados da carne, assim como mais sábios em relação aos assuntos sagrados, o que lhes proporcionava um papel destacado no mosteiro: todos deveriam ser obedientes aos *seniores* (RI III: 93).<sup>12</sup>

Por fim, havia o critério do tempo de vivência monástica: quanto mais antigo no cenóbio, menos suscetível à concupiscência estaria o asceta. Assim como os *adulescentes*, os recém-ingressos na comunidade eram proibidos de saírem, afirmando Isidoro o seguinte para justificar tal impedimento: “(...) la falta de formación monástica les incline al deseo del siglo” (RI III: 124).

A *Regula Isidori* propunha uma postura desconfiada em relação aos que apenas recentemente optaram pela ascese, sobretudo aos que pretendiam tentar o ingresso no mosteiro: para serem aceitos, deveriam ter sua conduta examinada por três meses em serviços de hospitalidade. Afinal, a decisão por romper com o mundo seria recente; mas existia, ainda, o risco de uma conversão sem reta intenção, tornando aquele novo monge propenso ao domínio da soberba ou da luxúria (RI IV. p. 94-95).

Isidoro privilegiou a antigüidade na vida cenobítica para a hierarquização da comunidade: “quien ingresa antes en el monasterio será primero en todo grado y orden, ni hay que preguntarse si es rico o pobre, siervo o libre, joven o viejo, rústico o instruído” (RI IV: 95). Na distribuição de roupas, cada um receberia aquilo que corresponderia à sua ordem e idade (RI XII: 109), demarcando desta maneira o lugar de cada um na organização monástica.

A liderança da comunidade competia ao abade. Nele, confluíam os três critérios de hierarquização acima expostos:

Por supuesto, debe elegirse un abad que sea experimentado en la observância de la vida religiosa y notable por las pruebas dadas de paciência y humildad, y que además haya ejercitado una vida laboriosa; incluso de una edad que, pasando de la juventud, toque con su juventud los linderos de la madurez (...) (RI II: 92).

A *Regula Isidori* destacava duas virtudes, além do empenho no trabalho, que o candidato à função de abade deveria possuir: a paciência e a humildade. A maturidade consistia num outro critério. A passagem “experimentado en la observância de la vida religiosa” remetia à antigüidade na vida monacal, necessária para este cargo.

Em seguida na hierarquia, vinha o prepósito. Esse era responsável pelas solicitações dos monges, a gestão dos negócios, administração das fazendas e das sementeiras do terreno, plantio e cultivo das vinhas, atenção aos ganhos, construção de edifícios e os trabalhos dos carpinteiros e obreiros (RI XXI: 120).<sup>13</sup> Quando o prepósito ou o abade estivessem ausentes do mosteiro, aqueles que lhes seguissem em grau e ordem assumiriam seu lugar.

Dois elementos desses parâmetros que distinguiam a posição hierárquica de cada monge na comunidade devem ser destacados. Primeiramente, sublinho que Isidoro de Sevilha discorreu sobre a organização monacal a partir de referências de caráter moral: uma adequação, ou, ao menos, uma maior propensão à disciplina prescrita na regra tornaria os cenobitas diferentes uns dos outros, logo, ocupantes de postos de maior ou menor autoridade sobre os demais.

Com isso, não quero afirmar que os superiores hierárquicos seriam mais “santos” ou “cristãos” que seus inferiores, muito menos que o autor da *Regula Isidori* tencionava conferir cargos mais altos aos que melhor se adequassem à disciplina

prescrita. Na verdade, somente aponto que Isidoro de Sevilha recorreu a preceitos morais para justificar a hierarquia e a organização monástica que propunha.

Friso, por fim, o papel relevante da esfera física do homem na hierarquização. Sendo a conduta quesito fundamental para a eleição de um abade, a relação com a corporalidade do candidato seria um aspecto relevante a ser considerado nessa escolha – pois, conforme expus, cabia ao corpo um papel central na disciplina do monge. Além disso, a velhice, um fenômeno corporal, influenciaria a hierarquia do cenóbio.

## 5. Práticas de poder sobre o corpo

A hierarquização da comunidade pela *Regula Isidori* implicava em relações de desigualdade entre seus membros: os mais antigos no mosteiro e os de maior idade ocupariam as posições mais elevadas que os demais.

Isidoro de Sevilha legislou sobre a interação entre os monges, de maneira que os hierarquicamente superiores propiciassem a adequação disciplinar a seus subordinados. Assim, a prática do poder incidiria diretamente na conduta. Como o abade era o líder, exerceria uma autoridade sobre todos, devendo influir na maneira como se comportavam:

[O abade] estimulará a cada uno y a todos a que se animen unos a otros, hablando a todos e impulsando o desarrollando en ellos lo que viere en su conducta que puede aprovechar según el progreso de cada uno; pero guardando la equidad para con todos, sin dejarse arrastar por la antipatía o el ódio, abrazando a todos con su afecto, sin despreciar a ninguno de los conversos (RI II: 92).

No caso do poder sobre o âmbito físico dos ascetas na *Regula Isidori*, estavam presentes as preocupações com o conjunto dos gestos e dos usos do corpo e com o conhecimento acerca do comportamento correto.

### 5.1 Vigilância<sup>14</sup>

A *Regula Isidori* impunha um sistema em que o cotidiano do mosteiro seria mantido sob controle e em que os usos e manifestações do corpo seriam observados constantemente. Então, estabelecia que a conduta dos monges fosse avaliada de maneira incessante, sendo algo essencial para o progresso disciplinar dos ascetas.

O principal responsável por avaliar a adequação dos monges ao caminho apresentado pela regra isidoriana seria o abade. Caberia a essa figura acompanhar os gestos e as atitudes dos monges em dois aspectos: a incitação dos demais ao erro, como no caso da maneira de andar (RI III: 93) ou a posição ao dormir (RI XIII: 111), e a satisfação dos desejos pecaminosos, como a alimentação fora da mesa comum (RI IX: 106) ou fingir estar enfermo para não trabalhar (RI V: 95).

Os movimentos do corpo que revelassem impurezas na alma também seriam objetos da vigilância do abade. Este aspecto é consequência da idéia em comum naquele período, segundo a qual o corpo expressaria os estados psíquicos, as emoções e o próprio pensamento – ou seja, os signos corporais espontâneos não mentiriam acerca dos movimentos da alma, fossem eles positivos ou negativos (Schmitt 2002: 256-257). Por exemplo, a poluição noturna seria a manifestação no corpo do monge da sua falha em expurgar de si suas inclinações libidinosas:

(...) los [pensamentos] torpes ha de rechazarlos, pues los movimientos del ánimo se promueven con las imaginaciones y cual fuera los pensamientos de la vigilia, tales serán las representaciones en el sueño. (...) si no se hubieran anticipado en él los pensamientos torpes, no se hubiera seguido el flujo de la inmunda polución (RI XIII: 111).<sup>15</sup>

Quanto a como o abade procederia para obter tais informações, a observação direta dos movimentos corporais seria empregada, como no caso da constatação do riso durante os ofícios (RI VI: 101). Havia situações em que o monge relataria ao líder da comunidade certas ocorrências de seu corpo, como no caso da poluição noturna (RI XIII: 111). Por fim, ficaria ciente das infrações às normas de um asceta pelos seus companheiros, uma vez que era proibido encobrir a falta dos outros. Isidoro de Sevilha alegou, inclusive, que seria cúmplice da falta aquele que ocultasse o erro de alguém já advertido (RI XIV: 112).

A *Regula Isidori* atribuía também ao prepósito funções de vigilância dos monges. Como sua responsabilidade estava vinculada aos bens comunitários, era sua incumbência averiguar se algum asceta matinha posses privadas ou distribuía em segredo aos necessitados aquilo de que dispunha (RI XIII. p. 110-111; XIX-XX. p. 117-119).

No que tange ao corpo, apenas um aspecto da conduta dos monges dizia respeito ao prepósito: o produto das atividades manuais. O quinto capítulo obrigava os membros do mosteiro a apresentarem os frutos de seus trabalhos ao prepósito, evitando com que os ascetas os tomassem para si mesmos:

Todo el producto del trabajo manual de los monjes deben presentarlo éstos al prepósito, y el prepósito al jefe del monasterio. No debe quedar en poder del monje nada del fruto de su trabajo, no sea que la excesiva preocupación por ello desvíe al espíritu de entender en la contemplación (RI, V: 100).

A *Regula Isidori* estabelecia cargos que deveriam ser assumidos por alguns dos monges, visando atender às demandas do cotidiano monástico. Além do prepósito, o documento mencionava: sacristão, porteiro, responsável pela custódia do armazém na cidade, semaneiro, despenseiro, hebdomadário e horteleiro (RI XXI: 120). As funções de cada um desses personagens se relacionavam à organização e ao controle de aspectos da vida no mosteiro.

Três desses personagens eram responsáveis por tarefas referentes aos cuidados com os alimentos: despenseiro, hebdomadário e horteleiro. O primeiro se responsabilizaria pela administração do armazém, devendo entregar o necessário para a alimentação dos monges ao hebdomadário e assegurar de que os utensílios não fossem tratados com negligência, estar presente na distribuição daquilo que se serve nas refeições, guardar aquilo que sobrasse para os pobres e os cuidados com os animais da comunidade; o segundo, pela organização da mesa comum; o terceiro, pela proteção e custódia das hortas e colméias e pela seleção das sementes. Os leigos do mosteiro estariam encarregados da pesca, de colher e moer o milho, cabendo aos monges apenas a elaboração da massa do pão (RI XXI: 120).

Acredito que essa divisão de afazeres possuiria dupla função. A primeira seria de garantir o sustento dos mosteiros: observo na descrição dessas três incumbências a preocupação para que a comunidade fosse ela mesma capaz de produzir o necessário à subsistência, cabendo aos monges produzir o que comeriam com as próprias mãos. A outra finalidade seria impedir que os monges comessem fora da mesa comum. Com a distribuição de responsabilidades referentes a todo o processo de produção alimentícia, sobretudo no que tange aos postos de supervisão daquilo que se dispõe, criavam-se possibilidades de controle do acesso à comida.

## 5.2 Ensino, leitura e exemplos

O exercício do poder sobre os monges não se resumiria a averiguar a adequação destes à conduta ou preservá-los dos meios do pecado: sendo necessário que os ascetas



conhecessem o caminho que deveriam seguir, caberia ao abade e aos idosos ensiná-los. Dentre outros aspectos a serem aprendidos, havia a forma correta de lidar com o corpo.

A educação cumpriria um papel considerável nesta formação. A *Regula Isidori* determinava a realização de uma conferência três vezes por semana após a oração da terça. Nesta, os monges ouviriam os ensinamentos do abade e do mestre *senior* com atenção e silêncio, demonstrando as intenções de suas almas com suspiros e gemidos. Somente aquele que o abade assim requeresse poderia falar (RI VII: 102-103). O documento apresentava os seguintes motivos para tal reunião:

La misma conferencia servirá asimismo para corregir los vicios y formar las costumbres, y para las demás cosas que hacen a la utilidad del monasterio (...) antes bien, en los días señalados, y reunidos todos a la par, se han de reparar las normas de las reglas de los Padres, para que quienes no las aprendieron se den cuenta de lo que practican. Mas los aprendieron, advertidos con su recuerdo frecuente, guarden con diligencia lo que conocen (RI VII: 102-103).

É perceptível que a conferência pretendia orientar aos monges a como se conformarem à conduta adequada. Caso não conhecessem as regras a serem observadas, passariam a sabê-las; se as soubessem, a assembléia reforçaria aquilo que foi aprendido.

Isidoro de Sevilha apresentava a leitura como um meio de acesso ao conhecimento de como agir devidamente. De acordo com Pierre Riché, a cultura cristã clássica, que teria em Agostinho de Hipona e Cassiodoro seus principais representantes, pautou-se na proposta de um estudo dos textos bíblicos a partir de um preparo prévio nas artes liberais. Todavia, na nova cultura ascética oriunda dos fundadores de mosteiros defendeu-se a renúncia à vida anterior à conversão ao monacato – aí incluso o estudo das artes seculares; por outro lado, eram oferecidos aos cenobitas vidas de santos, as *Collationes* de Cassiano e, sobretudo, as Escrituras (Riché 2006: 246-248).

Conforme apontado por José Orlandis, no monacato visigodo a oração, exigência comum ao cristianismo, demandava a leitura assídua e meditada – a *lectio divina*. O conteúdo desse estudo cotidiano estaria restrito a códices de caráter religioso e relacionados à doutrina ortodoxa, sendo proibidos, portanto, textos pagãos ou heréticos. Orlandis formulou tais ponderações recorrendo a *Regula Isidori*, dentre outros documentos (Orlandis 1971: 85-94).<sup>16</sup>

É perceptível a importância atribuída à *lectio divina* na regra isidoriana por conta do tempo destinado a essa prática: no verão, os cenobitas leriam da terça a sexta; nas demais estações do ano, da manhã à terça, podendo retornar à leitura depois da refeição da nona (RI V: 99-100). Também havia prescrições concernentes ao que deveria ser lido: autores pagãos e hereges eram proibidos (RI VIII: 103); eles teriam que rezar todos os dias na hora da terça, da sexta e da nona duas lições do Antigo e Novo Testamento, menos aos sábados e domingos, quando rezariam apenas o Novo; depois do ofício de vésperas, os monges se reuniram para meditar e ler passagens das Escrituras (RI VI: 101-102); e, nas conferências, os monges leriam em pares as regras patrísticas (RI VII: 103). Estavam, portanto, presentes na *Regula Isidori* os aspectos do hábito de leitura dos ascetas expostos por Riché e Orlandis.

Isidoro de Sevilha não pormenorizou em sua regra as contribuições que o estudo proporcionaria à disciplina dos monges. No quinto capítulo, dedicado ao trabalho, lê-se: “los que pretenden dedicarse a la lectura para no trabajar, son rebeldes contra la misma lectura, porque no hacen lo que leen” (RI V: 98). Acredito num vínculo entre a leitura e a prática monástica, uma vez que o autor argumentou em favor do trabalho alegando a necessidade de fazer o que se lê.

A *lectio divina* estava inserida nas relações de poder regulamentadas pela *Regula Isidori*. Primeiramente, por meio da figura do sacristão, responsável pela distribuição e recolhimento dos livros; desta maneira, aquele seria quem controlaria a circulação dos textos na comunidade e quem determinaria seu acesso. A *Regula Isidori* prescrevia que, em caso de dúvidas na leitura, os monges deveriam ler em público a passagem que não compreenderam na conferência ou depois das vésperas para, em seguida, receber a explicação do abade (RI VIII: 103). Assim, a autoridade máxima do cenóbio orientaria a interpretação textual e, conseqüentemente, o comportamento advindo da maneira como se compreendia aquilo que se lia.

Por fim, o comportamento do abade, o qual deveria ser observado e copiado, seria uma forma dos ascetas conhecerem a conduta correta. Aliás, sua conduta exemplar seria uma das condições para que exercesse o poder: “en efecto, el abad deberá mostrarse como ejemplo digno de imitación en toda su conducta, pues a nadie podrá mandar cosa alguna que él no haya practicado” (RI II: 92).

Para ilustrar, apresentarei as prescrições concernentes ao modo como o abade deveria se comportar na mesa comum. A *Regula Isidori* determinava que esse se alimentasse à vista dos demais, não podendo comer algo diferente ou pretender pratos mais gostosos que aqueles servidos ao restante da comunidade (RI IX: 104-105).

Segundo Montanari, os grupos nobiliárquicos seriam caracterizados, na sociedade medieval, pela quantidade de alimento que se comia. Contudo, o ingresso na vida religiosa, sobretudo na monacal, significava a negação do mundo e das suas lógicas de poder, decorrendo numa conduta alimentar inspirada na pobreza camponesa e não no universo nobre (Montanari 1998: 295; 297).

Considerando a origem nobiliárquica de parcela relativa dos abades da região, o que Isidoro de Sevilha propunha era que aquele que dirigiria o mosteiro deveria abdicar dos meios seculares de demarcação de sua posição privilegiada. Afinal, uma das prerrogativas para que pudesse exercer o poder seria sua conduta, digna de ser imitada; a maneira como lidava com a corporalidade e os usos que fazia de seu corpo sinalizavam ao restante da comunidade a disciplina adequada. Neste sentido, igualar sua alimentação a dos demais habitantes do mosteiro integraria o comportamento indispensável para que prosseguisse em seu papel de orientador das atividades monásticas.

O abade também só poderia comer na mesa comum, ou seja, à vista de todos, salvo quando desprovido de saúde (RI IX: 104). Essa norma implicava que a não observância da restrição de só comer na hora devida não consistiria numa infração em caso de enfermidade.

### 5.3 Punição

Isidoro de Sevilha dedicou um capítulo à identificação das possíveis infrações que os monges poderia cometer. Todas as condutas puníveis previstas contrariam as prescrições apresentadas nos demais capítulos da RI, sendo muitas delas associadas a um ou mais pecados (RI XVII 114-116). Cabe apontar duas categorias de delitos presentes no texto por serem pertinentes a essa investigação: desvios concernentes ao corpo, como a embriaguez ou andar com desenvoltura; a desobediência ou desrespeito aos superiores hierárquicos.

As faltas foram classificadas em leves ou pesadas, cada uma com sanções correspondentes a sua gravidade. Os monges que cometessem erros pequenos deveriam ser advertidos uma ou duas vezes (RI XIV: 112); caso não se corrigissem, seriam excomungados por três dias. As infrações maiores seriam castigadas com açoites, excomunhão duradoura e mais uma sanção escolhida pelo abade (RI XVII: 115-116). O

décimo oitavo capítulo descrevia as condições de vida a serem adotadas pelo excomulgado:

Los excomulgados tienen prohibido salir de los locales que se les señala hasta que cumpla el plazo de su sanción. Sin licencia del superior, a nadie estará permitido entrar donde [estiver] el excomulgado. A ninguno se le permitirá en manera alguna orar ni comer, ni siquiera al que le sirve la comida, con el excomulgado. Si la excomunión fuere de dos días, no se suministrará al excomulgado ningún alimento. Pero, si fuere de muchos días la separación de la excomunión, se le dará slo refección de pan y agua a la tarde. Fuera del rigor del invierno, el dormitorio del excomulgado será la tierra; el lecho, una estera; la manta, una cubierta lisa y acaso un cilficio; el calzado, de esparto o cualquier género de sandalias (RI XVIII: 116-117).

Ao término do período de excomunhão, o monge assim punido se deitaria na terra enquanto os demais estivessem em coro, permanecendo no solo em penitência até que terminasse o ofício (RI XVIII: 116).

Excomungar era uma incumbência do abade ou prepósito. Somente os que fossem muito jovens eram resguardados dessa pena, sendo a única restrição na *Regula Isidori* quanto à aplicação de sanções (RI XVIII: 116). Logo, havia um limite para a punição, demarcado com base na debilidade física.

Quem fosse flagrado pecando deveria ser punido publicamente caso negasse seu delito. Eis a justificativa apresentada pelo autor:

(...) en público há de ser reprendido, para que, enmendándose el que delinquirió públicamente, se corrijan los que lo imitaron en lo malo. Pues, si a veces por el delito de uno perecen muchos, también a veces por la enmienda de uno se salvan muchos (RI, XV: 113).

Em algumas passagens da *Regula Isidori*, os vícios eram considerados contagiosos, fazendo com que a testemunha de uma infração fosse incitada a cometer o mesmo erro. Esse era o caso da preguiça, por exemplo: “(...) si están ociosos para el trabajo, pecan or duplicado, porque no sólo no trabajan, sino también contagian a otros y los invitan a imitarlos (...)” (RI V: 98). Semelhantemente, o castigo, por ser público, estimularia aqueles que observaram e imitaram o delito a também se corrigirem.

É importante ressaltar que as sanções da *Regula Isidori* sempre implicariam em sofrimentos e desconfortos físicos, sendo estes maiores quando a falta fosse mais grave. Segundo Duby, a dor adquiria valor positivo como instrumento de correção, de resgate e redenção, o que explica as penitências monásticas (Duby 1989: 161-165). Neste sentido, Isidoro apresentou os castigos como oportunidade do monge se purgar pelo erro cometido e evitar sua reincidência – como, por exemplo, na seguinte passagem:

Aunque uno se Halle sumergido en el abismo de frecuente y gravísimos vicios, sin embargo, no ha de ser echado del monasterio, sino debe ser castigado según la cualidad del delito, no vaya a ser devorado por las fauces del diablo al ser arrojado el que podría enmendarse con una penitencia de larga duración (RI XVI: 114).

Portanto, a punição que o abade prescreveria ao monge desviante seria um ato de poder que incidiria diretamente sobre o corpo: seria no âmbito físico que se aplicaria a sanção e, na maioria das vezes, a falta castigada decorreria da rendição do asceta à concupiscência ou de um movimento corpóreo que teria denunciado um desejo pecaminoso da alma. O objetivo da punição, a ser aplicada em quem delinqüiu, seria

corrigir a conduta e expurgar a culpa do infrator, além de motivar a aquele que presenciava um desvio a não cometer o mesmo erro.

## 6. Considerações finais

No decorrer do presente artigo, analisei a regulamentação de práticas de poder sobre o corpo na *Regula Isidori*. Para empreender tal investigação, recorri às formulações teóricas de Le Breton e de Foucault concernentes ao corpo e ao poder, respectivamente.

A regra monástica em questão apresentava uma concepção acerca do corporal em consonância com as idéias então em voga sobre o tema – havendo, assim, uma elaboração distinta da atual do que seria o corpo. Conforme expus, acreditava-se, naquela época, na possibilidade do homem se condenar, caso se rendesse às inclinações da carne, ou se salvar, caso mortificasse seu corpo e se abstinasse dos prazeres físicos.

Nesse sentido, Isidoro de Sevilha prescreveu uma conduta em sua regra na qual caberia ao corpo um papel destacado. Neste comportamento sobre o qual legislou, considerou aspectos diversos do cotidiano do mosteiro que tangem ao âmbito físico do monge: a sexualidade, a vestimenta, o trabalho manual, a alimentação, a posição ao dormir, o banho e o modo de andar. A *Regula Isidori* só permitia um abrandamento da sua rígida disciplina para os idosos, os muitos jovens e os enfermos.

O documento hierarquizava os monges com base na sua conduta, na sua idade e no tempo de permanência no mosteiro. Logo, determinava uma cadeia de subordinação, incidindo sobre a relação entre os membros da comunidade, de modo a estabelecer relações de poder. O abade ocupava o posto mais alto, cabendo aos idosos e ao prepósito posições também de destaque. O poder deveria ser exercido pelos de posição superior na hierarquia sobre seus inferiores em favor da adequação disciplinar.

Caberia ao abade observar os gestos, os usos da corporalidade e manifestações físicas das inclinações da alma; ao prepósito, controlar os produtos do trabalho manual. O hebdomadário, o despenseiro e o horteleiro detinham o controle da produção e circulação de alimentos, controlando, assim, o acesso dos demais à comida.

Os monges assistiriam conferências regulares com o abade e com um mestre *senior* com o fim de promover sua conformação às normas de conduta monástica. Receberiam orientações do abade sobre as suas leituras. Aquele que exerce o poder deveria ensinar aos demais o comportamento devido, influenciando sobre o uso que esses fariam de seus corpos. Por isso, ser um exemplo para os ascetas era uma das prerrogativas para a atuação do abade no mosteiro.

Por fim, a regra legislou sobre as punições, que deveriam ser proporcionais à gravidade da falta cometida. Dentre os delitos previstos pela *Regula Isidori*, figuravam o uso indevido do corpo e o desrespeito aos superiores hierárquicos. A sanção deveria ser pública quando o desvio também o fosse, possibilitando a correção disciplinar e o expurgo da culpa daquele que delinqüiu e de quem o imitou. As penas eram aplicadas sempre sobre o corpo, causando-lhe sempre dor e desconforto físico.

## Bibliografia

### Documentos

EVÁRGIO PÔNTICO. *Sobre los ocho espíritus malvados*. Disponível em: <http://www.multimedios.org/docs/d000170/p000001.htm#h2> Acessado em março de 2011.

- ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971, pp. 90-125.
- \_\_\_\_\_. *El libro 2º y 3º de las Sentencias*. Introducción y traducción por D. Juan Oteo Uruñuela. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990.

### Referências

- BROWN, P. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, v. 2, pp. 337-351.
- DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas* 50, 1998, pp. 311-335.
- DUBY, G. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média. In: *Idade Média, Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 161-165.
- FONTAINE, J. La vocation monastique selon Saint Isidore de Séville. In: FONTAINE, J. *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Londres: Variorum, 1988, pp. 353-369.
- \_\_\_\_\_. *Isidoro de Sevilha. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- FOUCAULT, M. O Combate da Castidade. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Org.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 25-38.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade. A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GARCIA GARCIA, I.; GOZALBES CRAVIOTO, E.; RAMOS COBOS, M. del C. Enfermedad y cuidados en la obra de Isidoro de Sevilla. *Index de enfermería* 14 (51), 2005, pp. 70-73.
- GRADOWICKZ-PANCER, N. Le « panoptisme » monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (V<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècles). *Revue de l'Historie des Religions* 216 (2), 1999, pp. 160-192.
- HOLMET, R. *Los viejos y la vejez en la Edad Media: Sociedade e imaginário*. Rosário: PUC – Argentina, 1997.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- MONTANARI, M. Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. (dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, pp. 292-299.
- PEREZ DE URBEL, J. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934, 2v. v. 2.
- ORLANDIS, J. *Lectio divina y meditatio*. In: *Estudios sobre instituciones monasticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1971, pp. 85-94.
- RICHÉ, P. As bibliotecas e a formação da cultura medieval. In: BARATIN, M.; JACOB, M. (dir.). *O poder das bibliotecas. A memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp.246-256.
- RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. C. Introducción a la "Regla de San Isidoro". In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971, pp. 79-89.

- SCHMITT, J.-C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. v.1, pp. 250-264.
- SILVA, L. R. da. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2003, Salvador. In: *Atas do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005, pp. 192-198.
- STROUMSA, G. G. Dreams and visions in early Christian discourse. In: SHULMAN, D.; STROUMSA, G. G. *Dream cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Nova York: Oxford University, pp. 189-212.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Tal província compreendia os seguintes bispados: Sevilha, Itálica, Medina Sidonia, Niebla, Málaga, Elvira, Écija, Córdoba, Cabra, e Tucci

<sup>2</sup> Fontaine afirma que o emprego da noção de *militia Christi* consiste numa influência das tradições militantes do cristianismo africano (Fontaine 1988: 360).

<sup>3</sup> No Ato dos Apóstolos, a primeira comunidade cristã, formada pelos apóstolos, vivia unida e com todos os bens em comum; todos estavam presentes nas reuniões e orações, assim como repartiam entre si o pão. É a essa comunidade que Isidoro de Sevilha fez referência.

<sup>4</sup> Em seu livro clássico *Corpo e Sociedade*, Peter Brown abordou as práticas de renúncia sexual permanentes entre os cristãos dos séculos I ao V, enfatizando as noções de pessoa humana e sociedade nelas implícitas. Conforme demonstrou, o cristianismo latino preservou os marcos sociais romanos, embora os relacionasse com a vontade humana decaída: a sexualidade, que só preocupava aos antigos romanos quando um homem livre subvertia a hierarquia cívica, foi compreendida como resultado de uma sombria voluntariedade pelos ascetas cristãos (Brown 1990: 352-367)

<sup>5</sup> A vanglória, na perspectiva da *Regula Isidori*, consistia no desejo de fama decorrente da capacidade do monge de se entregar a uma rigorosa renúncia ascética. No *Setentiarum Libri Tres*, texto um pouco anterior à *Regula Isidori*, Isidoro de Sevilha argumentou que o mal uso das virtudes poderia engendrar vícios e incluiu, nesta categoria de vício, o orgulho pela castidade e abstinência. O varão deveria, assim, regular sua virtude com discricção e não se deixar dominar pela arrogância da sabedoria, evitando transformar o que tem de virtuoso num vício. (Isidoro de Sevilha 1990: 43-44).

<sup>6</sup> A associação entre o alimento e o desejo libidinoso não consiste numa invenção isidoriana, estando presente em escritos de Eválgrio Pôntico e Cassiano. Para Eválgrio Pôntico, o guloso está submetido às exigências do ventre (Eválgrio Pôntico: I-III). Para Cassiano, conforme a análise de sua obra empreendida por Foucault, a fornicação e a gula mantêm entre si uma relação de “aliança” e “comunidade”, uma vez que ambos são naturais e implicam a participação do corpo para se formarem e se realizarem, além de possuírem vínculos de causalidade direta, afinal, o excesso de alimento estimula o desejo pelo sexo (Foucault 1985: 26).

<sup>7</sup> Isidoro de Sevilha já definia a gula como a ingestão de comida fora de hora, em excesso ou por prazer no *Sententiarum Libri Tres* (Isidoro de Sevilha 1990: 58).

<sup>8</sup> Essas referências de tempo, conhecidas como horas canônicas, baseavam-se na divisão do dia e da noite em quatro “horas” cada. Assim, a primeira hora corresponderia ao período compreendido entre as 6:00 e as 9:00 nos referenciais modernos de tempo, a terça, entre as 9:00 e 12:00, a nona, entre as 12:00 e as 15:00.

<sup>9</sup> A *Regula Isidori* determinava que, para se ingressar no mosteiro, o cristão deveria distribuir seus bens aos pobres ou entregá-los ao mosteiro; e, para ser aceito, o pretendente não poderia ter laços de servidão com ninguém (RI IV: 94-95). Isidoro estabelecia que os servos pertenciam ao patrimônio comunitário, não pertencendo, dessa maneira, a ninguém em particular (RI XX: 119).

<sup>10</sup> O cuidado para com os enfermos integrava a própria organização interna do mosteiro na *Regula Isidori*. O plano das precauções a serem observadas em caso de enfermidade era baseado nos princípios da dietética (García García; Gonzalbes Cravioto; Ramos Cobos 2005: 70-73).

<sup>11</sup> A divisão da vida do homem em sete etapas, teoria atribuída a Hipócrates, teve ampla difusão na Idade Média. O cristianismo, que não encontrou na Bíblia sistematização semelhante, atribuía ao sete um significado relevante. Isidoro de Sevilha compôs também uma periodização, baseando-se em Júlio Africano, Eusébio de Cesarea, Jerônimo e Vítor de Túnis. Em seu esquema, a vida humana seria dividida em seis idades, sendo a sétima representada pelo pós-morte: *infantia*, que abarcava do nascimento aos 7 anos; *pueritia*, dos 8 aos 14; *adolescentia*, dos 15 aos 28; *iuentus*, dos 29 aos 50; *gravitas* ou *senioris aetas*, dos 51 aos 70; *senectus*, aquilo que resta de vida (Holmet 1997: 35-40).

<sup>12</sup> A RI não apresentava justificativas para a determinação de obediência aos *seniores*. Por outro lado, deve-se considerar ser este um contexto em que se creditava sabedoria e resistência à concupiscência aos idosos. Creio que a imposição de subordinação aos idosos decorreria justamente por conta de seu pertencimento à categoria de *seniores*, definida pelos longos anos de idade.

<sup>13</sup> Perez de Urbel afirma que todas as regras monásticas ocidentais mencionavam o prepósito Porém, na Península Ibérica, o cargo tinha uma função equivalente a de prior ou de mordomo das legislações oriundas de outras regiões (Perez de Urbel 1934: 60).

<sup>14</sup> A regulamentação de um sistema de vigilância perpétua dos monges era recorrente nos códigos monásticos da época. Para um panorama abrangente do tema, cf.: Gradowickz-Pancer 1999: 160-192.

<sup>15</sup> Stroumsa, em seu texto sobre o discurso acerca dos sonhos no cristianismo primitivo, descreveu a classificação proposta por Tertuliano, na qual os sonhos poderiam advir de Deus, do Demônio ou da alma daquele que dorme. No que tange ao que é oriundo da alma, tomou o exemplo de Gregório de Nissa, para quem a parte criativa da alma permanece atuando enquanto o sujeito repousa e retendo imagens dos ecos da experiência sensorial retidos na memória. Outro caso citado por Stroumsa foi o de Evágrio Pôntico, que acreditava que o sonho refletia a saúde da alma (Stroumsa 1999: 189-212).

<sup>16</sup> Tais ponderações de Orlandis limitaram-se a considerar a relação entre leitura e oração, não demonstrando que a obrigatoriedade desta prática visava incidir sobre a conduta dos cenobitas.