

*Comensalidade na 'Regula Isidori' (615-619): mesa comum, hierarquia e relações sociais no mosteiro**

BRUNO UCHOA BORGONGINO**

Universidade Estácio de Sá

Resumo: A *Regula Isidori* consiste numa regra monástica escrita pelo bispo hispânico Isidoro de Sevilha entre os anos 615 e 619. O nono capítulo do documento determinava que os monges se alimentassem apenas por ocasião da mesa comum. Contudo, alguns dos presentes na comunidade eram proibidos de participar da refeição coletiva; a outros, permitia-se que comessem fora do horário prescrito em situações excepcionais. Por fim, a *Regula Isidori* estabelecia a distribuição de funções específicas concernentes ao preparo e realização da mesa comum. O objetivo do presente artigo é analisar o papel da comensalidade no estabelecimento de uma hierarquia e na organização das relações sociais no mosteiro.

Palavras-chave: Comensalidade; Regra monástica; Isidoro de Sevilha.

Abstract: The *Regula Isidori* consists in a monastic rule written by the Hispanic bishop Isidore of Seville between the years of 615 and 619. The ninth chapter of the document stipulated that the monks fed only when the common table was being held. However, some of those in the community were forbidden to participate in the collective meal; the other, were allowed to eat outside the prescribed period of time in exceptional situations. Finally, the *Regula Isidori* established the distribution of specific functions concerning the preparation and accomplishment of the common table. The goal of this article is to analyze the role of commensality in the constitution of a hierarchy and in the organization of social relations at the monastery

Keywords: Commensality; Monastic rule; Isidore of Seville.

* Recebido em 10 de julho de 2015 e aprovado para publicação em 14 de agosto de 2015.

** Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), bolsista do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), professor e pesquisador da Universidade Estácio de Sá – campus Cabo Frio, colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM - UFRJ).

Comer é um ato social relacionado aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações existentes numa determinada época. Por isso, a alimentação consiste numa categoria histórica.¹ No presente artigo, interessa-me uma prática específica concernente ao tema: a comensalidade, ou seja, a ação de comer junto e partilhar a comida. Henrique S. Carneiro apontou que o costume da mesa comum contribui na organização de hierarquias, no estabelecimento de redes de relações e para impor limites e fronteiras sociais, políticas e religiosas.²

No começo do sétimo século, o bispo hispânico Isidoro de Sevilha redigiu a *Regula Isidori*,³ uma regra monástica⁴ com vinte e cinco capítulos para uma comunidade hoje desconhecida.⁵ O prelado dedicou o nono capítulo do documento à alimentação dos monges, permitindo que comessem apenas na mesa comum. Contudo, proibia a participação em tal refeição em algumas circunstâncias, assim como reconhecia situações excepcionais em que seria necessária a ausência e a alimentação em horário diferenciado. Existiam também orientações quanto à participação de não-integrantes da comunidade, mas que por ventura estivessem no mosteiro.

¹ SANTOS, Carlos Roberto A. dos. Alimentação e seu lugar na História: os tempos da memória gustativa. *História: questões & debates*, n. 42, p. 11-31, 2005. p. 12-13.

² CARNEIRO, Henrique S. Comida e sociedade: significados sociais na História da Alimentação. *História: questões & debates*, n. 42, p. 71-80, 2005. p. 71-73.

³ Nesse artigo, utilizo a versão bilíngue do documento publicada pela BAC, onde constam o texto original em latim e a tradução para o espanhol. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971, p. 90-125. Esclareço, ainda, que emprego a sigla RI para me referir ao documento.

⁴ Paula Barata Dias caracteriza regra monástica como um código normativo pragmático apresentado numa estrutura esquemática de pequenos capítulos. Cada um desses capítulos é dedicado a um aspecto das vivências dos monges, como as orações, o trabalho, a leitura, dentre outros. Circunscrevem-se a uma comunidade ou sexo em particular, tendo, portanto, uma aplicação imediata como instrumento regulador. Cf.: DIAS, P. B. A *regla* como gênero literário específico da literatura monástica. *Humanitas*, v. 50, p. 311-335, 1998.

⁵ Nos manuscritos da RI disponíveis atualmente, alguns não indicam o destinatário da regra. Entretanto, aqueles que o apresentam, divergem quanto a grafia do nome. Cf.: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introducción a la "Regla de San Isidoro". In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 79-89.

Por fim, a RI atribuía funções a alguns monges concernentes ao preparo e à realização da refeição conjunta.

Em sua normativa, Isidoro de Sevilha incidia sobre as interações no âmbito da comunidade, inclusive prescrevendo uma cadeia vertical de comando. As diretrizes a respeito da alimentação conjunta estavam em consonância com a configuração que indicava ao convívio cenobítico. Nesse sentido, meu objetivo no presente artigo é analisar o papel da comensalidade no estabelecimento de uma hierarquia e na organização das relações sociais no mosteiro.

Da vergonha em comer acompanhado à mesa comum

O monaquismo cristão surgiu no Egito, no início do século IV.⁶ A documentação da época utilizava duas noções para nortear as práticas monásticas: *metanoia*, o “espírito de arrependimento” que inspirava o cristão à renúncia ascética, e *xeniteia*, a alienação de si mesmo necessária para abdicar dos antigos hábitos e para se dedicar inteiramente a Deus.⁷

A hagiografia dedicada a Antão, escrita pelo bispo Atanásio de Alexandria, constituía uma referência para o movimento monástico em seu princípio. Narrando a ida de Antão para o deserto, enfatizava no protagonista a austeridade pessoal, a renúncia aos bens mundanos e o distanciamento do restante da sociedade.⁸ O documento atribuía ao asceta a prática de um restrito regime alimentar:

Comia só uma vez por dia, depois do pôr-do-sol, e acontecia, por vezes, tomar alimento apenas de dois em dois dias, muitas vezes até de quatro em quatro. Ora seu

⁶ Existem diversas tendências interpretativas no que tange à emergência a vida monacal cristã. Para um breve panorama das propostas de explicação para esse fenômeno histórico, cf.: DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden: Blackwell, 2003.

⁷ CARNER, Daniel. “Not of this world”: the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip. *A companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell, 2009. p. 588-600.

⁸ DUNN, op. cit. p. 2-11

alimento era pão e sal; a bebida, água pura. Da carne e do vinho é supérfluo falar, uma vez que para os outros ascetas zelosos nada disso existe.⁹

De acordo com Daniel Eastman, o documento do prelado alexandrino apresentava Antão como alguém envergonhado pela possibilidade do que os outros poderiam pensar. Ainda segundo o autor, eram as próprias funções corporais que geralmente provocavam o embaraço do personagem.¹⁰ Tal atitude estava presente quando Antão era obrigado a comer acompanhado:

Quando devia comer ou dormir ou cuidar de outras necessidades do corpo, sentia vergonha, pensando na parte espiritual da alma. Muitas vezes, estando para tomar a refeição com os numerosos outros monges, lembrando-se do alimento espiritual, recusava-se e se afastava, considerando vergonhoso que o vissem comendo com os outros, e ia comer retirado, por necessidade. Muitas vezes, também, comia com seus irmãos; sentia vergonha, mas se consolava, aproveitando a ocasião para palavras úteis.¹¹

Portanto, o Antão descrito por Atanásio tentava esconder-se de uma eventual companhia nos raros momentos em que se alimentava. Esse comportamento narrado na hagiografia adequava-se à perspectiva ascética promovida no monaquismo oriental, em que a mortificação severa do corpo cumpria papel destacado.

A despeito da ampla circulação e frequente menção ao documento no Ocidente latino,¹² a modalidade de profissão monacal que exaltava, pautada na ascese rigorosa e no isolamento, não foi a promovida pela elite

⁹ ATANÁSIO. Vida e Conduta de Santo Antão. In: *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 301

¹⁰ EASTMAN, Daniel. *Honorable shame, shameful honor*. Conceptualizing shame among early Christian martyrs and ascetics. Helsinki, 2013. Tese (Master) – University of Helsinki, 2013. p. 72-76.

¹¹ ATANÁSIO, op. cit. p. 331.

¹² HARMLESS, William. *Desert Christians: an introduction to the literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University, 2004. p. 97-100

clerical ocidental. Ao invés disso, a forma cenobítica – fundamentada numa ascese mais branda, na experiência comunitária, na estabilidade física e na autossuficiência – foi a recomendada pelos eclesiásticos proeminentes.¹³

Veronika Grimm apontou que os primeiros documentos dedicados à regulamentação desses agrupamentos de ascetas reconheciam a inviabilidade da rígida austeridade ao comer e beber numa comunidade – afinal, os monges deveriam estar fisicamente aptos a trabalharem conjuntamente. Ainda segundo a autora, a obra agostiniana prescrevia aos monges a renúncia aos prazeres alimentares, mas sem que incorresse numa privação que prejudicasse a saúde corporal.¹⁴

Além de abrandarem as práticas alimentares, os textos ocidentais concernentes à vida monástica prescreviam refeições conjuntas. Stéphane Boulc’h apontou que os autores desses escritos fixavam horários precisos para a alimentação cotidiana, tendo em conta as estações do ano e as festividades religiosas. Os monges eram desencorajados a comer fora do momento indicado ou consumir porções diferentes daquelas servidas ao restante. A ocasião seria acompanhada por uma leitura e pela vigilância constante do abade, a fim de evitar condutas inadequadas. Na avaliação de Boulc’h, tal normativa reforçava a coesão do grupo, uma vez que privilegiava as noções de partilha e de solidariedade, assim como propiciava a instauração da ordem e da disciplina.¹⁵

¹³ O estímulo a modalidade cenobítica de vida monástica estava associado ao interesse da elite clerical em inserir os impulsos ascéticos em quadros institucionalmente organizados. Sobre a defesa da estabilidade e a crítica dos ascetas itinerantes, cf.: DIETZ, M. *Wandering monks, virgins and pilgrims*. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800. University Park: The Pennsylvania University, 2005; GOMES, F. J. S. *Peregrinatio e stabilitas*: monaquismo e cristandade ocidental nos séculos VI a VIII. In: III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM, 2001, Rio de Janeiro. *Anais do III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Rio de Janeiro: ABREM, 1999. v. 1. p. 391-398. DIETZ, GOMES; sobre a defesa de que as comunidades fossem autossuficientes, cf.: CARNER, Daniel. *Wandering, begging monks*. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity. Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 2002.

¹⁴ GRIMM, Veronika. *From feasting to fasting, the evolution of a sin*. Attitudes to food in Late Antiquity. London, New York: Routledge, 2004. p. 176-177.

¹⁵ A descrição das normas alimentares na *Regra do Mestre* e na *Regra de São Bento* realizada por Linage Conde corroboram o panorama apresentado por Boulc’h. Cf: BOULC’H, S.

A restrição da alimentação à refeição conjunta associava-se com a perspectiva presente nas normativas cenobíticas de submissão do comportamento dos monges à vigilância ininterrupta. De acordo com Gradowicz-Pancer, as regras monásticas previam três instâncias de averiguação constante da conduta: *vertical*, desempenhada pelos superiores hierárquicos, *horizontal*, exercida entre monges de uma mesma posição, e aquela realizada por *Deus*, a única infalível. Qualquer ação do cenobita só poderia ser legítima se produzida dentro do campo visual do outro, sendo os atos realizados na ausência do grupo considerados suspeitos.¹⁶ A imposição da mesa comum permitia que as práticas alimentares fossem objeto de avaliação dos demais e do abade.

No início do monaquismo oriental, quando as principais referências eram o isolamento e a ascese rigorosa, exaltava-se o solitário, dentre outros aspectos, por tentar fugir do olhar do outro no momento da alimentação. O posterior estímulo à profissão cenobítica, pautada na subordinação hierárquica e na vigilância constante, propiciou uma mudança nessa orientação: a refeição deveria ser conjunta, o que implicava comer sob o constante olhar dos companheiros.

A mesa comum e normas alimentares na RI

Isidoro de Sevilha destinou o capítulo IX da sua regra, intitulado *De mensis*, à regulamentação da mesa comum. Ressalto a existência de oito capítulos que, apesar de dedicados a outros tópicos, contêm normas concernentes à alimentação dos monges: III, *De monachis*; V, *De opere monachorum*; X, *De feriis*; XI, *De ieiuniis*; XVII, *De delictis*; XVIII, *De*

Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge. *Revue belge de philologie et d'histoire*, n. 75, v. 2, p. 287-328, 1997. p. 308-314; LINAGE CONDE, A. La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas. *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, Salamanca, v. 6, p. 61-86, 1967.

¹⁶ GRADOWICZ-PANCER, N. Le «panoptisme» monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (Ve – VIe siècles). *Revue de l'Historie des Religions*, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999.

excommunicatis; XXI, *Quid ad quem pertineat*; XXII, *De infirmis fratribus*. Por fim, o capítulo I, *De monasterio*, apresentava orientações quanto à organização espacial do mosteiro, incluindo a localização e a disposição física dos recintos de cultivo, armazenagem, preparo e consumo da comida.

De acordo com o nono capítulo da RI, o monge só poderia comer nos horários indicados. O número de refeições previstas variava de acordo com o calendário: entre o Pentecostes e o início do outono, eram permitidas comidas durante o dia; no restante do ano, apenas a ceia seria servida. Essa alimentação permitida seria coletiva, devendo os monges sentar dez em cada mesa num mesmo refeitório¹⁷ próximo à despensa.¹⁸

Os capítulos X e XI regulamentavam o jejum, outra importante prática alimentar monástica com variações conforme a época do ano. Havia quatro épocas em que jejuar seria obrigatório: a Quaresma, os três dias compreendidos entre o Pentecostes e o equinócio de outono e a época que vai do dia 24 de setembro ao nascimento de Cristo e o dia seguinte à Circuncisão até a Páscoa. Porém, essa abstinência deveria interrompida entre o primeiro dia após a Páscoa e o Pentecostes, entre a natividade de Jesus e a Circuncisão, na Epifania e nos domingos. A recepção de um monge de outra comunidade também justificaria essa interrupção. Nos períodos não contemplados pela normativa, o jejum seria opcional.¹⁹

Além de estabelecer quando a mesa comum ocorreria, a RI restringia as opções de pratos. Durante a semana, estariam disponíveis verduras, legumes secos, frutas e três medidas vinho. Nos dias festivos, seria autorizada a ingestão de um pouco de carne, embora a abstenção completa tanto de carne quanto de vinho fosse recomendada. Na Quaresma, por sua vez, a RI permitia apenas pão e água após o cumprimento do jejum,

¹⁷ RI, IX, p. 104-106.

¹⁸ RI, I, p. 91.

¹⁹ RI, X-XI, p. 107-108. No capítulo IX, havia a indicação de que, durante a Quaresma, os monges se alimentassem apenas com pão e água e que se abstivessem de azeite e vinho após o cumprimento do jejum. Mais adiante, no capítulo XI, era determinado que o jejum quaresmal fosse mais severo, pois incluiria a abstinência de vinho e azeite e não apenas de comida. A RI não determinou se o jejum seria apenas diurno ou se perduraria por toda a jornada. Cf. : RI, IX, XI, p. 107-108.

sendo proibido o vinho e o azeite. Em todo caso, os pratos servidos seriam os mesmos para todos, sendo proibido requerer algo diferenciado. A RI prescrevia uma alimentação que não resultasse em fartura, tendo em vista o risco de incitar a concupiscência; entretanto, não poderia ser austera a ponto de provocar a debilidade física.²⁰

A normativa alimentar presente na RI se conformava às proposições a respeito do corpo e da conduta em voga no período, que atribuía sentido ascético às restrições alimentares e à prática do jejum e associava alimentação e concupiscência da carne.²¹ Nesse sentido, lê-se no documento: “Debe reprimir la pasión de la gula y mortificarse con la virtude de la abstinencia, con el fin de esforzarse en dominar las pasiones”.²²

Isidoro de Sevilha descreveu, por fim, a conduta a ser observada pelos monges por ocasião da mesa comunitária. Enquanto comessem, deveriam permanecer em silêncio, ouvindo a leitura das Escrituras realizada por um companheiro sentado no meio do recinto. A RI orientou aos monges que, ao término da refeição, levantassem-se, orassem e guardassem o que sobrasse para distribuição aos necessitados.²³

Portanto, a normativa alimentar proposta pelo bispo sevilhano determinava pormenorizadamente quando, onde, o que e como os monges comeriam. Mesmo o abade não estava dispensado da observância desses preceitos:

²⁰ RI, IX, p. 105-107.

²¹ Desde a década de 1990, a produção especializada destacou o papel da alimentação na conduta monástica entre os séculos IV e VI. Dentre esses trabalhos, destaco: SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Encontro In: *Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657; RIERA MELIS, A. Las restricciones alimenticias como recurso expiatório en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII. *Aragón en la Edad Media*, Saragoça, n.14-15, p. 1303-1316, 1999; CRUZ, M. S. da. O jejum e o domínio do corpo nas Cartas de São Jerônimo. In: BASTIAN, V. R. F.; PESSANHA, N. M. (orgs.). *Vinho e Pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1991. p. 255-261; CASTILLO MALDONADO, P. M. Gastrimargia y abstinencia gulosa en la normativa monastica hispano visigótica. *Florentia Iliberritana*, Granada, n. 12, p. 33-52, 2002.

²² RI, III, p. 93.

²³ RI, IX, p. 104-106.

[...] el abad deberá tomar la comida a la vista junto con los monjes. Y ésta no há de ser diferente, ni há de pretender que sea más exquisita que la se prepara para la comunidad, con lo cual resultará que, estando él presente, se servirá todo com diligéncia, y, siendo común el alimento, se tomará saludablemente y con caridade.²⁴

Sublinho, ainda, que as prescrições que limitavam os horários, os pratos e o modo de comer se conformavam à tradição pregressa. O monge marselhês João Cassiano, no quinto livro das suas *Instituições Cenobíticas*, por exemplo, relacionava o desvio a essas normas com o maléfico espírito de gastrimargia.²⁵

Deve-se, por fim, frisar que a orientação sobre a refeição conjunta estava atrelada à perspectiva cenobítica presente na RI. Por um lado, a realização da mesa comum manifestava a adoção de uma profissão ascética comunitária, ideia reforçada pela proibição de pratos e porções diferenciadas até para o abade. Por outro, a proibição de comer furtivamente e a imposição da refeição coletiva possibilitariam a vigilância da conduta alimentar de cada monge.

Não-participação na mesa comum

O monge marselhês João Cassiano, em sua Conferência XVIII, distinguiu os conceitos de mosteiro e cenóbio:

Muitos empregam indiferentemente estas duas designações, mosteiro e cenóbio, muito embora haja sim uma diferença: mosteiro diz respeito somente à habitação, ao local de moradia dos monges, enquanto cenóbio significa ao mesmo tempo a índole da profissão e seu modo de vida. Além disso, pode-se chamar de

²⁴ RI, IX, p. 104-105.

²⁵ JOÃO CASSIANO. *Institutions Cénobitiques*. Paris: Cerf, 1965. p.231

mosteiro ou monastério a morada de um só monge; a outra designação, ao contrário, corresponde apenas às casas onde um grupo de pessoas vive em comum sob o mesmo teto.²⁶

Conforme expresso, o mosteiro consistiria num espaço físico, e o cenóbio, por outro lado, compreenderia a vivência monástica conjunta. Sublinho que, na definição oferecida por João Cassiano, mosteiro e cenóbio não seriam sempre coincidentes: num mosteiro não necessariamente haveria um cenóbio instalado, assim como viver num mosteiro não implicaria no pertencimento a um cenóbio. No *De officiis ecclesiasticis*, Isidoro de Sevilha reproduziu as definições conceituais delimitadas por João Cassiano – inclusive, mencionando sua autoria.²⁷

Acredito que a distinção entre os dois termos decorreria, dentre outros motivos, da existência de sujeitos não pertencentes à comunidade no mosteiro. Conseqüentemente, alguns presentes no espaço habitado pelos monges não poderiam participar da mesa comum, que era restrita aos membros do cenóbio:

En la hora de la comida, en que se satisface una necesidad, deben cerrarse las puertas del monasterio y no debe haber presente ningún extraño, para que no estorbe con su presencia la quietud de los monjes.

A RI previa duas categorias de pessoas que, embora presentes no mosteiro, não integrariam o cenóbio. A primeira corresponderia aos servos.²⁸ Segundo Díaz Martínez, os mosteiros visigodos operavam dentro dos esquemas sociais e econômicos presentes nas propriedades existentes

²⁶ JOÃO CASSIANO. *Conferências 16 a 24*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008, 3v. v.3. p. 97-98.

²⁷ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Ofícios Eclesiásticos*. Introdução e tradução por VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio. León: Isidoriana, 2007. p. 136.

²⁸ A expressão *servi* designava todos os camponeses dependentes dos grandes proprietários, indicando uma tendência à homogeneização da condição jurídica dessa camada social num contexto de concentração de terras e de laços de dependência. Cf.: GARCIA MORENO, L. A. Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Iberica durante la Antigüedad Tardia. *Memorias de Historia Antigua*, n. 1, p. 247-256, 1977.

naquele momento. Na avaliação do historiador, as comunidades na região de jurisdição de Isidoro de Sevilha dispunham de mão-de-obra servil empregada em determinadas tarefas produtivas.²⁹

Cabe distinguir os servos do mosteiro dos monges que outrora foram servos. A RI permitia o ingresso na comunidade de sujeitos de procedência servil, desde que liberados dos seus laços de dependência: “Todo el que está sujeto al yugo da servidumbre ajena, de ningún modo há de ser admitido si el dueño no soltare su atadura [...]”.³⁰

A despeito das diversas origens dos membros do mosteiro, a RI proibia que os monges fossem discriminados por sua posição social prévia. Tendo como referência regras precedentes, Isidoro de Sevilha apresentava o processo de conversão monástica como o abandono dos critérios seculares de distinção social para adotar uma profissão comunitária e igualitária de vida.³¹ Nesse sentido, a RI não previa impedimento para a participação de monges de origem servil na mesa comum, ou que esses recebessem tratamento diferenciado.

Por outro lado, Isidoro de Sevilha explicitou a proibição da participação dos servos na refeição comunitária: “en la mesa de los monjes no intervendrán en manera alguna sirvientes laicos, pues no puede haber una mesa común para aquellos que tienen diverso modo de vida”.³² Dessa forma, o dever ou a interdição de comer na mesa comum consistia num elemento de distinção entre os monges, inclusive os de origem servil, e os servos propriamente ditos.

Os hóspedes consistiam numa outra categoria que, embora presentes no mosteiro, não seriam integrantes da comunidade. O capítulo XXIII da RI, *De hospitibus*, prescrevia que os visitantes fossem bem acolhidos, devendo os monges oferecer-lhes habitação e lavar seus pés.³³ Não identifiquei no documento qualquer referência explícita à participação

²⁹ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987. p. 95-98.

³⁰ RI, VI. p. 95.

³¹ RI, IV. p. 94-97.

³² RI, IX. p. 106

³³ RI, XIII. p. 123-124.

ou não dos hóspedes na mesa comum. O capítulo IX mencionou que nenhum estranho poderia estar presente no refeitório, mas não há clareza se essa restrição seria aplicável aos hóspedes.

No que concerne aos membros do cenóbio, nem todos estavam autorizados a participar da mesa comum – é o caso dos excomungados, monges severamente punidos por suas infrações. A RI apresentava uma listagem com os delitos que poderiam ocorrer no mosteiro e classificava-os como “leves” ou “pesados”. Em caso de desvios leves, o delinquente seria excomungado por três dias se fosse reincidente. Os que cometessem faltas graves receberiam açoites, uma sanção a juízo do abade e excomunhão duradoura.³⁴

O capítulo XVIII, *De excommunicatis*, descrevia a situação do excomungado. Durante a vigência da sanção, o monge assim penalizado deveria ser isolado do restante da comunidade e sofreria restrições quanto à sua circulação no mosteiro, à sua alimentação e ao seu conforto ao dormir. Quando a pena fosse cumprida, o excomungado deveria deitar-se no chão, cercado pelo coro monástico, só podendo levantar-se após o término do ofício e quando ordenasse o abade. Em seguida, o líder do mosteiro oraria, os demais responderiam “amém” e o excomungado entraria no coro e pediria perdão pela falta cometida.³⁵

³⁴ RI, XIV- XVII. p. 112-116. O sistema de penalização de monges infratores instituído pela RI estava em consonância com as normas punitivas presentes regras monásticas anteriores. Nira Pancer apontou que os códigos monásticos dos séculos V e VI hierarquizavam os delitos em graves e leves, sendo cada um sancionado em conformidade com a sua gravidade. Os castigos não tinham caráter apenas coercitivo e expiatório, mas também corretivo e educativo. Por isso, não consistiam no primeiro recurso dos procedimentos penais – antes, o monge deveria receber advertências. Cf.: PANCER, N. “Crimes et châtements” monastiques: aspects du système pénal cénobitique occidental (Ve et VIe siècles). *Le Moyen Age*, v. 59, n. 2, p. 261-275, 2003. p. 262. p. 265-268 ; 270-272.

³⁵ RI, XVIII. p. 116. Segundo Nira Pancer, a excomunhão consistia numa técnica punitiva recorrente nas regras monásticas dos séculos V e VI. O monge que sofresse essa sanção seria apartado da comunidade. Para que evitasse o contato do restante do grupo, era isolado no espaço do mosteiro e afastado das atividades habituais. Quando terminasse o período da pena, o excomungado seria submetido a um processo de reintegração, que compreenderia um ritual permeado de gestos que evocariam a demanda por perdão e a humilhação pela falta. Cf.: PANCER, op. cit., p. 272-274.

Nira Pancer, ao analisar os dispositivos punitivos num amplo *corpus* de regras monásticas, destacou que a pena da excomunhão operava de maneira simbólica e tinha como objeto a percepção que o punido tinha de sua inserção no grupo.³⁶ A privação dos espaços de convívio, como o refeitório, e das atividades comuns habituais, como os ofícios, indicaria o perigo que o punido representaria para a comunidade.³⁷ A interdição da mesa comum e a imposição da refeição solitária constituiriam aspectos do isolamento do excomungado nos documentos de normativa monástica – inclusive, na regra isidoriana.

Além dos excomungados, os que se atrasassem na mesa comum não poderiam participar da refeição, a menos que cumprissem penitência: “Dada la señal, a la hora de la refección acudirán todos a la vez. Y el que llegare tarde a la mesa, o cumpla una penitencia o vuelva em ajunas a su trabajo o habitación”.³⁸

Ainda a respeito dos componentes do cenóbio, cabe indicar a situação dos enfermos. No decorrer da RI, os acometidos por problemas de saúde são dispensados do cumprimento de algumas obrigações ascéticas: prática do jejum,³⁹ envolvimento em trabalhos manuais,⁴⁰ participação nos ofícios,⁴¹ descanso em celas conjuntas⁴² e restrição à ingestão de determinados alimentos.⁴³ Havia, ainda, a autorização para comer fora do horário da refeição conjunta: “antes de la hora de la refección, nadia pretenda comer, excepto el que estuviere enfermo”.⁴⁴

Tendo em vista que o objetivo de tais concessões seria possibilitar a recuperação da saúde física, o abrandamento do regime de vida seria temporário.⁴⁵ Nesse sentido, a permissão conferida aos enfermos pela RI

³⁶ Ibidem, p. 272-275.

³⁷ Ibidem, p. 272-275.

³⁸ RI, IX. p. 104.

³⁹ RI, III, IX. p. 94, 108.

⁴⁰ RI, V. p. 98-99.

⁴¹ RI, VI. p. 102.

⁴² RI, XIX. p. 118.

⁴³ RI, XXII. p. 122-123.

⁴⁴ RI, IX. p. 106.

⁴⁵ Andrew Crislip analisou documentos com orientações monásticas dos séculos III e IV,

para que comessem fora da mesa comum comporia, junto a outras medidas, a especificidade do tratamento aos doentes no contexto monástico.

A proibição da participação ou a permissão excepcional de não comparecimento na mesa comum de determinados grupos presentes no mosteiro – servos, hóspedes, excomungados, atrasados no refeitório e enfermos -, estaria relacionada à organização social do mosteiro proposta pela RI. Sendo a alimentação um aspecto importante do cotidiano monástico, comer fora da mesa significaria ou o não pertencimento daquele sujeito ao cenóbio, ou a impossibilidade temporária de um monge de se envolver em algumas atividades habituais.

Tarefas concernentes à mesa comum

O capítulo XXI, *Quid ad quem pertineat*, estabelecia os cargos que deveriam existir no mosteiro e especificava as incumbências de cada um. No que tange à organização e preparação da refeição comum, destaco dois personagens: o despenseiro e o semanário.

A tarefa do despenseiro consistia em administrar o armazém, devendo entregar ao semanário o que fosse necessário à alimentação dos demais e guardar o que sobrasse para os pobres. A distribuição dos pratos na hora da refeição ocorreria sob sua presença. Seria de sua responsabilidade também fiscalizar se os utensílios entregues ao semanário foram manejados com negligência e supervisionar algumas atividades produtivas do mosteiro.⁴⁶ Por sua vez, ao semanário caberia fornecer os pratos, governar as mesas e dar sinal para os ofícios diurnos ou para a conferência do fim do dia.⁴⁷

constatando a existência de concessões no rigor disciplinar para os enfermos já nesse período. Segundo o autor, as regras monásticas não relacionavam a enfermidade ao cometimento de pecados, ao contrário do que ocorria nas hagiografias. O monge estaria isento de culpa pela sua condição adversa de saúde, não sofrendo, por isso, estigmatização. Cf.: CRISLIP, A. T. *From monastery to hospital*. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity. Ann Arbor: University of Michigan, 2008. p. 76.

⁴⁶ RI, XXI. p. 120-121.

⁴⁷ RI, XXI. p. 121.

Acerca da realização da refeição comunitária, o capítulo IX também determinava papéis a serem cumpridos por alguns. Enquanto comiam, um monge deveria, após ser bento, sentar-se no meio do refeitório e ler alguma passagem das Escrituras. O prepósito⁴⁸ era o único permitido a atender as necessidades de quem estivesse comendo. Aos demais, caberia manter o silêncio.⁴⁹

Havia, ainda, os responsáveis por fornecer o alimento aos que comiam fora da mesa comum, seja por concessão ou por proibição. O cuidado em servir os enfermos era incumbência de um monge são e de vida observante designado para atendê-los. A este estaria interdito experimentar a comida destinada aos adoecidos.⁵⁰ O atendimento aos hóspedes seria responsabilidade do prepósito, o que, possivelmente, incluiria a alimentação.⁵¹ Embora a RI prescrevesse que o excomungado poderia comer pão e água pela tarde quando a pena fosse prolongada, não instituiu um responsável por oferecer o alimento, limitando-se a proibir que o servidor acompanhasse o delinquente na refeição.⁵²

Portanto, a realização da refeição comunitária exigia que alguns monges fossem destacados para sua organização. A incumbência relacionada à mesa comum acarretava no exercício de poderes específicos, como o controle dos alimentos ou do serviço da mesa. A existência de pessoas que não participariam da comensalidade monástica resultava na designação de alguém para alimentá-las.

⁴⁸ O prepósito desempenhava funções relacionadas à produção e ao patrimônio monástico. Em casos previstos na regra isidoriana, poderia substituir o abade em algumas tarefas, como a vigilância das camas e a aplicação de punições. Cf.: RI, V, XIII, XVIII-XXI, XXIV. p. 100, 110-111, 116-122, 124.

⁴⁹ RI, IX. p. 104.

⁵⁰ RI, XXII. p. 122.

⁵¹ RI, XXIII. p. 123. Conforme mencionado anteriormente, não é claro se o hóspede estaria autorizado ou não a participar da mesa comum.

⁵² RI, XVIII. p. 117.

Considerações finais

Nas primeiras referências ao movimento monástico, oriunda dos desertos orientais dos séculos III e IV, destacava-se a ascese rigorosa e o isolamento social dos seus adeptos. Nesse sentido, comer diante de outros, apresentando uma concessão às necessidades do corpo, constituía objeto de vergonha por parte do monge na literatura do período, como na hagiografia de Santo Antão escrita por Atanásio de Alexandria. Por isso, o personagem do monge solitário fugia da presença de eventuais visitantes para se alimentar.

Ainda que conferindo prestígio às narrativas ascéticas do Oriente, a elite eclesiástica ocidental promoveria outra modalidade de vida monástica, pautada numa disciplina mais branda e na experiência comunitária. Em tal contexto, a refeição conjunta dos monges constituiria um elemento destacado nesse modelo monacal, contribuindo para a instauração da ordem e da disciplina. O tema oriental da fuga envergonhada do olhar do outro ao comer seria substituído pelo da necessidade de submissão à vigilância constante pelos companheiros e pelo abade inclusive na hora da refeição.

Em sua regra monástica, Isidoro de Sevilha adotaria as perspectivas em voga a respeito do tema. Na RI, havia determinações concernentes ao horário e local de realização da mesa comum, dos pratos que poderiam ser consumidos e a maneira como deveria ser feita a refeição. Tais normas deveriam ser seguidas por todos os monges, incluindo o abade.

Contudo, nem todos no mosteiro estariam aptos a participar da refeição comum. Havia aqueles que, embora presentes no espaço monástico, não seriam membros da comunidade, como os servos e os hóspedes; nesse caso, sua ausência na mesa reforçaria seu não pertencimento ao grupo. Alguns monges seriam proibidos de estarem presentes na mesa como forma de punição a alguma infração cometida, uma vez que a segregação dos espaços de convívio demarcaria a própria condição de delinquente. Por fim, os enfermos teriam o direito de faltarem à refeição e de comerem fora da mesa comum, tendo em vista suas debilidades físicas.

Ao instituir a alimentação conjunta, a RI definia cargos relacionados ao preparo e realização dessas refeições, que deteriam alguns poderes específicos. Para atender aos impedidos de participarem na mesa comum, Isidoro de Sevilha previu que alguns monges fossem responsáveis pela sua alimentação.

Referências

Documentação primária

- ATANÁSIO. Vida e Conduta de Santo Antão. In: *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Introdução e tradução por VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio. León: Isidoriana, 2007.
- _____. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971, p. 90-125.
- JOÃO CASSIANO. *Conferências 16 a 24*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008, 3v. v.3.
- _____. *Institutions Cénobitiques*. Paris: Cerf, 1965.

Obras de apoio

- BOULC'H, S. Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge. *Revue belge de philologie et d'histoire*, n. 75, v. 2, p. 287-328, 1997.
- CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introducción a la "Regla de San Isidoro". In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. p. 79-89.
- CARNEIRO, Henrique S. Comida e sociedade: significados sociais na História da Alimentação. *História: questões & debates*, n. 42, p. 71-80, 2005.
- CARNER, Daniel. "Not of this world": the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip. *A companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell, 2009. p. 588-600.

- _____. *Wandering, begging monks*. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity. Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 2002.
- CASTILO MALDONADO, P. M. Gastrimargia y abstinencia gulosa en la normativa monastica hispano visigótica. *Florentia Iliberritana*, Granada, n. 12, p. 33-52, 2002.
- CRISLIP, A. T. *From monastery to hospital*. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.
- CRUZ, M. S. da. O jejum e o domínio do corpo nas Cartas de São Jerônimo. In: BASTIAN, V. R. F.; PESSANHA, N. M. (Org.). *Vinbo e Pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1991. p. 255-261.
- DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas*, v. 50, p. 311-335, 1998.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad Salamanca, 1987.
- DIETZ, M. *Wandering monks, virgins and pilgrims*. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800. University Park: The Pennsylvania University, 2005.
- DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism*. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Malden: Blackwell, 2003.
- EASTMAN, Daniel. *Honorable shame, shameful honor*. Conceptualizing shame among early Christian martyrs and ascetics. Helsinki, 2013. Tese (Master) – University of Helsinki, 2013.
- GARCIA MORENO, L. A. Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Iberica durante la Antigüedad Tardia. *Memorias de Historia Antigua*, n. 1, p. 247-256, 1977.
- GOMES, F. J. S. *Peregrinatio e stabilitas*: monaquismo e cristandade ocidental nos séculos VI a VIII. In: III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM, 2001, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ABREM, 1999. v. 1. p. 391-398.
- GRADOWICZ-PANCER, N. Le « panoptisme » monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental

- ancien (V^e-VI^e siècles). *Revue de l'Historie des Religions*, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999.
- GRIMM, Veronika. *From feasting to fasting, the evolution of a sin*. Attitudes to food in Late Antiquity. London, New York: Routledge, 2004.
- HARMLESS, William. *Desert Christians: an introduction to the literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University, 2004.
- LINAGE CONDE, A. La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas. *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, Salamanca, v. 6, p. 61-86, 1967.
- PANCER, N. “Crimes et châtiments” monastiques: aspects du système pénal cénobitique occidental (V^e et VI^e siècles). *Le Moyen Age*, v. 59, n. 2, p. 261-275, 2003.
- RIERA MELIS, A. Las restricciones alimenticias como recurso expiatório en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII. *Aragón en la Edad Media*, Saragoça, n.14-15, p. 1303-1316, 1999
- SANTOS, Carlos Roberto A. dos. Alimentação e seu lugar na História: os tempos da memória gustativa. *História: questões & debates*, n. 42, p. 11-31, 2005.
- SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Encontro In: *Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC-M; Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003, p. 649-657.