

Gênero e sexualidades desbaratadas em dois Concílios Alto-medievais: um primeiro ensaio de leitura histórica comparada (Braga II e Toledo IV)*

Gender and disparate sexualities in two high middle ages councils: a first essay of the comparative history (Braga II and Toledo IV)

Marcelo Pereira Lima**

Resumo: Neste ensaio, pretende-se discutir os discursos normativos sobre as relações conjugais e as sexualidades de clérigos e leigos em dois concílios da Alta Idade Média, Braga II e Toledo IV. Dividiu-se o texto em duas seções. Na primeira, far-se-á breves considerações sobre algumas implicações teóricas sobre o método comparativo, articulando-o à proposição de uma espécie de História Institucional de Gênero. Já a segunda procurará aplicar a comparação à questão dos concílios de forma ensaística, visando muito mais apresentar problemas e indagações do que dar respostas definitivas sobre certas modalidades de comparação histórica. Nesta parte, lanço atenção especial às lógicas de criminalização penitencial ou não das sexualidades e do casamento do ponto de vista histórico comparado, tentando conectar a regulação desses elementos às formas de organização sócio-institucional, jurídico-canônica, cultural e política.

Palavras-chave: Gênero; sexualidades; concílios medievais; história institucional de gênero

* Algumas ideias centrais apresentadas neste ensaio derivaram de uma comunicação oral apresentada no XVI Ciclo de Debates: Escritos & Imagens, promovido pelo Laboratório de História Antiga (LHIA), entre os dias 6 a 10 de novembro de 2006. A comunicação oral intitulou-se *Relações de gênero, casamento e sexualidade nos concílios medievais: um ensaio de leitura histórica comparada*. Ele sofreu várias modificações. Agradeço os comentários e

críticas realizadas pelo Prof. Dr. Leandro Duarte Rust (UFMT), pois, sempre estimulantes, elas foram especialmente valiosas para as reformulações que realizei na versão final do texto ** Pós-doutor pela Universidade de Salamanca (2015), Doutor em História pelo PPGH da Universidade Federal Fluminense (2010). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA (Universidade Federal da Bahia). Tem experiência na área de História, com ênfase na História Sociocultural das Instituições Medievais, sobretudo na História da Igreja e do Papado, da Realeza Medieval e da História do Direito Medieval. Além disso, dedica-se à pesquisa sobre os Estudos de Gênero e seus fundamentos teóricos, metodológicos e epistemológicos, investigando, portanto, os seguintes temas: Teoria e Metodologia da História, Idade Média, Direito Medieval, Reforma Papal, Realeza Castelhana-Leonesa, Relações de Poder, Corpo, Parentesco e Gênero. E-mail: inperpetuum@uol.com.br

Abstract: In this essay, we intend to discuss the normative discourse on marital relations and sexualities of clergy and laity in two councils of the Middle Ages, Braga II and Toledo IV. The text is divided in two sections. First, I will briefly consider some theoretical implications on the comparative method, linking it to propose a kind of Institutional History of Gender. The second will seek to apply the comparison to the question of the councils in the essayistic way, aiming to present more problems and questions than give definitive answers on certain types of historical comparison. In this part, I will give special attention to the logic of penitential criminalizing or not about sexualities and marriage from a historical point of view of the comparison, trying to connect the regulation of these elements to the forms of socio-institutional, legal and canonical, cultural and political organization.

Keywords: Gender; sexualities; medieval councils; institutional history of gender

Introdução

A temática do casamento e da sexualidade esteve presente em diversos concílios locais, provinciais e ecumênicos ao longo da Idade Média. À primeira vista, esses concílios parecem simplesmente repetir tradições que ultrapassam a temporalidade. No entanto, olhando mais de perto, mesmo querendo prolongar o passado no âmbito das normas jurídicas, os discursos conciliares não foram (in)sensíveis às móveis fronteiras geográficas, à diversidade de relações de poder, às diferenças culturais, às múltiplas experiências temporais etc. Ou melhor, eles estiveram sob a égide das condições de possibilidades históricas das quais e para as quais foram criados.

É com esse apelo à história, ao tempo diacrônico-sincrônico, que gostaria de pensar as particularidades das diretrizes normativas sobre as sexualidades e as relações conjugais estilizadas em textos conciliares, buscando enfatizar as hierarquias dos processos de significação e os discursos neles presentes.

Assim, selecionei algumas atas distribuídas em sociedades, momentos e regiões diferentes na Alta Idade Média, a fim de potencializar o esforço de experimentar a comparação como método de análise, não dispensando obviamente as implicações que tal procedimento suscita para a interpretação historiográfica. Darei destaque às regiões das penínsulas Ibérica e concentrarei qualitativamente a análise nos contextos socioculturais, religioso-eclesiásticos, políticos e de gênero da produção de 2 concílios: Braga II (572) e Toledo IV (633).

Em razão de economia de espaço, não darei ênfase aos contextos de apropriação dos textos e discursos conciliares citados. Isso demandaria outras considerações teóricas e metodológicas, bem como o cotejamento com outras documentações. Da mesma forma, tal empreendimento exigiria um longo estudo da intertextualidade e da interdiscursividade das atas conciliares em vários contextos históricos. Portanto, o(a) leitor(a) encontrará neste artigo duas seções: a primeira estará voltada para breves considerações sobre algumas implicações teóricas sobre o método comparativo, articulando-o à proposição de uma espécie de História Institucional de Gênero. Já a segunda procurará mais demoradamente aplicar a comparação à questão dos concílios de forma ensaística, visando muito mais apresentar problemas e indagações do que dar respostas definitivas sobre certas modalidades de comparação histórica. Nesta parte, lanço atenção especial às lógicas de criminalização penitencial das sexualidades e das relações matrimoniais, conectando a regulação desses elementos às formas de organização sócio-institucional, canônica, cultural e política.

História comparada: algumas considerações teóricas sobre o método

A comparação é um método, um procedimento, um fazer. Não se pode esquecer que suas bases etimológicas podem indicar a idéia de “pesquisa”, “caminho”, pois a palavra grega *méthodos* é constituída de *metá*, que significa “atrás, em seguida, através”, “além de”, “após” e de *hodós*, que quer dizer “caminho”. Nesse sentido, acima de tudo, entende-se o método comparativo como um caminho dinâmico através do qual se operacionaliza determinados procedimentos analíticos. Mas quais procedimentos? Comparar o que? De qual forma? Por que? O dicionário Houaiss parece reproduzir o senso comum sobre o que significaria a “comparação” e o “comparar”: tanto o substantivo quanto o verbo indicam noções relacionadas às ideias de “cotejamento”, “confrontação”, “paralelismo” e “relação” entre elementos similares e/ou díspares.¹

Vários campos de saberes parecem reforçar um ou outro desse traço do método comparativo. Desde o final do século XIX e durante o XX, alguns ramos da Literatura Comparada enfatizaram questões bem conhecidas pelos comparatistas dessa área, como a teoria dos empréstimos mútuos, a relação

entre “individual”, “nacional” e “universal”, as noções de fontes e influências, e estavam presentes nos textos pioneiros de Hutcheson M. Posnett, Joseph Texte e Louis Paul Betz.² Além do questionamento contra o comparatismo de orientação histórico positivista em prol de estudos mais sócio-culturais ou sociológicos, a LC renovou sua preferência sobre os aspectos internos aos textos sem relacioná-los efetivamente com seus contextos históricos ou tomou tais contextos como secundários.

Ou melhor, a despeito das várias atualizações que questionaram as confusões entre “influências” diretas ou indiretas, de um lado, e “similaridades textuais”, de outro, ou entre “analogias tipológicas” (convergências do mesmo tipo entre literaturas de sociedades distantes, sem contato direto) e as “importações culturais ou influências” efetivas,³ alguns ramos da LC ainda estão voltados predominantemente para a teoria do reflexo ou para a concepção da “arte pela arte”, isto é, pensa-se as literaturas como algo autônomo dos aspectos históricos ou algo completamente coadunado ao “social”, aqui visto à maneira externalista. A implicação metodológica disso é dupla: ênfase na singularidade e unicidade dos textos literários e do seu gênio criador, ou a regularidade dos textos diante daquilo que lhe é extralingüístico. No primeiro caso, a tendência seria exibir excessivamente as diferenças do fazer literário. No outro caso, os contextos semelhantes produziram necessariamente formas literárias similares, com poucas variações.

A Antropologia Histórica ou História Antropológica também foram e tem sido outros campos que contribuíram para o desenvolvimento do comparatismo.⁴ Como diria André Burguière, embora seja menos um campo de pesquisa específico do que um conjunto de procedimentos analíticos,⁵ desde meados do século XX, em especial nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, França e Alemanha, as interconexões entre História e Antropologia já emergem mais claramente como um saber e prática metodologicamente voltados para a comparação. Há precedentes oitocentistas do método comparativo tanto em um como em outro campo, mas esse diálogo precedente não produziria sistematicamente um método de pesquisa com contornos mais ou menos definidos. A despeito das diferenças, problemas e limites gerados pelas relações entre História e Antropologia, e pelas teorias etnográficas, evolucionistas, funcionalistas, estruturalistas, hermenêuticas e pós-modernas, a Antropologia colaborou especialmente para o “cotejamento”, “confrontação”, “paralelismo” e “relação” entre valores, mitos, expectativas, usos, costumes, gestos, rituais etc., procurando lógicas simbólicas em práticas culturais entre diferentes sociedades. Talvez, um dos problemas de algumas vertentes culturalistas da Antropologia, e até de alguns ramos da História, foi o de encarar a noção de “cultura” como uma segunda natureza e de maneira consensual, não correlacionando esse conceito com outros elementos históricos, bastando o uso dessa categoria para explicar as aproximações e dessemelhanças entre “nós” e os “outros” para entender as

formas simbólicas da experiência humana.⁶

Sem dúvida, as contribuições potenciais dos campos da LC, HA e AH para a História Comparada são numerosas e precisam ser melhor mapeadas, mas algumas delas saltam aos olhos: a primeira enfatiza as interdependências, inter-relações e paralelismos textuais; já as duas outras destacam as mesmas operações com o campo cultural. No entanto, a exclusiva valorização dos textos ou dos aspectos ligados às lógicas simbólicas como aspectos comparáveis, tanto sob o foco das aproximações como das disparidades, pode esconder outras condições de possibilidades que articulem as esferas sócio-culturais, as relações de poder, os fatores religiosos e econômicos da dinâmica histórica. É uma aposta profícua a ênfase nos múltiplos ritmos ou nas diferentes concepções sobre o tempo presentes nos textos entendidos como elaborações práticas e como unidades discursivas relativamente abertas e heterogêneas, mas historicamente condicionadas. O que implica dizer que o método comparativo pode corresponder às maneiras como se concebe o tempo sincrônico e diacrônico, pois tende-se a enfatizar um continuísmo temporal, quando apontamos as similaridades, ou um descontinuísmo nos exercícios analíticos em que o foco é a disparidade.

Não se considera aqui que a solução esteja na busca exclusiva das continuidades lineares e unilaterais (regularidades acabadas) ou nas descontinuidades absolutas (singularidades e unicidades unívocas). Marc Bloch, por exemplo, destacou as semelhanças e diferenças em algumas de suas obras fundadoras de Antropologia Histórica ou de uma História Antropológica, antecipando alguns desdobramentos metodológicos posteriores, porque tentou comparar o comparável em sociedades vizinhas e contemporâneas. Ele concebia o tempo dos rituais, cerimônias, dos mitos e lendas como manifestações de substratos mentais, de uma psicologia coletiva, cujo ritmo lento de mudanças facilitaria a procura de semelhanças mais do que de diferenças. As diferenças estariam muito mais ligadas aos aspectos conjunturais, ao tempo curto, do que à longa duração.⁷

É possível que não se tenha que escolher de antemão entre a busca de singularidades e unicidades, de um lado, ou da regularidade, de outro, dos fenômenos humanos. Norbert Elias nos fornece uma chave teórica para a análise comparativa que ultrapassa a pesquisa voltada para a repetição do mesmo ou a busca dos elementos únicos e singulares.⁸ Para o caso dos concílios, por exemplo, essa dicotomia seria um falso problema se tomado como um *a priori* e se não estivesse vinculada à procura de nexos e contradições históricas. Portanto, não se vai comparar aqui estágios, funções ou estruturas estáticas, mas arranjos e configurações histórico-discursivas constituídas sobre as sexualidades e as relações conjugais em diferentes concílios. Isso significa correlacionar essas temáticas aos eventuais aspectos socioculturais, políticos, administrativo-eclesiásticos, teológico-religiosos, jurídicos e econômicos,

sem que isso implique em completa autonomia desses campos ou numa busca desenfreada de uma totalidade estática e consensual, nem tampouco numa dispersão que subtraia as (des)conexões históricas. As continuidades e descontinuidades não seriam somente um pressuposto metodológico, mas o resultado das investigações e elas não seriam refratárias entre si, já que, dependendo do ponto de vista e das informações e dimensões consideradas, haveria continuidades alteradas e descontinuidades permanentes.

Segundo Jürgen Kocka, a abordagem comparativa possui pelo menos quatro funções importantes: a descritiva, que busca detalhadamente “esclarecer os perfis de casos singulares, frequentemente de apenas um único caso, ao contrastá-lo com outros”; a heurística, que “permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar”; a analítica que aponta para questões de fundo interpretativo-explicativo que auxiliam a testar hipóteses, etc.; a paradigmática, uma vez que possuiria um “efeito desprovincializante” capaz de problematizar as perspectivas auto-evidentes, viabilizando o estranhamento de temas, objetos, metodologias e teorias, relativizando a familiaridade do olhar investigador.⁹ Como diria Jürgen Kocka, “o ato da comparação pressupõe a separação analítica de casos a serem comparados”, porém, segundo esse mesmo autor, “isso não significaria ignorar ou negligenciar as inter-relações entre estes casos (se e na extensão de que estas existam)”, ou, antes, “tais inter-relações devem se tornar parte do esquema comparativo através de sua análise como fatores que levaram a similaridades ou diferenças, convergência ou divergência entre os casos que se compara”.¹⁰

Privilegiando o tema das relações conjugais e das sexualidades medievais, o que se quer aqui é pensar as modalidades de comparação dessas inter-relações nos textos conciliares. Para tal, pretende-se testar os limites e possibilidades de uma espécie de História Institucional de Gênero, já que ela tem como prioridade o estudo das maneiras pelas quais determinadas instituições sócio-políticas “genderizam” historicamente a “d(en)ominação” assumidas e/ou atribuídas a pessoas, grupos e/ou, sobretudo, outras instituições. Ou seja, enfatizando os processos de significação (denominação), deseja-se igualmente discutir as relações de poder (dominação) associadas aos homens e mulheres, ao masculino e feminino, às masculinidades e feminilidades presentes nas práticas discursivas das instituições conciliares, comparando-as entre si.

Casamentos e sexualidades nos concílios medievais: uma leitura histórica comparada

Claude Lévi-Strauss certa vez afirmou que seja qual for a maneira pela qual uma determinada coletividade manifesta o seu interesse pelo casamento de seus membros, “quer pela autoridade de que estão investidos fortes grupos

consangüíneos ou mais diretamente pela intervenção do Estado, a verdade é que o casamento não é, nunca será nem poderá ser um assunto particular”.¹¹ Embora o autor tenha generalizado suas considerações à moda do estruturalismo antropológico, minimizando os aspectos contextuais da diacronia das relações conjugais, Lévi-Strauss tem razão em um ponto: o matrimônio não tem sido um assunto particular, a despeito das representações sociais individualizantes presentes em numerosos períodos históricos.

Isso é algo que se aplicaria às assembleias conciliares dos séculos VI e VII? De maneira ambivalente, os casamentos medievais (no plural é menos impreciso) foram instituições continuamente reinventadas que contribuíram para a (re)criação de configurações familiares, mas também os tipos de famílias engendraram formas díspares de casamentos, juntamente com outros fatores históricos.¹² Dependendo da época, as relações conjugais poderiam ser parte da dinâmica de acesso e circulação de bens simbólicos, de riquezas e propriedades, ser um mecanismo de criação de redes de sociabilidades, obrigações mútuas, vínculos e alianças políticas entre parentelas nucleares ou extensas, viabilizar a transmissão de poder e prestígio social, produzir conflitos ou servir de estratégia para dirimi-los, enfim, poderiam fazer parte, ser veículo ou servir como sintoma da política de afirmação de organizações sociais específicas, grupos, pessoas, instituições etc.

Em grande medida, na Idade Média, as representações e as experiências ligadas dialogicamente às sexualidades, dentro ou fora do que se concebia e se praticava como relações conjugais, não eram um aspecto para ser tratado no âmbito “privado” das “intimidades” conforme o entendimento moderno e contemporâneo. Numa perspectiva pós-moderna, Ruth Karras mostra que as discussões medievais sobre as relações sexuais não eram um assunto tratado somente pelas autoridades eclesiásticas ou seculares sobre como reprimi-las; pelo contrário, era um assunto que certamente pautava as preocupações no cotidiano de diferentes grupos socioculturais e institucionais.¹³ Para a mesma autora, a escolha do(a) parceiro(a) sexual afetaria a ordem social, a família, a herança e, por isso, era um assunto que dizia respeito a toda uma determinada comunidade.

Diversos autores e autoras têm se dedicado controversamente aos estudos das sexualidades medievais, em geral, e as ibéricas, em particular. No entanto, incorporando ou ignorando as reflexões de Michel Foucault ou de John Boswell, muitos desses trabalhos oscilam entre visões essencialistas, como é o caso Pilar Cabanes Jiménez, ou abordagens mais construtivistas, como é o exemplo de Jean Dangler, só para citar dois casos do medievalismo ibérico. Para além das perspectivas controversas entre essencialistas ou construtivistas radicais da História da Sexualidades,¹⁴ que ora vê os fenômenos corporais e sexuais como uma identidade quase invariável ou, pelo contrário, como aspectos incomparável e absolutamente singulares, as sexualidades podem ser

(re)pensadas como formas de se viver, experimentar, codificar ou significar diversamente os prazeres e desejos ao longo do tempo.¹⁵ Neste caso, não haveria fronteiras fixas entre o que é ou não do domínio das sexualidades, nem tampouco entre as conexões e desconexões com outros elementos ou dimensões que não seriam a rigor inerentes propriamente ao campo das sexualidades. Por isso, é um pressuposto básico deste ensaio admitir que as sexualidades ligadas ou não ao casamento sejam um ponto fundamental para o estudo do comportamento humano e para a investigação das normas sócio-institucionais que procuraram controlá-lo.¹⁶ Nesse sentido, não se quer perder de vista que o ordenamento jurídico-canônico do matrimônio, as expectativas e os valores sobre esse tema adquirem arranjos, significações e intensidades muito diferentes ao longo do medievo. Os atos de linguagem e as práticas conciliares não eram diferentes dessa lógica.

Sexualidades desbaratadas em Braga II

Celebrado na cidade Braga, em 572, no segundo ano de reinado do monarca suevo Miro, com a presença de diversas autoridades eclesiásticas, Braga II contou com a participação de representantes de várias dioceses divididas em duas províncias eclesiásticas, a de Braga, com Martinho à frente, que era metropolitano bracarense e bispo de Dumio, e a do *synodo* de Lugo, com o metropolitano Nitigio à cabeça. Segundo as atas, ele foi convocado por aquele rei, mas foi presidido pelo bispo Martinho. Portanto, como se buscava construir a unidade provincial das duas metrópoles eclesiásticas, considerou-se aqui os dois blocos de regulamentação conciliar associados entre si: as 10 atas propriamente ditas de Braga II e os 84 decretos orientais traduzidos do grego para o latim, que a assembleia considerou importante registrar, divulgar e traduzir melhor, em especial as normas dos concílios antigos, tais como o de Niceia, Antioquia, Toledo, Laodiceia, Ancira, Braga, entre outros.

Segundo Domingo Ramos-Lisson, os limites do reino suevo neste período abarcavam treze dioceses, nove eram as tradicionais circunscrições jurídicas da província da *Gallaecia*, e quatro (Coimbra, Lamego, Viseu e Idanha), situadas ao sul do rio Douro, pertenciam à antiga província romana da Lusitânia. A estas províncias havia ainda os cristãos bretões que tinham emigrado para a *Gallaecia* durante os anos V e VI, provavelmente devido às “invasões”, colonizações e migrações germânicas. Além dos 12 bispos, estiveram presentes outros grupos clericais. No Prólogo do Concílio de Braga II, isso fica claro no fragmento “*atque universo clero praesente*”. As atas conciliares não especificam o que designa como “e por todo o clero presente”. O sínodo foi presidido por Martinho de Braga e é possível que tenha sido por ele redigido oficialmente, embora não se possa perder de vista que as atas bracarenses são representações de preocupações coletivas e demonstram em

algum nível as expectativas normativas de determinados setores ou grupos da Igreja da *Gallaecia*. Portanto, a despeito das possíveis apropriações das atas desse concílio, suas formulações foram produzidas para uma região bastante específica, isto é, o reino suevo do século VI.

Em termos de identidade institucional, o sínodo bracarense coloca-se como continuador de outros concílios considerados importantes, filiando-se na ordem temporal aos de Niceia, Constantinopla, Éfeso, Cartago, Calcedônia, Laodiceia, Antioquia, Ancira, Toledo e, claro, Braga I. Isso fica claro não somente no prólogo como também nas traduções dos cânones e decretos orientais. Ou melhor, seguindo as “doutrinas dos cânones”, o objetivo principal do evento era manter a “unidade e retidão da fé” e a “apostólica disciplina”, o que soava como um esforço de dedicar atenção à normatização da administração, disciplina e moral eclesiásticas de bispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, leitores e hostiários. Embora a preocupação com homens e mulheres leigas estivesse presente, o sínodo prioriza desigualmente a ordem clerical na legislação.

O concílio de Braga II é um desses esforços de reformulação da Igreja da *Gallaecia* nos quais esteve presente uma constelação de motivações explicitadas nas próprias atas.¹⁷ Neste caso, é significativa a interdependência dos fatores teológicos (há a menção de que o concílio fora reunido para o “proveito das almas” sob a “inspiração divina”) e dos aspectos da política monárquica (as atas colocam na boca de Martinho que os dois distritos foram reunidos em assembleia “por ordem do gloriosíssimo senhor e filho nosso rei”), porém, levando em consideração o conteúdo do documento, a motivação primordial está na construção de um consenso para ordenar e disciplinar o clero, inclusive, no âmbito do comportamento sexual.¹⁸ Braga II não discorre sistematicamente sobre o casamento e as sexualidades no seu *corpus* principal. Uma das menções presentes se refere à fornicção clerical no cânone VIII. Segundo a legislação, diz-se que “Se teve por bem que se alguém acusa a algum clérigo de fornicção, conforme o preceito do apóstolo São Paulo se lhe exijam dois ou três testemunhas, e se as ditas testemunhas não puderem provar o que afirmaram, o acusador sofrerá a excomunhão do acusado.”¹⁹ Claramente a restrição à *fornicatio* deriva da perspectiva paulina sobre as relações entre homens e mulheres. O texto paulino não havia criado uma hierarquia explícita entre virgindade, viuvez e o matrimônio, mas deixou clara sua preferência às formas de vida continente e de santificação do corpo e do espírito dedicado a Deus.²⁰ O concílio bracarense adapta a doutrina paulina às preocupações institucionais: a fornicção é criminalizada e considerada uma ação tão grave que o falso acusador de um clérigo poderia ser excomungado por sua atitude repreensível.

Ainda que o corpo principal da legislação bracarense se limite ao objetivo de articular as políticas monárquica e eclesiástica unicamente à questão da fornicção, o concílio promulgou também uma nova tradução, “correção”,

seleção e organização de diversos cânones atribuídos aos “concílios dos Padres Orientais”, todos reunidos igualmente pelo bispo Martinho e aprovados pelo concílio. Mesmo sendo uma espécie de compilação, não se pode conferir menor atenção a esse segundo *corpus* documental, já que fora aprovado oficialmente pelo concílio e trata da vida eclesial e dos fiéis.²¹ O processo de criminalização penitencial do comportamento sexual sobre o qual me referi anteriormente também é foco de atenção nos cânones atribuídos aos Padres orientais que foram selecionados em Braga II. Entre os 84 decretos compilados, cerca de 23 se referem direta ou indiretamente à moral sexual de clérigos e leigos.

Um dos temas tratados pelos decretos se refere às castrações deliberadas ou não. Segundo o cânone XXI, as mutilações involuntárias feitas por enfermidade pelos médicos (*medicis*), pelos bárbaros (*barbaris*) e por homens nécios (*hominibus stultis*) não impediriam determinada figuras masculinas a ingressarem no clero. No entanto, aquele que, estando fisicamente são,

(...) não por disciplina da religião nem abstinência, mas por mutilar o corpo criado por Deus (*sed per abscisionem plasmatis a Deo corporis*), julgando que desta forma poderia amputar a concupiscência da carne (*carnales concupiscentias amputari*), se se castrasse, não queremos que seja admitido em nenhum ofício do clero. E se antes já tiver sido promovido a clérigo, mandamos que seja deposto e privado de seu ministério.²²

Segundo Andreia Frazão, seguindo tradições judaico-cristãs, estoicas e neoplatônicas, as relações entre corpo, carne e alma foram ambíguas e reinventadas durante séculos no período medieval. Para a autora, “os medievais oscilaram entre, por um lado, a visão dualista do corpo associado à carne e oposto à alma e, por outro, a da unidade da alma e do corpo, criados em um mesmo momento e salvos juntos do pecado”.²³ Para o cânone, as mutilações voluntárias dos órgãos sexuais masculinos estimuladas como estratégia de combate às “concupiscências carnis” são proibidas, porque, no fundo, como prevê a legislação, valoriza-se a integridade, sacralidade e unidade do corpo, algo frontalmente oposto à desejada “mutilação” espiritual promovida pela “disciplina religiosa e abstinência”. Tal estratégia radical constituiria uma atitude ineficaz e iria contra o que fora estabelecido por uma autoridade divina, cujo poder descente e sobrenatural não admitiria a desfiguração do corpo como veículo para alcançar uma escala acentuada e desmedida da castidade. Distinguindo e dicotomizando o corpo e a carne, sendo aquele uma dimensão sagrada e esta uma esfera corruptível, a desvirilização clerical não poderia ser promovida pela extração ou desintegração do corpo para combater os desejos e prazeres da carne masculina.

Além da castração voluntária, os cânones também prescreveram outras

restrições e proibições diretamente relacionadas à hierarquia clerical, levando-se em conta a escala hierárquica de responsabilidades eclesiais. No cânone XXVI,²⁴ a preocupação permanece sendo com o ingresso de determinados homens na ordem clerical, pois “Se alguém se casar com viúva ou repudiada por outro, não seja admitido ao clero; e se ocultou isso, seja deposto”. Trata-se de membros do clero menor que teriam permissão para casar legitimamente? É possível que sim, mas o decreto não deixa isso claro. O que fica explicitado é que o relacionamento com determinadas categorias de mulheres (viúvas e divorciadas) impediriam a entrada no clero. O tema da viuvez retorna em outras seções. No cânone XXIX,²⁵ as viúvas de bispos, presbíteros e diáconos eram obstadas de celebrarem as segundas núpcias: “Se alguma viúva de bispo, presbítero ou diácono se casar, nenhum clérigo nem religioso se sente com ela à mesa, jamais dê a ela a comunhão, e somente no fim de sua vida receba o sacramento”. Já no cânone XLIII,²⁶ se os clérigos leitores se casassem com a viúva de outra pessoa ou se fossem bigamos permaneceriam na mesma função ou chegariam no máximo ao subdiaconato: “O leitor que se casa com viúva, permaneça no leitorado, e se tiver necessidade de ascender a subdiácono [pode fazê-lo], porém nada mais: o mesmo se ordena sobre os bigamos”. Do ponto de vista jurídico-canônico, as figuras femininas eram categorizadas ou reificadas como sujeitos passivos ou ativos conforme a sua relação com o casamento. Diferentemente das virgens, que não teriam ainda contraído casamento, ou as casadas, fortemente associadas aos seus esposos, as viúvas contavam com a ambiguidade de estarem associadas ao antigo matrimônio, embora não tivessem a mesma condição das mulheres não casadas dependentes das figuras masculinas como os pais, irmãos, tios, etc. A associação das mulheres repudiadas ou das viúvas com o clero indica um conjunto de valores restritivos que marcariam essas mulheres ao antigo esposo, sugerindo o não reconhecimento da autonomia do corpo feminino. Daí as restrições de acesso à essas mulheres por meio da imposição da castidade ou da continência clericais.

Apesar das restrições quando ao casamento clerical, especialmente para as ordens maiores, esses cânones indicam uma questão no mínimo ambivalente. Eles sugerem que bispos, presbíteros e diáconos estavam oficialmente casados durante a vigência de seus cargos eclesiais, embora isso não significasse a precedência do cumprimento das obrigações conjugais e sexuais diante das exigências da ordenação clerical. Além disso, busca-se restringir as segundas núpcias das viúvas, estabelecendo evitações que recairiam sobre sua sociabilidade: clérigos e “religiosas” estariam proibidos de sentar à mesa com tais mulheres e estas seriam privadas de receber a comunhão, excetuando na hora da morte. É possível que se tratasse de medidas preventivas para controlar as mulheres viúvas consagradas à Deus. Neste caso, há o “reconhecimento” das relações anteriores, mas se tenta limitar possivelmente a liberdade dessas mulheres, de acordo com a política de abstinência e continência. Embora

presente em menor grau no âmbito das ordens menores, a continência e a abstinência impostas aos homens são extensíveis às mulheres inclusive após à morte dos seus antigos maridos que foram ordenados ao clero. Ao menos nos discursos conciliares, essas mulheres, antes casadas com autoridades das ordens maiores, são vistas por vezes como sujeitos passivos (não objetos passivos, diga-se de passagem) transmissores de status sócio-religioso e moral no interior das relações sociais e eclesiais.

Há menções genéricas sobre o adultério em Braga II, mas, em grande medida, isso estava vinculado aos ofícios de autoridades clericais e seu papel na condução do comportamento dos leigos.²⁷ No cânone I, entre as diversas funções episcopais para examinar, instruir e disciplinar o clero e os leigos, decreta-se que “Depois que os bispos examinarem sobre o que foi dito aos seus clérigos, ou ensinarem o que se deve fazer, convocarão a plebe da mesma igreja em distinto dia para instruí-la para que fuja dos erros dos ídolos e dos vários crimes, como o homicídio, o adultério, o perjúrio, o falso testemunho e demais pecados mortais...”²⁸ As restrições às relações sexuais entre homens do clero e mulheres leigas ou não são reforçadas em outras seções do concílio. No cânone XXVII, aponta-se que “Se algum presbítero ou diácono fornicar ou cometer adultério (*moechatus*), que faça penitência”.²⁹ Já no cânone XXVIII, era vetado o acesso ou a permanência no ministério eclesial de um clérigo casado em casos em que seu vínculo conjugal se baseasse na presença de uma mulher adúltera.³⁰ O adultério feminino, e sua consequente extensividade para às redes de sociabilidades, parece ser um critério considerado importante para impedir o acesso a determinados ofícios clericais. “Se a mulher de alguém for tomada em adultério, este tal [marido] não deve de modo algum ser ministro da igreja. Porém se depois da ordenação de algum clérigo se perceber que a mulher era adúltera, deve-se repudiá-la: mas se quiser permanecer com ela, então, será deposto de seu ministério”. Sem dúvida, a lógica honra-desonra/fama-infâmia ajuda a pensar como a honra-fama masculina e clerical poderia ser manchada pela desonra-infâmia derivada das práticas sexuais consideradas transgressoras, impedindo juridicamente a permanência ou a mobilidade institucional.

Na sequência, uma rede de sociabilidades são motivo de preocupação dos legisladores. Uma parte considerável das normas parece querer separar ou ao menos limitar a associação de homens e mulheres às práticas pagãs. Em relação aos leigos e leigas, os hábitos heterodoxos considerados pagãos pelo concílio são um tema normatizado em pelo menos dois momentos. No cânone LXXII, a preocupação era a mistura entre práticas e concepções ortodoxas com as tradições gentílicas (*traditiones gentilium*), especialmente as que persistiam no cotidiano da população de ascendência hispano-romana e hispano-germânica. Neste caso, ao lado das preocupações com a edificação doméstica e as práticas agrárias, o casamento cristão não deveria ser celebrado por meio do culto indiciário dos signos e elementos da natureza. O objetivo

era desfazer o que se considerava uma vá e vazia falácia gentílica associada às crenças no poder indiciário dos elementos da natureza para conduzir as decisões humanas. Para o cânone, as pessoas deveriam canalizar suas palavras e obras para Deus e em seu nome:

Não é lícito os cristãos ter tradições dos gentios, nem observar ou dar culto aos elementos [da natureza] ou à lua ou ao curso das estrelas ou à vá falácia dos signos (*inanem signorum fallaciam*) para fazer uma casa ou para cultivar os cereais, plantar árvores, ou para casar, porque está escrito: Qualquer coisa que façais, seja com palavras ou com obras, faça-o todo em nome do nosso Senhor Jesus Cristo, dando graças a Deus.³¹

Mesmo não tocando na questão do casamento, como fez o decreto acima, uma postura restritivamente semelhante é reproduzida no cânone LXXV direcionado às mulheres tecelãs, reafirmando que todo poder e saber tem sua origem descendente em Deus: “Não é lícito às mulheres cristãs observar alguma vá forma em suas obras de lá, mas [é necessário] invocar ao Senhor que as concedeu a ciência para tecê-las”.

A circulação de clérigos em festas e banquetes das celebrações de bodas foi outro aspecto normatizado pelo concílio bracarense. Além das restrições gerais de celebração das segundas núpcias na Quaresma,³² para o cânone XXXVIII,³³ os presbíteros são privados de assistir as segundas núpcias de leigos, especialmente daqueles que não pedissem penitência para contrai-las: “Não convém que o presbítero vá às celebrações de segundas núpcias, porque os que as contraem devem pedir penitência. Como pode o presbítero assistir e comer ali mediante tal festa (*convivium*)?”³⁴ Embora não se negue um novo casamento, estabelece-se a penitência como critério para permitir novas redes de relacionamento conjugal, pois é a continência que serve de parâmetro para legitimar as novas relações sociais e sexuais. Preocupação semelhante com a medida comportamental dos clérigos é reforçada no cânone LX. Nele, diz-se que “Não é lícito aos sacerdotes ou clérigos assistir aos espetáculos em bodas (*spectacula in nuptiis*) ou em banquetes (*in convites*), mas convém que, antes que comecem os espetáculos, se retirem dali”³⁵ As segundas núpcias também são um tema para as normas recaídas sobre alguns membros do clero menor, que teriam oficialmente permissão para casar e cumprir suas obrigações sexuais e conjugais. Neste caso, como aponta o cânone XLIV, os subdiáconos que contraíssem segundas núpcias permaneceriam atuando como leitores ou hostiários, mas não poderiam ler as epístolas apostólicas: “O subdiácono que contrair segundas núpcias ficará como leitor ou hostiário de modo que não leia o Apóstolo”.³⁶

Pertencendo às ordens maiores, portanto, sendo sujeitos institucionais vistos como mais responsáveis para conduzir as obrigações sacerdotais, os diáconos teriam que seguir estritamente os preceitos normativos na sua relação com a ordem conjugal e sexual, sofrendo penas eclesiais mais duras. Com aponto o cânone XXXIX,³⁷ um candidato à ordenação no diaconato estaria impedido de contrair matrimônio se não desejasse permanecer em continência, abstendo-se de relações sexuais: “Se alguém é eleito para o diaconato e se for perguntado a ele se pensa em se casar ou não, [e se ele] disser que não pode permanecer em castidade (*in castitate permanere*), não seja ordenado, porém se na ordenação calar-se sobre isso, e depois desejar o matrimônio, seja separado do ministério e do clero”.

No que toca às figuras femininas e sua relação com a ordem clerical, os cânones selecionados dedicam espaço para ordenar o comportamento sexual e conjugal de uma maneira diversa das dos homens, mas, por vezes, em termos relacionais, são as figuras ou sujeitos masculinos uma das referências associadas aos núcleos familiares e patriarcais. No cânone XXX, por exemplo, desautoriza-se o casamento das filhas de bispos, presbíteros e de diáconos se elas tivessem sido consagradas a Deus como religiosas, sendo que os pais e mães que concordarem com essa transgressão seriam punidos canonicamente com a privação da comunhão. Além disso, o bispo-pai teria que prestar contas disso em concílio e a mulher-filha só poderia comungar se fizesse penitência e largasse o marido. Do contrário, só seria admitida a comunhão no viático:

Se a filha de algum destes [bispo, presbítero e diácono] for oferecida a Deus (*devota fuerit*) e logo se casar, e seu pai e sua mãe devolverem o carinho (*affectum*), sejam privados da comunhão; o pai terá que dar conta disto no concílio; e a mulher não será admitida na comunhão, a não ser que faça penitência depois de morto o seu marido; porém se em vida deste se separar dele e fizer penitência ou pedir a comunhão, receberá esta quando se achar a ponto de morrer.³⁸

Essa restrição segue uma linha semelhante às normas que recairiam sobre as mulheres que foram casadas ou fossem viúvas de autoridades clericais ordenadas. A proximidade com a *ordo* masculino-clerical e marital implicaria em restrições por extensão ao feminino e à sua vida sócio-religiosa e eclesial, apensar das diferenças de responsabilidades deles e delas. No cânone XXXI, a excomunhão também é prescrita para os casos em que as mulheres religiosas consagradas à Deus pecassem e contraissem matrimônio. Elas deveriam fazer penitência durante dez anos para ser admitidas na Igreja e receberem a comunhão. E as que insistissem em permanecer casadas seriam separadas do marido e da convivência social e religiosa com outras mulheres, juntamente

com aqueles que negligenciassem tal regra. As mulheres só não seriam privadas da comunhão e do direito à penitência se seguissem com sua vida castamente antes ou depois do marido morrer. Eis o trecho:

Não se deve admitir na Igreja as devotas que pecam, a não ser que deixe de pecar e fizer penitência por dez anos, em cujo caso receberá a comunhão. E antes de ser admitida na Igreja para a oração não possa sentar à mesa com nenhuma mulher cristã; e se alguma a admitir, esta será também excomungada; o corruptor sofrerá igual pena. A [mulher] que se casar não será admitida a penitência, a não ser que, enquanto viva o seu marido, ela siga castamente (*caste*), ou depois que ele morrer.³⁹

Sobre os fiéis, as atas orientais compiladas em Braga II também prescrevem uma série de outras restrições. No cânone LXXVI,⁴⁰ se homens e mulheres cometerem adultério seriam obrigados a sete anos de penitência: “Se a esposa cometer adultério ou o homem infringi-lo à esposa de outrem, devem fazer penitência por sete anos”. O adultério caracteriza-se no discurso canônico por meio de uma transitividade da desonra vista na forma de relacionamentos sexuais entre dois sujeitos desigualmente ativos, embora a punição seja simétrica. Enquanto a “esposa” (*uxor*), que seria acusada de adultério, o “fez” ou “cometeu” (*fecerit*), afetando diretamente o marido, o homem (*vir*), que “infringiu” (*irruerit*) o adultério sobre a mulher, afetaria por meio do corpo feminino e da prática sexual a outro homem. Não se afeta a esposa de outrem, mas o marido de outrem.

Ao lado do adultério, das segundas núpcias e bigamias clericais, os cânones restringem o costume da bigamia feminina e masculina de leigos e leigas. Embora não seja uma proibição propriamente ao levirato clássico da lei mosaica, o cânone LXXIX estabelece que uma mulher que se casasse com dois irmãos ou um homem que contraísse matrimônio com duas irmãs deveriam se abster da comunhão até a hora da morte ou em casos de enfermidade. Já no cânone LXXXI, aponta-se que aqueles que se casassem muitas vezes deveriam receber a excomunhão, mas haveria a possibilidade de encurtamento pela penitência. Vejamos os trechos respectivamente:

Se alguma mulher se casar com dois irmãos ou algum homem com duas irmãs estarão privados da comunhão até a morte, porém chegando a morte se lhes darão [a comunhão] por misericórdia. Mas se sobreviverem depois de receber a comunhão, e chegarem a estabelecer-se, farão a penitência plena no tempo estipulado.⁴¹

Se alguém se casar muitas vezes, faça penitência, porém sua boa vida (*conversatio*) e fé (*fides*) abreviarão o tempo.⁴²

Além da bigamia, o infanticídio, o aborto ou os métodos contraceptivos cometidos por mulheres em adultério ou em matrimônio legítimo e seus cúmplices seriam vetados à comunhão e condenados a dez anos de penitência. Todas os três comportamentos são vistos como indícios contundentes de práticas sexuais transgressoras e como estratégias de ocultamento delas.

Se uma mulher que fornicar e depois matar seu filho, e aquela que intentar fazer um aborto (*aborsum*), matando o feto (*natus occiderit*), ou aquela que trabalha para não conceber, seja quando cometer adultério, seja quando coabitar com seu consorte legítimo, segundo os cânones antigos, tais mulheres não devem receber a comunhão até o fim da sua vida. Porém, em prol da misericórdia, nós julgamos que, não somente tais mulheres como aquelas que conhecem tais maldades (*conscias scelerum*), façam penitência por dez anos.⁴³

Por fim, além das relações sexuais entre pessoas, a bestialidade foi considerada uma prática desordenadora do ponto de vista da moral sexual. Mas não se trata da prática da animalidade em termos gerais, pois ela possuiria um grau de transgressão maior quando relacionada ao matrimônio continente. No cânone LXXXI, os casados que cometerem o pecado da animalidade seriam privados da comunhão, seriam humilhados e prestariam penitência. O sexo com animais (*animalis commixtione*) foi visto aqui como uma transgressão eminentemente masculina, cujo perfil sóciojurídico (homens casados ou solteiros com mais ou menos 20 anos) assinalaria a possibilidade de comutação das penalidades canônicas (humilhação à porta da Igreja, excomunhão, oração etc.).

Se alguém antes de cumprir vinte anos pecar, misturando-se pecaminosamente com algum animal, estará por um período de quinze anos em humildade na porta da igreja, e passado este tempo, outros cinco fará penitência, e será admitido tão somente na comunhão, e deste modo receberá a graça do sacramento. Que sejam interrogados para averiguar a vida que tinha na penitência, e se são bons [comportamentos] conseguirá a misericórdia da comunhão. Porém se alguém, depois de ter cumprido vinte anos, e tendo esposa, cometer este pecado, deve ser humilhado por um período de vinte anos, e cinco [anos] depois se comunicando tão somente nas orações, [e] passado o tempo, receba o sacramento. E se

alguém ainda ultrapassar esta medida, receba o sacramento no fim da vida. Convém, pois, que estes façam oração entre os demoníacos.⁴⁴

Apesar da variedade de questões tratadas nesses cânones restritivos, é preciso apontar que elas se fundamentam em concepções e práticas de abstinência sexual arraigadas e construídas a partir das tradições bíblicas, expectativas teológicas dos primórdios do cristianismo, das correntes filosóficas estoicas e neoplatônicas, presentes em costumes e representações do final do “paganismo”, da influência do ascetismo monástico (lembramos que Martinho de Braga tinha formação monástica antes de ser bispo), que tanto influenciaram as religiões e religiosidades cristãs.⁴⁵ Os textos conciliares bracarenses se esforçavam para dar um caráter institucionalizado ao casamento, ao celibato e à continência, estabelecendo uma gama de obrigações, restrições negativas, por meio de um processo de criminalização penitencial de atos, mas a maior parte dos cânones proibitivos recaem direta ou indiretamente sobre a hierarquia eclesiástica masculina. Esse é um traço marcante do concílio de Braga II. O discurso canônico cria limites em escalas heterogêneas na formulação das normas: bispos, presbíteros e diáconos sem dúvida são vistos como os maiores responsáveis pelos seus atos e pelos de outrem, especialmente devido o seu posicionamento na ordem clerical. Eles são o foco da reforma eclesial e, por isso, deveriam ter um comportamento irrepreensível. Aos clérigos menores (subdiáconos, leitores e hostiários) a tolerância era comparativamente maior, já que lhes eram permitidos contrair matrimônio, mas tal relativa indulgência não era absoluta: eles deveriam possuir um comportamento exterior contido com a ressalva de que alguns não se casassem em segundas núpcias, em particular com viúvas, ou cometessem a bigamia.

Os condicionais imperativos jurídicos se deslocam desde as normas que recaem somente sobre as figuras femininas até as que dizem respeito às pessoas em geral. Sem dúvida, tanto a questão da animalidade quanto o adultério eram considerados o rompimento do equilíbrio frágil da continência da ordem matrimonial. A excomunhão, a exposição pública e anos de penitência sugerem um grande peso às faltas cometidas. O concílio ignora as razões que levavam as mulheres a cometerem aborto, infanticídio ou a usarem métodos contraceptivos, mas, apesar disso, parece que tais atitudes criminalizadas nas normas como pecados graves podem ser pensados como seleções jurídico-morais e religiosas fundamentadas na socialização e na extensividade do delito-pecado: as mulheres e seus cúmplices deveriam ser punidos. Essas últimas normas e suas correspondentes punições imputadas em especial às figuras femininas significam a valorização do casamento como ato de reconhecimento do peso atribuído à procriação, mas também à continência e castidade permanentes ou eventuais. Esta seria uma das formas justificáveis para a existência do

casamento dentro de uma perspectiva clerical que valorizava como referência cabal a continência e abstinência sexuais.

Segundo Leila Rodrigues Roedel, em meados do séc. VI, a Igreja da *Gallaecia* “buscava o seu fortalecimento e reorganização”, já que “havia atravessado, durante o quinto e grande parte do sexto século, o período de dificuldades decorridas, principalmente, da invasão dos suevos na região, em 409”.⁴⁶ Este grupo de germanos “provocou uma verdadeira reorganização da sociedade”, fazendo com que somente por volta de 550 a Igreja pudesse retomar o fôlego perdido quando da entrada daqueles povos na Galiza”.⁴⁷ Os aspectos que distinguiam os grupos aristocráticos hispano-romanos da minoria goda já havia se dissipado com a relativa integração social estimulada pelo processo de cristianização, das uniões mistas e pela assimilação do latim, porém, dentro da ótica conciliar, faltava ainda dar um impulso na organização social desejada a partir dos desígnios das instituições político-religiosas.⁴⁸ Embora a atividade pastoral dessa população não tenha sido ignorada na política eclesiástica de Braga II, não se pode perder de vista que a “ordem e a disciplina eclesiásticas” visavam indiretamente a normatização dessa sociedade em transformação por meio do ordenação do clero, isto é, um dispositivo jurídico de saber e poder pretensamente eficaz para as inseparáveis políticas eclesiástica e monárquica no reino suevo da Galiza do século VI. No interior desse esforço em prol da unidade doutrinal, político, jurídico-canônica e religioso-eclesiástico, os cânones de Braga II criaram normas para uma escala desigual de sexualidades admitidas ou não admitidas, consideradas ordenadoras ou desordenadoras, desintegradoras ou integradoras das relações sociais.

Se, por um lado o celibato, a castidade e a continência foram práticas valorizadas diversamente segundo a localização na hierarquia eclesiástica (sendo sexualidades ascéticas), servindo de referência valorativa para avaliar o comportamento de homens e mulheres, por outro, a castração, a formicação, o adultério, as segundas núpcias ilegítimas, o infanticídio, os métodos contraceptivos e a bestialidade, entre outras transgressões, constituíram-se as sexualidades que deveriam ser combatidas com rigores diferentes. No ponto mais alto na hierarquia idealizada estaria a castidade para os clérigos maiores e mulheres consagradas à Deus. Logo depois, em uma transição descendente estaria o casamento legítimo e continente para os clérigos menores e leigos, chegando até ultrapassar a fronteira da normalidade por meio do combate às sexualidades consideradas disruptivas. Estas sexualidades possuiriam uma escala de extensividades transgressoras, tendo um poder de afetar de maneira variável e complexa a comunidade de fiéis e a hierarquia clerical.

Ao que tudo indica, não era somente a heteronormatividade do matrimônio entre cristãos que estava em jogo quando as autoridades eclesiásticas lideradas por Martinho de Braga intentaram normatizar o comportamento sexual. No centro ou no topo da hierarquia idealizada estava a castidade e a

continência cristãs. Não qualquer castidade/continência, pois havia aquelas que não deveriam ultrapassar a medida certa. Isso fica evidente sobretudo quando o concílio retoma as tradições canônicas orientais, procurando reduzir os excessos do ascetismo das mutilações rituais, separar clérigos ordenados e não ordenados, condenando a fornicção, distinguindo os clérigos dos leigos, condenando o adultério, as segundas núpcias e a bigamia ou mesmo o aborto, o infanticídio, os métodos contraceptivos e a bestialidade. Embora algumas dessas transgressões estejam associadas desigualmente aos homens e mulheres (adultério, bigamia e fornicção), outros comportamentos sexuais estariam mais ligados aos sujeitos masculinos (bestialidade, por exemplo) e outras se relacionariam com os sujeitos femininos (sobretudo leigas), tais como o infanticídio, o aborto e os métodos contraceptivos, sendo vistas como estratégias para mascarar práticas sexuais extraconjugais.

Sexualidades desbaratadas em Toledo IV

Essa série de normativas sobre a disciplina clerical e sobre os fiéis ganha um caráter significativamente diferente em Toledo IV, embora, para fins analíticos, elas aparentemente mantenham um paralelismo heurístico com Braga II. Por paralelismo heurístico entendo aqui não o encadeamento idêntico das normatividades canônicas propostas entre Braga II e Toledo IV. Pelo contrário, mesmo estando sensível às similaridades (não homogeneidades), enfatiza-se neste ensaio os distanciamentos e divergências de temas, abordagens, papéis institucionais e contextos históricos e discursivos. Como foi dito antes, usando a perspectiva de Kocka, “Heurísticamente, a abordagem comparativa permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar”.⁴⁹

Obviamente, ambos os concílios sintetizam as relações mútuas entre instituições monárquicas e eclesiásticas hispano-romanas e cristãs, mas, nos cânones toledanos, assume-se um arranjo mais sistemático no que diz respeito ao processo complexo e dinâmico de constituição e consolidação do reino visigodo de Toledo no século VII.⁵⁰ Além disso, diferente Braga II, que se limitou a jurisdição do território suevo antes de sua incorporação pelos visigodos, Toledo IV foi reunido para abarcar em potencial todas as circunscrições territoriais localizadas juridicamente na *Hispania* e da *Gália* (entendida aqui como o sul da antiga província da Gália romana), o que demonstra uma relativa contigüidade das representações romano-cristãs de buscar a unidade geográfica, política, cultural e religiosa.⁵¹

Para José Orlandis, diferente de Toledo III, que foi uma atividade fundadora do reino de Toledo, sendo “um ato único e excepcional”, Toledo IV foi “uma instituição destinada a alcançar a continuidade”. Para esse autor, ele “foi o primeiro de uma série de concílios de inspiração isidoriana e natureza

essencialmente normativa, que compreenderá os sínodos toledados até o Concílio X (656), último dos celebrados na cidade regia durante o reinado de Recesvinto, após o qual se abriu um longo parêntese na atividade conciliar”.⁵² Assim, esse período de constituição e consolidação do reino é coroado pela celebração de Toledo IV. Este concílio se reuniu por volta de 633 na Igreja de Santa Leocádia sob a indiscutível égide de Isidoro de Sevilha e contou com a participação da totalidade do episcopado hispânico, dentre seis metropolitanos e 7 vicários de bispos ausentes, somando um número total de 69 bispos presentes, porém, ao que tudo indica, contou com o envolvimento de padres, do rei e de grupos nobiliárquicos.

O concílio registrou 75 decretos. Em termos temáticos, há diversas semelhanças com o concílio de Braga II, porém uma parte considerável da legislação recai direta ou indiretamente sobre as autoridades episcopais.⁵³ Só secundariamente elas incidiam sobre outros membros do clero e, comparativamente, poucas considerações diretas incluíam os fiéis. Na perspectiva conciliar, o comportamento e as atividades domésticas e cotidianas clericais afetariam toda a comunidade cristã. Por isso, a ordem almejada requeria a construção de critérios de acesso e permanência funcionais e evitações comportamentais através da construção de toda uma rede de sociabilidades. Por exemplo, além de outros aspectos e critérios sócio-políticos, etários, culturais, jurídicos e religioso-eclesiásticos, estariam excluídos do sacerdócio e das eleições episcopais os bispos que fossem associados a algum dos quatro seguintes comportamentos sexuais: a) castração ou amputação deliberada ou não de membros (mutilação); b) segundas núpcias; c) casamento com uma viúva, uma mulher abandonada pelo marido ou qualquer outra mulher não virgem ou de má fama; d) fornicação viabilizada pelo concubinato.⁵⁴ Ao que parece, enquanto Braga II, havia normatizado genericamente sobre temas semelhantes para clérigos e leigos em geral, Toledo IV se preocupou mais estritamente com o topo da hierarquia eclesiástica para alterar o comportamento moral cristão. Isso fica explicitado no cânone XIX:

(...) Tampouco poderão ascender ao sacerdócio os que tenham confessado alguns delitos pelos quais tenham cumprido penitência pública, os que tenham caído em heresia, os que foram batizados nesta [heresia] ou rebatizados, os que se castraram a si mesmos (*qui semet ipsos absciderunt*), ou aqueles a quem notadamente têm algum defeito natural ou que lhes falta algum membro, os que se casam com uma segunda esposa ou se casam numerosas vezes, os que se casarem com viúva ou com mulher repudiada pelo seu marido, ou os que se casaram com [mulheres] corrompidas, os que tiverem concubinas

para fornicar (...).⁵⁵

Como se vê acima, há um conjunto de comportamentos sexuais e mulheres interditáveis aos candidatos masculinos ao sacerdócio. Ao lado da mutilação, da bigamia, da poligamia masculina, do relacionamento com mulheres infamadas (prostitutas ou adúlteras?), repudiadas pelo marido, concubinas e viúvas, a questão da fornicação ganha um caráter formalmente específico em Toledo IV. Na perspectiva das autoridades conciliares, os bispos deveriam ser irrepreensíveis, irreprováveis, imaculados e não deveriam ser manchados pela fornicação para que, livres de toda a “saciedade da carne”, “purificados no corpo” e limpos na mente, pudessem celebrar as missas, os sacramentos e “rogar a Deus pelos delitos de todos os homens”. Tal como Braga II, Toledo IV também trata das ambiguidades e hierarquias entre corpo, alma/mente e carne, associando está à impureza e à mácula e àquelas a seu oposto. Mas o faz enfatizando a figura exemplar do bispo. Opunha-se uma sexualidade desbaratada e transgressora à uma sexualidade ascética, domada e casta.

Devem ser irrepreensíveis os sacerdotes de Deus, segundo expressão de São Paulo: Convém que o bispo seja irrepreensível. É bom, pois, que os sacerdotes de Deus sejam inofensivos e imaculados, e que não sejam manchados por ninguém pelo contágio da fornicação; mas que, vivendo castamente, se apresentem puros para celebrar o sacramento. Abster-nos-emos, portanto, de toda obra má, e permaneçamos livres de toda a imundície da carne (*et ab omni inquinamento carnis liberi maneamus*); para que com o corpo puro e a mente purificada, possamos nos aproximar do sacrifício de Cristo, e sejamos dignos de rogar a Deus pelos delitos de todos.⁵⁶

Além disso, e a fim de primar pela boa fama, evitar a luxúria e não levantar suspeitas dos seculares, servindo de exemplo aos fiéis leigos, os bispos teriam que possuir testemunho de vida santa e prestar contas de sua reputação para agradar a Deus e a Igreja. O cânone XXII é explícito nesse sentido:

E por que alguns sacerdotes têm produzido um grave escândalo, sendo acusados de luxúria, não gozando em sua forma de vida de boa fama, e para que daqui em diante se exclua toda a imunda suspeita ou casualidade, e não se dê lugar para os seculares murmurarem, convém que os bispos tenham ao seu lado testemunhas de boa vida para que agradem a Deus por sua consciência pura e a Igreja por sua boa fama.⁵⁷

Nesta mesma lógica preventiva e semelhante aos bispos, os presbíteros e levitas (diáconos), que, por motivos de enfermidade e idade, não pudessem viver no palácio episcopal, deveriam ter em suas casas testemunhas de que viveriam de acordo com seu ofício ou função.⁵⁸ Da mesma forma, os presbíteros e diáconos que se estabelecessem em igrejas menores deveriam fazer profissão de fé a seus bispos de “viver casta e puramente no temor de Deus” a fim de se “manterem na disciplina da vida santa”.⁵⁹ Ainda no âmbito das evitações inter-pessoais, os clérigos menores que não estivessem casados legitimamente e também sustentassem alguma relação com uma mulher estranha ou com suas servas, o bispo estaria autorizado a vender a mulher e impor penitência ao homem: “Alguns clérigos, não tendo consorte legítimo, desejam as uniões proibidas com mulheres estranhas ou com suas criadas; e, portanto, qualquer uma destas que se encontre assim unida aos clérigos seja separada pelo bispo e vendida, reduzindo os clérigos por algum tempo à penitência, porque se mancharam com sua luxúria (*libidine*)”.⁶⁰ Uma vez mais, tal como vimos no cânone XIX, esse tipo de autorização e controle episcopal igualmente incidia sobre os clérigos que se casassem sem consultar o bispo ou que contraíssem casamento com uma viúva, uma repudiada ou uma prostituta. A punição seria a separação promovida pela autoridade episcopal: “Clérigos que, sem consultar o seu bispo, tomam como esposas ou se casam com viúvas ou meretrizes, [e] repudiadas, sejam separados pelo próprio bispo”.⁶¹

No cânone XXIV, o concílio toledano também prescreve que os adolescentes (*adolescens*) que ingressassem no clero deveriam viver não em luxúria, mas nas disciplinas eclesiásticas sob a supervisão de um ancião que fosse mestre na doutrina e desse testemunho de sua vida.⁶² Esse cânone prevê como punição o encerramento num mosteiro dos jovens que se recusassem a cumprir os desígnios disciplinares. O encerramento em uma espécie de mosteiro-prisão está coadunado com as particularidades da época, já que as dependências do mosteiro cumpriam múltiplas funções: assistência, hospedagem, unidades produtivas agrárias, penitência, desterro e aprendizagem da vida religiosa.

A adolescência se inclina ao mal, e não há coisas mais incertas que a vida dos adolescentes; por isso, convém estabelecer que os clérigos púberes (*qui in clero puberes*) ou adolescentes habitem todos em conclave no átrio; para que passem os anos da idade lúbrica, não na luxúria, mas nas disciplinas eclesiásticas; [e que sejam] encaminhados a um ancião muito probo, e experiente, a quem tenham por mestre de doutrina e testemunho de vida: e se alguns destes são pupilos [que] sejam alimentados pela tutela sacerdotal, para que sua vida esteja intacta de crimes, e suas coisas livres de injurias dos maus. E os que se opuserem a estes preceitos,

sejam encerrados em mosteiros para que se castiguem com uma regra mais severa aos ânimos instáveis e soberbos.⁶³

Em certa medida, a relação pedagógica e de autoridade entre os clérigos mais jovens e os mais velhos eram uma estratégia conciliar para evitar determinadas transgressões.⁶⁴ As figuras dos anciões, idealmente experientes e supostamente assexualizados, ou pelo menos tidos como capazes de serem mais castos e assumirem uma sexualidade ascética, deveriam servir de incentivadores, exemplos e controladores dos novos clérigos, contendo ou redirecionando fragilidades e instabilidades das demandas dos prazeres e desejos sexuais. Até certo ponto a juventude está associada à instabilidade e à inexperiência, mas também à incapacidade de assumir e conter eficazmente uma masculinidade clerical ascética.

Apropriando-se do estabelecido pelo concílio de Niceia, Toledo IV prescreve ainda que as mulheres estranhas não deveriam habitar com os clérigos, sendo permitidas somente a mãe, a irmã, a filha, a tia e aquelas que o parentesco de sangue, os laços “naturais” (o *foedus naturae*) não suscitasse suspeitas: “As mulheres estranhas não devem de modo algum habitar com os clérigos, a não ser que sejam a mãe, a irmã, a filha ou a tia, entre cujas pessoas o laço da natureza (*foedus naturae*) não permite julgar que haja maldade. Isto, pois, o estabeleceu também a constituição dos Padres antigos”.⁶⁵ Ou melhor, para o discurso conciliar preocupado com as figuras masculinas, o parentesco era uma estratégia eficaz para evitar a luxúria. Admitia-se uma condição parental para furtar-se das relações sexuais desregradadas.

Como destaca o cânone LII, as atas toledanas também regulamentavam a vida monástica: os monges que saíssem do mosteiro, que não somente voltassem ao *seculum* como também contraíssem matrimônio, deveriam prestar penitência. Essa preocupação com o celibato monacal não aparece em Braga II, porque provavelmente a questão do monacato existente na região da *Gallaecia* no século IV não possuía a mesma visibilidade que teria nas preocupações da política clerical e monárquica do século VII na *Hispania* e na *Galia*: “Alguns monges que saem do mosteiro, não somente para voltar ao século, mas que também tomam esposas (*sed etiam et uxores accipiunt*); neste caso, se lhes deve fazer regressar ao mesmo mosteiro do qual saíram, para que façam penitência e chorem seus crimes no mesmo lugar de onde partiram”.⁶⁶

Outra questão que mais nos chama a atenção é a centralidade das preocupações com as viúvas em Toledo IV, algo inexistente no *corpus* normativo principal de Braga II e somente tratado indiretamente na compilação dos concílios orientais referida antes. Elas não eram um objeto autônomo da regulamentação bracarense, mas, nos discursos toledanos, as viúvas são figuras centrais. No cânone LX, juntamente com a preocupação com a instabilidade das prevaricações da vida religiosa, já que leigos se tornam clérigos e, muitas

vezes, retornavam à condição anterior, a viuvez foi associada à imposição de regras às virgens consagradas e às mulheres penitentes que vestissem o hábito e depois trocassem suas vestimentas, ou que de algum modo se casassem: o concílio prescreve uma punição grave com a pena semelhante às punições canônicas correspondentes aos apóstatas, isto é, o anátema. Para o discurso canônico, “Da mesma forma que seja mantida [a sanção] para o caso das viúvas e virgens consagradas e as mulheres penitentes as quais vestiram o hábito de santimoniais, e mudaram depois de traje, ou transitaram para as núpcias”.⁶⁷

Enfatizando uma fratura e hierarquia no universo feminino, para o cânone LVI, as viúvas “religiosas”, que abandonassem o traje secular, deveriam se apresentar à presença do bispo e da igreja, e aquelas que assumissem o hábito religioso, e logo após o abandonasse, não ficariam sem castigo, já que se “primeiramente se ofereceram a Deus”.

Há dois tipos de viúvas, as seculares e as santimoniais; as viúvas seculares (*seculares viduae*) são aquelas que ainda podem se casar por ter deixado o hábito laical, e as santimoniais (*sanctimoniales*) são aquelas que, abandonando o hábito do século, se apresentam com o traje religioso ante o sacerdote ou a Igreja. Estas últimas, se contrariam núpcias, serão condenadas, segundo disse justamente o Apóstolo, porque primeiramente se ofereceram a Deus, [mas] abandonaram depois o propósito da castidade.⁶⁸

Sem dúvida, a assembleia reconhece um espaço significativo na Igreja para a religiosidade feminina. Segundo Peter Brown, desde o século IV, a influência e ingerência das ricas mulheres da aristocracia, virgens, viúvas e diaconisas sobre o clero, a quem ofereciam seu patronato, geravam escândalo, pois as mulheres cristãs estariam rompendo com os limites impostos pelas regras sociais.⁶⁹ Agostinho e Jerônimo reconheciam e valorizavam a viuvez e a virgindade consagradas como formas de vida religiosa feminina, mas estabeleciam numerosos conselhos e limites a essa experiência.⁷⁰ Diferente do que é pensado no mundo contemporâneo, a viuvez e a virgindade consagradas à religião cristã poderiam significar algum grau de reconhecimento e atuação feminina fora das obrigações matrimoniais e familiares tradicionais. Mesmo reconhecendo que os cânones toledanos possam ser um *tópoi* importado dos concílios orientais ou de textos patrísticos, é possível que a assembleia quisesse também criar limites através da atuação episcopal para essas mulheres que desejavam se dedicar à vida religiosa ou quisessem simplesmente abandoná-la. Mas parece ser a fluidez e a fissura no universo comportamental feminino que incomodaria os propósitos ordenadores das autoridades conciliares.

O concílio toledano ainda se refere à proibição dos casamentos mistos entre judeus e cristãos sem que haja conversão de uma das partes: as crianças

resultantes dessa relação conjugal considerada ilícita deveriam seguir a condição da mãe ou pai cristãos, demonstrando uma vinculação hierárquica e uma precedência do parentesco jurídico-cristão nos laços familiares. Portanto, para o cânone LXIII,

Os judeus que estão casados com mulheres cristãs deverão ser admoestados pelo bispo da cidade para que, se desejarem permanecer em companhia delas, se façam cristãos; e se depois da admoestação não quiserem, devem ser separados, porque não pode um infiel (*infidelis*) permanecer unido com aquela que passou já à fé cristã. Os filhos que vierem desse matrimônio seguirão a fé e a condição da mãe. Igualmente aqueles que tenham sido procriados de mulheres infiéis e de homens fiéis devem seguir a religião cristã e não a superstição judaica.⁷¹

Mantendo-se na condição judaica, os homens e as mulheres teriam subtraídos os seus direitos de transmitir a fé e a sua condição religioso-jurídica a seus filhos. Homens e mulheres fiéis são claramente considerados superiores em fé e direito frente aos homens e mulheres infiéis. Obviamente, essas atitudes antijudaicas fazem parte de um rol de outras regras sociais pautadas na afirmação da ortodoxia cristã que não recaíam somente sobre a vida sexual e familiar de diferentes grupos étnico-religiosos. Segundo a retórica normativa do concílio, as diferenças entre cristãos e judeus eram vistas como um empecilho para unidade político-religiosa pretendida pelas autoridades eclesiásticas e monárquicas. Não é casual que as questões dos casamentos mistos, partindo de concepções que articulavam elementos étnico-religiosas e parentais, sejam entendidas sob o ângulo da jurisdição dos bispos das cidades correspondentes: eles seriam os grandes responsáveis por assistir e exigir a conversão de uma das partes ou sua separação.

Certamente, não se pode perder de vista que toda essa preocupação com os casamentos e as sexualidades no concílio toledano esteve umbilicalmente conectado com as tensões forjadas no interior dos grupos aristocráticos que disputavam a proeminência do poder real e eclesiástico na Espanha visigoda. A revolta nobiliárquica, que terminou com o reinado de Suínthila e pôs no trono Sisenando, havia aberto espaço para uma busca mais ampla no sentido da remodelação das instituições eclesiásticas e monárquicas, com vistas a operacionalizar a consolidação do reino.⁷² Segundo José Orlandis, o concílio satisfaria potencialmente um tríplice papel: a) a Realeza visigoda não se fundava teoricamente na hereditariedade, mas na eleição, e isso representava um elemento de instabilidade e incerteza político-social. Neste caso, o concílio significaria claramente um apoio eclesiástico em que o caráter sacral do

monarca constituiria em fator importante de legitimidade; b) a consagração da Monarquia eletiva na legislação escrita satisfazia também uma das aspirações de grupos aristocráticos, consideravelmente inimigos da hereditariedade como modo de ascensão ao poder; c) as instituições eclesiais estavam interessadas em uma relativa canalização dos conflitos em prol da consolidação do Reino visigodo-católico e isso poderia contribuir para a eficácia não somente na construção de uma teologia-política e uma normativa jurídico-canônico como também para sua influência social.⁷³

A pluralidade sociocultural, política e jurídica do Reino hispano-visigodo não impediu que se construísse uma configuração utópica de unidade eclesiástica e monárquica, já que o efeito pretendido da busca de unidade política-administrativa passava indispensavelmente pela unidade religiosa e canônica.⁷⁴ Não é meramente contingencial que o objetivo central do concílio fosse representado como efeito dos “conselhos régios” e episcopais: a orientação oficial era conservar o “direito eclesiástico” (*ius ecclesiastico*), reeditando os “decretos dos antepassados”, mas também visava corrigir os “costumes eclesiásticos” (*ecclesiasticos mores*) e o comportamento dos fiéis.

Se se fizer comparações heurísticas de Braga II com Toledo IV, percebe-se uma série de paralelismos temáticos, de abordagens e problemas elencados pelos dois concílios. Se, por um lado, o concílio bracarense em termos jurisdicionais limitava-se ao reino suevo do século VI, discutindo o comportamento conjugal e sexuais de clérigos e leigos, por outro, o concílio toledado concentrou-se em ordenar similarmente as regiões do reino visigodo do século VII. Sem dúvida, há temáticas semelhantes entre eles, pois a fornicação, a mutilação, o adultério, as ambiguidades e dicotomias entre corpo e carne, a questão da viuvez, a bigamia, as segundas núpcias, entre outros assuntos, emergem como aspectos associados ao foco masculino e clerical. As regras de acesso e permanência nos ofícios eclesiásticos são recorrentes em um ou outro concílio, mas ganham escalas prescritivas e normativas muito diferentes de acordo com os contextos histórico-discursivos. O mesmo ocorre com a extensividade das transgressões conjugais e sexuais: estas parecem desigualmente afetar os corpos, a carne, os desejos e prazeres de homens e mulheres, as redes de sociabilidades da comunidade cristã, as autoridades eclesiásticas e suas doutrinas e seus ordenamentos e, em última instância, o plano divino.

Em grande medida, há temáticas diferentes entre os dois concílios, como, por exemplo, a questão dos casamentos mistos entre judeus e cristãos (Toledo IV) e da bestialidade (Braga II). O papel exemplar e moral do bispo é mais complexo e consolidado em Toledo IV do que em Braga II. A preocupação com as figuras femininas parece ser muito mais detalhada no primeiro do que no segundo concílio. Não é à toa que elas são apresentadas de formas mais fraturadas e hierarquizadas em Toledo IV do que em Braga II. A

aproximação ou o distanciamento com a ordem clerical basicamente masculina serviram para definir interditos a uma gama de tipologias femininas, apesar de uma maior preocupação com a vida religiosa feminina de Toledo IV. As penalidades sugerem que a gravidade das transgressões conjugais dependia de uma multiplicidade de critérios para a aplicação de penitências, excomunhões, orações, reclusões e interrupção de redes de sociabilidades: critérios que vão desde os aspectos jurídico-canônicos e do status sócio-religiosos, passando por elementos da vida moral, até chegar às diretrizes marcadamente “genericadas” sobre a maneira de se conceber os sujeitos masculinos e femininos.

Resumindo: em Toledo IV, pelo menos no que tange à questão da regulamentação dos matrimônios e das sexualidades, a centralidade dada à atuação episcopal e, secundariamente, a outros clérigos e fiéis, representa um esforço em prol da reconfiguração das tradições normativas anteriores, constituindo igualmente uma medida de atualização e ampliação das instituições sociais em prol da unidade política, teológico-religiosa e jurídica. Assim, de forma mais ampla e sistemática que Braga II, já que se focou na centralidade do poder episcopal, a normatização do matrimônio seguiu uma pauta direcionada ao controle da vida sexual de clérigos e leigos. Longe de estipular uma homogeneidade de prescrições, Toledo IV criou fraturas, assimetrias e hierarquias entre homens e mulheres de diferentes estatutos jurídicos, baseando-se suas proibições e restrições em critérios teológicos, religioso-eclesiásticos, jurídico-canônicos, etários, socioculturais, políticos e de gênero. Sem dúvida, o contraponto das transgressões sexuais não era somente o casamento cristão e legítimo de clérigos menores, devotas, religiosas, leigos e leigas, o que também ficou claro em Braga II. O que era a contraposição das transgressões sexuais e conjugais era uma escala múltipla e desigual de castidade e continência exigível diversamente a determinados homens e mulheres dedicados à vida religiosa e ao ofício divino. Portanto, a bigamia, o adultério, a fornicação, o concubinato, o casamento misto etc. opunham-se mais frontalmente a *castitas* do que ao *matrimonium*.

Considerações finais

Ao longo do medievo, os concílios e sínodos se tornaram um importante mecanismo de organização e afirmação do poder de determinadas instituições no seio da sociedade, servindo como *loci* privilegiados para os debates doutrinários, a definição da liturgia, a produção ou a resolução de conflitos, a solução de questões teológico-religiosas, administrativas e financeiras, bem como para o julgamento de litígios, o esforço para a imposição da disciplina social... Por essa razão, estaria equivocado se visse os concílios e sínodos a partir de uma rígida teoria do ordenamento jurídico baseada em séries e encadeamentos comparáveis de processos de produção e execução de atos normativos estabelecidos numa

rígida pirâmide ascendente ou descendente. Mesmo prevendo a relatividade do esquema hierárquico do ordenamento jurídico das assembleias eclesiais em atos de *execução e produção*, tal perspectiva piramidal não contemplaria a complexidade de sua dinâmica e particularidades históricas. Portanto, as atas conciliares foram entendidas aqui como atos de linguagem que implicam em “refundações”, (re)construções e (re)invenções de tradições culturais a partir de esforços institucionais estimulados por diferentes fatores históricos condizentes ao movimento do *status quo* vigente ou desejado idealmente à época. Por isso, os concílios e sínodos podem ser pensados como um lugar muito complexo e oficial de discussão, aplicação, apropriação, ressignificação, produção, difusão, suavização, radicalização e, por que não, de exclusão, escolha e silenciamento de saberes, expectativas e práticas normativas.⁷⁵

Obviamente, desconhece-se diversos detalhes das dinâmicas internas dos concílios aqui estudados, pois, à rigor, boa parte das informações que se tem sobre eles provém deles mesmos e da sedimentação seletiva dos textos escritos. Manteve-se aquilo que interessava fazer subsistir ao tempo. Mas pode-se comparativamente estabelecer alguns indícios de como determinadas temáticas, questões, problemas e soluções foram inventariados de maneiras diferentes. Há uma diversidade de alcances geográficos em termos potenciais: reinos suevo e visigodo. Cada concílio formalizou algumas das suas preocupações e, no que tange ao tema das relações conjugais e das sexualidades, somente aparentemente sugere uma simetria e horizontalidade de tratamento, pois, olhando mais de perto, eles são articulados com alcances, argumentos, contextos e instituições sócio-políticas e canônico-eclesiásticas configuradas de formas particulares.

Talvez, a questão metodológica de fundo deste ensaio foi não optar de forma refratária pela descrição ou pela análise das unicidades e singularidades, ou regularidades e irregularidades, entre divergências e convergências, aproximações e distanciamentos, ordens e desordens, ou outras modalidades de comparação. Ao mesmo tempo, é possível de forma propositiva pensar numa relativa, particular e dispersa contiguidade de preocupações com as sexualidades e as relações conjugais na comparação entre os dois concílios estudados. Mas não se trata de uma continuidade ou apropriação direta de uma tradição conciliar à outra. Ao menos nos concílios tratados, demonstrou-se a busca para constituir e consolidar concepções e ações normativas por meio de retóricas legislativas para afirmar a atuação de instituições como a Igreja e a Monarquia, mas isso foi feito com alcances, questões e problemas bem distintos. O que se fez aqui não foi mapear ou analisar as interdiscursividades e intertextualidades efetivas ou atribuídas às atas dos concílios de Braga e Toledo. O que tentei fazer foi uma modalidade de paralelismo heurístico capaz de permitir colocar em evidência algumas questões e problemas dificilmente detectáveis por meio de uma análise isolada e não sistemática.

Portanto, os tipos de conexões propostos não foram para estabelecer relações de correspondência, conformação, interdependência funcional, determinação mútua, condicionamento, congruência, compatibilidade ou uma acentuada integração lógico-simbólica entre os discursos conciliares.

Para além disso, embora sejam modalidades de comparações pertinentes na condição de existirem, os concílios aqui não foram vistos como entidades abstratas, embora se conheça poucas informações precisas das suas deliberações, já que se pode supor somente o que deve ter sido importante em determinado período. As atas não eram as totalidades do que se pensava, se fazia ou representava nas dinâmicas institucionais das épocas investigadas. Pelo contrário, eram formas estilizadas, fetichizações mais ou menos precisas, mais ou menos próximas ou distantes de outras práticas e representações performatizadas em termos ordinários em situações extraordinárias. São uma busca pelo estabelecimento de ordens dinâmicas diante de outras ordens vistas e revistas como desordens na vida sexual e matrimonial. Não se sabe como seriam as atitudes das autoridades eclesiásticas e/ou monárquicas se os seres humanos não fossem seres anatômica e simbolicamente sexuados e não construíssem historicamente práticas discursivas sobre as sexualidades. Para muitas sociedades medievais, as sexualidades tornaram-se um dos aspectos fundadores das relações sociais tomadas performativamente como experiência e/ou representação. Mas isso não significa que houvesse uma maneira transcendental, substancial e universal de se figurar a vida sexual no matrimônio ou fora dele. Por razões distintas, as conjugalgidades não tinham limites precisos e diversas instituições intentaram estabelecer as fronteiras comportamentais desejadas nas relações sociais na ordem matrimonial e sexual de clérigos e fiéis.

Romper com lógicas abstratas e considerações desconectadas como se os concílios produzissem regras descontextualizadas é fator importante para verificar historicamente como e porque determinadas temáticas ou objetos de estudos são construídos no presente e no passado como normas, tentando extrair determinadas lógicas tipológicas que não esqueçam o movimento. Na condição de que exista em algum nível, a força almejada dos concílios na duração e no seio social estava exatamente na ambivalente capacidade de retomar o antigo e de não proscreever as mudanças. Dependendo do período histórico, as relações conjugais e a vida sexual poderiam ser parte da dinâmica de acesso e circulação de riquezas e propriedades, mecanismo de criação de redes de sociabilidades, obrigações mútuas, vínculos e alianças políticas de parentelas, transmissão de poder e prestígio social, enfim, pode fazer parte, ser veículo ou servir como sintoma da política de afirmação de organizações sociais.

Com singularidades comparáveis descritiva, heurística e analiticamente, os concílios de Braga II e Toledo IV procuraram complexa e diversamente caminhar em direção à unidade eclesiástica, monárquica, doutrinal, teológica

e jurídico-canônica. Neste caso, nota-se que a moral sexual de homens e mulheres, clérigos ou leigos, religiosos ou não, foi representada a partir de uma referência clericalizada, ambigualmente disposta em algum lugar entre a castidade e a continência. Para os concílios aqui estudados, a contraposição ou o oposto das transgressões sexuais não era unicamente o casamento heteronormativo e cristão. Para além disso, em última instância, a castidade e os graus de continência cristã, sem os excessos das correntes desmedidamente ascéticas e puristas, serviam de parâmetros para fissurar e fragmentar os diversos grupos e sujeitos sociais que eram foco das prescrições normativas dos concílios. Não se tratava de um universalismo da heteronormatividade que os cânones reproduziam discursivamente aqui e ali, mas o universalismo essencialista das práticas corporais e sexuais castas ou continentais. É a partir dali que se avaliava as aproximações e os distanciamentos dos ideais de sexualidades e conjugalidades lícitas até chegar às mais maculadas e desbaratadas transgressões sexuais.

Notas

1 *DICIONÁRIO eletrônico Houaiss portuguesa 1.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 (CD-ROOM).

2 A partir de agora usarei a sigla LC para representar a expressão “Literatura Comparada”. Alguns artigos dos autores Hutcheson M. Posnett, Joseph Texte e Louis Paul Betz encontram-se na coletânea de artigos organizados por Eduardo Coutinho e Tânia Carvalhal. COUTINHO, E.F.; CARVALHAL, T. F. *Literatura comparada: textos fundadores*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 8.

3 COUTINHO, Eduardo F.; CARVALHAL, T. F. Op. Cit., p. 9-10.

4 A partir daqui utilizarei AH e HA para representar os campos da Antropologia Histórica ou da História Antropológica.

5 BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: LE GOFF, J. et alli. *A Nova História*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 129-152.

6 Sobre as convergências e divergências entre Antropologia e História, ver VICENTE, M. F. História e Antropologia: possíveis diálogos. *Aedos*, n. 5, v. 2, Jul.-dez., 2009, p. 26-43. Cf. também SANTOS, I.M. F. História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa. *Revista Crítica Histórica*, v. 1, n.1, Junho, 2010, p. 192-208.

7 BLOCH, M. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

8 ELIAS, N. Introdução: sociologia e história. In: _____. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 27-59.

9 KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, n. 42, feb. 2003, p. 39-41.

- 10 KOCKA, J. Op. cit., 2003, p. 39-44.
- 11 LÉVIS-STRAUSS, C. Família. In: SHAPIRO, H.L. (Org.) *Homem, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966, p. 318.
- 12 LÉVIS-STRAUSS, C. Op. Cit., p. 317.
- 13 KARRAS, R.M. Sex and the middle ages. In: _____. *Sexuality in medieval Europe. Doing unto others*. New York and London: Routledge, 2005, p. 18.
- 14 CABANES JIMÉNEZ, P. La sexualidad en la Europa medieval Cristiana. *Lemir*; n. 7, p. 1-20, 2003. DANGLER, J. La teoría queer y la Iberia no-moderna, *Lectora*, n. 17, 2014, p. 15-23.
- 15 LIMA, M. P. Alguns problemas de pesquisa: gênero e sexualidades(s) em fontes afonsinas. In: FERREIRA, Á. M. et al. *Problematizando a Idade Média*. Niterói: Ed. UFF/PPGHISHISTÓRIA, 2014, p. 112-128.
- 16 MURRAY, J., EISENBICHLER, K. (orgs.) *Desire and Discipline, Sex and Sexuality in the Premodern West*. Toronto- Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996.
- 17 Utiliza-se aqui as versões documentais publicadas por Juan Tejada y Ramiro e por José Vives. TEJADA Y RAMIRO, J. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (em latim y castellano)*. Madrid: Real Academia de La História, 1859, p. 622-651. VIVES, J. Concilios visigóticos e Hispano-romanos. Barcelona-Madrid, 1963. Cf. também RAMOS-LISSON, D. Los concilios del reino suevo. In: ORLANDIS, J; RAMOS-LISSON, D. *História de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1986, p.150-151.
- 18 É interessante notar como Braga II procura estilizar os concílios ecumênicos anteriores como instrumentos dedicados às questões doutrinárias, justificando a lacuna legislativa, a necessidade de assembleias provinciais e, por fim, o diferencial que legitimaria a preocupação com as questões disciplinares. Cf. VIVES, José. Op. Cit., p. 78-79.
- 19 TEJADA Y RAMIRO, J. Op. Cit., p. 629. VIVES, José. Op. Cit., Cânone VIII, p. 84.
- 20 Conferir a Primeira Epístola aos Coríntios de Paulo. GORGULHO, G. S., STORNIOLO, I., ANDERSON, A. F (ed.). *Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 2154-2155.
- 21 VIVES, José. Op. Cit., Prólogo, p. 86.
- 22 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit, p. 637 e VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXI, p. 92.
- 23 SILVA, A. C.L.F. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2), p.387-408, maio-agosto/2006.
- 24 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 638. VIVES, José. Op. Cit., Canone XXVI, p. 94.
- 25 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 639. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXIX, p. 94.
- 26 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 642. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XLIII, p.98.
- 27 Uma obra que se dedica ao tema do adultério a partir de uma perspectiva da História Sociocultural é a elaborada pela medievalista Leila Rodrigues da Silva. Defendendo a ideia de uma “realidade possível” para ultrapassar o dimorfismo entre teoria e prática, a autora estuda a questão do adultério em várias fontes: os cânones conciliares, o *De Correctione rusticorum* de Martinho de Braga, o *Capitula Martini* e a *Germania* de Tácito. Para Leila Rodrigues, o adultério, como um tipo de relações extraconjugais, não seria uma “construção natural”, já que estaria ligado a determinados contextos e práticas sociais. A autora parte de dois pressupostos ligados à temática: a) os germanos tiveram entre si uma mesma herança

cultural; b) os textos formulados no âmbito da Igreja local são compatíveis com a realidade vivida pelas populações do reino, realidade essa pautada nas articulações entre germanismo, romanismo e cristianismo. Trata-se de um trabalho que vê os registros legais como meios para se entender o cotidiano, as instituições, os valores e as práticas dos grupos que os produziram. A autora não parte de pressupostos teórico-metodológicos ligados aos Estudos de Gênero e aos diversos ramos da História das Mulheres. Cf. SILVA, L. R. O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã. *Signum* (São Paulo), v. 8, p. 159-183, 2006, p.159-183).

28 TEJADA Y RAMIRO, J. Op. Cit., p. 624-625.

29 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 638. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXVII, p. 94.

30 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 639. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXVIII, p. 94.

31 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 648.

32 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., Cânone XLVIII, p. 643.

33 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 641.

34 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 643.

35 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 644.

36 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 642.

37 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 641. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXXIX, p. 97.

38 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p.639. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXX, p. 94-95.

39 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 639. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXXI, p. 95.

40 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p.648. VIVES, José. Op. Cit., Cânone LXXXVI, p. 104.

41 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 649. VIVES, José. Op. Cit., Cânone LXXIX, p. 104

42 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 649. VIVES, José. Op. Cit., Cânone LXXX, p.105.

43 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 649. VIVES, José. Op. Cit., Cânone LXXXVII p. 104.

44 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 649.

45 Isso não significa que o monacato estivesse completamente presente na região, mas seus valores podem já ter sido relativamente apropriado pelo concílio. A formação monacal de Martinho de Braga deve ter algum peso dentro da política episcopal no concílio Braga II. Cf. também DIAS, P.B. A influência do cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 6, 2004, p. 121-129.

46 ROEDEL, Leila R. *De correctione rusticorum* como instrumento de evangelização. In: FRAZÃO, Andréia C.; ROEDEL, Leila R. *Fontes medievais: anotações para um estudo crítico*. Rio de Janeiro: UFRJ, Sb-Reitoria de Ensino de Graduação e Corpo Discente/SR-1, 1996. (Cadernos Didáticos UFRJ, 21), p. 77.

47 ROEDEL, Leila R. *Op. Cit.*

48 Esse processo de integração deve ser pensado não como um movimento unilateral de uma Igreja triunfante, holística e baseada numa política absolutamente consensual. Pelo contrário, ele dever ser entendido como configurações dotadas de muitas variações no âmbito das relações entre ortodoxia e hererodoxia, entre formas diversas de casamento e fatores linguisticamente heterogêneos.

49 KOCKA, J. Op. cit., p. 39-41.

50 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 261-262. VIVES, José. Op. Cit., Prólogo de Toledo IV. p. 186.

51 Não se nega que os aspectos históricos ultrapassem frequentemente as fronteiras geográficas, mas se está apenas enfatizando o efeito simbólico do contexto de produção que levava em conta os limites geográficos da época, isto é, o Sul da Gália.

52 ORLANDIS, J. Los concílios hispânicos antes de Recaredo. In: ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. Op. Cit., p. 268-269.

53 SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos - séc. V ao VII. *História. Questões e Debates*, Curitiba, v. 1, p. 67-84, 2002.

54 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 278-279. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XIX, p. 98-99.

55 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 278-279.

56 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 280. Cf. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXI, p. 201.

57 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 280. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXII, 201.

58 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 280-281. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXIII, p. 201.

59 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 283. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXVII, p.202.

60 Essa questão parece envolver não somente questões de ordem socioeconômica e jurídica, como também diretrizes de gênero. Cf. TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 299-300. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XLIII, p. 207.

61 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 300. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XLIV, p. 207.

62 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 281. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XXIV, 201.

63 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 281.

64 RAINHA, R.S. *Reflexões sobre a educação no Reino Visigodo: um estudo sobre as relações de poder a partir do epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Dissertação de Mestrado. PPGHC-UFRJ, 2007. Disponível via < <http://www.dominiopublico.gov.br/>>. Acesso em agosto de 2016.

65 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 299. VIVES, José. Op. Cit., Cânone XLII, p. 207.

66 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 303. VIVES, José. Op. Cit., Cânone LII, p. 209.

67 TEJADA Y RAMIRO, Juan. Op.cit., p. 304.

68 TEJADA Y RAMIRO, J. Op.cit., p. 304. VIVES, J. Op. Cit., Cânone LVI, p. 210.

69 BROWN, P. Antigüidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (dir.). *História da Vida Privada – Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das letras, v. 1, 1989. p. 269-270. Cf. também TORJESEN, K. J. *When The Women Were Priests – Women's leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*. São Francisco: Harper Collins, 1995. SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

70 A maior parte das notícias que temos sobre as viúvas são aqueles referentes aos grupos aristocráticos. São raras as referências documentais sobre a viuvez e virgindade atribuídas às práticas religiosas da população feminina em geral.

71 TEJADA Y RAMIRO, J. Op.cit., p. 307. VIVES, J. Op. Cit., Cânone LXIII, p. 213.

72 ORLANDIS, J.; RAMOS-LISSON, D. Op. Cit., p. 262.

73 ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 262-263.

74 É necessário ressaltar que tal unidade política e religiosa não deve ser entendida como uma espécie de proto-nacionalismo atribuído por determinadas correntes historiográficas que usam a noção de “igrejas nacionais” para caracterizar a política religiosa do reino visigodo do período isidoriano. Essa concepção estiliza, fetichiza e torna teleologicamente anacrônica a análise do período em questão. José Orlandis é um exemplo dessa transferência de valores contemporâneos à Idade Média. ORLANDIS, J. Los concílios hispânicos... Op.Cit., In: ORLANDIS, J.; RAMOS-LISSON, D. Op. Cit., p. 268-269.

75 Tradições escritas apropriadas a partir da Bíblia, dos Padres da Igreja, de textos jurídicos romanos, de cânones conciliares precedentes. Essa apropriação por vezes é nominal e não efetiva.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, M. O Sentido dos Outros. Petrópolis: Vozes, 1999.

BLOCH, M. Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (dir.). História da Vida Privada – Do Império Romano ao Ano Mil. São Paulo: Companhia das letras, v. 1, 1989.

BRUNDAGE, J. Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe. Chicago, London: Univesity of Chigago Press, 1987.

BURGUIÈRE, A. A antropologia histórica. In: LE GOFF, J. et alli. A Nova História. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BURKE, P. História e teoria social. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CABANES JIMÉNEZ, P. La sexualidad en la Europa medieval Cristiana. Lemir, n. 7, p. 1-20, 2003.

CARDOSO, C. F.; PÉREZ BRIGNOLI, H. O método comparativo na História. In: _____. Os métodos da História. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 409-419.

COUTINHO, E. F.; CARVALHAL, Tânia F. Literatura comparada: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DANGLER, J. La teoría queer y la Iberia no-moderna, Lectora, n. 17, p. 15-23, 2014.

DETIENNE, M. Comparar o incomparável. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.

DIAS, Paula B. A influência do cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia. Ágora. Estudos Clássicos em Debate 6, p. 99-133, 2004,

DICIONÁRIO eletrônico Houaiss portuguesa 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 (CD-ROOM).

ELIAS, N. Introdução: sociologia e história. In: _____. A Sociedade de Corte. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GORGULHO, G. S., STORNILOLO, I., ANDERSON, A. F (ed.). Bíblia de Jerusalém. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

HAUPT, H.-G. O lento surgimento de uma História Comparada. In: BOUTIER, J., JULIA, D. (org.). Passados recompostos; campos e canteiros da História. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Editora FGV, 1998. p. 205-216.

KARRAS, R. M. "Sex and the middle ages". In: _____. Sexuality in medieval Europe. Doing unto others. New York and London: Routledge, 2005.

KOCKA, J. Comparison and beyond. History and Theory, n. 42, p. 39-44, feb. 2003.

KULA, W. El método comparativo y la generalización en la historia económica. In: _____. Problemas y Métodos de la Historia Económica. Barcelona: Península, 1977. p. 571 - 614.

LE GOFF, J. Prefácio. In: BLOCH, M. Os reis taumaturgos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 9-37.

LÉVIS-STRAUSS, C. Família. In: SHAPIRO, H.L. (org.) Homem, cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.

LIMA, M. P. Alguns problemas de pesquisa: gênero e sexualidades(s) em fontes afonsinas. In: FERREIRA, Á. M. et al. Problematizando a Idade Média. Niterói: Ed. UFF/PPGHISHISTÓRIA, 2014.

_____. Do pecado ao gênero da confissão religiosa: algumas reflexões sobre as concepções de pessoa na legislação afonsina, século XIII. Revista Signum, v. 11, n. 1, 2010.

_____. Duelo de masculinidades: gênero, casamento e adultério clerical no reino de Leão e Castela, século XIII. Revista Crítica Histórica, v. 4, n.7, julho/2013.

MURRAY, J., EISENBICHLER, K. (orgs.) Desire and Discipline, Sex and Sexuality in the Premodern West. Toronto- Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996.

RAINHA, R.S. Reflexões sobre a educação no Reino Visigodo: um estudo sobre as relações de poder a partir do epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651). Dissertação de Mestrado. PPGHC-UFRJ, 2007. Disponível via < <http://www.dominiopublico.gov.br/>>. Acesso em agosto de 2016.

RAMOS-LISSON, D. Los concilios del reino suevo. In: ORLANDIS, J.; RAMOS-LISSON, Domingo. História de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1986.

ROEDEL, L. R. De correctione rusticorum como instrumento de evangelização. In: FRAZÃO, Andréia C.; ROEDEL, Leila R. Fontes medievais: anotações para um estudo crítico. Rio de Janeiro: UFRJ, Sb-Reitoria de Ensino de Graduação e Corpo Discente/SR-1, 1996. (Cadernos Didáticos UFRJ, 21).

RÜSEN, J. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA, J. (org.) A história escrita. Teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006. p. 115-137.

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

SANTOS, I.M. F. História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa. Revista Crítica Histórica, v. 1, n.1, Junho, p. 192-208, 2010.

SANTOS, I. M. Franco dos. História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa. Revista Crítica Histórica, v. 1, n.1, Junho, , p. 192-208, 2010.

SILVA, L. R. et al. A Igreja em construção. Poder e discurso cristão na alta Idade Média (séculos IV-VIII). Rio de Janeiro: PEM, 2013.

_____. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos - séc. V ao VII. *História. Questões e Debates*, Curitiba, v. 1, p. 67-84, 2002.

_____. O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã. *Signum* (São Paulo), v. 8, p. 159-183, 2006.

_____. O corpus documental para o estudo do reino suevo: possibilidades e limites de uma abordagem histórica. *Signum*, v. 17, p. 82-96, 2016.

_____. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C. e SILVA, L. R. (Org.) *Encontro Regional da Abrem*, 1, Rio de Janeiro, 08 a 10 de novembro de 2006. Atas...Rio de Janeiro: H P Comunicação, 2007. p. 208-215.

SILVA, A. C.L.F. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2), p.387-408, maio-agosto/2006.

TEJADA Y RAMIRO, Juan. *Colección de cânones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* (em latim y castellano). Madrid: Real Academia de La História, 1859.

THEML, N., BUSTAMANTE, R. M. da C.. *História Comparada: Olhares Plurais*. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 7-22, 2003.

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

VEYNE. P. *O inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VICENTE, Marcos Felipe. *História e Antropologia: possíveis diálogos*. *Aedos*, n. 5, v. 2, Jul.-dez., p. 26-43, 2009.

VIVES, J. *Concípios visigóticos e Hispano-romanos*. Barceçpma-Madrid, 1963.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Artigo recebido em abril de 2016. Aceito em julho de 2016.