

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

REJANE BARRETO JARDIM

**AVE MARIA, AVE SENHORAS
DE TODAS AS GRAÇAS!
UM ESTUDO DO FEMININO NA PERSPECTIVA
DAS RELAÇÕES DE GÊNERO NA
CASTELA DO SÉCULO XIII**

**Porto Alegre
2006**

REJANE BARRETO JARDIM

**AVE MARIA, AVE SENHORAS DE TODAS AS GRAÇAS!
UM ESTUDO DO FEMININO NA PERSPECTIVA
DAS RELAÇÕES DE GÊNERO NA CASTELA DO SÉCULO XIII**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Braz Augusto Aquino Brancato

Porto Alegre

2006

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J37a	Jardim, Rejane Barreto Ave Maria, ave senhoras de todas as graças! : um estudo do feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do século XIII / Rejane Barreto Jardim. — Porto Alegre, 2006. 236 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS, 2006. Orientador: Prof. Dr. Braz Augusto Aquino Brancato 1. Religião - História. 2. Virgem Maria. 3. Relações de Gênero. 4. Sexualidade. 5. Religiosidade. 6. Idade Média. I. Título. CDD: 200.9 232.91 301.417
------	---

Bibliotecário Responsável
Patrícia Leal Cechinatto
CRB 10/1202

REJANE BARRETO JARDIM

**AVE MARIA, AVE SENHORAS DE TODAS AS GRAÇAS!
UM ESTUDO DO FEMININO NA PERSPECTIVA
DAS RELAÇÕES DE GÊNERO NA CASTELA DO SÉCULO XIII**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 04 de agosto de 2006

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Braz Augusto Aquino Brancato
PUCRS

Profa. Dr. Fátima Regina Fernandes
UFPR

Prof. Dr. José Rivair de Macedo
UFRGS

Profa. Dr. Eliana Ávila Silveira
PUCRS

Prof. Dr. Klaus Hilbert
PUCRS

AGRADECIMENTOS

Agora, chegando o momento mais delicado desta caminhada, e talvez o mais gratificante, ou seja, reconhecer que o caminho se faz ao caminhar é também reconhecer que essa marcha não se realiza na solidão. Ao findar esta longa trajetória, preciso expressar meus agradecimentos a um grande número de pessoas que, de uma ou de outra forma, direta ou indiretamente, contribuíram para que esta Tese chegasse ao seu final.

Este trabalho não teria sido possível sem a importante colaboração daqueles que tiveram a enorme paciência de suportar durante esses quatro anos minha inquietação. Embora eu queira aqui nomear a todos, pessoas e instituições, sei que corro o risco de algum esquecimento e, antes que isso ocorra, já assumo minha falta de memória e registro a minha gratidão.

Começo por agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Braz Aquino Brancato, que tão generosamente aceitou me orientar, e por ter acreditado na minha capacidade de trabalho, pela sua confiança, pelo estímulo constante, tão necessário para a realização desta caminhada.

Agradeço ao Prof. Dr. José Rivair de Macedo, da UFRGS, pela preciosa colaboração, pelo rigor e pela seriedade com que me recebeu em todas as vezes que precisei me socorrer de seus conhecimentos de medievalista.

Ao PPG de História da PUCRS que me acolheu de forma tão profissional, aos funcionários Carla e Davi pelas inúmeras informações e pela paciência ao longo deste tempo e, claro, à Coordenação do Curso, meus sinceros agradecimentos.

Também não poderia deixar de agradecer às agências CAPES e CNPQ pela concessão das bolsas de estudo que me permitiram desenvolver este estudo. Sem a bolsa-taxa da CAPES, não teria realizado meu doutorado no país, da mesma forma que sem a Bolsa-Sanduiche do CNPQ para a Espanha, com a qual pude realizar parte da pesquisa nos acervos de Madri, não teria sido possível acessar parte considerável da bibliografia e de algumas fontes utilizadas neste trabalho de pesquisa.

Ao Departamento de Historia Medieval da Universidad Complutense de Madrid, pela acolhida carinhosa e pela infra-estrutura que colocou a minha disposição, e com a qual contei durante os cinco meses de trabalho que lá desenvolvi.

Agradeço de forma muito especial, à Profa. Dra. M^a Isabel Pérez de Tudela y Velasco, minha co-orientadora em Madri, com quem tive a felicidade de discutir e dividir os problemas desta pesquisa. Sem a sua preciosa orientação, teria sido bem mais difícil acessar a bibliografia e algumas fontes, que diferentemente do Brasil, lá se encontram em abundância, por vezes causando uma certa vertigem, haja vista a diferença entre a quantidade de material e o tempo de que eu dispunha para realizar o levantamento necessário para a execução de meu plano de trabalho. Por sua sugestão, assisti como aluna especial a disciplina de Historia de las mujeres em la edad media castellana. Metodologia fuentes e historiografia, ministrada pela Profa. Dra. Cristina Segura, com quem muito aprendi, e de quem recebi importante sugestões para esta Tese e para trabalhos futuros.

Não poderia deixar de nomear os funcionários das Bibliotecas da Universidad Complutense, pela permanente disposição e pelas sugestões de material que poderiam ser por mim aproveitados. Ainda utilizei os acervos das bibliotecas da Casa de Velázquez, da Biblioteca Nacional e da CSIC, todos acervos preciosos para um pesquisador em história medieval.

Também devo agradecer Maria Teresa Arias Bautista, presidenta da Agrupación Ateneísta de Estudios de la Mujer Clara Campoamor, com quem compartilhei algumas incertezas, a partir de quem tive a possibilidade de contatar com pesquisadoras de varias regiões da Europa e da África que trabalham com objetos semelhantes ao meu.

Ainda preciso registrar minha dívida com Marisa Bueno, bolsista da Profa. M^a Isabel, com quem passei bons momentos na Complu, forma carinhosa como os alunos chamam a Universidad Complutense. Nessas oportunidades, dividíamos nossas preocupações com o futuro de nossos doutorados.

Em Madrid, conheci e criei vínculos de amizade com Teresa Murillo Angulo e sua carinhosa e solidária família, com quem aprendi que não existe distância entre os corações, pelos momentos agradáveis, tão necessários quando se está tão longe de casa. A eles minha sincera gratidão.

Antes de sair para Madri, tive a oportunidade de discutir com a Dra. Ângela Vaz Leão e com a Dra. Heloisa Guaracy Machado, professoras de PUCMG. Esse contato foi importante para algumas definições que tomei durante os primeiros dois anos do doutorado. A erudição e o dinamismo da Professora Ângela se transformaram em fonte de inspiração. Quando o cansaço chega, lembro dessa senhora que parece desconhecer a palavra desânimo. A Professora Heloisa foi, sem dúvida, a responsável pela minha decisão em buscar uma bolsa de estudos em Madri. Suas sugestões foram decisivas. A essas duas mineiras, meus agradecimentos.

Antes de apresentar meu projeto para o PPG de história da PUCRS, encaminhei-o às professoras doutoras Andréia Frazão, da UFRJ e Fátima Regina Fernandes, da UFPR, para com elas debater acerca da sua pertinência. Por suas sugestões e colaboração, agradeço.

Meu sincero agradecimento a Profa. Dra. Dulce Oliveira do Amarante dos Santos, da UFGO, por sua gentileza e colaboração de sua tese, da qual muito me utilizei.

Ao professor Jorge Duarte Barbosa pela leitura atenta e criteriosa de cada linha destas páginas, pelo cuidado na revisão lingüística de todo o texto e pela arquitetura das estruturas gramaticais tão bem precisas, agradeço.

Durante o caminho de elaboração de uma tese, os momentos de discussão e reflexão coletivos são muito raros. Pensar se constitui em uma tarefa que se realiza na solidão. No meu caso, ela foi interrompida em alguns momentos, nas reuniões dos GTs de Estudos Medievais e dos Estudos de Gênero da ANPUHRs, quando algumas idéias melhor afloravam aos nossos sentidos. Gostaria de registrar, em especial, meu reconhecimento à colega medievalista Rita de Cássia Boeira Campos e ao exemplo de rigor acadêmico de Sandra Careli, com quem há muito compartilho a experiência de fazer do gênero um instrumento de trabalho.

Ainda se faz necessário registrar meu reconhecimento à Universidade de Caxias do Sul pela concessão da bolsa-qualificação durante o segundo semestre de 2005 e o primeiro semestres de 2006, reduzindo minha carga horária em 50%, o que me permitiu trabalhar com maior tranquilidade na redação final desta Tese. Além disso, e talvez tão importante quanto isso, foi o apoio e a torcida dos colegas de Departamento que, de uma ou outra forma, colaboraram para que este trabalho chegasse ao seu final. Entre eles, registro os nomes dos colegas José Alberione, Katani Monteiro, Luiza Iotti, Marília Conforto, Maria Beatriz Pinheiro Machado, Márcia Espig. Pelo apoio como chefe do Departamento de História e Geografia, agradeço a Roberto Radünz, que teve a sensibilidade de arranjar os meus horários de aula evitando possíveis prejuízos na fase final da Tese.

Registro meu agradecimento especial à amiga Isabel Bilhão que tem sido um exemplo de profissional por sua retidão, ética e competência. Sua vida profissional tem se pautado pelo rigor acadêmico e pela solidariedade constante com todo, o que se constituiu num prazer, tê-la como colega na Universidade de Caxias do Sul.

Também quero agradecer a meu irmão Roberto Barreto Jardim pelas leituras que realizou em várias etapas da elaboração dos capítulos.

Finalmente agradeço a Carlos R. R. Silveira, meu companheiro de todas as lutas, pela paciência, apoio, horas de silêncio e espera, e pela lealdade a mim dedicada.

*Nunca perseguí la gloria,
ni dejar en la memoria
de los hombres mi canción;
yo amo los mundos sutiles,
ingrávidos y gentiles,
como pompas de jabón.*

*Me gusta verlos pintarse
de sol y grana, volar
bajo el cielo azul, temblar
subitamente y quebrarse[..].*

Nunca perseguí la gloria

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.¹*

¹ Antonio Machado nasceu em 1875 e morreu em 1939, um dos mais importantes poetas do movimento literário conhecido como a Geração de 98. Durante a ditadura franquista se exilou no Sul da França.

RESUMO

Este estudo investiga a importância da Virgem Maria no universo mental ibero-castelhano do século XIII, a partir de uma reflexão histórico-antropológica. Assim, observa que a presença muçulmana em território cristão marcou a história da sociedade peninsular, que numa luta de credo contra credo lançou mão do culto à Maria que, como um sistema de valor, orientado por diretrizes de gênero, serviu de modelo para homens e mulheres da Castela medieval. Além disso, observa que essa sociedade participou, com grande entusiasmo, do movimento de exaltação mariana que caracteriza os séculos XII e XIII. A forma ibérica de celebrar a Mãe de Deus marcou sua história e seu cotidiano, pois estava, ao mesmo tempo, tão habituado ao convívio com o diferente e tão marcado pela diferença entre os sexos. Nesse contexto, a Virgem Mãe serviu de exemplum que inspirou num mesmo movimento, tanto aquelas que optaram pela virgindade, num casamento místico quanto àquelas que escolheram a maternidade, função principal da mulher no matrimônio.

Palavras-chave: Gênero. Sexualidade. Religiosidade. Idade Média

RESUMEN

Este estudio investiga la importancia de la Virgen María en el universo mental íbero-castellano del siglo XIII, a partir de una reflexión histórico-antropológica. Así, observa que la presencia musulmán en territorio cristiano marcó la historia de la sociedad peninsular, que en una lucha de credo contra credo lanzó mano del culto a María que, como un sistema de valor, orientado por directrices de género, sirvió de modelo para hombres y mujeres de la Castilla medieval. Además de eso, constata que esa sociedad participó con gran entusiasmo del movimiento de exaltación mariana que caracteriza los siglos XII y XIII. La forma ibérica de celebrar a la Madre de Dios marcó su historia y su cotidiano, al mismo tiempo tan habituado a la convivencia con lo diferente y tan marcado por la diferencia entre los sexos. En ese contexto, la Virgen Madre sirvió de ejemplo que inspiró en un mismo movimiento, tanto a aquellas que optaron por la virginidad, en un matrimonio místico cuanto a aquellas que eligieron la maternidad, función principal de la mujer en el matrimonio.

Palabras-claves: Género. Sexualidad. Religiosidad. Edad Media

RESUMÉE

Cet investigation étudie l'importance de la Vierge Marie dans l'univers mental ibère-castillan du XIII^{ème}. siècle à partir d'une réflexion historique-anthropologique. Ainsi, il observe que la présence musulmane dans le territoire chrétien a influencé la société péninsulaire. À cause des combats entre les plusieurs croyances qu'il y avait, cette société a décidé de rendre culte à Marie. Le système de valeurs orienté par les directives de genre a servi de modèle aux hommes et aux femmes de la Castilla médiévale. Au-delà de cette observation, cet étude constate que cette société, avec beaucoup d'enthousiasme, a participé d'un mouvement d'exaltation à Marie, caractéristique des XII^{ème}. et XIII^{ème} siècles. La façon ibérique de célébrer la Mère de Dieu a marqué l'histoire et le quotidien de cette région, qui était à la fois, bien habituée à vivre avec le différent et si marqué entre les sexes. Dans ce contexte, la Vierge Marie a servi d'exemple à inspirer, dans un seul mouvement, celles qui ont choisi garder leur virginité dans un mariage mystique, aussi que celles qui ont choisi la maternité, qui est, en somme, la fonction principale d'une femme mariée.

Mots-clés: Genre. Sexualité. Religiosité. Moyen Âge

ABSTRACT

This study investigates the importance of Virgen Mary in the mental ibero spanish universe of XIII century from a historical-anthropological reflexion. Though observes the moslem presence in catholic occupied territories marking the peninsular society history which in front of a fight of erreds took hold of worshipping Mary who as a system of values, guided by means of gender, served as model to men and women of the medieval Castella regionin Spain. Besides it verifies this society participating with enthusiasm in the movement to exalt Mary that characterized the XII and XIII centuries. The Iberic way to celebrate the Mother of God marked its history and its quotidian so used to the different and so remarked by the difference among sex. In this context the Virgen Mother served as an example to those inspired in the some way as much those that aptted by the virginity into a mystic mariage as some that chose the maternity, main function of womem in maternity.

Key-words: Gender. Sexuality. Religiosity. Middle Ages

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - CSM 105	113
Figura 2 - CSM, 185	180
Figura 3 - CSM 184	205

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 MULHERES DE DEUS. MULHERES DO MUNDO	22
2.1 CORPO, GÊNERO E HISTÓRIA	22
2.2 MULHERES DE POUCA FÉ	33
2.3 UMA SOCIEDADE TRIPARTIDA	35
2.4 A EMERGÊNCIA DO FEMININO	39
2.5 A MELHOR COISA QUE DEUS FEZ	47
2.6 O IDEAL DA CASTIDADE	52
3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO MITO DE MARIA NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL	63
3.1 TÓPICOS DE UMA MITOLOGIA MEDIEVAL	63
3.2 OS PRIMEIROS EMBATES ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS.....	73
3.3 UM INVARIANTE FEMININO: MARIA E A PENÍNSULA IBÉRICA	84
4 FORMAS DE CONTROLE OU ESTRATÉGIAS DE VIDA	99
4.1 RELIGIOSIDADE FEMININA: SUBMISSÃO OU RESISTÊNCIA	99
4.2 VIOLÊNCIA DE GÊNERO NA CASTELA MEDIEVAL	105
4.3 A VONTADE DE EVASÃO: FUGIR DO MUNDO, FUGIR DOS HOMENS.....	108
4.4 VIRGINDADE E RECLUSÃO: SUBMISSÃO OU RESISTÊNCIA.....	120
4.5 DEVOÇÃO RADICAL.....	139
5 MULHERES DO MUNDO - MULHERES DE DEUS	156
5.1 MATRIMÔNIO, VIDA CONJUGAL E AMOR PARENTAL	156
5.2 AS VIRTUOSAS E AS OUTRAS MULHERES	172
5.3 CRESCEI E MULTIPLICAÍ-VOS	185
5.4 UM SENTIMENTO MUITO ANTIGO: O AMOR IGNORADO	185
5.5 A GRANDE MÃE DO OCIDENTE CRISTÃO: UMA SOCIEDADE E SEUS AFETOS	189

5.6 ESTERILIDADE E PARTOS DIFÍCEIS	190
5.7 OUTRAS HISTÓRIAS - OUTROS CUIDADOS: AFETO E DESAFETO ENTRE MÃES FILHOS	208
6 CONCLUSÃO	214
FONTES PRIMÁRIAS.....	219
REFERÊNCIAS.....	221

1 INTRODUÇÃO

Há uma reconhecida dificuldade em pesquisar a Idade Média no Brasil, principalmente no âmbito das mulheres medievais, o que parece para alguns estudiosos, um tema improvável. Esta Tese é o resultado de um esforço para apresentar um trabalho que se propõe a pensar a Castela do século XIII à luz da categoria gênero. Como medievalista ainda em formação, e feminista convicta², resolvi trilhar esse caminho o qual, como no poema acima invocado, se realiza na própria caminhada.

Nos últimos vinte e cinco anos observamos o crescimento dos estudos sobre as mulheres, fruto do alargamento dos campos de interesse da História. Essa mudança, tanto dos objetos, quanto dos métodos de estudo, produziram uma revisão no modo de fazer a pesquisa histórica. E também ocorreu uma maior aproximação da história junto às disciplinas vizinhas, sobretudo a sociologia e a antropologia, todas influenciadas, de alguma forma, pelo movimento organizado de mulheres, principalmente o movimento feminista.

O resultado foi o aparecimento do vocábulo gênero como um instrumento que permitia pensar a relação entre os sexos como o fruto de uma dada organização social. O uso do gênero surgiu do esforço intelectual das feministas americanas que buscavam marcar o caráter primariamente social das diferenças baseadas no sexo. Além disso, essa palavra chama a atenção para o aspecto relacional das definições de feminino e masculino.

Para além desses aspectos, a categoria gênero amplia a investigação sobre as mulheres no passado, pois afirma que o mundo feminino faz parte do mundo dos homens, sendo resultado de uma criação masculina. Assim, ao estudar as mulheres a partir do uso do gênero, se estuda também os homens, nessa dimensão relacional da qual ambos são constituídos.

Contudo, é importante salientar que o gênero abriga, hoje, um amplo leque de objetos de investigação nas ciências humanas. Quando afirmamos que a questão pessoal também é questão política, isso permitiu a aplicação dessa categoria para

² Inspiro-me em Caroline Bynum, que no prefácio do livro *Jeûnes et festins sacrés*, se apresenta como medievalista de formação e feminista por convicção, diferentemente dela, no entanto, me considero, ainda, aprendiz de medievalista, quanto ao feminismo, creio já ter acumulado patrimônio suficiente para reivindicar essa condição.

outros objetos tais como os estudos sobre a sexualidade, instrumentalizando pesquisas sobre a homossexualidade, tanto feminina quanto masculina. Hoje, por exemplo, começam a aparecer estudos sobre a razão lesbiana, que se origina da formação de um movimento feminista lésbiano, que questiona a heterossexualidade obrigatória. Vemos aparecer, também, o gênero como uma possibilidade de investigação sobre a construção da masculinidade, a partir de reflexões que buscam desconstituir o pensamento dominante baseado no falocentrismo da filosofia ocidental³.

O presente estudo quer contribuir para o entendimento das mulheres em seu passado, sob a ótica dessa categoria de análise histórica, buscando superar uma história das mulheres, posto que já não se trata apenas de afirmar que as mulheres possuem história, mas de entender e desconstituir os diferentes discursos sociais, religiosos, jurídicos, médicos, etc, que elaboraram as funções sociais do masculino e do feminino como originados por determinantes apenas biológicos.

No que se refere à Idade Média, encontramos um leque de possibilidades de investigação sobre as relações sociais entre os sexos. O historiador aproveita a quantidade de discursos e de formas variadas de representação sobre as mulheres em suas relações sociais com os homens.

Nas últimas décadas também ocorreu um incremento dos estudos medievais, os quais se aproximaram de conceitos que migraram da antropologia ampliando as possibilidades de investigação da sociedade medieval que, então, se tornou objeto de investigação, desde sua dimensão cultural.

Esta Tese se interessa pela história cultural da sociedade medieval, por aquilo que essa sociedade pensou sobre as mulheres. O pesquisador que caminha por este terreno depara-se com duas possibilidades: ou parte das fontes produzidas pelos homens medievais ou dos registros elaborados pelas próprias mulheres desse tempo. Tendo em vista a pouca quantidade de textos femininos disponíveis, sobretudo para o recorte espaço-temporal escolhido para este estudo, escolhi trabalhar a partir daquilo que o mundo masculino produziu sobre as mulheres.

Na medida em que crescia o meu interesse pelos aspectos culturais da sociedade medieval, debatia-me com a idéia de buscar as mulheres naquela sociedade tão freqüentemente caracterizadas como uma realidade dominada pelo

³ Para pensar sobre gênero masculino, consultar, entre outros: SANTIAGO *apud* NOLASCO, Sócrates. (Org.). **A Desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

universo da guerra e da agressão, uma sociedade do homem. Como o caminho se faz ao caminhar, percebi que uma possibilidade de encontrar as mulheres na sociedade ibero-castelhana do século XIII seria por intermédio de alguns textos disponíveis no Brasil.

Felizmente há, em algumas bibliotecas nacionais, textos medievais que permitem ao investigador realizar algumas abordagens sobre o universo cultural da Europa da era medieval.

O objeto de interesse desta pesquisa permitiu a utilização de dois textos principais: *As Cantigas de Santa Maria* e os *Milagros de Nuestra Señora*. O que norteou esta investigação foi a idéia que a Virgem Maria foi, ao mesmo tempo, um signo, um símbolo abstrato, um sistema de valores, uma metáfora da própria Igreja, elementos que constituem o ocidente medieval.

Passei a questionar-me sobre o problema da feminilidade daquela sociedade tão constantemente acusada de recusar o feminino. Como uma época tão masculina construiu parte de seu sistema simbólico sobre essa representação do feminino? E no que diz respeito à sociedade ibérica, cuja realidade história está marcada pela intensa relação com a diferença religiosa, e com as necessidades da luta de um credo contra outro, a Virgem parece ocupar um lugar de destaque naquele sistema simbólico.

Meu estudo delineou-se melhor quando fixei o olhar ao examinar a obra de dois poetas castelhanos que falavam do feminino, tendo Maria como modelo. Essas formas foram aprisionadas pelos textos dos devotos poetas marianos. A questão era ver como se desenhavam as relações sociais entre os sexos por detrás dessas representações.

Esta Tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro, tem como preocupação apresentar o corpo feminino como objeto de investigação histórica partindo de uma reflexão teórica acerca do uso da categoria gênero como instrumento de análise histórica, utilizando-se, também, de reflexões próprias dos estudos antropológicos que permitem uma abordagem sobre o corpo na história da cultura medieval.

Num primeiro momento, este estudo pretende analisar o desenvolvimento de uma concepção sobre o corpo, que inspirado nas tradições da Antigüidade Clássica, constrói um lugar para o pecado. Esse lugar é o corpo de homens e mulheres. Diante disso, o discurso dos Pais fundadores da Igreja foi um discurso normativo, o

qual, para além de determinar os papéis sexuais, estabeleceu uma hierarquia entre o espiritual e o corporal, da mesma forma que afirmava uma hierarquia entre os homens e mulheres. Assim, a intenção foi ver a Idade Média como um campo de investigação no qual é possível observar diretrizes de gênero, sendo estabelecidas desde os primeiros momentos dos séculos medievais. Um momento privilegiado no qual ocorreu a construção de hierarquias de poder entre os sexos, e que pode ser observado, por exemplo, nas regras que regem a lógica do Amor Cortês, em que as mulheres de carne e osso são objetos da atenção masculina bem como nas formas de exaltação à Virgem Maria, presentes em diferentes textos que exaltam essa mulher divinizada. Esses dois movimentos podem ser interpretados como experiências pedagógicas que visam a orientar as relações sociais entre homens e mulheres.

O capítulo a seguir tece algumas considerações acerca do mito de Maria no desenvolvimento da história peninsular, recorrendo ao instrumental teórico-metodológico da antropologia, trabalha com a noção de invariante feminino para entender o lugar da Virgem nos eventos fundadores da resistência cristã no norte ibérico. Desde os primeiros embates entre cristãos e muçulmanos, aquela sociedade encontrou um lugar para o feminino. Naquela luta de credo contra credo, a Virgem constituiu-se, junto com Santiago, num dos mitos fundadores da resistência cristã.

Exaltar Maria não foi uma especificidade da Península Ibérica. O movimento de exaltação mariano é uma realidade em toda a cristandade. Por se constituir em um fenômeno que se repete por toda a Europa medieval, não deixa de ter as suas peculiaridades. No caso ibérico, esse movimento foi entusiasticamente vivenciado. É bem conhecida a trilogia de obras castelhanas que exaltam a Mãe de Deus⁴. A ideia é demonstrar que o culto à Maria, em terras ibéricas, teve uma importância estratégica como mais um elemento na luta entre os credos cristãos e muçulmanos. Esse invariante feminino cumpriu um importante papel evangelizador das terras ocupadas pelo infiel muçulmano.

Os dois últimos capítulos analisam as diferentes representações do feminino encontradas, principalmente nos textos de Afonso X e de Gonzalo de Berceo. O terceiro capítulo discute, a partir da representação da Virgem Maria, a religiosidade

⁴ Sabemos da importância das obras de Afonso X. As Cantigas de Santa Maria, BERCEO, Gonzalo de. **Milagros de Nuestra Señora**. Madrid: Epasa-Calpe, 1944 e Juan Gil de Zamora, o Liber Mariae todas consideradas fundamentais para a literatura castelhana do século XIII.

feminina na Castela medieval, desde algumas imagens encontradas tanto na obra quanto na berceana. Para tal, examino como o ideal cristão de virgindade foi acolhido pelo mundo feminino, que significado as mulheres deram ao discurso normativo da virgindade e que tipo de religiosidade desenvolvem, apesar da misoginia típica do discurso clerical. Nessa perspectiva, observamos que homens e mulheres interpretam cada qual a seu modo, esse ideal de conduta sexual, e dão distinto significado a essa experiência religiosa que se desenvolve obedecendo a uma lógica de gênero.

Pretendi demonstrar que o ideal de virgindade proposto pelo discurso normativo foi ressignificado pelas mulheres que o acolheram como uma possível forma de controle da sexualidade, tendo sido transformado em um dispositivo de poder feminino, e assim vindo a constituir-se em objeto de interesse dos discursos normativos que visavam ao controle dessas formas de exercício de devoção feminina.

A obra afonsina e berceana é observada, por um lado como expressões de uma religiosidade que via, nas formas de devoção feminina, um caminho para acessar, ao mesmo tempo, a redenção individual e a coletiva; por outro lado, como uma forma de dizer a elas como essa religiosidade deveria ser exercitada.

No quarto capítulo, a proposta foi observar, principalmente na obra afonsina, as diferentes imagens da mulher em suas relações sociais, desde o casamento e a vida conjugal, analisando tanto as virtuosas quanto as desviantes, tendo sempre como modelo a Virgem Mãe. Sabemos que a virgindade foi uma obsessão medieval, e o casamento foi tolerado como um mal necessário, posto que dele dependia a reprodução da espécie. Dessa forma, a Tese examina como o desenvolvimento das normas que regem o casamento, ao longo da Idade Média, permitiu uma organização hierárquica entre os sexos. A seguir, quando analisamos a principal função da mulher no casamento, a procriação, e sua relação com a representação de Maria como a Grande Mãe do ocidente cristão, discuto o cuidado parental, e em particular o amor materno, como uma característica que a sensibilidade medieval já conhecia, dessa forma contribuindo para repensar a história das sensibilidades humanas no seio da família, anteriores à época moderna.

É importante ressaltar, ainda, que esta Tese não teve por objetivo fazer um estudo da Igreja medieval, apenas se interessando por aquilo que respeita aos discursos normativos e que, por conta disso, engendraram hierarquias de gênero.

Entretanto, é oportuno dizer que quando utilizo a expressão Igreja, estarei me referindo à *Eclésia Romana*. Desta forma, o termo Igreja significa, para este estudo, a hierarquia clerical ligada direta ou indiretamente ao Bispo de Roma que, como sabemos, teve por objetivo controlar a sociedade, tanto no âmbito do poder espiritual quanto no âmbito do poder temporal, por meio de sínodos e concílios, pelo uso do direito canônico, intervindo tanto no ocidente quanto no oriente, apoiando ou se opondo aos poderes seculares.⁵

Ainda consideramos oportuno esclarecer que este estudo examinou prioritariamente o texto de dois poetas que se constituem em importantes representantes do pensamento letrado da sociedade ibero-castelhana do século XIII.

O primeiro deles é Afonso X, o Sábio, que nasceu em 1221 e morreu em 1284, filho de Fernando III, o Santo, e de Beatriz de Suábia, o qual começou seu reinado em 1252. Afonso teve por professores os melhores mestres de sua época, aprendeu desde o necessário para a vida cortesã e para as lidas militares. Seus mestres foram musicistas, juristas, teólogos, retóricos. Teve uma educação religiosa extensa, sua infância foi distante da corte, na Galícia, onde aprendeu o galego, sob a tutela de Dom Garci Fernandes e sua esposa, Dona Mayor Arias, nobres responsáveis pela educação do jovem príncipe.

Sabemos que na corte de Afonso X viviam inúmeros sábios que sob o mecenato do rei produziram uma obra variada. Dessa obra, que chamamos afonsina, nos interessa, sobretudo, as suas *Cantigas de Santa Maria*, as quais eventualmente serão designadas nesta Tese pela sigla CSM. Algumas delas escritas pelo próprio monarca; para outras *Cantigas*, falta-nos ainda determinar a autoria exata, mas que, sem dúvida, envolve, pelo menos, uns seis autores diferentes. As *Cantigas* datam do final do século XIII, possivelmente escritas entre 1270 e 1282 em galego-português, a língua poética da Península Ibérica. Pertencem à lírica trovadoresca e compreendem 427 poemas que narram os milagres da Virgem ou homenageiam seus louvores. Essas *Cantigas* foram o resultado de uma obra de compilação de fontes orais ou escritas de origens geográficas distintas.

Utilizo, juntamente com o texto afonsino, o texto de Gonzalo de Berceo, de quem pouco sabemos. Ele nasceu no povoado de Berceo, situado em Rioja, uma

⁵ Sobre a Igreja, consultar: BAUMGARTNER, Mireille. **A Igreja no Ocidente**. Das Origens às Reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2001.

região de Castela, por volta de 1198, e morreu possivelmente em 1264⁶. Sabemos que foi clérigo, mas não há notícias de sua vida religiosa. O pouco que se sabe vem de indícios presentes em seu próprio texto, mas esteve muito ligado ao Mosteiro de San Millán, freqüentemente citado em seu texto. Berceo seria, segundo os especialistas em literatura castelhana, o primeiro a escrever narrações breves versificadas nessa língua, a castelhana.

Segundo Solalinde, esse poeta, junto com o Arcipreste de Hita, formou um novo gênero literário: o *mester de clerecía*, ofício próprio dos clérigos letrados que se contrapunha ao gênero épico quanto a sua forma externa. Ele deve ter terminado de escrever os *Milagros de Nuestra Señora* em 1255, escrevendo a *Vida de Santa Oria* em 1265, já com idade bastante avançada para a época, aos 68 anos.

Na obra desse poeta encontramos, tal como na obra afonsina, um leque bastante variado de representações de personagens femininas que nos permite pensar sobre como eram vistas as mulheres no século XIII. No mundo berceano, observamos uma forma otimista de representação do feminino, embora o poeta esteja, como de resto toda a sociedade medieval, ainda muito marcado pelo *topos* da mulher como agente do mal.

Sua obra se reveste de importância por se dirigir ao povo. Ele se esmerava em identificar-se com seus ouvintes e leitores, como um sensível membro da comunidade rural na qual vivia.⁷ Neste estudo, utilizei seus *Milagros de Nuestra Señora*, que será referido como *MNS*, e sua *Vida de Santa Oria*, designada por vezes como *VSO*.

Além desses dois importantes textos marianos, também foi examinado, como fontes auxiliares, outras obras tais como *Las Siete Partidas*, volumes um e dois, a *Primeira Crónica General de España*, *As Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneros medievais galego-portugueses*, o tratado sobre a virgindade, de Jean Crhysostome *La Virginité*, o *Libro de la Clara e virtuosas Muger*, que cotejados

⁶ Pouco se conhece sobre a vida de Berceo e sobre as datas de nascimento e morte existem várias hipóteses, a indicação aqui feita se baseia em datas aproximadas, para tal foi consultado os textos de: SOLALINDE, Antonio G. (ed) **Antología de Alfonso X, el Sabio**. Madrid: Espasa-Calpe, 1980, 1 v.; FRAZÃO *apud* Biblioteca Gonzalo de Berceo. Disponível em: <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/dutton/biografiaberceo>>. Acesso em: jan. 2006; KELLER, John E. **Las narrativas breves piadosas versificadas en el castellano y gallego del medievo**. Madrid: Alcalá, 1987.

⁷ Sobre a vida e obra de Gonzalo de Berceo, consultar entre outros: *Id.* **Las narraciones breves piadosas versificadas en el castellano y gallego del medievo**. Madrid: Alcalá, 1987; RUIZ DOMINGUEZ *apud* MUÑOZ, Ángela Fernández. **Las Mujeres en el cristianismo medieval**. Madrid: GRAMARAG, 1989.

com outros documentos, sustentam esta Tese. Também foi utilizado para as citações bíblicas a Bíblia de Jerusalém e a Bíblia Medieval Romanceada, editada por Américo Castro, Agustín Millares Carlo e Angel J. Battistessa.

Por fim, é oportuno salientar que as únicas três fotos que utilizo no terceiro e quarto capítulos respectivamente são de minha autoria, da mesma forma, as traduções que aparecem nas notas de roda-pé.

2 MULHERES DE DEUS - MULHERES DO MUNDO

2.1 CORPO, GÊNERO E HISTÓRIA

“Uma história mais digna de tal nome do que os tímidos ensaios a que as nossas possibilidades nos limitam hoje teriam consideração às aventuras do corpo”⁸

Em qualquer período da história, as possibilidades de investigação sobre o corpo são variadas e muito ricas. Este tema está bem presente na época medieval. As relações entre as construções simbólicas daquela sociedade, seja no âmbito do poder político, seja no campo dos poderes espirituais, marcaram as relações entre homens e mulheres. A concepção sobre o corpo, masculino e feminino, estava marcada por um conjunto de idéias que são tributárias do pensamento que a Antigüidade clássica nos legou.

Ao proceder a investigação sobre o corpo e as relações entre os sexos na Idade Média, é inevitável uma aproximação com a antropologia. Esse diálogo é sempre promissor, devendo haver cuidado ao utilizar adequadamente os instrumentos conceituais de uma e outra disciplina, de forma que ocorra uma equilibrada combinação desses instrumentos. No caso do estudo das relações entre os sexos na Idade Média, essa parceria se torna ainda mais oportuna, especialmente quando se lida com uma noção determinada do tempo no qual a idéia da longa duração histórica somada à de sincronia se constituem em importantes instrumentos de trabalho. Dito de outra forma, quando se investiga determinados fenômenos culturais observados em seus movimentos de origem e ritmo, nos damos conta de que “o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora”⁹, nos damos conta de que, em certos momentos, é como se o tempo houvesse sido abolido, para imediatamente voltar a soprar.

É quando então o corpo, visto como lugar no qual é possível observar, ao mesmo tempo, as sobrevivências e transformações que a dinâmica da História produz, se apresenta como objeto de investigação histórica.

⁸ BLOCH, Marc. **A sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70. 1987, p. 90.

⁹ BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Presença, 1990, p.18.

Nos textos produzidos pelos autores do passado, observamos o corpo como objeto de preocupações morais. Sobretudo o corpo feminino, ao mesmo tempo ignorado e vigiado.

Para uma certa mulher da Idade Média, o problema do corpo feminino constituía-se em uma de suas preocupações: “Na minha loucura desesperava-me por Deus me ter feito nascer num corpo feminino”.¹⁰ Quando Christine de Pisan declara o seu desespero por Deus fazê-la nascer num corpo de mulher e ver nisso uma monstruosidade que se estenderia para todas da sua espécie¹¹, nos é permitido pensar como essa noção sobre o feminino foi engendrada.

Ao lermos outros textos dessa época, em especial de alguns Padres, ficamos com a impressão de que o corpo de homens e mulheres estava entre as preocupações mais constantes daquele tempo.

Dessa forma, o historiador inclina-se a concordar imediatamente com Marc Bloch que em seu clássico, *A Sociedade Feudal*, nos chama a atenção para a importância de se estudar o corpo em sua historicidade. As idéias que homens e mulheres possuíam sobre os seus próprios corpos são um importante indício sobre como se davam as relações de gênero nas sociedades do passado.

Christine de Pisan foi uma das poucas mulheres de sua época que teve acesso ao mundo letrado e produziu algumas reflexões importantes acerca da situação feminina em seu tempo.

Nessa perspectiva, fazer a história dos tempos medievais, a partir de um outro ponto de vista, o qual, possivelmente, Christine reclamava para si e suas contemporâneas, requer alguns cuidados para que não ocorram simplificações que acabem por desfocar nossas atenções. Dito de outra forma é importante cuidar para que não façamos simplesmente um inventário de uma história das mulheres em suas desventuras, numa espécie de lamento; que tão somente nos colocam “num matagal confuso, com algumas clareiras”.¹²

O problema verificado foi perceber o campo dos estudos históricos como um campo generificado. Os pesquisadores, principalmente historiadores que trabalham na perspectiva de uma história dos subalternos, têm salientado a necessidade de

¹⁰ Cf. KLAPISCH-ZUBER *apud* DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média. Coimbra: Afrontamento, 1990, p. 9, 2 v. Christine de Pisan, italiana de nascimento, foi uma importante poetisa francesa que viveu entre 1364-1430.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² *Ibid.*, p. 11.

uma nova postura diante da forma como se têm encaminhado os estudos históricos. Uma nova visão dos acontecimentos passados terá que dar conta da diferença entre os sexos e das relações sociais que eles estabelecem entre si.

Em qualquer sociedade, tornar-se homem ou mulher é o resultado de uma operação complexa, que é determinada por uma hierarquia entre os sexos. É, na verdade, uma forma primária de exercício de poder. Isso ocorre a partir de uma diferença básica, aquela que existe entre os corpos de um e de outro. É no corpo dos homens e mulheres que se encontra a base das diferenças que se construirão entre masculino e feminino. Foi a partir da observação da diferença existente nos corpos sexualizados que o pensamento, tanto o tradicional como o científico, constituiu suas formas hierarquizadas de dar sentido às relações entre os sexos.

Teorizando sobre essa questão, Françoise Héritier diz que a diferença dos sexos é o ponto fulcral do pensamento:

Isto significa para mim que na base de todo o pensamento, tanto tradicional como científico, está a observação da diferença dos sexos. A reflexão dos homens, desde a emergência do pensamento, não pôde recair senão sobre o que lhe era dado observar de mais perto: o corpo e o meio no qual ele está mergulhado. O corpo humano, lugar de observação constante - lugar dos órgãos, funções elementares, humores -, apresenta um traço notável e certamente escandaloso, que é a diferença sexuada e o diferente papel dos sexos na reprodução.¹³

Essa diferença se encontra presente em todos os sistemas de representação. As mais distintas sociedades e culturas opõem o idêntico ao diferente, o mesmo ao outro, num sistema de oposições binárias tais como: calor e frio, seco e úmido, alto e baixo, superior e inferior, claro e escuro, classificando da mesma forma, o masculino e o feminino.

Estudar a história da Idade Média a partir de um novo ponto de vista implica olhar essas classificações não como fenômenos universais gerados por uma determinação de natureza biológica ou divina, mas como construções culturais¹⁴, numa abordagem que procura compreender as construções simbólicas de uma sociedade como resultado do confronto entre diferentes concepções sobre aquilo

¹³ HÉRITIER, Françoise. **Masculino. Feminino**: o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

que essa mesma sociedade considera o seu padrão, a partir de um *topos*¹⁵, que vai sendo historicamente elaborado.

Nos textos produzidos na Europa, que chamamos medieval, há muitos registros sobre manifestações de tensão entre masculino e feminino, às vezes marcada por uma postura antifeminista, outras vezes por um certo otimismo em relação às mulheres.

A posição de inferioridade da mulher em relação ao homem marca os diferentes discursos que a sociedade medieval produziu. O presente estudo dedicou-se a observar essa situação na Castela do século XIII. Parece bastante ilustrativo o pensamento de Afonso X, o Sábio, ao enumerar as razões que justificam o monopólio do sexo masculino sobre o feminino no âmbito do ministério sacerdotal. Permitir-me-ei apresentar na íntegra algumas considerações que o rei tece na Partida I

*Muger ninguna non puede recibir orden de clerecia, et si por ventura veniese tomarla quando el obispo face las ordenes, debela desechar; e testo es porque la muger non puede predicar aunque fuese abadesa, nin bendicir, nin descomungar, nin absolver, nin dar penitência, nin judgar, nin debe usar de ninguna órden de clérigo, manguer sea buena et santa. Ca como quiser que Santa Maria Madre de nuestro Señor Iesu Cristo fue mejor et más alta que todos los apósteles empero nol quiso dar el poder de ligar et de absolver; más diólo a ellos porque eran varones.*¹⁶

Nesse contexto, ter em conta que as sociedades se organizam segundo uma hierarquia entre os sexos, nos permite analisar os tempos medievais a partir do conceito de *gênero* na perspectiva apresentada por Joan Scott¹⁷ que considera o gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos e como uma forma primária de dar significado às relações de poder.

¹⁵ O texto escrito do qual nos servimos para acessar algumas realidades já distantes de nós pode ser ainda melhor analisado a partir do conceito de *topos*, um instrumento teórico proposto por Oswald Ducrot para os estudos lingüísticos – sobretudo para a análise da argumentação no discurso. E, se bem utilizado, pode servir como um poderoso instrumento de análise histórica. Segundo esse autor, na teoria da argumentação as possibilidades argumentativas não dependem apenas dos enunciados que se apresentam com argumentos e conclusões, mas estão na dependência, também, de determinados princípios argumentativos. E esses princípios estão relacionados com as crenças compartilhadas por uma determinada comunidade. Para Ducrot isso é o *topos*, isto é, idéias e sentimentos que são compartilhados por uma determinada comunidade. DUCROT, Oswald. Polifonía y Argumentación. **Conferencias del seminario teoría de la Argumentación y Análisis del Discurso**. Cali: Universidad del Valle, 1988.

¹⁶ Partida I, Título VI, lei XXVI, de la Edición de la RAG, Madrid: 1972, 1 v., p. 270.

¹⁷ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 20(2): 71-99, jul./dez. 1995.

O desafio dos historiadores, que utilizam a categoria gênero como instrumento de análise histórica é, pois, superar os limites de uma história das mulheres, pois embora possam parecer sinônimos, não o são. Já não é suficiente demonstrar que as mulheres tiveram e têm história, e que elas estão presentes nos principais momentos da história da humanidade; trata-se de compreender o significado das hierarquias sexuadas. Na ótica de Scott, trata-se de um desafio teórico: “Isso exige uma análise não apenas da relação entre a experiência masculina e a experiência feminina no passado, mas também da conexão entre a história passada e a prática histórica presentes”.¹⁸

O estudo da história, a partir do uso dessa categoria de análise como suporte teórico para investigação do passado, nos permite compreender como os diferentes discursos sobre as mulheres foram sendo engendrados e como elas participam dessas formações discursivas, dando às relações sociais entre os sexos um caráter universal e fixo, como se fossem resultados de uma ordem natural ou divina, de qualquer forma existindo desde sempre e para sempre. É nesse sentido que a oposição binária masculino/feminino é parte constitutiva das relações de poder. É isso que Scott diz quando propõe que: “Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro”.¹⁹

Desta forma, propondo o estudo da história da Idade Média castelhana a partir de um novo olhar generificado, se reconhece, nessa história, o resultado de um conflito, de um longo processo de sujeitamentos diversos observados na longa duração histórica, compreendendo que “homem e mulher são, ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes”²⁰, e que ganham significado a partir de suas relações sociais observadas como construtos histórico-culturais.

Assim, parafraseando Scott, poderíamos dizer que, em certo sentido, a história da Castela medieval tem sido jogada no terreno do gênero²¹, pois embora

¹⁸ SCOTT, 1995, p. 74.

¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

²⁰ *Ibid.*, p. 93.

²¹ *Ibid.*

possa parecer uma idade exclusivamente do homem, uma época de guerra e de agressão, é na Idade Média que podemos observar as mais interessantes discussões sobre o que é ser mulher e o que é ser homem.

Ao longo do período medieval, muita tinta correu para explicar as vontades humanas, muito se escreveu sobre o lugar do homem e da mulher naquela sociedade, inúmeras representações foram criadas sobre aquilo que cabia a cada um dos sexos, segundo o plano divino.

O corpo de homens e mulheres foi objeto de interdição em vários momentos da história. Pelo menos, desde a Antigüidade, ele tem sido objeto da atenção dos sábios que buscam as melhores técnicas de controle sobre ele.

A sociedade medieval foi uma época de recusa das necessidades do corpo, numa tentativa de discipliná-lo. As relações sociais entre os sexos foi objeto de interesse da Igreja e da sociedade dos laicos. Nesse período, aquele sistema binário²² de representação simbólica se articulou em torno das idéias de céu e inferno, pecado e perdão, corpo e alma, macho e fêmea.

A história da Idade Média é, sem dúvida, um dos momentos privilegiados da elaboração das estratégias de controle social por meio do corpo, e essas estratégias permeavam as relações mais elementares, a das relações sociais entre os sexos, que são “uma forma primária de dar significado às relações de poder”.²³

Por um lado, a sociedade dos homens e mulheres dessa época, pode ser vista como uma realidade social muito velha; por outro, era dirigida por homens muito jovens²⁴, os quais elaboram uma forma de ver o mundo influenciado por um pensamento estruturado a partir da experiência desses homens, demasiado jovens e demasiado distantes do feminino, sejam eles clérigos ou laicos.

Nessa época, a vida era muito curta, abreviada pela peste, pela guerra, ou pela fome, e a velhice, portanto, parecia começar muito cedo.²⁵ A gente medieval, provavelmente, vivia com medo constante da morte e de tudo que lhe pudesse suceder no dia do julgamento final, na medida em que tanto por suas virtudes, quase sempre muito tímidas, quanto por seus vícios, quase sempre inúmeros e variados, algum fato ainda muito mais terrível poderia lhes acontecer.

²² Sobre a construção de um sistema simbólico binário ver: PORTER *apud* BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, p. 291-326.

²³ SCOTT, 1995, p. 91.

²⁴ BLOCH, 1987, p. 91.

²⁵ Sobre isso ver entre outros. *Ibid.*, p. 90-91.

O homem medieval criou suas próprias representações sobre a vida e a morte, segundo uma visão influenciada por um sentido do maravilhoso²⁶ muito acentuado, e por uma religiosidade bastante intensa que buscava a tudo explicar. Os medievais foram tomando contato, a partir da influência do pensamento cristão, com uma idéia de salvação que implicava renúncia da carne e a negativa do seu próprio corpo, pois nele residiriam as vontades e desejos que deveriam ser controlados, tais são alguns dos elementos que constituem esse sistema simbólico.

Os idealizadores dessa cosmovisão, sobretudo os primeiros Padres, partiam de idéias já presentes desde os antigos, mas que no período medieval são acrescidas de toda uma nova visão sobre o corpo, própria desse sistema de valores dessa época. Para Jacques Le Goff, uma das primeiras novidades do cristianismo, foi justamente estabelecer uma ligação entre carne e pecado. Nesse momento, foi sendo elaborada uma noção sobre aquilo que seriam os pecados da carne. Le Goff entende que esse período encerrou os pecados numa complexa rede de normas que previam proibições e sanções²⁷, as quais objetivavam orientar a conduta sexual dos homens e mulheres daquela época.

Essa tarefa foi empreendida pelo clero, muitas vezes por monges ascéticos que possuíam um grande desprezo pelo mundo material e praticavam a humilhação da carne. Uma conduta aperfeiçoada ao longo de toda uma vida de reflexão no deserto, num deserto tanto real quanto imaginário. De qualquer forma, foi uma tarefa levada a cabo, principalmente pelos homens da Igreja que, de uma maneira geral, viam o mundo pelas escrituras

Enclausurados em seu mundo, completamente distantes do cotidiano das pessoas comuns, eles procuravam orientar as comunidades em direção àquilo que, daquele mundo, eles consideravam como o ideal de conduta humana. Para Jacques Dalarun, “Estes homens pensam através dos modelos fornecidos pela Escritura. Qualquer realidade lhes chega por este prisma”.²⁸

²⁶ Para o sistema simbólico medieval consultar: LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983; FRANCO JR. Hilário. **A Eva Barbada**. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

²⁷ Sobre isso consultar: *Id. apud* **Amor e sexualidade no ocidente**. Traduzido por CAPOVILA, Anna Maria, Horácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L & PM, 1992, p. 150/151. HEINEMANN, Uta Ranke. **Eunucos pelo reino de Deus**. Mulheres, Sexualidade, e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999, p. 88-89.

²⁸ Sobre esse tema consultar: BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa Terramar, 1994; DALARUN *apud* PERROT, 1993, p. 29-63.

É desse mundo medieval e de suas representações sobre o corpo sexuado de homens e mulheres que, a partir de agora, este trabalho irá tratar, numa perspectiva relacional, buscando compreender em que medida o corpo feminino foi pensado e qual o significado de alguns modelos construídos.

Qual o interesse em estabelecer para o feminino todo um universo de simbologias que o apresentam, ao mesmo tempo, como sinal de perigo e de mediação e, às vezes, de salvação?

É importante compreender que, ao estudar as representações sobre corpo feminino, entendemos que estamos também nos aproximando de uma possibilidade de compreensão do homem medieval. Dessa forma, poderemos saber que tipos de pessoas foram aquelas as quais, muitas vezes, teceram uma imagem da mulher que não condiz necessariamente com uma das mais belas passagens bíblicas, pelas quais é possível se interpretar que homens e mulheres são, igualmente, a imagem de Deus²⁹.

Da mesma maneira que queremos entender como foi possível, apesar da predominância do discurso misógino, que fossem estabelecidas com as mulheres, relações de companheirismo. O maior exemplo disso é, sem dúvida, Robert d'Arbrissel³⁰, que não só compartilhou sua vida de homem religioso com várias mulheres como possibilitou que elas estivessem em situações de mando, como abadessas, comandando o cotidiano de homens e mulheres.

Como já foi dito anteriormente, o campo dos estudos medievais é um campo no qual as relações de gênero se apresentam de forma muito especial, e o discurso leigo e clerical sobre os corpos de homens e mulheres desse período é um discurso no qual se nomeia como o masculino e o feminino devem ser, o lugar em que os seres se estruturam numa intrincada rede de poder. Entretanto, é preciso entender que, aquilo que se quer não é apenas entender os significados dessas hierarquias de gênero na constituição da organização social³¹. Antes, trata-se de compreender que as mulheres têm uma maneira diferente de entrar na dimensão social. E isso já é começar a fazer uma história que, utilizando-se da categoria gênero como instrumento de análise, possibilita reconhecer, nas relações sociais entre os sexos, uma forma primária de dar significado às relações de poder. Para María-Milagros

²⁹ A fonte para essa passagem bíblica é a Bíblia de Jerusalém: Gênesis, I, 27.

³⁰ BERLIOZ, 1994, p. 31-46.

³¹ RIVERA GARRETAS *apud* DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **Historia de las mujeres en Occidente**. La Edad Media. Madrid: Taurus Minor, 1992, 2 v.

Rivera: “*Tener un cuerpo marca y condiciona nuestra entrada en lo social*”.³² Na documentação que a civilização do ocidente medieval nos legou, encontramos diferentes e infinitas representações do corpo feminino.

Tanto no texto afonsino quanto no berceano, encontramos referências a mulheres que podem ser consideradas como exemplos negativos de conduta feminina, tal como as representações das monjas rebeldes ou orgásticas que, em ambos os textos, merecem a atenção dos poetas. No caso de Berceo, trata-se do milagre de *La abadesa encita*. Nas *Cantigas de Santa Maria*, encontramos seis³³ milagres que narram o protagonismo de jovens monjas, sempre bonitas, que seduzidas pelo diabo sucumbem às tentações da carne. O diabo pode se apresentar na figura de um jovem cavaleiro com interessantes atrativos, o qual, por vezes, promete casamento.

Esses textos apresentam um rigoroso juízo de valor sobre o comportamento dessas mulheres que obedecem ao *topos* da mulher insidiosa e, por isso, perigosa, além de marcar o feminino como um elemento que trás em si os componentes da desordem.

Em uma outra *Cantiga*, uma mulher cega de amor, desesperada porque seu amante, um escudeiro, de quem era concubina, estava para casar-se com outra, pede conselhos a suas vizinhas, as quais lhe sugerem utilizar-se de uma artimanha de magia, que consistia em colocar sobre a cabeça uma hóstia consagrada. Ela assim o fez, mas, para sua surpresa, o poder sobrenatural se manifestou em seu próprio corpo: então começa a escorrer sangue de sua cabeça; ao final, arrependida de sua ação, ela se converte em monja.

Essa *Cantiga* trata do tema da feitiçaria e dos milagres eucarísticos; as questões do corpo, tanto o feminino quanto o corpo de Cristo, marcam tanto o texto escrito quanto à miniatura que a acompanha. Vitima de intenso sofrimento amoroso, aquela mulher procura na magia uma forma de resolução da dor que, em última instância, é a dor de seu corpo, no corpo sofrido de Jesus, que morreu de amor pela humanidade.

Percebemos então que as práticas de magia e feitiçaria eram coisas vistas como pecaminosas e, portanto, condenadas pelo sistema simbólico dominante. Essa

³² RIVERA GARRETAS, **Maria-Milagros**. Textos y espacios de mujeres. (Europa siglos IV-XV) Barcelona: Içaria, 1990, p. 606.

³³ Tratam-se das Cantigas: 44, 58, 59, 94, 285.

narrativa resulta de um contexto bem medieval, justamente no momento em que tanto a sociedade dos laicos quanto a Igreja se dedicam a combater as heresias, que negavam a consubstanciação do Corpo de Cristo³⁴.

O final da *Cantiga* sinaliza para a capacidade de perdão para aqueles que se arrependem de suas más escolhas. Além disso, também sabemos que as mulheres tiveram participação bastante importante nas heresias medievais. Para Le Goff: “A história das heresias é, em muitos aspectos, uma história da mulher na sociedade e na religião”.³⁵ Aí é possível pensar que tais narrativas podem ser vistas, ao mesmo tempo, como resultado do ambiente sociocultural no qual foram produzidas, e como instrumentos de caráter educativo, numa pedagogia cristã para as comunidades, possivelmente influenciadas pelas críticas que a Igreja sofria naquele período. Em 1215, o Quarto Concílio de Latrão produziu algumas políticas de combate aos movimentos heréticos no ocidente.

Voltando ao problema da hierarquização entre os sexos, aprendemos que um de seus textos fundadores foi o livro do *Gênesis* que, na Idade Média, foi muitas vezes manipulado e traduzido, sobretudo para o latim, recebendo a influência daqueles que naquele momento controlavam e faziam circular a produção cultural no ocidente cristão. Ali, o feminino foi representado pela figura da primeira mulher que desobedeceu ao plano divino, tanto pela sua verbosidade quanto pelo uso insidioso do corpo, marcando definitivamente o feminino: ela é corpo e fala, duas características apresentadas como tipicamente femininas. Esse problema foi analisado por Howard Bloch que em seu interessante estudo propõe a seguinte reflexão:

A noção de que a mulher é, por natureza, mais faladora do que o homem é certamente uma das principais matérias-primas do preconceito antifeminista, uma das “raízes profundas da nossa cultura na cultura medieval”, como diz Eleanor McLaughlin. [...] O *topos* da mulher tagarela é um aspecto persistente do antifeminismo no Ocidente.³⁶

³⁴ Sobre esses temas consultar: RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

³⁵ LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente Medieval. Lisboa: Estampa, 1993, p. 317-318; FERNANDEZ, Emilio Mitre. La herejía medieval. **Cuadernos de Investigación medieval**, Madrid, n. 1, enero-junio, 1984.

³⁶ BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental**. 34. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 25.

Mas não foi só pela tagarelice que as mulheres foram estigmatizadas. Elas são, também, associadas à carne, aquilo a que se deve renunciar. Uma vida exemplar terá no controle dos desejos do corpo uma de suas tarefas principais. Nos escritos dos Evangelhos e dos Santos Padres, o masculino está ligado à mente e o feminino ligado ao corpo. Para Bloch, o feminino medieval foi caracterizado por essa dicotomia³⁷.

A Igreja teve uma conduta sistemática de controle do corpo sexuado dos fiéis, propondo e impondo uma série de normas de controle que objetivavam uma uniformização da sociedade em torno de uma só fé, uma só igreja, um só Deus. O controle e a uniformização da sociedade passava pelo corpo dos homens e das mulheres, dos clérigos e leigos.

Nesse projeto de sociedade, não haveria espaço para a transgressão; era preciso vigiar e controlar todos aqueles que tivessem um potencial perigoso. Nessa população, encontramos o corpo feminino como elemento potencialmente transgressor, o que o tornou alvo de toda uma política de vigilância, por parte da Igreja e da sociedade dos laicos.

Era preciso ter sob controle as filhas de Eva, que eram objeto de preocupação e que deveriam ser permanentemente vigiadas, pois significavam, pela sua vontade de falar e pelos desejos de seu corpo, um risco para a comunidade de fiéis que deveriam ter para com elas uma atitude de fiel e rigorosa vigilância. Essa atitude fazia parte de todo o complexo sistema de valores daquela sociedade, resultado de um *topos* sobre a mulher, que vem sendo elaborado desde muito antes do cristianismo.

Entretanto, uma coisa são os programas de controle social proposto pelos poderes temporais e espirituais, outra coisa são as suas formas de recepção. Terá a sociedade dos laicos acolhido todos os controles propostos?

³⁷ BLOCH, 1995, p. 17.

2.2 MULHERES DE POUCA FÉ

Desde o próprio nome que as designa, elas carregam a marca de sua posição na hierarquia dos gêneros, uma noção produzida, em grande parte pelos intelectuais da Igreja medieval. Feminina vem do latim: fé mais *minus*, isto é, menos fé, a mulher é, portanto, um ser fraco e incapaz, inclusive de manter sua fé; e isto seria uma consequência de sua própria natureza, que é de uma enorme fragilidade.³⁸

Os textos escritos pela mão do homem medieval, quando se referem ao feminino estão, via de regra, marcados por uma necessidade de conferir a elas uma situação de inferioridade: as mulheres são apresentadas como necessariamente fracas, insensatas, volúveis, incapazes de discernimento. Elas são seres inteiramente naturais, presa de suas necessidades corporais, sobretudo de seus órgãos sexuais³⁹.

Porém, é preciso que se diga, que não foi privilégio da Idade Média essa postura antifeminista. Claude Thomasset sinaliza oportunamente que os homens dos tempos medievais são tributários de seus antepassados de épocas mais antigas:

Qualquer representação da mulher e da sexualidade é legada pela ciência antiga, transmitida pelos sábios árabes. Estes conhecimentos foram portanto elaborados por homens que obedeciam a uma lei moral diferente. Estes textos serão lidos e explorados enquanto a Igreja tenta instaurar regras que regulem cuidadosamente a sexualidade e põe em prática a instituição do casamento.⁴⁰

Antifeminismo, por um lado, e pessimismo sexual, por outro. Trata-se de uma herança que a Idade Média aperfeiçoou. Para Uta Ranke-Heinemann existe uma raiz pagã desse pessimismo sexual do cristianismo:

Não é verdade que o cristianismo trouxe o autocontrole e o ascetismo ao mundo pagão que se deliciava com os prazeres e com o corpo. Pelo contrário, a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da Antigüidade que foi singularmente preservado até hoje no cristianismo.⁴¹

³⁸ HEINEMANN, 1999, p. 253.

³⁹ Sobre esta questão consultar entre outros: THOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 66-97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁴¹ HEINEMANN, *op. cit.*, p. 20.

Feitas essas ressalvas, é bom lembrar que, como já foi dito anteriormente, não se trata de encontrar as origens dessa hierarquização entre os sexos, mas de compreender como cada época as elabora e qual o significado dessas representações sexuadas e hierarquizadas. A Idade Média elaborou suas próprias formas de representar o feminino e enquadrá-lo numa rede de condicionamentos, estabelecendo para cada sexo uma função dentro daquela sociedade tão dada a outras formas de hierarquias sociais.

De qualquer maneira, nesse período da história do ocidente, foi reservada para as mulheres uma única tarefa, a de fazer um bom uso de seu corpo. Já que elas são definidas por serem basicamente corpo, que façam dele um justo uso, obedecendo aos imperativos divinos: “*Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos*”.⁴² Um ser inteiramente natural, um instrumento da vontade divina na tarefa de povoar o mundo. A maternidade foi a sua mais importante atribuição, afirmando dessa forma sua ligação primeira com o corpo. Segundo Thomasset, até mesmo nessa função sua fraqueza será lembrada: “*As palavras reservadas para definir a mulher servem unicamente para evocar a sua função principal: até sua fraqueza física, garantia de submissão ao homem, favorece a procriação*”.⁴³ Sobre esse tema, a maternidade, voltaremos a tratar com maior atenção no último capítulo.

Quais foram, afinal, as representações de mulher mais presentes no repertório medieval? Neste vasto universo, quais foram as imagens mais nomeadas desse sexo como forma de enquadramento do feminino?

Independente de sua extração de classe, faixa etária, origem étnica ou estado civil, observa-se a proeminência de três tipos: as virgens, as viúvas e as casadas. Para Carla Casagrande: “*São três categorias femininas antigas e respeitáveis, incessantemente evocadas nos escritos de homens santos e sábios, a começar pelos Padres*”.⁴⁴

Elas estão presentes em muitas formas de expressão desde o texto escrito, na iconografia, na música, tanto nas versões religiosas como profanas. São três modelos de mulher que foram utilizadas como instrumentos na elaboração de uma conduta feminina considerada aceitável, sobretudo pela Igreja. Essas

⁴² BÍBLIA. Gênesis, 3,16. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴³ THOMASSET *apud*, DUBY; PERROT, 1993, p. 65.

⁴⁴ CASAGRANDE *apud* *Ibid.*, p. 99-141.

representações servem como modelos a serem observados, porque elas são três formas toleráveis de castidade a nortear a vida das filhas de Eva, pelas quais seria possível chegar à salvação.

O objeto de estudo desta pesquisa recai deliberadamente sobre as virgens e as casadas. São duas possibilidades de existência que se relacionam, em alguma medida, como modelo de mulher que o cristianismo foi lentamente elaborando: o modelo da Virgem Maria.

2.3 UMA SOCIEDADE TRIPARTIDA

Impossível falar de qualquer aspecto da sociedade medieval sem tratar de algumas de suas mais conhecidas facetas, a sua religiosidade, que, sem dúvida, foi um traço marcante em todos os níveis da vida social. Nossa Idade Média é, sem a menor sombra de dúvida, muito religiosa, sobretudo a sociedade ibérica. Porém, antes de nos aprofundar na análise da tripartição do público feminino, é necessário algumas considerações acerca de que Idade Média iremos tratar.

Há toda uma preocupação, por parte dos especialistas em história medieval, em frisar que o período popularmente conhecido por Idade Média é um longo período de mil anos e que isso, por si só, já deveria bastar para não cairmos em generalizações que podem, muitas vezes, empobrecer ou distorcer uma fase tão longa e tão rica da história do ocidente. Como Marc Bloch já alertou: “o historiador não tem nada de homem livre, pois do passado apenas conhece aquilo que esse passado quer mostrar-lhe”⁴⁵, e no que diz respeito à Idade Média, o cuidado deve ser redobrado.

Essa Idade Média, que foi arbitrariamente situada entre dois tempos, para alguns, gloriosos, a Antigüidade e a Modernidade, está marcada por toda uma pesada carga de variados preconceitos, na sua maioria preconceitos negativos, por vezes preconceitos positivos, porém sempre preconceitos que distorcem, em grande parte a já nebulosa e distante Idade Média⁴⁶.

⁴⁵ BLOCH, 1987, p. 15.

⁴⁶ Sobre as concepções deformadas da idade média consultar: LE GOFF, 1993, p. 9-42; PERNOUD, Régine. **O Mito da Idade Média**. Lisboa: Europa-América, 1989, p. 5-38.

Se do passado o historiador consegue acessar uma pequena parte, aquela que se deixa mostrar, da Idade Média, há muitos biombos justapostos a impedir que dela possamos ter uma idéia mais próxima daquilo que realmente ela possa ter sido. De qualquer forma, trata-se da história da sociedade pré-industrial que, numa cronologia mais flexível que a usualmente utilizada, encontra-se situada entre os séculos II e III da era cristã até a Revolução Industrial, que Le Goff vê na perspectiva da longa duração histórica:

Esta longa Idade Média é, para mim, o contrário do hiato visto pelos humanistas do Renascimento e, salvo raras exceções, pelos homens das luzes. É o momento a criação da sociedade moderna, de uma civilização moribunda ou morta sob as formas camponesas tradicionais, no entanto viva pelo que criou de essencial nas nossas estruturas sociais e mentais. Criou a cidade, a nação, o Estado, a universidade, o moinho, a máquina, a hora e o relógio, o livro, o garfo, o vestuário, a pessoa, consciência e finalmente, a revolução.⁴⁷

Então, a Idade Média que temos diante de nós deve ser estudada tendo estas questões em mente, isto é, considerando que a cronologia com a qual normalmente se trabalha é uma cronologia arbitrária, elaborada pelos intelectuais da era moderna que viam os tempos medievais com um olhar comprometido com os valores da sociedade industrial. É preciso relativizar a Idade Média: ela é média em relação a quê? Entendendo-a como o outro dos tempos modernos, como “aquilo ‘contra’ o que a cultura capitalista e, mais adiante, a cultura industrial se definem”⁴⁸, faz-se necessário ver esse período da história do ocidente com um olhar disposto a contribuir para a sua compreensão⁴⁹. E na presente pesquisa, a Idade Média que interessa é aquela da sociedade ibérica do século XIII, especialmente a Castela de Afonso X, o Sábio.

Finalmente, como já foi dito anteriormente, os medievais construíram suas próprias formas de representar a si próprios, nem melhores, nem piores do que os homens e mulheres de outros momentos da história ocidental. Eles tinham suas próprias maneiras de sentir e pensar, e também naquilo que nos interessa nesse momento: maneiras de regular as relações sociais entre os sexos.

⁴⁷ LE GOFF, Jaques, **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1979, p. 12.

⁴⁸ RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999, p. 17.

⁴⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 20.

Na imensa tarefa de organização daquela sociedade, os homens dos tempos medievais, conceberam, entre os séculos IX e X, uma constituição social tripartida, isto é, a clássica configuração das três ordens do feudalismo: os *oratores*, aqueles que oram; os *bellatores*, aqueles que combatem e os *laboratores*, aqueles que trabalham. Para Le Goff: “Estas três categorias são distintas e complementares e cada uma delas tem necessidade das outras duas”.⁵⁰ Tal como ocorre na tripartição do público feminino, essa tripartição social se caracteriza por uma forte hierarquização em que, na ponta da pirâmide, temos um único senhor que controla os destinos de seus vassallos, numa complexa teia de compromissos de parte a parte. Trata-se das relações de suserania e vassalagem, na qual o senhor é onipresente e onisciente, seu representante na cidade dos homens é a Igreja, ponte entre o sagrado e o profano.⁵¹

A Igreja esteve empenhada em manter-se à frente desse sistema que procurou manter mais ou menos inalterado até finais do século XIII. Como herdeira das duas principais matrizes formadoras do ocidente medieval, a romana e a germânica, a Igreja participou ativamente desde a implantação desse sistema até sua consolidação.

Atentos para as necessidades de adaptação que, com o passar do tempo acabavam por se impor, os membros da Igreja estiveram sempre envolvidos na função de explicar aos homens o porquê dessa formação tripartida da sociedade, da mesma forma que se dedicava a apresentar para a comunidade de fiéis da qual faziam parte, orientações convincentes no sentido de estabelecer normas de convívio social.

Como única estrutura social de caráter universal, presente em quase todas as cantões do ocidente medieval, a Igreja construiu um elaborado conjunto de regras de controle das relações sociais. Sua tarefa não foi fácil, entretanto parece ter conseguido realizar uma interessante síntese do precioso legado que recebeu, tecendo uma vigorosa rede de preceitos que tinha a ambição de alcançar toda a sociedade. Ao que parece, seu projeto de se constituir em única representante da vontade divina acabou por contribuir para a formação de um complexo sistema de idéias próprias daqueles tempos.

⁵⁰ LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa. 1983, 2 v. p. 9.

⁵¹ Sobre esse tema, consultar entre outros: BLOCH, 1987; *Ibid.*, 1983; DUBY; FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: USP, 1996.

Ao pretender ser porta-voz de um Deus único, defensor de uma só fé, e única Igreja possível, acabou por inventar uma sociedade que se vê como a imagem e semelhança do próprio Deus, como a única comunidade de fiéis, a *Eclésia*, contribuindo para engendrar uma civilização que recusa o diferente.

Nessa perspectiva, a Igreja teceu para as mulheres, em particular, toda uma ética que deveria ser observada tanto por elas quanto pelos homens. Sua preocupação, entre outras, era estabelecer formas de vigilância sobre as relações sociais entre homens e mulheres, o que resultou em uma estratégia de controle social exercida desde as relações mais primárias que as sociedades estabelecem aquelas entre os sexos, e levando para essa esfera a mesma forma hierarquizada que ocorre na estrutura social.

Nas relações de suserania e vassalagem ocorre uma hierarquização bastante marcada, em que o vassalo tem para com o suserano obrigações a cumprir, da mesma forma que este tem deveres para com aquele. Nessa sociedade, caracterizada por uma “subordinação de indivíduo a indivíduo”⁵², a subordinação da mulher ao homem era necessária e óbvia.

A história da Idade Média se confunde, muitas vezes, com a história do cristianismo como movimento de evangelização ou de colonização do ocidente, com seus sistemas de valores, suas idéias acerca das relações dos homens entre si e com a divindade. Nessa história, em seus primeiros momentos, as personagens femininas foram, em grande parte, responsabilizadas, quase que exclusivamente, pelas infinitas aflições da humanidade após a queda do paraíso.

Os homens da Igreja, quase que únicos a terem acesso às letras, tiveram de pensar constantemente a humanidade e a Igreja, engendrando as maneiras de a encaminhar no sentido da salvação. Nessa atividade, estiveram preocupados em encontrar um lugar para o feminino no plano divino.

Todavia, durante muito tempo, mais ou menos até o século XIII, esses sábios da Igreja permaneceram largamente apartados das mulheres, enclausurados em seus ambientes masculinos, nos claustros, nas escolas, nas faculdades de teologia, nos domínios das comunidades religiosas, preparando-se para uma vida de castidade que, pelo menos desde o século XI, passou a ser uma obrigação de todo clérigo.

⁵² Sobre as relações de suserania e vassalagem ver: BLOCH, 1995, p. 159-176.

É este o ambiente no qual observamos desenhar-se lentamente uma imagem do feminino, que faria qualquer ser temente a Deus manter-se numa distância saudável daquelas que tanta estranheza e medo pareciam causar. Dessa forma, concordando com Jacques Dalarum, não é de se estranhar que “o traço dominante do pensamento clerical, neste tempo, seja a misoginia”.⁵³

Esses homens foram freqüentemente afastados de suas mães, ainda meninos, para serem educados em ambientes exclusivamente masculinos. Era comum que as crianças fossem criadas longe de suas casas maternas, sobretudo no caso das elites medievais. As amas de leite e os preceptores os preparavam durante sua infância para a vida adulta.⁵⁴ As crianças do sexo masculino eram preparadas para a vida profana como cavaleiros ou para a vida religiosa como clérigos. De qualquer forma, possivelmente conviviam longe de suas famílias biológicas, e em contato pouco freqüente com o feminino.

2.4 A EMERGÊNCIA DO FEMININO

No começo, era a malvada Eva. Muito foi escrito para caracterizá-la e anatematizá-la. A primeira mãe do ocidente cristão e suas herdeiras foram, nos primeiros tempos do cristianismo, objeto da mais dura misoginia. Entretanto, como já foi anteriormente citado, os tempos medievais foram, como de resto qualquer época o é, bastante dado a oscilações, marcado por diferentes ondas de pessimismo e otimismo, prosperidade e penúria, misoginia e feminismo. Para Dalarum, nós temos “uma Idade Média vergonhosamente misógina ou deliciosamente feminista”⁵⁵, e nessas oscilações assistiremos a mais absoluta condenação do feminino ou a mais apaixonada exaltação do mesmo.

Na trilha daqueles que condenavam Eva e suas descendentes, pode-se citar Godofredo de Vandoma, morto por volta de 1132, herdeiro de uma linhagem de barões aliados dos condes de Anjou, que entrou ainda criança no mosteiro beneditino da Trindade de Vandoma, tornando-se aos vinte anos o seu abade. Em

⁵³ DALARUM *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 29-63.

⁵⁴ Sobre esse problema das relações da criança com a mãe, consultar entre outros: BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

⁵⁵ DALARAUN, *op. cit.*, p. 30.

uma carta sua dirigida aos seus monges, observamos quão antifeminino é o seu discurso, exemplo de um momento em que o tom das preocupações se centrava do cuidado que o homem deveria ter em suas relações com a mulher, haja vista o perigo que ela representava, sobretudo para os jovens homens enclausurados em suas comunidades religiosas. Vejamos o seu teor:

Este sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e pai, estrangulou João Baptista, entregou o corajoso Sansão à morte. De uma certa maneira, também, matou o Salvador, porque, se a sua falta o não tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há nem temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado.⁵⁶

Esse fragmento de discurso nos remete a pensar naquilo que foi dito anteriormente, isto é, trata-se de uma concepção sobre as mulheres elaborada por homens que viviam, desde a infância, bastante afastados do universo feminino, e que professavam um ideal celibatário. De qualquer forma, é um importante fragmento que expressa uma noção determinada sobre o sexo feminino. Esses jovens celibatários precisavam manter vigilância sobre sua própria sexualidade, e os constantes apelos aos riscos que a mulher significava nesse ideal de castidade funcionavam como um dispositivo de controle, a lembrar-lhes de seus compromissos com a pureza e a castidade, não só do corpo, como, principalmente, da alma.

O abade da Trindade de Vandoma não era o único a tecer quadro tão medonho das mulheres. João Crisóstomo, morto em 407, também advertia seus monges contra os malefícios que o corpo feminino trazia em sua própria natureza:

A beleza do corpo feminino não reside senão na pele. Com efeito, se os homens vissem o que está debaixo da pele, a vista das mulheres dar-lhes-ia náuseas [...]. Então, quando nem mesmo com a ponta dos dedos suportamos tocar um escarro ou um excremento, como podemos desejar abraçar esse saco de excremento?⁵⁷

Ao cercar e condenar as mulheres como agentes do mal, marcando-as como seres naturais e dados a incontinência, tanto corporal como oral, os dispositivos de controle funcionavam também sobre o corpo dos homens, sobretudo dos celibatários. Um controle cada vez mais necessário, na exata proporção do

⁵⁶ DALARAUN *apud*, DUBY; PERROT, 1993, p. 34.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

desenvolvimento do ideal monástico de ascese masculina, mostra que esses homens estavam obcecados pela idéia da virgindade.

Nesse movimento pendular, que neste momento pende para o antifemismo, nossos sábios foram buscar inspiração tanto nas tradições cristãs mais antigas quanto na tradição clássica latina. Da mesma forma que falavam sobre a sexualidade, os sábios da Igreja se amparavam tanto nos textos religiosos de origem bíblica como no legado dos grandes cérebros da Antigüidade clássica.

De um lado, a mulher era adjetivada com o que havia de pior no repertório lingüístico disponível, tornando-se, assim, um personagem mais e mais distante e, a continuar esse movimento acentuadamente misógino, não haveria lugar para o feminino na cristandade ocidental. Dessa forma,urgia enquadrar a mulher em algum lugar no plano divino, tendo em vista que foi também o momento de propagação de toda uma postura anticlerical, momento em que ocorreu uma maior definição dos comportamentos ortodoxos e de uma forte intolerância contra os não ortodoxos⁵⁸. Por outro lado, observamos um lento movimento de valorização do feminino, tanto no discurso clerical quanto no leigo, que ocorreu a partir da exaltação de uma determinada mulher, a segunda Eva. Ela resgata as mulheres de uma situação de condenação absoluta, segundo Isidoro de Sevilha: “Eva é Vae, a desgraça, mas também vita, a vida”⁵⁹, ou para São Jerônimo que propunha: “Morte por Eva, vida por Maria”.

Se todas as mulheres fossem para sempre anatematizadas, possivelmente a Igreja sofreria sérias perdas em seu plano de organizar uma só igreja. Afinal, elas significam uma parte importante em qualquer comunidade de fiéis Era necessário, nesse projeto de uma só fé, acolher as filhas de Eva. Anselmo da Cantuária sintetiza muito apropriadamente essa nova postura diante do feminino:

Para impedir que as mulheres desesperem de alcançar a sorte dos bem-aventurados, já que uma mulher esteve na origem de um mal tão grande, é preciso, para lhe restituir a esperança, que uma mulher esteja na origem de um bem igualmente grande.⁶⁰

⁵⁸ Sobre esse tema consultar: LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Bauru: EDUSC, 2002.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

Então os sábios descobriram Maria, e todo um novo discurso passa a ser elaborado, no sentido de encontrar um lugar para o feminino nessa economia da fé. Tarefa urgente e necessária, pois elas poderiam significar um poderoso instrumento no processo de evangelização em curso, haja vista a importante participação das mulheres nos movimentos heréticos e para-heréticos⁶¹, o que poderia ser visto como sinal de insatisfação com o lugar que não lhes era dado ocupar naquele sistema de valor. Era necessário acolhê-las ou, pelo menos, tê-las por perto.

Esse movimento de exaltação à Virgem se estende para além do meio clerical. Entre os homens da sociedade laica também observamos um forte impulso mariano.

Data desse mesmo período o aparecimento daquilo que os medievais chamavam de fino amor. Como diria Duby, sobre esse tema, o historiador é tomado pela sensação de estar invadindo terreno alheio. É, pois, com o compromisso de historiador que adentramos nessa seara. Ao olhar esse objeto literário como fonte histórica, o pesquisador da sociedade medieval pode ter algumas pistas sobre aquela realidade.

O século XII é também considerado como o século de ouro da literatura medieval. Isso vale, sobretudo, para a França, mas pode ser estendido para outras regiões da Europa. No transcorrer do século XII, surgem os *trovadores* da Provença, região na qual nasceu uma poesia lírica, que se tornou fonte de inspiração para o lirismo dos séculos seguintes. Também surge nessa época a canção de *gesta*. Esses dois tipos de literatura já nascem, segundo os especialistas, “maduras, constituídas, refinadas, pressupondo, portanto, um período anterior de elaboração cujas raízes estão por determinar”.⁶²

Esse movimento literário é basicamente produto da sociedade laica, pertence à cultura cavaleiresca, e pode ter funcionado como uma estratégia de afirmação dessa cultura em relação à cultura dos padres⁶³, o que não quer dizer que uns e outros não tenham se influenciado mutuamente, posto que o já citado movimento de celebração da Virgem, que para alguns especialistas em literatura medieval seria fruto de uma imposição desse tema aos trovadores do fino amor.

⁶¹ LE GOFF, 1995, p. 42; LE GOFF, 1993, p. 317-318.

⁶² SPINA, Segismundo. **A Lírica Trovadoresca**. São Paulo: USP, 1996, p.18.

⁶³ Sobre isto consultar: DUBY; PERROT, 1993, p. 350.

Como exemplo disso, é possível citar a experiência que ocorreu na Península Ibérica, de uma maneira geral e, em Castela em particular, que se incorporou plena e entusiasticamente ao movimento de exaltação à Maria, produzindo uma trilogia de obras que são considerados exemplos das mais importantes obras marianas. Trata-se dos textos de Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Juan Gil Zamaora, *Líber Mariae* e Afonso X, *As Cantigas de Santa Maria*.

Os trovadores da corte de Afonso X, o Sábio, e ele próprio, um apaixonado trovador de Maria, a celebraram em sua poesia, tal como na seguinte *Cantiga*:

*Don Affonso de Castela,
de Toledo, de Leon,
Rey é bem des Compostela
Ta o reyno d'Aragon.
Este livro como achei,
fez a onrr' e a loor
da Virgen Santa Maria,
que este Madre de Deus,
en que ele muito fia.
Poren dos miragres seus
Fezo cantares e sões,
Saborosos de cantar,
Todos de sennas razões,
Com'y podedes achar.⁶⁴*

Nessa obra encontramos, além da exaltação à Virgem, a representação de um variado leque de mulheres. Nossa Senhora é sem dúvida, um modelo de feminino, de manifesta grandeza e superioridade, que serviu para redimir a mulher restituindo-lhe um lugar no plano social e espiritual⁶⁵.

As *Cantigas* constituem-se num dos mais importantes textos literários de exaltação à Virgem Maria, “uma obra total”⁶⁶, pois a partir dela podemos observar alguns aspectos da vida familiar; popular e cortesã, a devoção e as crenças de uma sociedade marcada pela heterogeneidade cultural.

⁶⁴ Esses versos foram retirados do Prólogo A, sem os versos de n. 4 a 18, com os quais a *Cantiga* se tornaria muito extensa para o presente objetivo, os versos contam a história da anexação ao reino cristão de vários lugares tomados dos mouros. Essa citação é extraída da edição de AFONSO, O Sábio. **Cantigas de Santa Maria**. Coimbra: Walter Mettmann 1972. 1 v. Universidade de Coimbra, (Acta Universitatis Conimbrigensis), p. 1.

⁶⁵ PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO *apud* PÉREZ DE TUDELA y VELASCO. El espejo de la feminilidad en la Edad Media Española. **Anuario filosófico**, Madrid, 1993, p. 621-634.

⁶⁶ Sobre essa questão ver FILGUEIRA VALVERDE, José. **Alfonso X El Sabio**. Cantigas de Santa María. Códice rico de El Escorial. Madrid: Castalia, 1985.

Essa obra teve provavelmente três ou quatro autores⁶⁷, dificilmente mais de seis⁶⁸, sendo um deles Afonso X, o Sábio (1221-1284), rei de Leão e Castela, primogênito de Fernando III e Beatriz, da Suábia.

É preciso que se diga que a questão da autoria, na Idade Média, estava ainda por ser determinada. Os autores se copiavam mutuamente. Nesse período, inclusive, a originalidade poderia ser um problema, pois o sujeito poderia ser considerado pecador, incorrendo no pecado do orgulho, para o qual, dependendo da gravidade da situação, o sujeito poderia sofrer severas penas.

Nessa prática de copiarem uns aos outros, não ocorria a preocupação em nomear as possíveis citações, o que causa dificuldade em identificar os verdadeiros autores de qualquer obra. Segundo José Carlos Rodrigues: “As primeiras assinaturas, tímidas, tinham aliás um aspecto que nos pareceria bastante canhestro: ‘a obra que tu vês, Fulano a fez sabiamente’, ou Beltrano me fez”⁶⁹.

De qualquer forma, segundo a visão de alguns especialistas em literatura medieval, embora a Igreja possa ter imposto o culto mariano como tema principal para os trovadores, o fato é que esses a cantaram com grande lirismo e competência, acolhendo de certa forma essa imposição, se é que ela ocorreu.

Essa influência do religioso sobre o profano pode ser observada na seguinte *Cantiga*, na qual o trovador, supostamente o próprio rei Afonso X, exprime sua devoção àquela que é única entre as mulheres:

*E o que quero é dizer loor
Da Virgen, Madre de nostro Sennor,
Santa Maria, que ést' a mellor
Cousa que el fez; e por aquest' eu
Quero seer oy mais seu trovador,
E rogo-lhe que me queira por seu.*⁷⁰

O personagem celebrado pelos poetas medievais em sua lírica trovadoresca era a mulher, diante de quem o humilde cavaleiro se ajoelhava e prestava sua homenagem, numa perfeita reprodução do ritual vassálico da homenagem em que o

⁶⁷ Sobre a questão da autoria na Idade Média consultar: ECO, Umberto. **Arte e beleza na Estética Medieval**. Rio de Janeiro: Globo, 1989; BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

⁶⁸ Sobre isso ver METTMANN *apud* KATZ, Israel; KELLER, John E. **Studies on the Cantigas de Santa Maria**. Art, Music and Poetry. Madisn: Hispanic Seminary, 1987, p. 355-386.

⁶⁹ RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999, p. 24.

⁷⁰ Verso extraído do Prólogo B. Afonso, o Sábio. **Cantigas de Santa Maria**. (ed) Walter Mettmann. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1972, v. I, p. 2.

vassalo jurava fidelidade ao seu senhor. Da mesma forma, o trovador da Virgem presta uma humilde homenagem a sua Senhora que era o correspondente religioso das práticas do fino amor⁷¹.

Podemos dizer que seguramente, nas *Cantigas* de louvor se mesclam os ideais da sociedade cavaleiresca e do cristianismo e que, a mulher amada se sublima na Virgem Maria. Podemos observar isso na *Cantiga* 10, numa parte de seus versos:

*Esta de loor de Santa Maria, com' é fremosa e boa e á gran poder
Rosa das rosas e Fror das froes,
Dona das donas, Sennor das sennores.
[...] Devemo-la mut' amar e servir,
ca punna de nos guardar de falir;
des i dos erros nos fazer repentir,
que nos fazemos come pecadores.
Rosa das rosdas e Fror das fores.*

A atitude do trovador diante de Maria não é diferente quando diante da dama das *cantigas* profanas, conhecidas como *cantigas* de amor, nas quais o trovador se mostra diante de sua *sennor*, para enaltecer-lhe seus predicados físicos e morais.

Para o sistema simbólico medieval, a rosa representa a dama ideal a qual todo cavaleiro deseja colher. A rosa é também o símbolo do amor divino, pode significar também o próprio Cristo e sua Mãe, que é a Rosa Venerável, a Rosa Perfumada, a Rosa Paraíso. Essa flor estava presente também na arquitetura das catedrais, sobretudo nos fabulosos vitrais, nos quais os mestres vidreiros a representavam. Ela era como que um filtro material pelo qual atravessava a luz de Deus.

Em relação ao texto literário, podemos dizer que esse mesmo filtro se destina a deixar passar a luz divina, uma espécie de encanto a inspirar o amor. A rosa seria, assim, um filtro mágico que atrai a alma até Deus.

Essa representação da rosa pode ser observada também em outra *Cantiga*, a de número 56, e em Berceo, no milagre *El clérigo y la flor*. Ambos os textos narram a história de um monge em cujo corpo, depois de morto, teria ocorrido o milagre do

⁷¹ Sobre essa questão consultar: SPINA, 1996, p. 25.

aparecimento de flores que saiam de sua boca. Eram cinco rosas que correspondiam às letras do nome de Maria.

Retomando a reflexão sobre prática do amor cortês, é importante salientar que esse jogo tem sido visto como um sinal de melhora da condição da mulher. Entretanto, há controvérsias sobre isso, pois mesmo que a mulher pareça ter um papel de destaque nessa nova configuração, ela continua sendo submetida aos senhores que estão, de qualquer forma, acima dela. Primeiramente o pai e ou irmão mais velho; depois de casada, o marido; e, em caso de viuvez, sendo muitas vezes, constringida a novo casamento, numa seqüência de formas tutelares.

As regras do amor cortês constituem-se, sem dúvida, num jogo de homens, a própria forma masculina para designar a dama, a *sennor* nos revela a natureza desse jogo, seguramente uma prática de homens. Na raiz do vocábulo encontra-se a referência às relações de vassalagem que pressupõe a submissão de um homem a outro homem. Interessante, também, é saber que a palavra *sennor*, em galego-português, tem os dois gêneros. Em geral, todas as palavras terminadas em *or* eram invariáveis em gênero.⁷²

Disso se conclui que, por final, o que se quer, na verdade, não são os favores da dama, mas aqueles do verdadeiro *sennor*. E no que diz respeito às *cantigas* de louvor à Maria, o que se objetiva é alcançar, em última instância, são os favores do Senhor de todos os senhores. Maria é assim ponte entre os homens e Deus, como a senhora terrena é a ponte entre o vassalo e seu senhor.

Outro aspecto que devemos levar em conta é que, como disse Georges Duby, “estes poemas não mostram a mulher. Mostram a imagem que os homens faziam dela”⁷³ e, além disso, o amor cortês é uma forma de distinção para os homens. As mulheres são enfocadas, na medida em que são necessárias à boa educação do jovem aprendiz de cavaleiro que, como já observado anteriormente, almeja ser transformado em cavalheiro, num futuro não muito distante.

⁷² Sobre o problema do gênero do vocábulo *Sennor*, consultar: VAZ LEÃO, Ângela. As Cantigas de Santa Maria. *Extensão*. **Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUC-MINAS**. Belo Horizonte, 7v, n. 23, p. 172, ago. 1997; FILGUEIRA VALVERDE, 1985, p. 28-29.

⁷³ DUBY; PERROT, 1993, p. 336.

2.5 A MELHOR COISA QUE DEUS FEZ

Obedecendo aquele movimento pendular que caracterizou a Idade Média, do qual já falamos, foi no século XII que a Europa conheceu, simultaneamente, um grande impulso de exaltação à Virgem bem como uma fase de crescimento e prosperidade.

Entre os séculos XI e XIII, foi que se apresentou plenamente formado aquilo que tem caracterizado a Idade Média, quase que como seu sinônimo, o Feudalismo. Ele teria nascido no século X e atingido sua fase áurea entre os séculos XI e XIII.

Nesse período, a sociedade ocidental foi palco de um forte crescimento populacional e, por conseqüência, também de uma importante expansão territorial, cuja expressão mais conhecida foram as Cruzadas. Em função desses fenômenos de incremento populacional e de expansão territorial, ocorreu um rearranjo dessa sociedade que passava a ser mais e mais diversificada tanto econômica quanto socialmente.

Esse quadro de importantes alterações também pode ser observado no plano cultural, acarretando mudanças no plano dos comportamentos, das sensibilidades e das crenças. Nesse aspecto, pode-se dizer que ocorre um duplo movimento: as estruturas culturais da sociedade medieval são ao mesmo tempo determinadas e determinantes do processo histórico em curso.

Na Idade Média, não há dúvidas quanto ao fato de Maria ser realmente especial porque ninguém duvida de sua divindade. Desde os começos da era medieval que sua natureza divina já é celebrada. Nos concílios de Éfeso de 431 e da Calcedônia, de 451, já estava dada a idéia de que Ela era a Mãe de Deus.

Foi nessa complexa conjuntura de transformações que emerge o culto mariano, com uma força até então desconhecida. O século XII é também o século de Maria. Ela é, ao mesmo tempo, miraculosamente mãe, filha e esposa, e sobre sua imagem se projeta a nostalgia da mãe. Ela era a possibilidade de diálogo com o feminino ao alcance desses jovens celibatários os quais em geral, eram afastados de suas mães biológicas bem cedo. Além disso, para Duby, “Maria é um símbolo,

um signo abstrato, uma das metáforas da Igreja”.⁷⁴

A história do culto a essa mulher se confunde com a história da Igreja. Esta, como aquela, se apresenta de forma multifacetada, num mesmo movimento elas se espacializam como patronas de inumeráveis lugares de culto. Se os séculos XI e XII, se constituem em uma época de intenso fervor marial, é, sobretudo, por ser uma época de profunda reflexão eucarística.

A história do culto dessa personagem é, antes, a história do esquadramento de suas funções que foi feito das interações entre os ideais religiosos e seculares ou, ainda, entre o presente medieval e o passado clássico, enfim, entre as posições masculinas e femininas no seio das sociedades consideradas. La Vierge représente ainsi un “système de valeurs”.⁷⁵

Poderíamos dizer, ainda, que no estudo da história do culto mariano, é possível observar a constituição de um sistema de gênero que visa a ordenar e classificar a sociedade, atribuindo papéis para homens e mulheres, leigos e religiosos, ricos e pobres, etc. De qualquer forma, assiste-se a montagem de um sistema de poder, ora com a hegemonia do poder clerical, ora com a do poder laico.

O começo do século XIII marca a idade de ouro das aparições marianas. As aparições da Virgem faziam da terra um espelho do céu. “*En las visiones se había visto la Reina del cielo poner algo de eternidad en el presente y algo del orden divino en el seno del desorden humano*”.⁷⁶ A nova pastoral, que se inicia a partir do IV Concílio de Latrão (1215), teve por objetivo eliminar as heresias, fortalecer a fé e fazer prevalecer a unidade da Igreja em todas as partes. Assim, os relatos de visões da Virgem se prestam para essa urgente tarefa. A Igreja quer alcançar a todos os crentes, clérigos e leigos e, em particular, as mulheres.

Contudo, esse amor marial não significa, de imediato, uma forma de elogio às mulheres em geral. É preciso ter cuidado em não estender imediatamente às descendentes de Eva, os frutos desse ardor destinado à Maria, pois as demais

⁷⁴ Sobre o culto à Virgem Maria e suas múltiplas relações com a sociedade medieval consultar entre outros: IOGNA-PRAT, Dominique; PALAZZO, Eric; RUSSO, Daniel. (Org.). **Marie**. Le culte de la Vierge dans la société médiévale. Paris: Beauchesne, 1996. Esse livro é resultado de uma atividade acadêmica do Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, prefaciado por Georges Duby.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ BARNAY, Sylvie. **El cielo en la tierra**. La apariciones de la Virgen en la Edad Media. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999, p. 72-145.

dessa espécie continuam sendo filhas de Eva, a pecadora. Maria é “Única, sem exemplo, virgem e mãe Maria”.⁷⁷

Adorar Maria, sim, mas sem que isso se dilua ou se faça esquecer da responsabilidade que recaiu sobre a primeira mulher, e por castigo também sobre suas herdeiras. Essa diferença entre Eva e Ave é apresentada numa *Cantiga* de louvor à Virgem, em que o trovador marca enfaticamente as características de uma e outra:

*Entre Av' e Eva
gran departiment'á.
Ca Eva nos toleu
o Parays' e Deus,
Ave nos y meteu;
porend amigos meus:
Entre Av' e Eva [...]
Eva nos foi deitar
do dem' en as prijon,
e Ave en sacar;
e por esta rason:
Entre Av' e Eva [...]
Eva nos fez perder
amor de Deus e bem,
e pois Ave aver
no-lo fez; e poren:
Entre Av' e Eva [...]
Eva nos enserrou
os çeos sem chave,
e Maria britou
as portas per Ave.
Entre Av' e Eva [...].⁷⁸*

Pela falta de discernimento de Eva encontra-se a razão de termos perdido as chaves do paraíso; porém, Maria surgiu para nos reenviar ao encontro do Pai. Ela, assim como a Igreja, cumpre um papel de mediadora entre a humanidade pecadora como Eva, e a salvação.

⁷⁷ Cf. DALARUN, *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 40.

⁷⁸ CSM, 1 v., (ed) METTMANN, 1959, p. 173.

Além disso, pode-se interpretar que a Virgem é apresentada para toda a cristandade como modelo, na medida em que se mantém casta. Só a castidade a tornou diferente das demais. Acreditava-se que as mulheres, e provavelmente, inclusive Maria, são seres naturais governados pelos seus órgãos, sobretudo pelo útero. Ela também é corpo, um corpo especial, sagrado, por ter viabilizado o nascimento do Messias, pois só um corpo casto poderia conter a vida daquele que veio para salvar toda a humanidade. Na concepção dos Padres, o Deus feito homem só poderia ser concebido num corpo imaculado.

Ela foi celebrada, por isto, pelos séculos afora. Esse elogio à virgindade de Maria foi muito celebrado tanto entre aqueles senhores da Igreja como entre aqueles da sociedade laica. Podemos observar a importância da castidade de Maria na seguinte *Cantiga*:

*Tod' aqeste mund' a loar deveria
A virgiidade de Santa Maria.
Ca ela foi virgem ena voontade,
e foi-o na carne com tan gran bondade,
por que Deus do ceo com as deidade
en ela pres carne que el non avia,
Tod' aqeste mund' a loar deveria [...]
Ond' ela foi prenne. Mas como x'ant' era
ficou virgen, que foi maravilha fera;
ca tant' ouve door com[o] ant' ouvera
que ouvesse fillo. Queno cuidara
Tod' aqeste mund' a loar deveria [...].*

Contudo, a Virgem permanece presa ao corpo, útero ou matriz. Da mesma forma que as mulheres comuns, sua principal e maravilhosa característica é procriar. Maria é como um vaso que contém o Divino: “*Los clérigos escribieron de ella como de un -receptáculo milagroso-, comparando su cuerpo al sagrario que se guarda tras el altar y que contiene la hostia, ambos receptáculos de Jesu Cristo*”. Não deve ter sido muito fácil empreender essa classificação do feminino e criar uma mulher à imagem e semelhança deles.

Maria, aquela que será para sempre adorada, é também governada pelas suas fraquezas, pois ela é o símbolo da bondade e da meiguice, características dos fracos:

Así María vivió, prudente, humilde, inflamada com la caridad del alma, cordial com todos, resplandecente de todas las virtudes. Jamás oído humano la oyó hablar de modo impropio, nadie supo que hubiera ofendido de ningún modo [...] noble ejemplar de la rectitud universal.

A fragilidade de esse ser constitui-se na sua força. Ela parece afirmar uma verdade bíblica: que é dos humildes o reino dos céus e, dessa forma, sendo por eles celebrada.

De qualquer modo, Maria é sempre apresentada como uma mãe de família atenta às necessidades dos seus, poderíamos arriscar dizer que, nesse período é fartamente representado do amor materno, um sentimento muito antigo.

Essa personagem sofreu ao longo de sua história algumas transformações, sendo constantemente ressignificada. Na bíblia, encontram-se rápidas menções a Ela. De qualquer forma, já é apresentada como, primeiramente, virgem e cheia de graça.⁷⁹ Para María Isabel Pérez De Tudela y Velasco, desde os primeiros tempos do cristianismo Maria é caracterizada como alguém repleto de qualidades que foi sofrendo alterações, mas sempre sendo adaptada às necessidades das relações sociais em jogo:

La Virgen de los Evangelios, La madre de Jesús, “llena de gracia” y “bendita entre las mujeres” se reviste, ya en los primeros tiempos del cristianismo, de todo género de excelsitudes y magnificencias físicas y psíquicas, al par que se le asignan nuevos y⁸⁰ relevantes papeles dentro del complejo engranaje de las relaciones entre los hombres y la divinidad.

É necessário dizer que entre as muitas formas que assumiu, ao longo de sua história, o que nos chama a atenção em Maria é a sua maternidade virginal. Nessa economia da salvação, recordemos que a possibilidade de perdão dos pecados da humanidade caída se encontrava numa vida de preferência absolutamente celibatária, na castidade encontrava-se a forma mais evoluída de exercício da fé.

⁷⁹ BÍBLIA. Lucas, 1,28. Português. 2002.

⁸⁰ PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel. **María en el vértice de la Edad Media**. Las mujeres e el cristianismo medieval. Madrid, 1989, p. 59-69.

2.6 O IDEAL DA CASTIDADE

Quando Adão e Eva desobedecem ao plano Divino, comendo do fruto da árvore proibida, cometem o primeiro dos pecados mortais, o pecado do orgulho. A partir desse pecado, incorrem num segundo, o da luxúria, que para sempre ligou as necessidades do corpo à idéia de pecado. A essa desobediência da vontade de Deus, os homens foram castigados com uma eterna desobediência de uma parte de seus corpos à sua própria vontade.

Deus teria castigado o crime da desobediência com a desobediência dos órgãos sexuais de homens e mulheres, com a incapacidade desses governarem seus corpos, que para sempre serão rebeldes, incapazes de serem controlados. O castigo ao pecado original obedece a uma espécie de homeopatia, numa abordagem do semelhante, *similia similibus curantur*: o semelhante cura o semelhante⁸¹.

Nesse imaginário social, era pela castidade que a salvação seria atingida, “sair da carne permanecendo no corpo”⁸², atingindo um ideal de vida no qual a idéia de fuga da carne conduz à vida, e a sujeição à carne conduz à morte. Esse quadro é propício ao discurso de celebração da virgindade. Nessa perspectiva, o modelo de Maria exerceu um forte apelo aos jovens, homens e mulheres, que desejassem a salvação eterna. Na busca desse objetivo, as práticas do ascetismo cristão foram sendo engendradas e certos modelos foram apresentados como exemplares.

O modelo oferecido por Maria e seu filho, ambos celibatários, inspiraram todo um discurso da virgindade, inclusive durante muito tempo produzindo uma postura anticasamento por parte da Igreja. Esse esquema busca amparo na bíblia, na qual é possível encontrar algumas recomendações contra as práticas sexuais, sobretudo em São Paulo que nos adverte: “Eu vos previno [...] que aquele que comete obras da carne não herdará o reino de Deus”.⁸³

Segundo Le Goff, “para Paulo, este apelo à virgindade e à continência está baseado no respeito ao corpo humano, “tabernáculo do Espírito Santo.”⁸⁴ Mas, pelo

⁸¹ Sobre essa questão dos pecados capitais consultar: CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Age**. Paris: Flammarion, 2003.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 241.

⁸³ BÍBLIA. Gálatas, 5, 21. Português. 2002.

⁸⁴ LE GOFF, 1992, p. 153.

contrário, os exageros em relação à idéia de devassidão do corpo, visto não como templo do sagrado mas como lugar de produção do pecado, geraram a negação do próprio corpo e de suas necessidades, numa atitude de autovigilância permanente. É preciso controlar, inclusive, e principalmente os pensamentos, pois é aí que o pecado se insinua: pensar, já é pecar.

O interessante é que esse comportamento de rigoroso ascetismo teve sua gênese num ambiente feminino. Segundo Aline Rousselle o “ascetismo cristão começa pelas mulheres destinadas à virgindade e, apenas a partir do fim do século III, dirige-se aos homens simplesmente destinados à continência”.⁸⁵ Nesse esquema de controle das paixões do corpo, construído ao que parece, na sua maior parte, pelos homens, as primeiras a exercer sobre seus corpos as práticas de um ascetismo rigoroso foram justamente as mulheres.

Isso nos leva a pensar: se elas estavam mais próximas da natureza, presas de seus desejos, seria esperado que primeiro elas, as mais fracas, fossem testadas ou, como numa espécie de plano-piloto, nesse momento inicial, o que importava era testar os limites da capacidade de privação sexual entre os seres humanos; portanto, por serem elas o elo mais frágil dessa cadeia, mais afeitas e submissas aos *desejos* corporais, se elas o conseguissem, eles também obteriam sucesso.

Na Idade Média, particularmente no fim do século XII e começos do século XIII, as mulheres vêem, ao mesmo tempo, se multiplicar as ocasiões de participação nas atividades religiosas e a diversificação de suas funções. Pela primeira vez na história do cristianismo, a mulher exerce uma influência considerável sobre o curso da piedade cristã. Elas tiveram nas práticas de ascese do corpo uma de suas principais características.⁸⁶

Naquele universo mental, já que era impossível controlar as vontades da carne corrompida, pois os órgãos sexuais não obedeciam ao desejo de ascese, era quase certa a danação eterna. E para que a desesperança não acabasse por criar uma desenfreada ação pecaminosa, foi preciso pensar uma estratégia que abrigasse a humanidade pecadora, pois o fato é que, para aquele sistema simbólico, todos pecavam, e muito.

⁸⁵ ROUSSELLE, Aline. **Porneia**. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Barcelona: Península, 1989, p. 79-110.

⁸⁶ Sobre o significado simbólico da relação das mulheres com as práticas religiosas ligadas a alimentação ver: BYNUN, Caroline. **Jeûnes et festins sacrés**. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1994, p. 31-32.

Dessa forma, um astucioso esquema tripartido foi elaborado. Segundo esse esquema, havia três formas de castidade: o casamento, a viuvez e a virgindade⁸⁷.

Maria foi, assim, utilizada como o exemplo a ser imitado, Ela era dedicada e atenta à sua integridade física e moral, modelo para todo tipo de mulher e também para os homens. Para Pérez de Tudela, esse papel da Virgem busca mostrar que: “La competencia entre mujeres se desarrollará, entonces, en el campo de la virtud, com una meta: reproducir las virtudes de María lo más fielmente posible”.⁸⁸

Fonte de inspiração para todo tipo de mulher, para as virgens, para as casadas, para as viúvas, para as religiosas, inclusive para as pecadoras, nos mais variados papéis sociais como mães, filhas, criadas, rainhas ou senhoras, todas têm nas virtudes de Maria um tipo de sinalização, uma meta a atingir, buscando aquelas características que mais marcaram essa personagem, tais como a castidade, a temperança, a modéstia, a obediência, a misericórdia.

As mulheres são os principais alvos desse modelo, porém ele pode ser destinado também aos homens, pois suas virtudes são um tipo de objetivo de toda a cristandade ocidental, predicados que a humanidade parece querer possuir desde os tempos mais remotos.

O discurso sobre o corpo e a necessidade de o controlar foi sendo trabalhado de diferentes formas ao longo da história e, no caso do discurso do celibato não foi diferente. A Idade Média é tributária de uma noção sobre a sexualidade que vem de outras épocas e de outras tradições culturais. De qualquer forma, nesse período da história do ocidente, observamos uma quase obsessão pela virgindade, sobretudo a feminina. Essa preocupação está presente de maneira muito especial no discurso religioso. Todavia, a encontramos também nomeada em outros segmentos sociais.

As fontes até aqui analisadas nos permite observar uma ampla gama de situações que envolvem a vida das mulheres em suas relações sociais com os homens e, em muitos aspectos, dessas representações o corpo feminino é, de uma forma ou de outra, apresentado com algum destaque.

Dessa forma, compreende-se que a religiosidade intensa dessa época tenha, de uma forma ou de outra, influenciado nossos poetas, seja ele o rei Afonso ou algum colaborador de sua corte ou, ainda, Gonzalo de Berceo.

⁸⁷ Cf. LE GOFF, 1992, p. 153.

⁸⁸ PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1989, p. 64.

Também chama a atenção a grande devoção das mulheres representadas na obra afonsina e berceana. Nesse sentido, é preciso lembrar que, como nos diz Pérez de Tudela Y Velasco, talvez a principal finalidade desses textos seja demonstrar que a Virgem, tal como a Igreja, recompensa sempre quem nela confia, independente de sua condição social, seus comportamentos e escolhas.

O quadro apresentado nessas narrativas literárias pode permitir ao historiador pensar sobre as relações de poder que permeavam aquela sociedade no âmbito das relações de gênero. Esses textos, em boa medida, foram compostos para serem cantados em público, caso das *Cantigas* de Afonso X, sobretudo nas igrejas. Além disso, seu caráter didático e de pregação que articulava ao mesmo tempo os aspectos teológico, moral e imaginativo, serviram de modelo para toda a gente que as escutasse. Em relação à obra de Berceo, sabemos que tinha por alvo as camadas populares daquela sociedade, sendo que muitos de seus poemas tiveram origem na tradição oral.

Nessa perceptiva, possivelmente foram utilizados como instrumentos que atuavam no sentido de recuperar a memória, de persuadir sobre determinado tema, lançando mão, ao mesmo tempo, tanto da inteligência como da sensibilidade.

Sabemos que se tratava de um sistema social que se organizava em torno da família que, naquela sociedade pré-industrial, cumpria um papel fundamental. O homem medieval é um homem muito vinculado à sua comunidade, as pessoas sobreviviam no seio das comunidades maiores a partir dos seus vínculos com seu grupo familiar.

Foi justamente nesse contexto que o amor cortês e a devoção mariana desempenharam um importante papel na educação de homens e mulheres. Tanto na poesia do amor profano quanto na do amor perfeito, na poesia mariana, é possível observar uma forma de relação social entre os sexos.

As necessidades de uma sociedade que se transformava muito rapidamente na segunda metade do século XII, se manifestavam, também, naquela dimensão mais primária das relações de poder, ou seja, a das relações entre os sexos. E se de fato existe, entre os segmentos sociais, um movimento de contágio cultural, numa troca permanente dos patrimônios simbólicos, é possível que alguns elementos da ética do amor cortês tenham sido assimilados também pelos segmentos populares.

O amor cortês surge no bojo das transformações desse período, significando dizer que também as relações de poder, em geral e entre os sexos, sofreram

importantes alterações. Nesse momento, observa-se um significativo fortalecimento do poder senhorial em detrimento do poder clerical. As relações de suserania e vassalagem se acentuam na mesma intensidade que as diferenças entre o poder temporal e o espiritual.

Pode-se dizer que, diante desse quadro, o jogo do *fin'amor* serviu à sociedade laica como um dispositivo de exercício do poder, ele serviu aos senhores feudais na tarefa de organização dessa sociedade cavalheiresca.

Nessa perspectiva, homens e mulheres tiveram uma efêmera promoção no intrincado jogo dos poderes, o feminino e o masculino sofrem num mesmo processo de sujeição. Entretanto, as mulheres foram, sem sombra de dúvidas, como a literatura de cortesia nos permite observar, mais temidas, desprezadas “e rigorosamente dominadas”⁸⁹, que os homens.

Para Duby, e eu tendo a concordar com ele nesse particular, a lírica do amor cortês, longe de promover a condição da mulher medieval, ao contrário, quando parece conceder-lhe alguma consideração está, na verdade, reconduzindo a mulher para uma nova situação de dominação. Isto talvez seja uma peculiaridade do poder. Quando se julga estar num processo de libertação de um certo tipo de controle, é justamente nesse momento que acabamos por cair em um outro sistema de poder, novamente numa nova situação de sujeição.

No caso das fontes aqui analisadas, é preciso que se diga que se tratam de obras distintas dessa do amor cortês, pois que diz respeito a um outro tipo de literatura, embora ambas possam ser localizadas dentro de uma mesma tradição poética e, inclusive, podendo ocorrer entre elas um processo de influências recíprocas, sendo fenômenos diferentes que se realizam paralelamente.

Poderíamos dizer que tanto o texto afonsino quanto o berceano, embora esse último tenha um outro tipo de narrativa, são justamente a negação do *fin'amours*. O amor ideal é de outra natureza, é aquele a Cristo, à Virgem, enfim, é um amor não terreno.

No caso das *Cantigas de Santa Maria*, trata-se seguramente de criticar o jogo do amor cortês, que era antes fonte de virtude, a partir das *Cantigas*, é objeto de menosprezo. A suposta alegria do *fin'amors* era, na realidade, uma doença, uma loucura. Daí os poetas voltarem sua atenção e emoção ao elogio do verdadeiro

⁸⁹ DUBY, Georges. **A Idade Média**. Uma idade do homem. Lisboa: Teorema, 1988a, p. 70.

amor, o objeto perfeito, e o trovador canta sua *Sennor*, cuja beleza só é igualada a sua piedade⁹⁰.

Nossos poetas são tributários de uma geração para a qual não foi difícil conciliar o profano e o religioso⁹¹. Contudo, algumas observações se fazem necessárias. A lírica do amor cortês é oriunda de uma tradição poética da Provença, que durante o século XII se difundiu rapidamente por toda a Europa. É um tipo de hino ao amor: nobre, elevado, inatingível, erótico e carnal.

Embora possa utilizar-se das mesmas técnicas do trovar, que até então se fazia, a poesia mariana pode ser vista como uma literatura de caráter evangelizador que emerge no alvorecer do século XIII, numa Europa sacudida pelos movimentos heréticos, sobretudo nas regiões meridionais.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, a dama *sans merci* compartilha com outros personagens as atenções dos trovadores. Para, além disso, o objetivo é enaltecer Maria e demonstrar que ela é pródiga em recompensar aqueles que nela confiam. As duas experiências, a do amor cortês e a do amor mariano, embora possam guardar aspectos em comum, são expressões poéticas com finalidades diferentes.⁹² As obras que homenageiam Maria possuem como tema principal a Virgem e seus milagres. Embora possamos vê-La, ao mesmo tempo como derivação e causa do culto à mulher, que no século XII criou as condições para que no século XIII o serviço cavaleiresco, humilde e genuflexo, que o trovador prestava a sua dama, fosse então estendido em direção ao culto dos fiéis em relação a sua Senhora.⁹³

De qualquer forma, no enredo do amor cortês é possível observar uma relação de poder entre homens e mulheres, cada um cumprindo um papel nessa *prova pedagógica* em que se constitui esse jogo que se caracteriza por supor que o “Amor é fonte perene de toda a Poesia, e de que o amor é leal, intangível, sem recompensa (porque a dama é *sans merci*)”.⁹⁴

Dessa idéia básica decorre uma série de aspectos que estão presentes nessa poesia tais como: submissão absoluta à dama vassalagem humilde e paciente promessa de honrar e servir a dama com fidelidade uso de um pseudônimo, o

⁹⁰ Sobre as diferenças entre o jogo do amor cortês, e a exaltação à Maria, consultar: FERRARESI, Alícia, C. de. **De amor y poesia en la España Medieval**. México: El Colégio de México, 1976, p. 119-156.

⁹¹ MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. **O cancioneiro marial de Afonso X, o Sabio**. Santiago de Compostela: Universidade Servicio de Publicacións e Intercambio Científico. 1991, p. 25.

⁹² SPINA, 1996, p. 26.

⁹³ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 22-27.

senhal, artimanha com a qual o poeta oculta o verdadeiro nome de sua dama prudência e moderação, *mesura*, de forma a não manchar a reputação de sua senhora. A mulher é apresentada como a mais formosa de todas as mulheres do mundo; por sua dama o poeta renuncia a todos os bens, títulos e riquezas do mundo; desprezo aos intrigantes da vida amorosa; invocação dos mensageiros de sua paixão (quase sempre pássaros); e a presença de confidentes desse amor impossível.

O trovador pode ser acometido por uma série de sentimentos que são considerados típicos desse gênero literário. Entre os quais pode-se destacar a perturbação dos sentidos, chegando às vezes até à loucura; por ser obrigado a não declarar seu amor, quando em presença da mulher amada, sente a voz embargada e tremores pelo corpo, perda do apetite, insônia, chegando à doença e à morte. Além disso, pode-se também observar um certo masoquismo, sentindo prazer na humilhação e no sofrimento amoroso.

O jogo apresenta-se com suas regras próprias, e tem na noção de perigo uma de suas mais importantes nuances, o amor será sempre impossível. Há um permanente obstáculo entre o poeta e sua amada, e nisso reside o perigo, pois a mulher amada é necessariamente casada, portanto inacessível.

No caso da literatura marial, talvez seja o caso de percebê-la como sendo o resultado desse movimento de “divinização trovadoresca da mulher”⁹⁵, que teria preparado o terreno para a difusão dessa poesia religiosa, que de certa forma também tem a sua dama *sans merci*.

O elogio à Maria, que a poesia mariana faz, não deixa de apresentar a Virgem como uma dama, que precisa ser cortejada. Nesse caso, não só pelo poeta mas, sobretudo, pelos fiéis. E em alguns poemas ela é, tal e qual na poesia profana, cortejada como no amor impossível. Maria também é inacessível, pois que a promessa de uma vida plena e bem aventurada, em sua companhia, só se realizará no céu e, nesse particular, talvez se distancie da lírica cortês, que busca a realização do amor, apesar das dificuldades, aqui na terra.

Naquela sociedade cavaleiresca o crime de adultério era imperdoável. A mulher era irremediavelmente vigiada e protegida por uma série de interditos, que foram sendo impostos e que tinham nas heranças transmitida por linhagem

⁹⁵ FILGUEIRA VALVERDE, 1985, p. 43.

masculina uma de suas bases de sustentação. Esse tema será analisado, com maior cuidado, no último capítulo.

De qualquer forma, o adultério se configurava num dos piores crimes e seu castigo era proporcional a sua gravidade, podendo atingir penas severas tanto a mulher quanto seu amante, inclusive com a pena de morte.⁹⁶ Devido a esse perigo inerente ao jogo do fino amor, DUBY o vê como o correspondente do torneio medieval:

Como no torneio, cuja grande voga é contemporânea do desabrochar da erótica cortês, o homem bem nascido arrisca a sua vida neste jogo, põe o seu corpo em aventura (não falo da alma: o objeto cujo lugar procuro descobrir foi então forjado para afirmar a independência de uma cultura, a dos homens de guerra, arrogante, decididamente erigida, na alegria de viver, contra a cultura dos padres). Como no torneio, o jovem arrisca a sua vida na intenção de se aperfeiçoar, de aumentar o seu valor, o seu preço, mas também de conquistar, conquistar o seu prazer, capturar o adversário depois de lhe ter quebrado as defesas, depois de o ter arrancado da sela, derrubado, deitado por terra.⁹⁷

Trata-se de um jogo que tem uma mulher no centro da trama, ela é a dama, a domina. Esse termo latino significa que ela é, ao mesmo tempo, uma senhora casada e em posição de poder, a mulher do *dominus*, o senhor.

O homem é um jovem, em francês o termo que o designa era *célibataire*, celibatário; solteiro, que designava ao mesmo tempo sua idade e condição de jovem ainda virgem, e mais provavelmente aprendiz, tanto das lidas do amor quanto da função de cavaleiro. Esses jovens tinham que manter sua condição de celibatários, pois os melhores acordos nupciais se realizavam para casar os primogênitos. Os demais, tanto os homens como as mulheres permaneceriam na condição de celibatários, tendo que recorrer a alguns estratagemas para saírem dessa situação.

Nas regras daquele jogo amoroso, desde o momento em que se vêem, a dama e seu pretendente estão feridos de amor, e a palavra amor, designava, por essa época, apetite sexual. A partir daí, o jovem sonha em apoderar-se dela. Passa a fazer o cerco, e para tal humilha-se, inclina-se, submete-se. A dama, muitas vezes é a senhora da casa que o jovem frequenta, em função de ser a esposa de um senhor, ela se encontra numa situação de superioridade em relação ao jovem.

⁹⁶ MORÍN *apud Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*. n. 24, 2001, p. 353-377.

⁹⁷ DUBY, Georges. **O cavaleiro, a mulher e o padre**. Lisboa: Dom Quixote, 1988b, p. 68.

Diante disso, ele se ajoelha, como todo vassalo diante de seu senhor, fala com ela prometendo-lhe prestar seu serviço, como se fosse um pobre servo, doa-se a si mesmo. Reproduz-se, dessa forma, como tivemos ocasião de observar, nesse jogo amoroso, as relações sociais de suserania e vassalagem, típicas daquela hierarquia social, marcas da sociedade medieval.

Diferentemente do que muitos acreditam, o amor cortês não era platônico, era um jogo amoroso no qual os jogadores tinham por meta ganhar. Era um jogo de homens, cujo principal prazer estava na espera. Segundo Duby, “o prazer culminava no próprio desejo”.

A dama era atentamente vigiada, na casa paterna pelo pai e demais machos da família, na casa do marido por este e pelos demais homens da corte. Ela era mantida nos limites dados por essa vigilância, não lhe era permitido escolher. Seu corpo, que era uma espécie de tabernáculo da honra dos machos da família, deveria justamente por conter nele a honra dos homens da família, ser protegido. Esperava-se que ela resistisse aos galanteios de seu trovador.

Essa noção que a honra do homem se encontra no corpo da mulher é ainda muito forte em diferentes tradições culturais. As regras desse jogo impunham que ela se controlasse, que fosse prudente, corrigindo seus defeitos de mulher. Nesse sentido, serviu para educar também as jovens da alta sociedade.

O amor cortês foi uma prática que conferiu distinção, sobretudo, aos homens. As mulheres dele participaram como coadjuvantes, na medida em que serviram como instrumento na educação daqueles jovens que precisavam ser preparados para a vida adulta como fiéis vassalos de uma sociedade altamente hierarquizada.

Aqui podemos observar uma certa correspondência entre a poesia de tipo profana e a de tipo piedosa. Assim como Maria que cumpre um papel de mediadora entre a humanidade e Deus, a dama está entre o jovem vassalo e seu suserano. Ela serve de ponte entre um e outro, o senhor é que realmente parece importar, é dele que o jovem deseja obter favores, pois é o senhor o único a distribuir benefícios. Esse *fin'amour* foi um excelente dispositivo disciplinar que ajudou a organizar a sociedade em torno dos valores da amizade e da moderação.

Ao analisarmos os seus meandros, observamos o quão generificado é o tipo de poder que dele se origina. É a partir das relações entre os sexos, do tipo de dominação que neles se exercita que se articulam os outros níveis de controle e dominação.

De qualquer forma, os valores da virilidade são aqueles que o *fin'amor* enalteceu. O poeta cantou o amor profano, portanto sexualizado, o desejo masculino e os prazeres que as mulheres podem dar, assim se configurando numa literatura cavaleiresca, opondo-se àquela produzida pelo clero, pois nada disso era permitido aos homens que oravam.

Entretanto, aqueles que rezavam e aqueles que guerreavam disputavam as vantagens do poder, e os favores advindos desse poder. Cavaleiros⁹⁸ e clérigos se influenciaram mutuamente, e os poemas produzidos serviram como dispositivos pedagógicos que ajudavam na manutenção da ordem feudal, desde a configuração de uma hierarquia de gênero.

As mulheres são apresentadas como inspiradoras de uma nova conduta social. Elas são aquelas a inspirar bons conselhos, a celebrar o bom comportamento recompensando-o. A partir desse jogo, o jovem vassalo aprendeu que, além de conquistar o corpo da dama, convém conquistar-lhe o coração e, para tal, foi preciso reconhecer-lhe algumas virtudes, uma certa inteligência e sensibilidade.

Se entendermos, tanto a lírica do amor cortês como a poesia mariana como instrumentos pedagógicos a orientar os comportamentos sociais, e se compreendermos que nesses textos literários nós encontramos um espelho daquela sociedade, e como num espelho, a imagem está obviamente invertida, então nós podemos estar diante de uma fantástica documentação sobre o universo medieval⁹⁹. Mais precisamente sobre a vida de homens e mulheres da Península Ibérica, especialmente em Castela.

Essas fontes nos falam de todo um imaginário social centrado no sentido do maravilhoso e do sagrado nas quais é possível observar a religiosidade, os costumes, as formas de justiça, as práticas econômicas, as relações de parentesco e as formas de representação do feminino.

O interesse dessa pesquisa é encontrar nesse sistema simbólico as mulheres em suas relações com o social e o religioso. Ver, a partir do gênero, como o feminino

⁹⁸ Sobre a relação entre os vocábulos Cavaleiro/Cavalheiro, consultar: DUBY, 1988a, p. 67-75.

⁹⁹ Sobre as fontes literárias e a pesquisa histórica, consultar: MACHADO, Heloisa Guaracy. **A Imagem do Judeu na representação cristã Ibero-Castelhana do século XIII**: uma leitura das Cantigas de Santa Maria. Belo Horizonte: PUCMG, 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura), Pós-Graduação em Letras. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 1996.

e o masculino se relacionavam na Castela do século XIII, de onde advém, talvez, uma das mais ardentes formas de devoção marial a servir de modelo tanto para homens quanto para mulheres. São essas algumas das preocupações dos demais capítulos.

3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO MITO DE MARIA NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL

“La historia hispana es, en lo esencial, la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa y, a la vez, de la grandeza, de la miséria y de la locura provocadas por ellas”¹⁰⁰

3.1 TÓPICOS DE UMA MITOLOGIA MEDIEVAL

Embora possa existir, ainda, alguma controvérsia sobre a existência de uma mitologia medieval e, sobretudo, uma cristã¹⁰¹, é possível pensar sobre isso e ver, nessa idade teológica¹⁰², um momento de fundação do ocidente cristão, a partir da produção de alguns mitos. Discutir até que ponto a sensibilidade religiosa da Península Ibérica medieval criou ou recriou, leu ou releu resignificando alguns mitos, e deles produzindo formas de explicação do real, elaborando uma tessitura sociocultural bem particular.

Essa pesquisa quis observar em que medida essa produção de mitos obedecia à uma lógica social que instituía diferenças entre os sexos, produzida por um discurso de gênero.

Mito aqui entendido como propõe Jean Claude Schmitt, isto é, desde sua narrativa oral, antes de ser aprisionada pela escrita e que expressa as verdades essenciais de uma dada sociedade; como um discurso que fala dos deuses, das origens e das razões daquela organização social, que conta os costumes e as práticas daqueles homens e mulheres.

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que o mito, embora não trate de história econômica ou política, a elas pode se referir, pois o mito diz da história das

¹⁰⁰ CASTRO, Américo. **España en su historia**. Cristianos, moros y judios. Barcelona: Crítica, 2001, p. 95.

¹⁰¹ Sobre a controvérsia entre mythos e logos e a tradição cristã, consultar entre outros os seguintes trabalhos: POHL, Walter. Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Age. **Annales**. Histoire, Sciences sociales. Paris, 60 année, n. 1 janvier-février 2005; GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira**. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001; LIMA *apud* SCHÜLER, Donald; GOETTEMS, Miriam Barcelos. **Mito**: ontem e hoje. Porto Alegre: UFRGS, 1990; SCHMITT, Jean Claude, 1990, p. 41-57; FRANCO JR, 1996.

¹⁰² SCHMITT *apud* SCHÜLER; GOETTEMS, 1990.

sensibilidades de uma dada coletividade¹⁰³. E, como sabemos, o homem não se limita apenas a suas relações político e econômicas. O domínio das sensibilidades humanas se desenvolve lado a lado e passa junto às dimensões da sua existência social e, embora a narrativa mítica seja atemporal, mito e rito existem apenas na sua historicidade; o rito ritualiza e reatualiza o mito dando a ele novos significados. Para Hilário Franco Jr. “Mito e rito não existem na sua atemporalidade intrínseca, mas na historicidade que lhes dá sentido, e à qual eles próprios dão sentido”.¹⁰⁴

É dessa “civilização, animada ainda por uma grande fecundidade mítica”¹⁰⁵, que derivou a crença no mito de Santiago, o qual, sem dúvida alguma, foi um fator fundamental no processo de afirmação do cristianismo na Península Ibérica. Apesar do esforço da Igreja em combater as sobrevivências do paganismo, não deixou de contemplar as tradições culturais anteriores à sua. Pode-se dizer que o cristianismo soube produzir com eficácia um sincretismo entre os diferentes legados culturais com as quais estabeleceu contato.

Teria ocorrido, então, aquilo que Ginzburg tão apropriadamente chamou de “circularidade cultural”¹⁰⁶, inspirando-se em Bakhtin, o qual entendia os fenômenos culturais como coisas vivas, em constante evolução, ocorrendo entre as tradições populares e eruditas uma verdadeira luta, num jogo de influências recíprocas, entrecruzamentos e combinações.

Dessa forma, também os mitos da era feudal se contaminaram mutuamente, assumindo algumas funções. Para Schmitt, a narrativa mítica poderia ter cumprido, em alguns casos, um papel legitimador de peregrinações, das festas tradicionais ou de origens dinásticas. Além disso, para esse historiador,

pode ocorrer também que ela organize em uma mesma narrativa, tradições de origens diversas, eruditas e folclóricas: assim ela contribui para a integração da sociedade cristã por meio de uma mitologia que tende a se unificar.¹⁰⁷

¹⁰³ Sobre mito e história ver FRANCO JR. 1996, p. 47; GINZBURG, 2001.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1996, p. 47.

¹⁰⁵ BLOCH, 1987, p. 100.

¹⁰⁶ Em relação às trocas culturais, consultar: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O Cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987; BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O Contexto de François Rabelais. São Paulo/Brasília: Hucitec e Universidade de Brasília, 1999.

¹⁰⁷ SCHMITT *apud* SCHÜLER, 1990, p. 53.

Santiago se apresenta como uma criação mítica própria do medievo, comprovando assim a hipótese que a Idade Média, longe de combater o mito, criou e cultivou os seus próprios e, em alguns casos, apropriou-se daqueles das tradições mais antigas. Durante o combate travado entre o legado antigo e o patrimônio cultural cristão, combinou elementos de uma e outra tradição cultural propondo novos significados para velhos temas mitológicos.

O mito, visto como um discurso de explicação e justificação, se articula muito bem com o personagem do Apóstolo Santiago, como aquilo que explica e justifica a luta pela retomada das terras das mãos dos infiéis muçulmanos.

Discurso aqui entendido como aquilo que engendra e é, ao mesmo tempo, engendrado pelo social¹⁰⁸, “é assim palavra em movimento, prática da linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”.¹⁰⁹ Dessa forma, o discurso das narrativas míticas cumpriram um papel mediador entre o homem e a sua realidade social.

Provavelmente, no mito em questão, ocorreu a combinação de crenças pagãs com crenças cristãs. Além disso, é preciso considerar as necessidades de expansão do cristianismo em terras ibéricas ocupadas pelo Islã. Essa peculiaridade pode ter contribuído para o desenvolvimento desse mito. Santiago, o Maior que era irmão de São João, foi muitas vezes confundido com o outro Santiago, o Menor, que segundo a tradição cristã seria irmão de Jesus Cristo, na realidade, segundo uma interpretação da Igreja seria, uma forma espiritual de irmandade pois, na verdade, eles seriam primos.

De qualquer forma, Santiago não estava sozinho, ele estava acompanhado de um outro mito, aquele da Virgem Maria. Maria cumpriu um importante papel nessa longa marcha da Igreja Cristã pelo território ibérico¹¹⁰. É o que tentaremos aqui demonstrar. O mito da Virgem será tratado mais adiante com mais cuidado. Por enquanto, basta referenciar sua presença bastante precoce em território ibérico.

¹⁰⁸ Em relação ao tema do discurso como objeto de análise, ver entre outros: FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996; ORLANDI, Eni P. **Análise do Discurso**. Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2003; FIORI, José Luiz. **Elementos de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 1999.

¹⁰⁹ ORLANDI, 2003, p. 15.

¹¹⁰ Para Américo Castro, o culto a Santiago cumpriu uma função unificadora da cristandade em território ibérico.

Assim, Santiago e Maria formaram uma família, era a própria Sagrada Família, que em terras peninsulares combatia ao lado das populações ibéricas pela derrocada do inimigo muçulmano. No imaginário daquela sociedade tão acostumada às relações com o mundo celestial, sem dúvida que com tal ajuda divina a vitória estaria assegurada.

Desde a ocupação muçulmana, a população peninsular passou a conviver intensamente com uma nova crença religiosa que, sem dúvida alguma, era tão pujante quanto aquela, que desde os visigodos se fazia penetrar em território ibérico.

Embora não seja objeto de interesse da presente pesquisa, aqui cabe lembrar que na tradição visigoda o cristianismo foi interpretado inicialmente por meio da leitura ariana¹¹¹ que, segundo a fé romana, se constituía em uma heresia, possuindo seus próprios ritos e formas de representação da fé cristã¹¹². Esse fato pode ser importante no estudo da história do cristianismo nessa região.

Nessa perspectiva, uma realidade sociocultural bastante heterogênea foi se configurando, isso sem falar da importante presença de judeus sefardistas¹¹³ que, de uma ou outra forma, também deixaram suas marcas na conformação cultural das populações ibéricas¹¹⁴.

Poder-se-ia dizer que na Península Ibérica ocorreu uma “luta de credo contra credo”¹¹⁵, Maomé contra Cristo. Nessa luta, os cristãos lançaram mão de inúmeras estratégias de combate. Numa relação permanente entre o divino e o humano, muitos foram os instrumentos utilizados nessa tarefa de evangelização.

Essa região de conflito, de luta entre identidades tão distintas e, ao mesmo tempo, tão semelhantes, foi como que um laboratório sociológico onde foram produzidas criações, crises e perdas de identidade¹¹⁶, como num cadinho ou num almofariz cultural. Os filhos de Sara vão se auto-imaginar, na mesma medida em que

¹¹¹ Crença herética que a Igreja primitiva teve de combater. Segundo os ensinamentos do sacerdote Ario (256-336), Jesus não era da mesma substância que o Pai. Sobre esse tema consultar: CASTRO, 2001, p. 114.

¹¹² Para essa questão, isto é, as especificidades dos ritos romanos e visigodos consultar: DIAZ y DYAZ, Manuel. **La literatura de viajes em el siglo XII Compostellanum**. Barcelona: El Albir Univeral. 1999.

¹¹³ De sepharadim, hebraico, do país de Sefarad, mencionado pelo profeta Abdias. Sobre isso consultar: RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995, p. 105; LOYN, 1997, p. 224.

¹¹⁴ Sobre os judeus na Península Ibérica consultar: CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. **O próximo como o “outro”**: Cristianismo e Judaísmo na Corte Imperial (Portugal, Séculos XV). Porto Alegre: UFRGS, 2005. (Dissertação de Mestrado).

¹¹⁵ Sobre esse confronto entre religiões ver, entre outros, CASTRO *op. cit.*, 2001.

¹¹⁶ POHL, 2005, p. 186.

os filhos de Agar se auto-representaram numa construção coletiva de identidades regionais e antagônicas¹¹⁷ que, de uma ou de outra forma, se contaminaram mutuamente.

Entre outras formas de representação das relações entre o céu e a terra, tão caras ao medievo peninsular, nesse combate entre duas crenças tão distintas, sem dúvida alguma a presença do apóstolo Santiago, o Maior, em terras peninsulares, estabeleceu uma ligação privilegiada com o mundo celestial.

O Apóstolo é representado como um cavaleiro cristão que, segundo a tradição popular e relatos apócrifos, seria irmão gêmeo de Jesus Cristo. Antes de prosseguir nessa reflexão sobre o mito de Santiago, seria interessante pensar um pouco sobre o mito das Divindades Gêmeas. Esse fenômeno está presente em diferentes tempos e espaços, o que pode ser revelador daquela luta na qual acontecem influências recíprocas da qual Bakhtin, tão apropriadamente nos falou.¹¹⁸

Américo Castro nos ensina que na Espanha, desde os visigodos, abundaram crenças heréticas e que muitas entre elas acreditavam na existência de irmãos gêmeos de Jesus Cristo. A crença em divindades gêmeas é muito anterior ao cristianismo e está presente tanto na Europa quanto em outras partes do mundo. Por exemplo, existe a crença em Cástor e Pólux, filhos de Júpiter, Zeus entre os gregos e o mais importante dos deuses, nessa narrativa um dos gêmeos subia aos céus e o outro permanecia na terra cuidando dos homens.¹¹⁹ Além disso, conhecemos a lenda de Rômulo e Remo, filhos de Marte, deus da guerra, gêmeos esses mitos fundadores de Roma.

Também existem mitos de gêmeos em várias culturas indígenas da América¹²⁰ e que possuem significados distintos. Numa hipótese explicativa eles são deidades singulares benéficas à humanidade, numa outra, um dos gêmeos é bom e o outro é mau. Em outros casos são associados às desordens atmosféricas. De qualquer modo, são divindades com poderes sobrenaturais capazes de afetar os homens.

Mas o que interessa aqui é aquilo que Castro chamou de “mescla de crenças”, ou para Ginzburg, a “circularidade” cultural, na qual paganismo e

¹¹⁷ BARKAI, Ron. **Cristianos y musulmanos en la España Medieval** (El enemigo em el espejo). Madrid: Encuentro, 1991, p. 19-53.

¹¹⁸ BAKHTIN, 1999, p. 27.

¹¹⁹ CASTRO, 2001, p. 104-180.

¹²⁰ Sobre esse tema consultar: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

cristianismo se interferem mutuamente, comprovando a ocorrência de um grande sincretismo cultural promovido pelas trocas dos capitais simbólicos que ocorreram em território peninsular.

Confusão ou ressignificação de um mesmo mito, o que importa é a idéia que se articula em torno desse grau de parentesco tão próximo de Jesus, dando ao Santo um estatuto de grandeza indiscutível¹²¹ e propondo a presença da Sagrada Família em terras peninsulares, o que dá àquela região uma condição de destaque diante da Europa cristã. Isso encaminha para uma possível rivalidade com Roma, centro da cristandade ocidental por ter em seu território os restos mortais de São Pedro.

Agora, a Península recebe a intervenção de divindades muito mais próximas de Deus, e Santiago, primo ou irmão de Jesus, forma com Maria e o próprio Cristo, um triângulo poderoso que intercederá pela gente daquela região. Isso faz muito sentido àquele universo mental marcado por relações tão estreitas com o sobrenatural.

Outro meio de contato especial com os céus foi, indiscutivelmente, a Virgem. Dessa forma, Maria e Santiago passaram a ser importantes evangelizadores das terras ainda sob o controle do infiel, e num combate sem trégua entre cristianismo e islamismo, veremos ambos aparecerem repetidas vezes guiando os guerreiros cristãos na luta contra o infiel muçulmano.

Sem menosprezar a importância de Santiago, acredito que a imagem de Maria desempenhou um papel muito relevante nessa tarefa de cristianização das comunidades peninsulares. Senão vejamos, a descoberta do túmulo de Santiago ocorreu na Galícia entre 820-830, o que talvez possa indicar ser esse personagem ainda pouco celebrado entre as populações ibéricas até essa data. Já as aparições da Virgem datam de períodos mais antigos, como é o caso de sua intervenção no episódio de Covadonga, como veremos mais adiante.

A descoberta dos supostos restos mortais do apóstolo, nesse período, nos indica o momento de reorganização da cristandade já articulada em torno de um projeto comum de luta contra o invasor muçulmano. A representação da Virgem em

¹²¹ Sobre o mito de Santiago consultar entre outros: SINGUL, Francisco. **O Caminho de Santiago**. A Peregrinação Ocidental na Idade Média. Rio de Janeiro: UERJ, 1999; FRANCO JR. Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**. Feudo clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: HUCITEC, 1990; RUCQUOI, Adeline. (Org.). Saint Jacques et la France. **Actes du Colloque**, de 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac. Paris: Les Éditions Du CERF, 2003.

épocas tão remotas pode nos indicar ser ela uma divindade sempre bem acolhida pelas populações autóctones, inclusive pelo Islã. Como sabemos, Maria é o único nome de mulher citado no Corão¹²². De qualquer forma, o que nos chama a atenção é a presença dessa personagem feminina em épocas tão remotas em terras ibéricas.

Contudo, a popularidade da Virgem não indica uma possível competição com a do Apóstolo. Pelo contrário, parece que entre esses dois mitos ocorre uma espécie de parceria. Seria possível dizer que ocorre uma colaboração entre Maria e Santiago. São mitos que, longe de competir entre si, se reforçam mutuamente. Ao analisar um dos milagres narrados por Gonzalo de Berceo em seus *Milagros de Nuestra Señora*, precisamente o milagre VIII, pode-se observar essa relação de parceria, vejamos:

*[...] Si tu no le dissiesses que Santiago eras,
Tu no li demostrasses sennal de mis veneras,
Non dannarie su cuerpo com sus mismes tiseras,
Nin iazdrie como iaze fuera por las carreras.
[...] Mataste mi Romeo com mentira sabida,
Demas veo agora la alma mal traída.
Seedme a iudicio de la Virgo Maria:
Io a ella me clamo em esta pleitesia,
Outra guisa de vos io non me quitaria,
Ca veo que trades muj grand alevosia.”
Propusieron sus voces ante la Gloriosa, [...].¹²³*

Trata-se de uma narrativa muito interessante, haja vista a hipótese aqui defendida de ser a Virgem não apenas precocemente cultuada na Península como também ocupar um lugar de destaque no panteão das crenças daquela região.

Pelo que se pode depreender do poema, sua fonte seria folclórica, transmitida pela tradição oral. O poeta, após dizer a origem da narrativa, passa a dar as primeiras informações que o público necessita para compreender a trama; logo

¹²² Consulta feita, também, aos seguintes sites: Disponível em: <<http://www.webislam.com>>. Acesso em: 29 jul. 2002; Disponível em: <<http://www.nurelislam.galeon.com/maria>>. Acesso em: 29 jul. 2002.

¹²³ BERCEO, 1944.

apresenta o cenário e os personagens que serão centrais na compreensão da história.

O enredo gira em torno de uma romaria à cidade de Santiago de Compostela. Durante a peregrinação, ocorre a aparição do diabo para um dos romeiros, que iludido por este, que se fez passar pelo Apóstolo, comete suicídio, antes se automutilando por sugestão do demônio. Santiago e o diabo estabelecem uma disputa pelo controle sobre a vida e a alma do devotado romeiro. Nessa ocasião é que ocorre ao Apóstolo pleitear à Virgem Santíssima sua intervenção, a fim de resolver a questão. Esse episódio reforça a hipótese de uma posição hierárquica superior da Virgem sobre o mito de Santiago.

O mito de Maria como advogada, intercessora dos mortais diante da divindade maior já é bastante conhecido, e nesse particular nada de novo. O interessante é que mesmo o santo guerreiro, grande defensor da cristandade ibérica não tenha tido poderes semelhantes para resolver uma questão como essa tão comum no mundo do maravilhoso medieval. Isso nos faz pensar no que está aqui em jogo.

Embora isso, o milagre nos apresenta algo muito interessante. A, aparente, superioridade da Virgem sob o Apóstolo. Longe de estabelecer uma relação de força ou de concorrência, na verdade apresenta entre eles uma combinação de esforços, num esquema de reforço dos poderes um do outro. Acredito que isso obedecia à lógica das necessidades de expansão do cristianismo que, nesse sentindo, lançou mão de suas próprias divindades mitificadas, nesse particular produzindo uma visão das funções do masculino e do feminino.

Esse fenômeno de relações de colaboração entre mitos aparentemente diferentes já foi observado por Claude Lévi-Strauss¹²⁴ em seus estudos sobre o mito e suas funções. Para esse antropólogo ocorre uma relação de colaboração ou de reforço entre mitos aparentemente opostos o que, antes de fazer com que se anulem reciprocamente, produz um efeito de reforço dos aspectos positivos um do outro.

Assim, incorporando Maria ao seu panteão, o cristianismo, apesar de sua indiscutível misoginia, se abriu a essa figura tão emblemática e cara às crenças populares¹²⁵, à representação da Deusa- Mãe ou das Mães-Terra. E a própria Igreja produziu uma metáfora genial se apresentando ela mesma como mãe e virgem, a

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

¹²⁵ Cabe lembrar que o culto às divindades femininas perdurou por muito tempo em território europeu, e na Península Ibérica não foi diferente, a Virgem Maria é ainda hoje uma personagem que ocupa um lugar muito especial na religiosidade popular em todo território peninsular.

Santa Madre Igreja¹²⁶. Numa outra interpretação a Igreja se auto-representaria como a esposa de Cristo, a Rainha Católica. Essa representação foi analisada por Rita de Cássia B. Campos em seu recente estudo sobre a *Corte Imperial*, na qual a autora reflete sobre a condição de superioridade da Igreja sobre os homens:

A origem dessa preeminência da Igreja sobre a humanidade deve-se ao fato de que ela foi elevada à honra de esposa de Cristo, necessariamente compartilhando do seu poder, como os próprios anjos reconhecem: “*reinha do splendor divinal, sposa do Çelestial Enperador*.”¹²⁷

Esposa, mãe, irmã, enfim Maria foi representada de inúmeras maneiras e em algumas delas ela era a própria Igreja, apesar de todo o discurso misógino do clero que acompanha a história da Igreja Cristã, a Virgem serviu de meio de divulgação dos projetos dessa instituição. O discurso religioso a apresentava de distintas maneiras, adaptando o mito de acordo com as necessidades do momento: ora Ela era superior, tal como a Igreja, ora inferior tal como a humanidade.

Aliás, o clero jamais resolveu algumas contradições, a do seu discurso misógino e a adoção da Virgem como a alegoria da própria Igreja. Além daquela outra flagrante contradição entre alguns textos evangélicos que advogam a igualdade entre homens e mulheres e a tradição oriental que as considera inferiores aos homens.

Entretanto, hoje, como ontem, a figura da Virgem é absoluta em território ibérico, cultuada sob as mais diferentes formas, numa religiosidade muito particular, na qual é possível observar uma estranha intimidade entre o objeto venerado e aquele que venera.¹²⁸

O culto à Virgem Maria crescia na mesma medida em que crescia a necessidade de combater o Islã. Maria contra Maomé, uma luta que se pode observar ainda hoje, presente no folclore de várias cidades espanholas.

Esse fenômeno pode ser observado por ocasião das festividades populares conhecidas como Mouros e Cristãos. No Brasil, conhecidas, nas regiões de colonização açoriana, como *As Cavalhadas*. São tradições populares que

¹²⁶ Sobre a questão da metáfora da Igreja como a representação de Maria consultar: entre outros: FRANCO JR., 1996, p. 58; CAMPOS, 2005.

¹²⁷ Ver entre outros: *Ibid.*, p. 45-67 e 137-158; PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. Seu papel na história da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; CAMPOS, 2005, p. 136.

¹²⁸ Sobre essa questão consultar: ALBERT, Jean Pierre; LLORCA, Marlene. Mahomet, la Vierge et la frontière. **Annales**. Histoire, Scienes Sociales. Paris, 50 année, n. 4, jul./ago., 1995, p. 855-866.

comemoram a derrocada dos mouros pela retomada das cidades pelos cristãos. Essas festas duram dias, e nelas uma Virgem muito particular combate um Maomé, por vezes travestido com vestimentas femininas.

A Virgem recebe nomes pouco comuns como, por exemplo, a da cidade de Biar, na Espanha, onde a Virgem recebe o nome de Nossa Senhora do Rosário, a Medrosa, por ela permanecer fechada em um santuário durante os dias de festa, já que Ela teria medo dos ruídos provocados por tiros de bacamartes e bombas que celebram a vitória dos cristãos sobre os mouros.¹²⁹

A crença em Maria e, sobretudo em suas aparições e milagres, remonta ao Oriente grego c. 390. No século VI se generaliza por toda a cristandade, chegando até o Ocidente, por essa época diminuindo de intensidade e voltando com grande força em meados do século IX, alcançando seu apogeu entre os séculos XII e XIII.

Pode-se dizer que isso ocorreu pelo papel que cumpriu na história do cristianismo, dizendo sim ao chamado de Deus, e com isso permitindo a vinda do Salvador, exercendo um papel de meio, de instrumento de aproximação entre os homens e a divindade, entre o céu e a terra.

Ver Maria para ver a Deus foi uma idéia que se construiu no pensamento dos teólogos desde finais do século IV e que se tornou um sentimento comum ao longo dos séculos. A história das aparições de Maria se funde com a história da cultura medieval.¹³⁰

Nessa perspectiva, a história das crenças religiosas pode ser também a história das idéias que homens e mulheres construíram no passado. No que diz respeito à realidade da Península Ibérica medieval isso se reveste de uma importância ainda maior, haja vista a já mencionada heterogeneidade cultural ali observada, isto é, a convivência de três culturas religiosas, que embora muito semelhantes sob alguns aspectos, como por exemplo o monoteísmo patriarcal, guardam entre si algumas diferenças. Nesse particular, Maria teve sob sua responsabilidade a importante tarefa de cristianizar uma terra onde a fé cristã era mais uma entre outras possibilidades de acessar o divino.

Nas sociedades ibéricas, desde o século V, a Virgem passou a ocupar papel de destaque na religiosidade local.¹³¹ Embora Ela seja um elemento comum ao

¹²⁹ ALBERT LLORCA, 1995, p. 855-886.

¹³⁰ Sobre isso consultar entre outros: BARNAY, 1999.

¹³¹ Cf. FRANCO JR., 1990.

cristianismo, de uma maneira geral presente aquém e além Pirineus, Maria teve em Portugal e na Espanha medieval uma tarefa bastante importante. Mais que representar a cristianização da Grande Mãe, divindade feminina presente nas diferentes tradições pagãs, ela significou mais um elemento no enfrentamento do Cristianismo contra o Islamismo, nessa luta de credo contra credo, sendo a representação da própria Igreja de Cristo.

Maria foi a protetora fiel dos cristãos em sua luta contra os muçulmanos. Numa sociedade da guerra e da agressão precisava de uma santa padroeira da guerra. Embora nas tradições mais antigas as deidades femininas fossem a representação da vida e da fertilidade, na ressignificação da Virgem pelo cristianismo ela foi também uma divindade da guerra.¹³²

Isso está perfeitamente de acordo com a realidade da Europa medieval, colocar-se em marcha pelo amor de Deus. Estava em sintonia com uma sociedade que se cristianizava pela força da palavra e da espada. A própria igreja se militarizava e desenvolvia um cristianismo de combate que se articulava com os valores cavaleirescos da sociedade feudal.¹³³

Como exemplo dessa representação da Virgem, pode-se citar o modelo da *Virgen del Pilar*, protetora das tropas aragonesas; os Reis Católicos foram presenteados por Maximiliano da Áustria com uma imagem de Nossa Senhora de Vélez; que se tornou protetora dos cristãos durante o sítio à Málaga. Por fim, a *Virgen de las Batallas*, da catedral de Sevilha, sempre presente nas expedições guerreiras de Fernando III, o Santo, pai de Afonso X, o Sábio.

3.2 OS PRIMEIROS EMBATES ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS

Quando da ocupação do território ibérico pelos muçulmanos, em 711, uma parte da população, em certa medida cristianizada, ainda que numericamente, provavelmente pouco significativa nos primeiros tempos, se refugiou ao norte da

¹³² Sobre esse complexo tema consultar entre outros: ZIMMERMANN *apud* BERLIOZ, 1994, p. 115-130; PINKUS. Lucio. **O mito de Maria**. Uma abordagem simbólica. São Paulo: Paulinas, 1991; CASTRO, Bernardo M. de. **Sexo, Diabo e Loucura nas Cantigas de Santa Maria**. Belo Horizonte: PUCMG, 1996 (Dissertação de Mestrado).

¹³³ BARNAY, 1999, p. 62.

península e de ali teria organizado, no principio uma tímida resistência, tanto militar quanto cultural, face ao domínio mouro.

Mesmo que em uma hipótese, nesses primeiros tempos, pudesse se tratar mais de bandos organizados para defenderem-se das incursões muçulmanas, do que um exército de cavaleiros cristãos firmemente convencidos da necessidade de defender a Igreja de Roma e conscientes de sua nacionalidade.¹³⁴ O fato é que o norte da península foi onde aqueles que seriam os defensores da cristandade peninsular se refugiaram a fim de conseguir sobreviver à ocupação moura.

Essa região constituiu-se, assim, num espaço de resistência, num local de produção de alteridade. Nesse particular, o conceito de região pode ser elucidado por uma determinação de lugar no tempo, na história. Ou seja, região aqui entendida como produto histórico de determinantes sociais. Dessa forma se configurando num lugar culturalmente distinto daquele ao sul, onde a marca da presença muçulmana também produzia uma identidade especifica a do outro não cristão.

O norte da Península Ibérica medieval se constituiu, portanto, em palco onde entraram em luta diferentes auto-imagens, que se fundamentavam num reconhecimento mútuo¹³⁵. A identidade define, assim, um espaço no seio do qual as representações adquirem força material e onde a força dos discursos toma corpo.¹³⁶

A identidade é o resultado de uma construção que pode ser tanto individual, quanto coletiva. E foi no embate entre cristãos e muçulmanos que se forjou na Península Ibérica medieval uma consciência de grupo, de pertencimento a uma coletividade maior. Isso é tão verdadeiro para o norte dos cristãos quanto para o sul dos mouros.

Entretanto, é importante não esquecer que o conceito de identidade também é instável, flutuante, móvel. Ele se ajusta ao longo do tempo, na medida das necessidades, e se aplica perfeitamente bem para a idade média de uma maneira geral e, para a Península Ibérica em particular.

Desde essa época temos notícias de aparições milagrosas da Virgem, que de forma bastante emblemática esteve presente no primeiro confronto entre mouros e cristãos do qual temos notícias.

¹³⁴ Falar em regiões unificadas e com identidades nacionais já forjadas é, para o período medieval, tema controvertido. Sobre esse tema consultar BARKAI, 1991. Nessa obra o autor busca refletir sobre essa polêmica questão.

¹³⁵ BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989, p. 107-132.

¹³⁶ POHL, 2005, p. 184.

Trata-se da Batalha de Covadonga. Mítica ou verídica, o importante aqui é o elemento simbólico da intervenção divina de Maria em um assunto de homens, a guerra, e justo no evento fundador da Espanha medieval ou como diz Adeline Rucquoi no “ato de nascimento do reino das Astúrias, quer dizer, da Espanha medieva”.¹³⁷

Antes de seguir na análise do episódio de Covadonga, é importante ressaltar que as covas e grutas possuíam para as comunidades tradicionais uma riqueza simbólica muito grande. Pelas pesquisas e achados arqueológicos foram encontrados raros utensílios que sugerem que esses lugares poderiam ter sido o campo de celebrações sagradas.

Covas, grutas e cavernas são lugares de importantes registros pré-históricos bem como reservatórios de minérios preciosos, o que as torna duplamente ricas. Essas cavidades possuíam para as comunidades pagãs uma fertilidade mágica e nelas cultuava-se divindades femininas, cujas funções estavam ligadas tanto à fertilidade da terra, quanto a fertilidade das mulheres.

Muitas imagens da Virgem foram encontradas em locais com essas características. Entre elas podemos citar a *Nuestra Señora de las Olletas*, *Virgen de L'Avella* e a *Señora de la Balma*, a *Virgen de Montserrat*. Estudos sobre mitologia mediterrânea nos indicam que esses locais desempenharam importante papel na vida religiosa das comunidades pré-cristãs, assim nos explica Junito Brandão:

As *grutas* e *cavernas* desempenharam um papel religioso muito importante [...] em todas as culturas primitivas. A descida a uma caverna, gruta ou labirinto simboliza a morte ritual, do tipo iniciático. Nesse e em outros ritos da mesma espécie, passava-se por uma “série de experiências” que levavam o indivíduo aos começos do mundo e as origens do ser, donde “o saber iniciático é o saber das origens”. Esta catábase é a materialização do *regressus ad uterum*, isto é, se troca até mesmo de nome. O iniciado torna-se outro.¹³⁸

Desse modo, a cova em questão pode ter para os homens e mulheres envolvidos naqueles acontecimentos algo de iniciático, na medida em que é, a partir desse momento, que se inicia o processo de formação de uma nova identidade sociocultural.

¹³⁷ Sobre isso consultar: RUCQUOI, 1995, p. 133.

¹³⁸ Sobre a importância simbólica das grutas, cavernas e covas, ver: BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1988, 3 v, p. 54; ZIMMERMANN *apud* BOYER, Marie France. **Culto e imagem da Virgem**. São Paulo: Cosac e Naif Edições, 2000; BERLIOZ, 1994, p. 115-130.

Mesmo que pensemos no intervalo de tempo, de pelo menos dois séculos, que separam os episódios de Covadonga e os primeiros registros sobre esse fato, ainda assim a relação entre a concepção mágica desse lugar com esse evento épico fundador do norte cristão estava, de qualquer forma, presente no momento da elaboração da narrativa, mítica ou histórica.

Nesse episódio, não somente um indivíduo em particular, mas toda uma comunidade de interesse, isto é, aqueles que se refugiaram no norte peninsular dão origem a uma nova etapa na história da Península Ibérica medieval.

Embora sobre os episódios em torno de *Covadonga*, ainda que possa haver muita controvérsia, os historiadores concordam em vê-lo, ainda que simbolicamente, como o momento fundador desse sentimento de pertencimento a uma comunidade distinta daquela que se constituía ao sul da Península, Rucquoi e Milguel Angel Ladero Quesada aceitam o ano de 722 para a Batalha de Covadonga, para Ballesteros pode ter sido entre 721 a 725, os relatos tradicionais a situam no ano de 718.

Nesse evento inaugural, o mito fala da ajuda do céu se manifestando através de Maria, num dos episódios mais significativos da história da península. É uma divindade feminina que intervém, em uma possível alusão à intervenção da própria Igreja, Maria como metáfora, como representação da Santa Madre Igreja, conforme já referido anteriormente.¹³⁹

Covadonga merece ser examinada, justamente por se tratar de um acontecimento que já produziu tanta polêmica entre historiadores espanhóis e hispanistas de uma maneira geral. Seja ela uma grande batalha ou uma simples escaramuça contra o infiel muçulmano, foi o ato de formação de uma resistência que, desde as Astúrias, teria dado início a luta pela Reconquista.

Ela marca a fundação do primeiro reino cristão do norte e se constituiu no ponto de partida do enfrentamento militar e cultural que por séculos mobilizou a sociedade ibérica que ficou conhecido como a luta da Reconquista.

Esta pesquisa se interessa exatamente pelo fato desse momento estar relacionado a uma divindade feminina, um momento de conflito armado, típico da Idade Média, e que teve por divindade protetora uma Santa.

¹³⁹ Sobre esse tema consultar: CAMPOS, 2005.

Covadonga se constituiu, pois, em lugar de construção de identidade. Mas, e se for apenas um mito? Como já dito anteriormente, não importa. Esse episódio interessa por ter marcado, simbolicamente, a origem da Espanha medieval, por fundar um sentimento de pertencimento das comunidades peninsulares e por ter a Virgem como elemento catalisador. Daí, a sua importância.

O mito, como sabemos, tem pelo menos três funções: a de soberania, a militar e a de fecundidade. E nisso Covadonga é pródiga, pois funda o primeiro reino cristão do norte, assim caracterizando a sua função de soberania, dela organiza a resistência militar cristã, e engendra a ocupação das regiões desocupadas, caracterizando, por último, sua função de fecundidade. Nesse caso, as três funções estão dadas.¹⁴⁰

Segundo a crônica de Salamanca, elaborada no século IX pelo bispo Sebastián que, segundo se sabe, foi o primeiro a falar de Covadonga. Ballesteros assegura que antes dele nenhuma fonte cristã menciona esse evento. Segundo o cronista de Salamanca, um tal Pelayo, da Cantábria-Astúrias¹⁴¹, sabendo da iminente invasão das Astúrias por Alkama e Táric, se refugia no monte Aseuva, numa cova chamada Santa Maria, cova Santa Maria, Cova Longa ou mesmo Cova Larga. Lugar que desde tempos muitos antigos servia de local para a celebração do culto à Virgem Maria. Neste lugar teria ocorrido a batalha entre mouros e cristãos, que teve a intervenção milagrosa da Virgem, assim fazendo com que um pequeno número de cristãos mal armados vencesse um grande número de muçulmanos bem armados.

Dom Ballesteros nos chama a atenção para as muitas versões sobre esse episódio: se, por um lado, muito tem de maravilhoso, por outro pode servir de importante chave para compreender as diferentes estratégias utilizadas no processo de formação de uma identidade cristã que se forjava em terras ibéricas.

¹⁴⁰ SCHMITT *apud* SCHÜLER, 1990, p. 50

¹⁴¹ Sobre esse personagem existe alguma controvérsia. Por vezes ele visto como uma pessoa real por vezes visto como uma figura imaginária. Segundo Rucquoi, entre 718 e 722, teria ocorrido uma batalha liderada por Pelágio e nela teria ocorrido uma primeira derrota dos muçulmanos. Algumas crônicas estabelecem uma relação entre o rei visigodo Vitiza e Pelágio, que parece ter sido eleito rei antes da batalha de Covadonga de 722, portanto a batalha era devida a um rei legítimo. Pelágio teria então organizado sua corte em Cangas de Onis e nesse lugar governado até sua morte, em 737 (RUCQUOI, 1995). Consultar também Ballesteros que praticamente aborda essa questão sob quase todos os ângulos possíveis, apresentando as mais diferentes interpretações elaboradas até então: BALLESTEROS Y BERETTA, 1920. Ver ainda QUESADA, Miguel Ladero. **La formación medieval de España**. Territorios, Regiones. Reinos. Madrid: Alianza, 2004. Ver também o site: Disponível em: <www.cervantesvirtual.com>. Acesso em: maio 2006.

Para esse historiador, a história de Covadonga sempre despertou o interesse dos pesquisadores, pois as Astúrias acabou por se constituir em cenário privilegiado da cristandade ocidental desde os começos da Idade Média. Para ele, ainda que se trate de um problema não totalmente resolvido, essa região foi palco da primeira vitória da luta pela Reconquista:

El primer paso em la Historia de la Reconquista es um problema intrincado de difícil solución, pues pirronianos e hipercríticos y crédulos historiadores han extremado las opiniones; así, em vez de disipar las nieblas que pudiera tener el suceso, han conseguido, contra su propósito, el aumentarlas. Covadonga durante siglos há sido considerada como la cuna de la reconquista occidental, y en el Valle y em los riscos que circundan la famosa cueva sostiene los historiadores tradicionales que se dió una batalla de resultados victoriosos para los montañeses asturianos luchando contra el poder musulmán. No faltan escritores que negasen, en parte, la existencia del hecho, y entre ellos hay escritores de nota (BALLESTEROS, 1920, p. 174).

Seja como for, estudos recentes trabalham com a hipótese da existência histórica de Pelágio, considerando-o como o pioneiro na organização da resistência cristã no norte peninsular. Seria ele, também, o sogro de Afonso I (739-757), que alargou os domínios do modesto reino das Astúrias até a Galícia, Álava e norte de Castela. Nessa perspectiva, a nobreza visigoda, laica e eclesiástica, que fugia da recente vitória dos muçulmanos e seus aliados, também visigodos, se instalou nas Astúrias – Cantábria.

Liderados por Pelágio, partidário do derrotado Don Rodrigo, formou-se um círculo palatino em torno desse último remanescente da monarquia visigoda que, em um dado momento, aproveitando-se de uma reunião tribal das tradicionais populações montanhesas do norte, soube articular os interesses de seu grupo recém-chegado com os desses montanheses, seculares inimigos das populações do sul.¹⁴²

¹⁴² Sobre as relações das populações do norte da Península com os recém chegados do sul, ver: ARTOLA, Miguel (Org). CORTÁZAR, José Angel García. **Historia de España**. La época medieval. Madrid: Alianza, 2004. v. 2, p. 118-120.

Es posible que la pequeña escaramuza de Covadonga, cuatro años más tarde, habilmente explotada por el grupo de Pelayo, sirviera para cimentar el prestigio del caudillo entre los astures, a lo que ayudó la nula atención que los gobernantes de Al- Andalus prestaron a las actividades de aquellos montañeses (CORTÁZAR, 2004, p. 119).

Miguel Angel Ladero Quesada, também, localiza neste momento as origens da Espanha medieval, assim vejamos:

En aquellas circunstancias, las poblaciones astures y cántabras pudieron emprender campanas de resistencia y depredación contra las tierras de la cuenca del Duero, mejor encuadradas, además, por la llegada de refugiados hispanogodos: el caudillaje de Pelayo (718-737), su Victoria em Covadonga (a.722) sobre tropas musulmanas y la consolidación de su familia al frente del incipiente reino de Asturias expresan el nacimiento del primer núcleo de resistencia hispanocristiano frente a al-Andalus (QUESADA, 2004, p. 17).

O que importa para este estudo é que, mítica ou histórica, desde aproximadamente 718, ou pelo menos, desde 918, data da Crônica de Salamanca, na qual ocorre o relato da intervenção de Maria na vitória cristã, aqueles que se refugiaram no norte na península, encontraram na representação da Virgem um elemento catalisador que, de uma ou outra forma, parece ter forjado uma idéia de identidade Hispânica ao norte da Península Ibérica.

Aqui é importante ressaltar que os historiadores modernos, que se opõem ao mundo arcaico ou pré-moderno, quase não reconhecem a Idade Média como um campo de estudos que oferece um potencial de investigação acerca da temática da identidade de nação. O período medieval pode ser visto como momento formador das identidades nacionais, inclusive desde os primeiros reinos medievais.¹⁴³

Controvérsias à parte, a luta contra o Islã, com ou sem a ajuda do céu, marcou o processo de formação de uma auto-imagem cristã na península e naquela sociedade tão influenciada pelo maravilhoso a intervenção divina foi, muitas vezes, mediatizada pela ação da Nossa Senhora.

Na Crônica Geral de Espanha, de Afonso X, encontramos a narrativa da Batalha de Covadonga, e nela os começos de uma relação muito especial, aquela entre os primeiros heróis da resistência cristã e sua grande Dama, a Virgem Maria. Nessa Crônica, Pelágio é apresentado como o primeiro rei de León, e assim a narrativa o apresenta:

¹⁴³ POHL, 2005, p. 186.

[...] Pelayo, que fue el primero rey de Leon, el qual cercaron los moros em la cueua de Onga, que es em Astúrias de Ouiedo, et por quien Dios mostro muy grand miraglo em aquel logar, segund parece em esta estória de las cosas que acaescieron em su tiempo (PIDAL, 1955, p. 321).

A crônica segue relatando a história de Pelágio e seu confronto com os muçulmanos, que liderados por Táríc e seu lugar-tenente, Alkma, além de seu aliado cristão, o arcebispo de Toledo don Oppas, buscavam submeter a população refugiada do norte da península.

Assim segue o relato:

*Andando dos annos del regnado Del rey don Pelayo, que fue en la era de sietecientos et cinquenta et ocho, quando andaua el anno de la Encarnación em sietecientos et ueinte, e el dell império de Leo em siete, quando don Pelayo sopo que aquella hueste yua contra el, [...]
E don Pelayo tomo de los meiores porá armas, et metioloconsigo, e a los otros acomendolos a Dios et mandolos que se alçassen a los montes et que atendiessen y la su merced. E estando don Pelayo em aquella cueua, rogan a Nuestro Sennor ell et aquellos que com elleran que demonstrasse sobrellos la su piedad. Mas pues que Alchman et ell arçobispo Oppa llegaron Astúrias com grand companna de fonderos et ballesteros et omnes a pies, fizieron mui grandes dannos por la tierra; desi uinieron et cercaron a don Pelayoen la cueua, et fincaron por y sus tiendaset assentaronse a derredor.¹⁴⁴*

Conforme a fonte, teremos distintas interpretações acerca desse episódio. Entretanto, todas apontam esse momento como o do nascimento da Espanha cristã. Contudo, é preciso relativizar, posto que a fonte em análise, é sem dúvida, alguma, marcada pela influência de uma outra Espanha, aquela de Afonso X, o Sábio (1252-1284), já bastante cristianizada e preocupada em articular-se com o além-Pirineus.¹⁴⁵

Nesse particular, Ballesteros chama a atenção para as muitas versões acerca desse acontecimento o qual se por um lado, foi modesto militarmente, por outro foi de grande transcendência política e simbólica, e em diferentes momentos eficazmente explorado pela cristandade de Espanha.¹⁴⁶

¹⁴⁴ PIDAL, Ramón Menedez. **Primera Cronica general de España**. Que mandó componer Alfonso El Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Madrid: Gredos, 1955, p. 322-323.

¹⁴⁵ Essa influência da Europa cristã sob a Espanha medieval vem, também, do Mosteiro de Cluny que teve um papel fundamental no projeto de evangelização das terras peninsulares. Sobre isso: Cf. CASTRO, 2001.

¹⁴⁶ BALLESTEROS Y BERETTA, 1920, p. 176.

Ainda segundo esse autor, após Don Pelágio se refugiar na cova, o exército muçulmano fez o cerco, momento esse em que ocorreu a intervenção milagrosa da Virgem e, assim ele nos apresenta esse instante:

[...] y sabedor Pelayo de la irrupción se refugia in monte Aseuva, en la cueva llamada de Santa Maria (Cova sanctae Mariae); el ejército mahometano la circunda, insertando luego el cronista unos curiosos discursos de don Oppas y Pelayo. Después de rechazadas las proposiciones del obispo, atacan los musulimes com honderos (fundibala) y saeteros. Ocurriendo el milagro tan conocido de volverse contra ellos las saetas; Oppas es hecho prisionero, Alkama muere y com él 124.000 de los suyos; entonces los 63.000 restantes ascendieron al vértice del monte Auseva y por el tajo llamado de Ancora descendieron precipitadamente a la región liebanesa, pero allí también se realizo um nuevo prodígio, pues el monte, sito sobre la orilla del Deva, desplomándose sepulto a los fugitivos (BALLESTEROS, 1920, 176-177).

O diálogo entre Don Pelágio e Don Oppas, do qual nos fala Ballesteros, foi ao que parece, também segundo a narrativa da Crónica General de España, de Afonso X, uma tentativa diplomática de convencer don Pelágio da inutilidade de combater os novos senhores da Península Ibérica, os muçulmanos.

Don Oppas foi um emissário cristão, aliado dos muçulmanos, que buscava, pelo do diálogo, evitar o embate militar. Nesse relato, o arcebispo de Toledo é tido como irmão do rei Vitiza, morto em 710. Portanto, do ponto de vista da tradição cristã, seria um traidor de primeira hora. Pois os partidários desse rei foram os responsáveis pela chegada dos primeiros muçulmanos na península que acorreram para ajudar na disputa sucessória após a morte de Vitiza, cujos herdeiros não aceitaram as pretensões de Don Rodrigo ao trono visigodo, homem de quem Pelágio fora possivelmente vassalo.

Cabe lembrar ainda que para os costumes medievais, trair consistia em crime grave, fosse a traição ao senhor, ao vassalo, ou a Deus, sempre passível de penalização. No código de ética das relações de suserania e vassalagem, a deslealdade era pecado severo. Esse tema foi tratado em diferentes obras do período, tanto nos textos de caráter didático e moral quanto nas obras literárias e de entretenimento.¹⁴⁷

A resposta de Pelágio aos apelos de Oppas não deixa dúvidas sobre essa questão. Don Pelágio lembra a Oppas sua condição de traidor: “[...] pero que tu eres

¹⁴⁷ MACEDO, José Rivair. A luva e o bastão: considerações a propósito da idéia de traição na Chanson de Roland. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 25, 1999, p. 89-109.

arçobispo, non sabes que Dios fiere et castiga a los sus hijos peccadores por algun tiempo".¹⁴⁸

Para além da vingança pelo crime de traição, o que está em jogo é, sobretudo, a guerra santa, a luta contra o Islã, a busca da terra perdida para os hereges muçulmanos. Parece que na intervenção milagrosa do mundo divino, por mediação da Virgem nos episódios de Covadonga, entra em cena uma ação que funciona como num ordálio. Em um primeiro momento o milagre dá conta da defesa dos cristãos entrincheirados na cova e, logo a seguir, na punição do traidor que se tornará prisioneiro de Pelayo. Assim, a justiça estava feita:

*[...] e fiamos em la Uirgen gloriosa Sancta Maria su madre que seremos saluos et libres por el su ruego della, ella aydando nos porque es madre de misericórdia, creemos que com estos poços que aqui somos que cobraremos toda la yente de los godos que es perduda, assi como los pocos granos se crianlas muchas miesses.
[...] e rogaron de todos sus coraçones a Sancta Maria que los ayudasse et los acorisse et se amercendasse de la cristandad (PIDAL, 1955, 323).*

A confiança nos milagres da Virgem marcou esse momento fundador da história da Espanha medieval e se repetiu em muitos outros momentos da história peninsular. Uma fé aparentemente compartilhada por boa parte da sociedade ibérica, haja vista a quantidade bastante grande de relatos sobre as relações das comunidades da península com essa personagem.

Essa constante ajuda da divindade é um dos elementos formadores da identidade cristã na Península Ibérica medieval. E é justamente esse elemento invariável que se repete em muitos outros momentos da história da Península que chama a atenção, “aquilo que se repete tem se demonstrado como uma forma de introduzir alguma ordem, sobretudo nas histórias de caráter mitológico.”¹⁴⁹

No relato da crônica, observa-se que a confiança nos milagres da Virgem produzia sempre uma resposta positiva por parte da divindade, que prontamente acolhia os desejos dessa gente em luta contra o infiel. Não deixando de atender suas preces, a resposta de pronto chega:

¹⁴⁸ PIDAL, 1955, p. 323.

¹⁴⁹ Sobre o conceito do *invariante*, consultar. LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 20-24.

[...] e por iuyzio de Dios et por este miraglo tan nueuo que dízimos morironalli mas de ueynte mil de moros, e los que escaparon dalli fueron de guisa bueltos et toruados que non sabien de si parte nin mandado. El rey don pelayo quando esto uio, loo mucho el poder de Dios et la su grand merced; desi cobro coraçon et fuerça por l agracia de Dios. Oppa em este comedio fue preso del rey don Pelayo (PIDAL, 1955, 323).

É oportuno lembrar que a Crônica da qual tratamos data do século XIII, e em muito deve estar inspirada na Crônica de Salamanca que, conforme já mencionado, data do século IX. Como sabemos, os autores medievais copiavam-se uns aos outros, inclusive, Ballesteros chama a atenção para isso, dizendo que Sebastián: “*El Salmaticense pudo copiar, extractar o ampliar fuentes anteriores a él hoy perdidas*”.¹⁵⁰ Interessa observar que na longa duração, e independente do costume em copiarem-se mutuamente, o peso simbólico da divindade de Maria está presente.

Para além desse aspecto, a batalha de Covadonga está repleta de simbolismos, nos remetendo para as relações de vassalagem, para as relações entre o divino e o humano, para as relações entre homens e mulheres.

Por ora nos interessa observar os laços de homem a homem, laços de dependência pessoal, tão característicos da sociedade medieval. As relações de suserania e vassalagem propunham um contrato de compromissos mútuos entre as partes, seja entre os homens entre si, seja entre os homens e a divindade.

E nos episódios de Covadonga é possível ao observador interessado em conhecer a cultura ibérica medieval ver como essas atitudes se expressavam. Dito de outra maneira, o herói cristão peninsular possuía suas próprias virtudes: a guerra contra o Islã e a devoção cristã¹⁵¹, e é justamente nessas duas características que o contrato vassálico pode ser observado.

Se toda a sociedade é simbólica, em alguma medida, o estudo desse simbolismo pode ser revelador de seu imaginário social e, portanto, de sua existência histórica.¹⁵² No caso da Península Ibérica medieval, isso se reveste de um efeito de verdade indiscutível.

Dois traços são bastante característicos do imaginário social do medievo: a belicosidade e a contratualidade. De um lado, um incessante combate entre o bem e

¹⁵⁰ BALLETEROS Y BARETTA, 1990, p. 177.

¹⁵¹ BARKAI, 1991, p. 45.

¹⁵² Sobre a questão do simbolismo medieval, ver: LE GOFF, 1993, p. 325-385; FRANCO JÚNIOR, 1990.

o mal, no caso ibérico, cristãos contra muçulmanos; de outro, uma relação de compromisso entre o homem e Deus e entre os homens entre si.

Temos diante de nós uma sociedade estamental, segundo a qual Deus criou alguns homens para o trabalho, outros para a guerra, e outros para a reza. Mas todos eram definitivamente vassallos de Deus, não importando sua condição social. Como nas relações de vassalagem ocorre uma relação de compromisso de para a parte, há entre os homens e Deus um contrato de obrigações mútuas, um compromisso de honra que se expressa na vitória do bem contra o mal.

Para Hilário Franco Jr. Deus seria o Senhor de todo cristão que se apresenta como o fiel vassallo que busca merecer um feudo no paraíso:

Ora, como isso se daria pela defesa dos interesses divinos no mundo terrestre, tanto a atividade da oração quanto a da guerra eram religiosas. De fato, a religiosidade feudo-clerical implicava uma belicosidade e um contratualismo: este se dava através de laços religiosos (juramento sobre a Bíblia e/ou relíquias) reforçando a atuação guerreira, que por sua vez implicava sempre a vitória do Bem e assim a consolidação do contratualismo com a Divindade (FRANCO JR. 1990, p. 31).

Para a Península Ibérica, trata-se da luta entre o Cristianismo e o Islamismo, sendo este último uma representação do mal a ser vencido no combate entre essas forças antagônicas. Essa luta de credo contra credo marcou profundamente o desenvolvimento histórico cultural dessa sociedade, deixando seus vestígios em um número variado de fontes documentais.

3.3 UM INVARIANTE FEMININO: MARIA E A PENÍNSULA IBÉRICA

Essa virgem

Fue de Villavelayo

Que nos quiso criar,

Qui nos vino salvar,

Lumme de confortar,

Quiero versificar.¹⁵³

¹⁵³ BERCEO, *LVSO*, 5, 94.

Apesar de a sociedade ibérica estar ligada historicamente à Europa Ocidental e ser herdeira do legado romano-germânico, e nisso igual aos demais reinos europeus, a presença de mouros e judeus criou, controvérsias à parte, uma realidade diferenciada.¹⁵⁴

Exemplo disso pode ser observado nos relatos de milagres da Virgem comuns a toda Europa ocidental. No além Pirineus essas intervenções milagrosas de Maria se tornaram célebres na obra dentre outros, de Gautier de Coincy, nos seus *Les Miracles de Notre Dames*, no aquém Pirineus. As ações da Mãe de Deus se tornaram conhecidas tanto nos Milagres de Nossa Senhora de Gonzalo de Berceo, quanto nas *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X. As duas últimas, além de outros documentos, forma mais intensamente estudadas na presente pesquisa.¹⁵⁵

A análise desses poemas são importantes para o estudo das relações socioculturais na Península Ibérica medieval, caracterizada pela constante intervenção da Virgem nos assuntos daquela gente, tão dada ao contato como o divino. Nestas obras é possível observar as coincidências e as especificidades de cada tradição cultural, sobretudo, na Castela medieval.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, “a bíblia estética do século XIII”¹⁵⁶, uma certa realidade se descortina ao leitor que passa a observar uma Península que convive com tradições culturais bastante distintas. Nessa obra, o observador tem o privilégio de encontrar as culturas, cristã, moura e judia em suas relações quotidianas.

Para José Filgueira Valverde¹⁵⁷, as *Cantigas* são o mais atraente dos mariologios, o mais copioso em língua românica, uma obra total que reflete variados aspetos da vida familiar, popular e cortesã, a devoção e as crenças e preocupações da gente daquela época, em que a Virgem é uma das principais protagonistas.

Em Berceo, nos *Milagros de Nuestra Señora*, é possível vislumbrar as crenças e tradições de caráter popular. Os especialistas na obra de Gonzalo de Berceo¹⁵⁸

¹⁵⁴ Sabemos das grandes discussões sobre as especificidades da história ibérica envolvendo os trabalhos pioneiros de Don Cláudio Sanches-Albornoz e Américo Castro, bem como os interesses do exacerbado nacionalismo espanhol desde os anos 30. Entretanto, acredito não ter como desconhecer que, pelo sim ou pelo não, a dominação moura acarretou, ao menos, um ritmo próprio ao desenvolvimento dessa região, deixando traços dessa presença até os dias atuais.

¹⁵⁵ Essas fontes cruzadas com outras do mesmo período nos permitem vislumbrar alguns aspectos dessa sociedade que tem com a Virgem Maria uma ligação muito especial, inclusive nos dias de hoje.

¹⁵⁶ Uma definição de Menéndez Pelayo. Cf. METTMANN, 1986.

¹⁵⁷ FILGUEIRA VALVERDE, 1985.

¹⁵⁸ Sobre Berceo, consultar: PIDAL, Gonzalo Menéndez. **Milagros de Nuestra Señora**. Zaragoza: Ebro, 1941; SOLALINDE, Antonio (ed) BERCEO, Gonzalo, 1944; AZORÍN. **Al margen de los clásicos**. Madrid: [s/e], 1915; KELLER, 1987; RUIZ *apud* MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1990, p. 47-59.

concordam que sua principal fonte, além de possíveis manuscritos latinos, sobretudo aquele da Biblioteca de Copenhague, Thorr 128, foi de inspiração folclórica. Ele partia do popular e a ele se destinava, daí a importância do estudo de sua obra, na medida em que pode permitir o acesso ao meio não erudito, e assim verificar até que ponto as crenças de uma ponta a outra daquela sociedade se articularam.

Sua importância também se dá por ter sido ele o primeiro a escrever em língua espanhola. Suas narrativas nos apresentam uma Península Ibérica bem particular. Para Keller, Berceo escrevia pelo prazer de escrever e tinha como suporte para suas narrações o “*sabor popular espanhol*”.¹⁵⁹

O mesmo também se pode falar de uma outra obra sua, também analisada pela presente pesquisa, *La Vida de Santa Oria* que, segundo Brian Dutton¹⁶⁰, foi a penúltima de suas obras. Nela, o poeta nos apresenta de forma privilegiada uma visão sobre a religiosidade feminina na Península Ibérica Medieval, num excepcional discurso de gênero.

Essas obras de caráter literário podem ser reveladoras da vida cotidiana, das crenças e práticas de cunho religioso e profano. Enfim, podem desvelar a sociedade medieval em seus variados aspectos. Trata-se de importantes fontes documentais que cotejadas com outras nos apresentam uma faceta significativa daquela realidade social, apresentando o mito de Maira de diferentes maneiras, sendo conformado às necessidades de cada momento.

Embora, exista entre o episódio até aqui analisado e a época das *Cantigas de Santa Maria*, dos *Milagros de Nuestra Señora* e de *La Vida de Santa Oria* um espaço de tempo bastante considerável, para este estudo, o que importa é observar o desenvolvimento das relações peninsulares com a Virgem na longa duração histórica.¹⁶¹ A partir da Batalha de Covadonga, que data cerca de 722 passando pelas *Cantigas* de 1270 e 1282, os *Milagros de nuestra Señora* de cerca de 1246-1255 e *La Vida de Santa Oria* de 1265, chama atenção os aspectos que marcaram e marcam a influência dessa religiosidade tão particular na existência das populações ibéricas e as formas de nomear o feminino.

¹⁵⁹ Sobre a obra de Berceo consultar entre outros: Seleção, estudo e notas de Gonzalo Menéndez Pidal. BERCEO, 1941. Las narraciones breves piadosas versificadas en el castellano y gallego del medievo. KELLER, 1987.

¹⁶⁰ DUTTON, Brian. **Obras completas**. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. London: Tamesis Books, 1981. v. 5.

¹⁶¹ BRAUDEL, 1990, p. 7-39.

Importa observar os elementos invariantes nessas narrativas que, de alguma forma poderão nos esclarecer acerca daquela realidade social, quando a presença feminina, aparentemente assume papel de destaque num universo cultural marcado por profunda masculinidade, isto é, o mundo da guerra no período medieval, o que não quer dizer que sua condição seja melhor ou pior que em outras épocas.

Lévi-Strauss já nos advertiu sobre a importância de estar atento àquilo que se repete¹⁶², pois aí pode se encontrar a chave para acessar todo um universo de significados até então velados. E que essas repetições podem funcionar como um elemento ordenador, como um instrumento de organização de uma dada realidade social.

Na análise das fontes, nos chamou a atenção as muitas formas de representação da Virgem, a Theotokos¹⁶³, e os seus variados usos. No manuseio da documentação, aos poucos foi se delineando uma constante: a presença dessa personagem, que desde os séculos XI, XII e XIII, momentos de intenso fervor mariano, se tornou objeto da atenção de poetas e trovadores, de clérigos e leigos.

Já foi dito que o século XII foi o século de Maria, época de intensa exaltação desse modelo singular do feminino que se tornou, indiscutivelmente, um exemplo a ser imitado. Mas para além de um simples modelo de mulher que todas as demais deveriam imitar, ela também serviu como instrumento de evangelização, normalização e de divulgação de uma série de projetos, arrisco a dizer, não só eclesiásticos, mas também legislativos.

Numa linguagem mais contemporânea, é possível dizer que as obras de exaltação à Virgem podem ter servido de meios divulgadores, melhor dizendo, propagadores de diferentes proposições.

Keller acredita que essas obras tiveram, entre outras finalidades, um objetivo propagandístico, para ele *“la gente del siglo trece consideraba tal propaganda como piadosa y laudatória, y hasta patriótica.”*¹⁶⁴

O uso do conceito de propaganda, para a Idade Média foi recentemente objeto de estudo de Marina Klein que, amparada em outras pesquisas acerca deste tema, considera adequado aplicar esse conceito ao período medieval.

¹⁶² LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 20.

¹⁶³ Ver: PINKUS, 1991.

¹⁶⁴ Sobre o uso propagandístico de certas obras literárias consultar entre outros: KELLER, 1987, p. 59; FRANCO JR., 1990, p. 125-129.

Se levarmos em consideração que o termo implica em tentar transmitir pelas imagens e palavras algum tipo de comunicado, nesse sentido é possível estender tal conceito ao período em questão. Da mesma forma que estamos habituados a pensar sobre outros instrumentos conceituais como exclusivos de períodos mais recentes, também sobre a propaganda na Idade Média ocorre o mesmo.

Embora se utilizando de outros recursos e com outros objetivos, na era medieval, também era necessário a propaganda. Tanto no plano político, caso do estudo de Klein¹⁶⁵, quanto em outros domínios da história, ainda que esse não seja o objeto de investigação desta pesquisa, é interessante observar que o papel da Virgem como evangelizadora¹⁶⁶, ou em outros termos, aquela que veio divulgar, por assim, dizer propagandear a boa nova, se conforma perfeitamente bem com essa interessante visão sobre a propaganda na Idade Média. Assim, é necessário pensar sobre o público alvo dessas *propagandas* nas obras afonsina e berceana.

No caso das *Cantigas de Santa Maria*, o destinatário foi possivelmente além da corte de Afonso X, uma comunidade um tanto maior, se não o público em geral, pelo menos boa parte de seus súditos, já que as barreiras de idioma nessa região da Europa medieval eram quase inexistentes, sobretudo entre o galego-português e o castelhano. Que as *Cantigas*, fossem executadas em público não há dúvidas. Isso pode ser observado por aquilo que nos é dito em várias delas, como por exemplo nessa:

*Onde daquesta razon
Um miragre vos quero
Contar mui de coraçon,
Que fez mui grand' e fero
A Virgen que non á par,
Que non quis que perdudo
Foss'o poboo que guardar
Avia, nen vençudo.
[...] De com' eu escrit' achei,
pois que foi de crichãos [...].¹⁶⁷*

¹⁶⁵ KLEIN, Marina. **El Rey que es fremosura de Espanna**: imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284). Porto Alegre: UFRGS, 2005 (Dissertação de Mestrado).

¹⁶⁶ Sobre a história da Igreja e os evangelistas consultar entre outros: Baumgartner, 2001.

¹⁶⁷ CSM, 28, I, p. 83-87.

Além disso, o rei Afonso X expressou em seu testamento o desejo de que essas *Cantigas* fossem apresentadas mesmo após sua morte, vejamos o que diz o próprio testamento do rei:

*Otro si mandamos que todos los libros de los cantares de los milagros de loor de Sancta Maria sean dados em aquella eglesia o el nuestro cuerpo fuere enterrado e que los fagan cantar em las fiestas de Sancta Maria o de Nuestro Señor.*¹⁶⁸

O texto nos sugere, portanto, que os segmentos populares do reino também tiveram acesso às *Cantigas*, uma vez que nessas festividades o povo participava intensamente. Como se sabe, as celebrações eram públicas, as festas em homenagem à Virgem e ao Cristo aconteciam em lugares tais como as praças e átrios das igrejas onde os comuns poderiam festejar a sua maneira.

Em muitas das *Cantigas* ocorre a referência à participação da comunidade não exatamente na audição ou na encenação dos poemas, mas na celebração dos milagres marianos. Sugerindo dessa forma que os subalternos dessa sociedade podem ter contribuído até mesmo como fontes.

Keller¹⁶⁹, especialista na obra, indica que poderia ter ocorrido a participação das camadas populares em alguma medida, ou na audição, ou até mesmo na encenação dessas peças, apesar dessas questões ainda não estarem de todo elucidadas, merecendo maiores investigações, o que nos é sugerido por Keller em alguns de seus trabalhos. Seja como for, é interessante pensar até que ponto a obra Afonsina se limitou ao mundo dos letrados ou dele se libertou.

No que diz respeito ao presente estudo, o que importa indicar que, de alguma forma, as *Cantigas* do rei Afonso X alcançaram um espectro um pouco maior do que a sua própria corte, atingindo, em alguma medida, os segmentos populares, tanto no que diz respeito à fonte dos milagres, como na recepção dessas narrativas.

As considerações até aqui apontadas se revestem de certa significação para os objetivos propostos por este estudo. Posso afirmar como problema relevante elucidar quem foi, afinal, o público dessa obra, pois isso implica em considerar a

¹⁶⁸ BALLESTEROS Y BERETTA, Antonio. (ed) **Alfonso X El Sábio**. Barcelona: El Albir, 1984, p. 1053; Testamento de Afonso X de 10 de janeiro de 1284 (ed) SOLALINDE, 1980. Alfonso X, el Sabio, **Cantiga de Santa María**. Introducción, versión castellana y comentarios de: FILGUEIRA VALVERDE, 1985, p. 58. O grifo é meu.

¹⁶⁹ Sobre isso ver: KELLER *apud* KLEIN, 2005, p. 2-4; KELLER, 1987, p. 135-214.

acolhida do mito da Virgem e seus prodígios para além dos meios palacianos da corte Afonsina, e nos permite pensar até que ponto teria ocorrido confrontos e contaminações entre a religiosidade dos populares e dos eruditos, e até onde teria chegado as mensagens presentes nos poemas Afonsinos.

Sem dúvida, as *Cantigas* constituíram-se em um dos primeiros produtos de uma política cultural de Afonso X para todo seu reino derivada da legislação presente na Partida Segunda, tit. IX, leis 27-30¹⁷⁰, o que mais uma vez nos sugere um público mais amplo para suas *Cantigas*.

Nessa obra poética, uma personagem é sempre presente, a Virgem, nosso elemento invariante. Ela é apresentada em variadas situações, sendo louvada pelo rei em várias delas. Segundo Martinez, o título “*Cantigas de Santa Maria*”, foi uma criação dos bibliotecários da corte de Felipe II (1527-1598)¹⁷¹ que ao proceder às encadernações dos códices, deram à coleção de poemas marianos o nome como ficaram popularmente conhecidos.

Para Martínez¹⁷², o autor expressa nos seus cantares esse objetivo, tanto nas *cantigas* de milagres ou nas próprias *cantigas* de louvor, o que o trovador faz é de fato louvar a sua Dama. Portanto, o título mais apropriado seria *Cantigas de Louvor à Santa Maria*. Essa intenção da obra se pode observar no prólogo B das *Cantigas*, quando o rei explicitamente diz do seu desejo de louvar a sua Senhora:

*[...] E o que quero é dizer de loor
da Virgen, Madre de nostro Sennor,
Santa Maria, que ést' a mellor
Cousa que el fez; e por aquest'eu
Quero seer ou mais seu trobador,
E rogo-lle que me queira por seu [...].¹⁷³*

Essa mesma intenção, de louvor se faz presente nos *Cantares de Milagres* nas quais se pode ler expressamente tal objetivo. É o que está dito na *Cantiga* 32, quando a Virgem intervém a favor de um clérigo ameaçado por um bispo:

¹⁷⁰ Ver: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. Composición, estructura y contenido del cancionero marial de alfonso x **Murcia**: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999, p. 12.

¹⁷¹ Este monarca foi rei de Portugal e Espanha, como Felipe I (1580-1598) e rei da Espanha como Felipe II (1556-1598), conhecido como Rei Prudente, nasceu em 21/05/1527 e morreu em 13/09/1598.

¹⁷² MONTOYA MARTÍNEZ, 1991, p. 32.

¹⁷³ CSM, Prólogo B, I, p. 2.

*Quen loar podia,
com'ela querria,
a Madre de quem
o mundo fez,
seria de bom sem.*¹⁷⁴

As imagens da Virgem que são apresentadas nas mais de 420 composições ajudam a conferir unidade a essa obra na medida em que sua presença funcionou como o elemento invariante.

Esta exaltação à Maria obedece a razões muito diversas. Primeiro, tratar-se-ia não só do resultado de um sistema de crenças cristão, mas da justaposição de uma variada rede de crenças que, combinadas, formataram o cristianismo da Castela do século XIII, como resultado de um processo de reatualização de diferentes formas de fé, a exemplo do que Ginzburg trata por circularidade cultural.

Além disso, a própria vontade individual e o propósito bem definido de Afonso X, diretor e inclusive possivelmente autor de parte dessa magnífica coleção de poemas marianos, deram ao conjunto da obra um fio condutor que estabelece a característica fundamental desses poemas como *Cantigas* de Louvor à Virgem Maria.¹⁷⁵

Essa obra, junto com as demais obras afonsinas, dão ao rei algumas das virtudes do herói cristão medieval¹⁷⁶. Por um lado, ele se apresenta como um monarca consciente de seu papel enquanto soberano legítimo de um vasto reino que era preciso defender do infiel muçulmano; por outro, Afonso é um sincero e devoto admirador do poder de Deus por sua devoção à Maria.¹⁷⁷

Mas, afinal, como a Virgem Maria aparece nessas *Cantigas* que lhe são dedicadas? Duas estratégias foram adotadas pelos autores desses poemas, primeiro exaltam suas virtudes por meio de metáforas e jaculatórias, depois expressam seus traços característicos por suas atuações nos milagres.

¹⁷⁴ CSM, 32, I, p. 95.

¹⁷⁵ O debate sobre a autoria das CSM pode ser observado em: PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel. La Imagen de la Virgen María em las Cantigas de Alfonso X. **En la España medieval**, Madrid: Complutense, n. 15, 1992, p. 297-320; METTMANN, Walter. Algunas bservaciones sobre la gênesis de la colección de las Cantigas de Santa María y sobre el problemas del autor. MARTÍNEZ, 1999.

¹⁷⁶ BARKAI, 1991, p. 45.

¹⁷⁷ PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1992, p. 297-320.

De fato, as *Cantigas* apresentam, de forma combinada basicamente, seis substantivos referentes à Santa Maria: Mãe, Virgem, Rainha, Senhora, Santa e Gloriosa. Sem dúvida que, ao longo do texto, outros vocábulos de caráter complementar foram utilizados todos se referindo a suas qualidades, competências e grandezas. Porém, para os objetivos deste trabalho, interessa analisar as expressões aqui apresentadas, tanto por seu caráter simbólico, metafórico e até mesmo estético.¹⁷⁸ Tarefa que será desenvolvida ao longo desse trabalho, no qual procurarei analisar se o discurso de gênero produzido na sociedade ibérica do século XIII está presente nessas representações de Maria.

Os trovadores desses poemas partiram freqüentemente do dogma da maternidade divina de Maria¹⁷⁹ como uma das formas de exaltação de sua Dama. Esse recurso se demonstrou bastante eficiente na medida que dá à personagem sua dimensão divina. Mas, além dessa peculiaridade, abordaram também sua condição de Virgem de forma muito eficaz.

Mesmo assim, exaltaram o poder da Virgem sobre o mundo temporal como a *Sennor* deste mundo. Aqui é conveniente advertir que essa palavra tem no galego-português os dois gêneros, no caso da exaltação a Nossa Senhora, observo que é uma alusão ao *poder* que sempre é masculinizado.¹⁸⁰ Exalta-se a Virgem para alcançar os favores de Deus. Ainda a exaltaram como a mais gloriosa das imperatrizes, um recurso a mais para reforçar esteticamente seus poderes inquestionáveis de Santa, tanto nesse quanto no outro mundo.

Assim, como exemplo disso que acabo de afirmar, e sem a pretensão de esgotar todas as invocações a ela realizadas ao longo da obra, apresento, a seguir, como ela é mencionada em alguns dos poemas: - Madre del Rey de los cielos: Madre do Rei (113/4); Madre do Rei Celeste (225); Madre do Rei de uertude (227); Madre do Rei Piadoso (194); Madre del Poderoso (56/60); Madre do Sennor do Mundo (51/31); Madre del Creador del mundo, Madre de quen o mundo fez (32/5); Madre del justiciero (175/379); Madre del Salvador (16/56); Madr'Espiritual (142/47,76/32); Virgen Beita (305,315,323); Virgen beita sem par (226); Virgen

¹⁷⁸ PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1992, p. 298-300.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*: Desde o Concílio XI de Toledo a igreja espanhola admitiu o dogma da maternidade divina sem resistências dignas de menção. O símbolo desse concílio afirma: "Cristo [...]. El cual en cuanto es Dios creó a María y em quanto Hombre fue creado por María; y El mismo es Padre de Maria Madre e hija".

¹⁸⁰ Sobre o gênero da palavra *sennor* no galego-português consultar: LEÃO, Ângela Vaz. As Cantigas de Santa Maria. Extensão. **Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUC-Minas**. Belo Horizonte, 7 v., n. 23, p.1-72, ago, 1997.

Madre (250,309,313,333); Reynna de piedade (67/54,211); Nobre Reynna (77/16, 350); Sennor poderosa (106,179,355); Sennor de prez (35/11, 73/57); Groriosa (6/70,8/19, 43/50, 106, 201, 218,222.); groriosa sem par (283); Santa Maria (3/4, 79/3,182,212,365,394); Santa Maria, Madre do bom Rey Iesu (362); Santa Maria, Sennor de muy grand'mesura (392).¹⁸¹

Para Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco¹⁸², as *Cantigas* primam pela exaltação da santidade e da piedade que, unidas à virgindade e à castidade, têm sido consideradas por séculos atributos marianos por excelência. Nessa perspectiva, seria interessante discutir em que medida as diferenças de sexo e o discurso de gênero, elaborados pela sociedade medieval, estão ou não presentes na produção dessas representações da Virgem.

Como já citei, na Castela do século XIII, a tarefa de exaltação de Maria não foi apenas de Afonso X. Além do monarca, um contemporâneo seu, o clérigo Gonzalo de Berceo, também cantou sua Senhora de forma primorosa.

Gonzalo de Berceo e Afonso X são contemporâneos, viveram mais ou menos na mesma época, sendo a produção de Berceo anterior a de Afonso X. O monarca, quando visitou o Monastério de Santo Domingo de Silos em 1255, talvez tenha tido acesso aos *Milagros* do poeta de *Mester de Clerecia*¹⁸³, que, segundo uma hipótese de datação proposta por Keller, já teria morrido há aproximadamente nove ou dez anos. A data da morte do sacerdote/poeta¹⁸⁴ não é conhecida.

Para melhor visualizar o período em que esses dois poetas castelhanos viveram, seria interessante prospectar uma pequena cronologia de suas existência e obra. Analisemos o quadro a seguir:

¹⁸¹ Para realizar esse levantamento, foi utilizado o já citado artigo de Pérez de Tudela y Velasco, bem como um mapeamento das *Cantigas*, que além de referenciar à Maria, possuem em suas narrativas a presença de mulheres e crianças. Esse esquadrinhamento da obra, se fez acompanhar também de uma análise preliminar das respectivas miniaturas, que foram utilizadas na presente pesquisa, apenas, para ilustrar as narrativas analisadas, pois que do contrário, demandariam um outro tipo de abordagem que nesse caso resultariam em um outro trabalho.

¹⁸² PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1992, p. 320.

¹⁸³ Sobre o mester de clerecia foi utilizado o texto de Pidal, 1941.

¹⁸⁴ Cf. KELLER, 1987; PIDAL, 1941; DUTTON, 1981.

GONZALO DE BERCEO

- c. 1198-1264: Nasce Gonzalo no povoado Berceo.¹⁸⁵
- c. 1230: Escreve a *Vida de São Domingo*.
- c. 1255: Termina de redigir os Milagres de Nossa Senhora (alguns são anteriores a 1246).
- 1265: Escreve a *Vida de Santa Oria* (com cerca de 68 anos)
- Obs.: Não se conhece ao certo a data de morte de Berceo. Keller fala em 1246, data pouco provável. Nesta mesma menção Menéndez Pidal localiza em documentos riojanos Berceo como um dos clérigos daquele lugar ainda em atividade. Além disso, sua penúltima obra data de 1265, o que indica que, pelo menos até essa data, o poeta ainda vivia.

AFONSO X O SÁBIO

- 1221: Nasce Afonso X em Toledo.
- 1252-52: Afonso sobe ao trono em Sevilha
- 1270-1282: Datas de término da composição das *Cantigas de Santa Maria*.
- 1284: Morre em Sevilha com cerca de 63 anos
- Obs.: Existe toda uma controvérsia sobre a autoria das CSM, se de fato foi ou não Afonso X autor das mesmas é algo que já suscitou muito debate. Parece ocorrer entre os especialistas na obra Afonsina um acordo, no sentido de admitir que ele seria autor de fato de algumas das *Cantigas* e, por outro lado, seria autor, na medida em que foi o idealizador e diretor dessas composições, que seriam o resultado de uma política cultural do monarca.

As obras de Afonso X e Berceo, sobretudo no que diz respeito aos milagres marianos, obedecem a um procedimento que começou a circular por toda a Europa entre o século XI e XII. Na onda de exaltação à Virgem foram reunidos em coleções latinas os supostos milagres da Mãe de Deus.

O clérigo e o monarca, embora exaltassem a mesma musa, tiveram procedimentos distintos para fazer a recolha de seus milagres. Ambos basearam-se em fontes escritas, sendo as de Afonso em maior número.

Berceo não tinha a seu dispor uma biblioteca como a do rei sábio. Este, segundo os especialistas, se inspirou em apenas uma coleção latina a da Biblioteca de Copenhague já mencionada. A fonte principal de Berceo foi de tradição oral, o que não quer dizer que as *Cantigas de Santa Maria* não tenham tido também um aporte oral, pois há indícios de que os colaboradores de Afonso X tenham *tomado de aqui y de Allá argumentos y detalles*.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Conforme já mencionado na introdução, pouco se conhece sobre a vida de Berceo e, sobre as datas de seu nascimento e morte existem várias hipóteses, a indicação aqui feita se baseia em datas aproximadas, para tal foi consultado o texto de SOLALINDE, 1980, 1 v. FRAZÃO *apud* Biblioteca Gonzalo de Berceo. Disponível em: <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/dutton/biografiaberceo>>. Acesso em: jan. 2006

¹⁸⁶ SOLALINDE, 1944, p. 19.

Segundo Solalinde, o clérigo riojano, apesar da qualidade de sua obra, da sua fonte latina, do tema religioso e da métrica precisa e preciosa, não foi um poeta erudito. Nota-se no texto do especialista uma distinção rígida entre aquilo que é próprio do erudito e do popular, compreensão da qual não compartilho. O sacerdote teria sido um escritor popular, por querer popularizar as narrativas que conhecia entre seus ouvintes e leitores a quem, sem dúvida, se dirigia. O poeta se dirige ao povo de fala castelhana a quem convida a segui-lo em suas narrativas. Sua linguagem era possivelmente entendida por todos.

Também sabemos que Berceo ampliava ou limitava determinadas partes de algumas das histórias que escreveu tanto as com fonte escrita quanto aquelas de fonte oral. Fez isso atendendo o seu próprio senso estético e o gosto de seu público.

Em Berceo, Maria é apresentada como intercessora e vencedora, mediadora entre os homens e Deus, entre a humanidade e Cristo; e vencedora ante o poder diabólico, a Virgem sempre vence o mal. Maria intercede junto a Deus em nome de outros santos em alguns de seus poemas tal como ocorre no milagre de número VIII, aqui já mencionado, quando Santiago recorre a Ela para resolver uma disputa com o diabo.

De posse das informações até aqui obtidas sobre Berceo e seu *Milagros*, poderia especular o seguinte: se o poeta escrevia a partir de fontes orais, e se isso era destinado ao povo, podemos supor que Maria como Santiago, seria muito cara ao gosto popular.

O poema obedeceria, assim, ao sentimento do povo, fazendo o Apóstolo recorrer àquela que é, para a cultura tradicional, a Mãe espiritual do ocidente cristão, ao mesmo tempo em que divulga a crença nos milagres desse Santo Guerreiro e promove a peregrinação à cidade de Santiago de Compostela. É uma possibilidade de interpretação que corrobora a noção de colaboração entre mitos e a da função de propaganda destas divindades.

Essa situação se repete no milagre VII no qual Berceo narra a história de um monge que vivia uma vida tresloucada vindo a morrer em virtude de seus muitos pecados. Então São Pedro solicita ao próprio Cristo que tenha misericórdia da alma daquele sacerdote pecador. Mas Cristo pondera que o tal monge não a merecia. É então que São Pedro recorre à Virgem, vejamos:

*San Pedro el apostol ovo del compassion,
 Ca em su monesterio fiziera profession:
 Rogo a Jesus Cristo com grand devoción
 De su misericórdia quel ficiesse racion.
 [...] Tornó em la Gloriosa Madre del nuestro don,
 E em las otras virignes que de su casa son:
 Fueron ellas a Cristo com grand suplicación,
 Por la alma del monje fiçieron oracion.*

Esse poema nos apresenta uma Virgem cercada de outras iguais a ela. A virgindade é uma das características marianas mais marcantes. E em Berceo se torna uma das mais exaltadas virtudes de Maria. É o ideal de feminilidade, numa visão do feminino marcada por um discurso de gênero que se pode observar em vários de seus poemas. Também é um elemento central na narrativa da *Vida de Santa Oria*.

Como sabemos, é desde tempos muito remotos que as mulheres são nomeadas pelo seu corpo, “*tener um cuerpo feminino marca y condiciona nuestra entrada en lo social [...]*”.¹⁸⁷ Além disso o controle dos desejos do corpo foi uma preocupação da Igreja desde a Antigüidade e que se acentuou entre os séculos XII e XIII. A virgindade e a castidade são duas características do bom cristão.

A obra de Berceo apresenta essa qualidade cristã de forma muito especial, sobretudo em relação às mulheres. Suas virgens ocupam lugar de destaque em seus poemas e podem ser vistas como exemplos a serem observados por homens e mulheres daquela sociedade.

As mulheres foram, desde a Antigüidade, condicionadas pelos seus corpos. No discurso produzido pela sociedade medieval, isso se acentuou. É o que observa Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Para essa historiadora, as representações do feminino no imaginário ibérico estão marcadas por imagens corporais, vejamos: “[...] Assim, na investigação das diversas fontes laicas e eclesiásticas estudadas, depara-se com o fato que todas apresentam um ponto em comum: o corpo como principal marca da identidade atribuída às mulheres”.¹⁸⁸

¹⁸⁷ RIVERA GARRETAS, *apud* DUBY; PERROT, 1992, p. 606.

¹⁸⁸ SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. O Corpo dos Pecados: As Representações Femininas nos Reinos Ibéricos (1250-1350). O Saber na Idade Média: Textos e História. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Brasília, v. 9, n. 1/2, 2001, p. 13-30.

Como já é de nosso conhecimento, desde a instituição do casamento como sacramento, a Igreja se imiscui na vida privada de homens e mulheres do século. Era somente pelo do casamento que a sexualidade humana poderia se realizar, e ainda assim com a única finalidade da procriação pois o prazer era vedado à sociedade, de uma maneira em geral. Para José Rivair de Macedo, a Igreja sempre foi avessa à possibilidade do prazer: “A moral cristã sempre condenou o prazer físico. Os moralistas procuraram limitar ao extremo a sexualidade. Esta deveria servir exclusivamente para a procriação”.¹⁸⁹

Foi como instrumento de divulgação de um ideal de feminilidade cristã que os enunciados de Berceo e Afonso foram analisados nessa pesquisa. Acredito que a vontade de controlar toda a sociedade não foi e não é uma preocupação apenas do clero. Os demais poderes também o pretendem. Dessa forma, a partir da propaganda de um determinado modelo de mulher, o poder temporal e o poder espiritual foram apresentando seu projeto de organização daquela sociedade, que passava por uma organização da vida doméstica e familiar, no qual as mulheres ocupam um indiscutível espaço de atuação.

Apesar de só recentemente esses temas terem se tornado objeto de atenção das ciências humanas, nós já sabemos que nas sociedades tradicionais a transmissão da maior parte dos conhecimentos acontecia dentro dos limites da vida privada.

As fontes até aqui apontadas nos permitem uma possibilidade de acessar esses domínios da vida de homens e mulheres da sociedade medieval, os espaços da vida doméstica, onde “*desempeña um papel protagonista la mujer: la casa, el mercado, la fuente, los baños, el molino o la alcoba*”¹⁹⁰, foram lugares de organização da vida social e, assim, de centros de produção e circulação de discursos generificados.

Esses poemas nos permitem observar uma forma de representação das mulheres que era comum na sociedade medieval tanto no mundo hermético dos homens da Igreja quanto na existência mundana dos trovadores e jograis da Castela do século XIII.

Rucquoi já nos advertiu dos cuidados que temos que ter com esse tipo de fonte, posto que são documentos nos quais nem o teólogo nem o laico concederam

¹⁸⁹ MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1999, p. 20.

¹⁹⁰ RUCQUOI, Adeline. La mujer medieval. **Cuadernos historia 16**, Madrid, n. 262, p. 6, 1985.

à mulher algum tipo de protagonismo. Entretanto, no caso das fontes aqui analisadas, o texto literário, ainda que com visíveis intenções propagandísticas, poderá nos permitir observar as formas de produção das representações do feminino, e em alguma medida, especular acerca do seu possível público e acolhimento.

O texto literário conota-se de importante valor, porquanto a literatura, como arte, explica, analisa, localiza e auxilia o objeto de estudo científico. Ou seja, pela literatura, mesmo ficcional, pode-se chegar a algumas explicações.

Com exceção da representação da Virgem na Batalha de Covadonga, e nas imagens que protegiam as tropas cristãs nas expedições contra os mouros, dimensões da vida pública, em que Maria parece representar a própria Igreja. A Santa é sempre uma *Sennor*, que privadamente, utilizando-se de artimanhas próprias do feminino, consegue convencer o seu *Sennor* da justeza em defender este ou aquele vassalo de algum mal qualquer. As diferenças que, às vezes o mito pode apresentar, respeitam à necessidades reais. O mito é sempre atualizado de acordo com sua relação com o desenrolar dos acontecimentos históricos, pois, como já foi citado anteriormente, o mito está relacionado com sua própria historicidade sem a qual ele não teria sentido.

Assim sendo, Maria foi também apresentada como uma entre outras representações de mulher na Idade Média que serviram como instrumentos pedagógicos para um projeto de sociedade que havia definido os papéis de homens e mulheres, embora muitas vezes esses papéis possam não ter tido amparo no real ou acolhimento social.

4 FORMAS DE CONTROLE OU ESTRATÉGIAS DE VIDA

4.1 RELIGIOSIDADE FEMININA: SUBMISSÃO OU RESISTÊNCIA

*Coraçon d'om' ou de moller
que a Virgen muit' amar,
maca-lo encobrir queiran,
ela o faz pois mostrar.¹⁹¹*

Embora se possa pensar que o cristianismo inventou a condenação do prazer, isso não é verdade. Ele apenas inspirou-se em modelos que desde a Antigüidade foram elaborados e propostos para a sociedade. Pode-se dizer que os homens sempre se preocuparam com o corpo e seus usos. O cristianismo apenas fez recrudescer a vigilância sobre as necessidades da carne.

No período antigo, estava em jogo a saúde do corpo. Pensava-se em dar aos homens e às mulheres as melhores orientações para o uso de seus corpos, no sentido de proporcionar cidadãos saudáveis. Naquela forma de pensar sobre a saúde, o controle dos desejos sexuais era uma condição para a felicidade do corpo das pessoas e da sociedade.

Os antigos discutiram bastante como deveria ser a vida sexual dos homens e das mulheres. Naqueles tempos, eram os médicos que falavam sobre esse tema. Aline Rousselle aponta as origens desse cuidado com o corpo desde a Grécia e Roma. Entre gregos e romanos, nada do que era humano lhes escapava:

En suma, los siglos III y IV, que han conocido una Victoria de la castidad como ideal y el comienzo de la aventura monástica de la virginidad deliberada, están encuadrados por las obras de Galeno y Oribasio, ambos nacidos en Pérgamo. Galeno muere hacia el año 200 d.C. y ha sido el médico oficial de la corte de Marco Aurélio y Comodio. [...] Al igual que Galeno, pero sin su genio, Oribasio era, ante todo, médico, pero además un espíritu de ambiciones universales con un particular interés por la historia.¹⁹²

¹⁹¹ C.S.M. 188, II, p. 221-222.

¹⁹² ROUSSELL, 1989, p. 18.

Xenofonte, Platão, Aristóteles e o médico Hipócrates, todos viam a relação sexual como algo perigoso, de difícil controle, extenuante e prejudicial à saúde. De uma maneira geral, os médicos recomendavam a abstinência, aconselhavam a manutenção da virgindade e o afastamento do prazer.¹⁹³

Nessa perspectiva, as restrições às práticas sexuais estavam relacionadas a considerações médicas, e não estavam vinculadas à noção de pecado. Essa relação entre prazer e pecado foi a grande novidade proposta pelo cristianismo.

O binômio corpo e prazer transformou-se, assim, em perigo, na medida em que estava ligado à noção de Pecado Original. Na era medieval, eram os padres que falavam sobre a vida sexual que seus fiéis deveriam ter. Diferentemente dos antigos, que estavam preocupados com a saúde do corpo, o discurso clerical buscava a salvação da alma. A Antigüidade quis controlar as necessidades corporais; a Idade Média, para atingir a perfeição espiritual, buscou a transformação e a disciplina da matéria.¹⁹⁴

Para o discurso da Igreja a sexualidade era o lugar privilegiado da concupiscência, pelo qual o Pecado Original se transmitia a toda a humanidade, *“la sexualité était devenue le champ d’action d’une activité diversifiée et peccamineuse, unifiée à l’intérieur d’un vice appelé “luxure!”*.¹⁹⁵ Tratava-se pois de um aspecto da existência humana que mereceu, por parte dos *Padres*, uma atenção quase permanente. Os Pais fundadores do cristianismo inscreveram a sexualidade no campo dos Pecados Capitais, na forma da luxúria.

Para eles a luxúria não estava apenas ligada às partes inferiores do corpo. Ao contrário, estava difundida pelos diversos órgãos que presidem as atividades sensoriais. Além disso, ela se manifestaria, sobretudo, no pensamento. E, nesse caso, pensar já seria pecar.

Esse discurso tinha diante de si uma sociedade marcada por relações muito íntimas com o maravilhoso¹⁹⁶, um verdadeiro universo paralelo presente no cotidiano das comunidades e que fazia parte de suas vidas ordinariamente. É preciso que se diga que nesse sistema simbólico o maravilhoso funcionava como

¹⁹³ Sobre essa questão consultar também: HEINEMANN, 1999, p. 21-23.

¹⁹⁴ Para esse tema, consultar: SANTOS, Dulce Oliveira Amarante. **O corpo dos pecados: representações e práticas socioculturais femininas nos reinos Ibéricos de Leão, Castela e Portugal (1250-1350)**. São Paulo: USP, 1997. (Tese de Doutorado). p. 42-58.

¹⁹⁵ Tradução livre: a sexualidade tornou-se o campo de ação de uma atividade diversificada e pecaminosa, unificada no interior de um vício chamado “luxúria”. In: CASAGRANDE, 2000, p. 233.

¹⁹⁶ Em relação ao maravilhoso medieval, consultar sobretudo: LE GOFF, 1990.

uma porta de saída das pressões da vida diária, e é bem possível que, ao mesmo tempo, tenha também funcionado como uma forma de resistência ao processo de cristianização em curso naquela sociedade.

Se for verdade que existia um maravilhoso pré-cristão, então é possível pensar que no combate entre as diferentes crenças que teceram o sistema simbólico medieval, tenha ocorrido uma miscelânea cultural promovendo o aparecimento desse maravilhoso cristianizado.

Dessa forma, podemos pensar que aquela sociedade engendrou formas de comunicação com esse universo em transformação desde suas crenças pagãs que se manifestavam em um cristianismo que já havia se aberto para às tradições populares.

Podemos pensar, então, sobre o culto à Virgem Maria como uma forma de contato com esse maravilhoso tão heterogêneo. A Virgem é aquela personagem que se fazia de ponte entre o céu e a terra, e entre um maravilhoso pagão e outro cristão. Era a cristandade elaborando um discurso sobre os pecados que homens e mulheres teriam cometido desde suas origens. Essa gente se sabia pecadora, logo culpada e, portanto, objeto de todos os castigos que mitigariam os seus erros.¹⁹⁷ Esse sentimento marcou a dimensão simbólica de homens e mulheres daquele período. Suas relações com esse outro mundo estavam marcadas por um sentimento de pecado, e pelo medo do castigo.

Para a sociedade ibérica, essa hipótese se apresenta de uma forma bastante especial, pois que ali a presença moura era, em algumas circunstâncias, apresentada como a representação de Satã. Essa imagem foi inúmeras vezes repetida nas crônicas da Península Ibérica medieval.¹⁹⁸ A demonização do outro é freqüente, tanto nas crônicas cristãs quanto nas crônicas muçulmanas.

Para aquele imaginário, a ocupação moura pode ter sido justamente o preço pago pelos pecados ali cometidos, seria um verdadeiro julgamento de Deus. Quem sabe, fora uma forma de lembrar ao povo da península que para cada erro cometido

¹⁹⁷ Sobre esse sentimento de pecado que estaria presente na sociedade ibérica em função dos erros cometidos pelos dois últimos reis visigodos, isto é, sobre a lenda de Kahba, filha de um conde chamado Juliano e que teria sido raptada por Rodrigo, consultar BARKAI, 1991; MARTINS, Oliveira. **História da Civilização Ibérica**. Lisboa: Europa-América, [s.d.], p. 84-97; ROUCHE, Michel (Org.). **Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou Cris?**. Paris: Presses de l'Université e Paris-Sorbone. 2000, p. 69-79.

¹⁹⁸ Sobre as imagens de cristãos e muçulmanos consulta: BARKAI, 1991.

corresponde uma forma de castigo. Assim as relações com o maravilhoso por meio da Mãe de Deus se revestiriam de uma importância crucial.

Nessa perspectiva, nos foi sendo apresentada uma Virgem que passou a ter uma tarefa enorme. Além de cristianizar aquela vasta região ocupada pelo infiel muçulmano, ela também tinha a missão de assegurar um canal de comunicação com o Divino.

O culto que aquela sociedade devotou à Maria pode ter significado uma possibilidade de superação da sua condição de comunidade pecadora. O culto à Virgem e a luta contra o muçulmano foram, talvez, duas estratégias para alcançar um mesmo objetivo: a redenção eterna.

Nesse cadinho cultural, uma das formas de representação do mito de Maria que mais nos chama a atenção, tanto na Península Ibérica quanto em outras regiões da Europa medieval é, sem dúvida, a imagem da Virgem. Ainda que essa representação não seja vista de maneira estática, uma vez que o mito de Maria deve ser entendido como um “*‘système des valeurs’, em perpétuel réaménagement, don til convient de bien relever les éléments constitutifs et les combinatoires*”.¹⁹⁹ Sob este prisma, um dos aspectos mais interessantes deste sistema de valor no qual se constitui o culto à Virgem, é o discurso cristão que articulou sexualidade e religiosidade.

É justamente o mito da virgindade de Maria que, mesmo depois do casamento e do nascimento de seu divino filho, teria continuado virgem, que reside uma das características mais engenhosas do maravilhoso cristão e que, como um sistema de valores, passou a servir de modelo a toda gente.

Maria, contudo, permanece situada fora do tempo, afastada do cotidiano. Ela se constitui em símbolo, um signo abstrato e também ao alcance dos fiéis. Ela foi, ao mesmo tempo, miraculosamente mãe, filha e esposa que se projetava sobre o nome dos fantasmas masculinos. Era representada na nostalgia da mãe consoladora, de monges e clérigos, que em um tempo distante, foram separados de suas mães biológicas na mais tenra infância. Ela foi o sonho de núpcias sem máculas e, até mesmo, de um erotismo que impregnava os poemas compostos em louvor da mãe de Deus.

¹⁹⁹ RUPALIO *apud* IOGNA-PRAT; PALAZZO; RUSSO, 1996, p. 5.

A história medieval é também a história da lenta elaboração desse personagem multiforme, das configurações das funções da Virgem, que é feita das interações das idéias seculares e religiosas, daquele presente medieval e das heranças da Antigüidade clássica. Enfim, ela é o resultado das relações entre os sexos no seio da sociedade medieval.²⁰⁰

Nesse contexto, o ideal de virgindade foi, sem dúvida alguma, uma verdadeira obsessão na Idade Média. Um ideal de comportamento que se destinava tanto aos homens quanto às mulheres, mas que teve essas últimas como seu principal público alvo.

Um variado público feminino dividido em mães, irmãs, viúvas, velhas, meninas, rainhas, monjas, abadessas, criadas, camponesas, etc. eram as destinatárias de um discurso que propunha um tipo ideal de mulher: a mulher continente.

Nesse discurso ocorre a demonização da carne. Na concepção que a Idade Média produziu sobre o corpo, ele seria o lugar de todos os tipos de excessos. Esse discurso acabou por propor uma forma de controle sobre as necessidades da carne. Esse controle passava pela mais absoluta ascese, o corpo foi entendido como centro produtor do pecado.

Esse entendimento acabou por retirar toda a dignidade do corpo²⁰¹, sobretudo do feminino, haja vista que a transmissão do Pecado Original ocorria justamente no exercício do ato sexual e com isso ocorria a desqualificação da sexualidade humana em geral e em especial a da mulher. Seria a partir do corpo feminino que o mal se perpetuaria²⁰² pelos séculos afora.

Foi nesse ambiente mental, que articulava um maravilhoso pagão e outro cristão, que se desenvolveu o ideal de Virgindade para ambos os sexos. Nesse imaginário social, a idéia do Pecado Original propôs uma nova relação com o divino, inspirado no modelo de ascese dos Pais do deserto.

Entretanto, por alguma razão, as mulheres foram o alvo principal dessa nova mística cristã. Esse modelo de conduta visava à purificação do corpo para atingir finalmente a pureza de espírito e, dessa forma, acessar a perfeição cristã.

²⁰⁰ Para o tema da representação de Maria como sistema de valor ver: Igna-Prat; Palazzo; Russo, 1996.

²⁰¹ Consultar: LE GOFF, 1992, p. 150-162.

²⁰² Sobre as representações corporais na Península Ibérica medieval consultar: SANTOS, 1997 (Tese de Doutorado).

As mulheres foram aquelas para quem, o discurso que propunha, a imitação da Virgem se destinava. Para Carla Casagrande foi “com a preocupação de apontar às mulheres o caminho da virtude e da salvação, frades, clérigos e leigos empreenderam um cuidadoso apuramento das tradições e falaram às mulheres com as palavras de seus livros”.²⁰³ Casagrande observa, ainda, que dos finais do século XII até o final do século XV, foram numerosos e insistentes os escritos que orientavam como as mulheres deveriam proceder.

Nessa tarefa de as mulheres indicar o bom comportamento cristão, a família cumpriu o seu papel formulador de discursos, tanto formulou quanto vigiou o cumprimento daquilo que era proposto.

Naquela sociedade, como sabemos, as regras que regulavam as relações de parentesco eram produtos tanto do legado romano quanto do germânico. E elas também sofreram um lento processo de cristianização. Existiam normas estabelecidas que regulavam as relações familiares, as quais derivavam dessas duas tradições, muitas vezes coexistindo no mesmo espaço e tempo.²⁰⁴ Era fundamental assegurar que “*los hijos sean más seguros para el varón*”²⁰⁵, e é oportuno considerar que, não se trata apenas da transmissão da herança, mas também da transmissão da valentia guerreira. Portanto, o controle do corpo feminino, a partir do modelo da virgindade, não se limitava apenas aos interesses do poder espiritual. Esse modelo também recebia acolhida dos homens do tempo, atendia, então, os interesses familiares.

A certeza sobre a paternidade só ocorre com uma estrita vigilância sobre a sexualidade das mulheres. Na tradição germânica, ser flagrada em adultério era crime severamente castigado. A mulher que o cometesse poderia ser flagelada e, até mesmo, enterrada viva.

Na documentação analisada pode-se observar que a preocupação com a sexualidade de leigos e religiosos, homens e mulheres, fora uma matéria bastante presente tanto nos textos clericais quanto nos textos laicos. Em ambos, o corpo é um fardo, uma prisão que a alma tem de tolerar. É preciso vigiá-lo até que seus

²⁰³ CASAGRANDE *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 99-141.

²⁰⁴ Sobre os fundamentos do direito e as relações de parentesco ver entre outros: BLOCH, 1987, p. 127-159; WEMPLE *apud* DUBY; PERROT, *op. cit.*, p. 227-271.

²⁰⁵ Partida II, título VI, lei II, tomo II, p. 42

impulsos animais estejam devidamente domados.²⁰⁶ Para Dos Santos, a Idade Média teve o objetivo de transformar e domar esse corpo prisão.

Embora se possa concluir, pela análise da documentação, que tanto o poder espiritual quanto o poder temporal tiveram interesse em regular as relações entre os sexos, sobretudo a sexualidade feminina, é bem possível que esse discurso normativo e vigilante tenha tido, por parte de algumas mulheres, uma acolhida tal que o transformou em uma espécie de estratégia de resistência feminina ao mundo dos homens. Um mundo no qual a violência de gênero se constituía em endemia.

Além disso, também é interessante considerar que o corpo é o lugar de manifestação das doenças, tanto aquelas próprias da carne quanto aquelas da alma. Nessa perspectiva, vigiar as necessidades do corpo poderia ser uma forma de evitar o julgamento dos céus, pois, como sabemos, doença e pecado estavam intimamente relacionados. A falta de saúde era vista como manifestação do castigo divino para algum pecado cometido. O discurso normativo sobre as funções da carne seria uma forma preventiva de evitar o julgamento divino.

Este capítulo se propõe a especular essa concepção sobre o corpo, sobretudo o feminino. Uma concepção que a sociedade medieval elaborou, o corpo entendido como um texto sobre o qual se inscreve um discurso que pode ser lido como um documento a respeito de que se pôde observar alguns indícios acerca de certos acontecimentos do passado. Tanto o discurso que os homens produziram, quanto àquele que as mulheres inscreveram em sua própria carne.²⁰⁷

4.2 VIOLÊNCIA DE GÊNERO NA CASTELA MEDIEVAL

Não é exclusividade da Idade Média ter sido uma idade dos homens. A afirmativa de que a época medieval seria uma **idade macho** pode debitar ao período medieval uma característica que, a rigor, pertence a todas as eras da história. Na verdade, da forma como a pesquisa histórica foi durante muito tempo produzida, todas as idades são dos homens.

²⁰⁶ Sobre esse tema consultar: SANTOS, 2001, p. 14-15; ROUSSELLE, 1989, p. 17-77.

²⁰⁷ Sobre esse tema consultar entre outros autores: RIVERA GARRETAS, 2003.

É o que uma certa leitura da história nos ensinou, aquela dos modelos universalizantes. Ainda que seja extremamente difícil encontrar as mulheres no período medieval, assim como em qualquer outro momento da história, elas estavam por lá.

Sem dúvida que para o historiador acostumado ao cotidiano dos arquivos repletos de documentos acerca da história universal, concluir que uma dada idade histórica é predominantemente masculina, é conclusão óbvia. Eles são a parte visível do social.

Mas o que Geroges Duby tinha em mente quando disse ser a era feudal uma *Idade Média macho*? A velha *idade das trevas* tem sido acusada de muitos fatos. Contudo, Duby não faz uma acusação. Antes, é uma constatação e, ao mesmo tempo, uma provocação. Esse medievalista estava interessado em *descobrir* “o lado oculto, o feminino”.²⁰⁸ Esse foi seu desafio, pois que da época medieval quase tudo que nos chega é decididamente masculino. No entanto, a obra desse medievalista nos ensinou a questionar essa história universal.

Para encontrar as mulheres em suas relações sociais, é preciso abandonar os modelos universalizantes, pois neles não há espaço para o diferente. Duby foi um dos pioneiros na tarefa de buscar o feminino num mundo repleto de homens “convencidos da superioridade de seu sexo”.²⁰⁹

A história universal produziu uma verdade histórica do ponto de vista do homem branco, filho das elites sociais, herdeiro da velha tradição judaico-cristã-ocidental. Qualquer outro objeto histórico que estivesse fora deste padrão de universal não encontrava guarida nas pesquisas até então produzidas.

Mas basta insistir um pouco que as fontes passam a nos falar sobre elas, suas formas de vida, seus comportamentos, seus afazeres profissionais, suas sensibilidades, suas religiosidades, nos descortinando “a mulher nesses tempos longínquos”.²¹⁰

Enfim, nos arquivos vive, ocultada, uma população feminina que, quando encontrada, se mostra bastante barulhenta. Basta achar o começo desse fio de

²⁰⁸ DUBY, 1988a, p. 5.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁰ *Ibid.*

Ariadne²¹¹, todo um universo feminino se nos apresenta e então elas começam a nos dizer coisas.

Na contramão daquilo que era determinado pela Família e pela Igreja, elas elaboraram suas próprias concepções acerca dos seus corpos, sobre a maternidade, de suas religiosidades, enfim produziram formas generificadas de relações sociais.

Que a Idade Média foi predominantemente masculina, não há dúvidas. Essa masculinização se expressava de diferentes maneiras, sobretudo nas relações sociais entre homens e mulheres. Tratava-se de uma sociedade da “guerra e da agressão”²¹², na qual uma população de meninas e meninos, de moças e moços, de damas e cavalheiros, de camponesas e camponeses, monjas e monges que encontravam dificuldades na arte da convivência. Foi, sem dúvida, uma civilização na qual os valores da guerra estavam presentes nos diversos âmbitos da vida cotidiana.

O uso da violência não foi privilégio da Idade Média, mas esse foi sem dúvida um tempo no qual esse predicado da espécie humana foi bastante marcante. A começar por aquela violência praticada pelo senhor contra os seus adversários, no seio da nobreza na luta pela aquisição de privilégios.²¹³

A conquista desses privilégios pressupunha a exclusão dos adversários, fossem eles iguais ou subalternos. O poder dos senhores se fundamentava no uso da força. Para Claude Gauvard: “Raptos, estupros e banditismos marcam a instalação das linhagens nobres no decorrer dos séculos X e XI. [...] A violência é constitutiva da nobreza.”²¹⁴

É conveniente dizer que a violência não se limitava aos extratos superiores daquela sociedade, pois as pesquisas têm observado que as práticas de violência

²¹¹ Personagem da lenda do Minotauro, monstro que vivia em um labirinto, e que tinha corpo de homem e cabeça de touro. Ariadne era filha do rei Minos, de Tebas, que cobrava um tributo aos habitantes dessa cidade. Esse tributo consistia em entregar todos os anos sete jovens e sete donzelas para serem devorados pelo Minotauro, que era mantido num labirinto tão habilmente projetado por Dédalo, que quem ali fosse encerrado não conseguiria sair sem ajuda. A jovem filha do rei, deu a Teseu uma espada e um novelo de linha para enfrentar o monstro, graças ao que Teseu conseguiu vencer o Minotauro e sair do labirinto. Sobre esse mito consultar: BULFINCH, Thomas. **O livro de Ouro da Mitologia. História de Deuses e Heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p. 186-204.

²¹² Para essa questão, consultar: DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses**. Lisboa: Estampa, 1980.

²¹³ Sobre a idéia de ser a violência uma especificidade da espécie humana há controvérsias, pois há evidências científicas de existir violência política e sexual entre os outros grandes primatas, sobre isso consultar: WRANGHAM, Richard; PETERSON, Dale. **O Macho Demoníaco**. As origens da agressividade humana. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

²¹⁴ LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 605-612.

estão bem distribuídas por todas as camadas sociais. Também é importante salientar que essa condição de sociedade violenta, que pode caracterizar a era feudal, obedece a uma lógica das relações de poder próprias daquela civilização.

Não se trata, de concluir, a partir desses dados, que temos diante de nós uma realidade histórica a ser julgada pelo olhar acusador de uma outra civilização que se julga generosamente progressista e humanitária. A civilização dos tempos modernos e contemporâneos é, tanto quanto aquela, uma civilização da guerra e da agressão, cujos índices de violência nos faz pensar sobre a finalidade da espécie humana.

O que se pode dizer é que aquela violência obedecia a um certo encadeamento lógico dos fatos: “Aquele que conduz da injúria ao gesto injurioso, dos golpes e feridas à morte”.²¹⁵ De um ato de ofensa ao justo e necessário ato de vingança. A vingança foi, neste contexto, o pano de fundo para a prática de mais violência.

4.3 A VONTADE DE EVASÃO: FUGIR DO MUNDO, FUGIR DOS HOMENS

Para além desse caráter belicista havia ainda todo um discurso produzido sobre e para as mulheres, numa flagrante misoginia que parece ter impregnado boa parte daquele imaginário social.

Apesar disso, todos os homens tinham mães, alguns tiveram filhas, por quem, algumas vezes, nutriram grande afeto. Muitos tiveram esposas com quem compartilhavam seu trabalho as quais, não raro, assumiam as responsabilidades da casa e da família quando das ausências, quase sempre prolongadas, de seus maridos. Dessa forma, a sociedade medieval, assim como outros tempos, conta com uma constante presença feminina, ainda que de forma subordinada e emudecida.

Nesse ambiente que articulava o exercício constante da violência guerreira e o sentimento de desprezo pelo feminino, as mulheres das diferentes camadas

²¹⁵ LE GOFF, SCHMITT, 2002, p. 610.

sociais foram objeto de uma violência física e simbólica que foram endêmicas.²¹⁶ Ainda que ocorresse algum interdito, como por exemplo a proibição de tocar, ferir ou agredir de alguma maneira a mulher grávida e as crianças, o que sabemos é que as mulheres dos diferentes extratos sociais foram alvo constante de práticas de violência.

A análise das *Cantigas de Santa Maria* permitiu isolar 125 *Cantigas* nas quais as mulheres, ora como personagens principais ora como personagens secundárias, atuam em variados contextos. Um número razoável de mulheres se envolve em situações de extrema violência, sugerindo ser esta uma prática da vida quotidiana da sociedade de Castela medieval, assim como o era no restante da Europa.

Sem pretender esgotar a análise desse tema nas *Cantigas de Santa Maria*, podem-se citar, a título de exemplo, as seguintes: 105; 115; 185; 216; 255; 287; 341, nelas é possível observar os vestígios de distintas formas de violência de gênero.

Antes de prosseguir na reflexão sobre as práticas de violência contra o sexo feminino na Península Ibérica medieval, é oportuno lembrar que o texto literário é tratado, na presente pesquisa, como importante indício sobre o passado. As *Cantigas de Santa Maria* são analisadas como documentos históricos que podem nos revelar algumas peculiaridades da Castela daquele tempo, sobretudo entre os séculos XII e XIII. A literatura, ontem como hoje, é fruto da mente criadora de homens, e, em alguns raros casos, na Idade Média, também de mulheres que, de alguma forma, espelham a realidade social à qual pertencem.

Nessa perspectiva, a violência pode ser vista como um traço característico da civilização do ocidente feudal, de tal forma que se tornou fonte de criação para o artista daqueles tempos. As mulheres vitimizadas pela violência foram, muito freqüentemente, objeto de inspiração.

Analisando os textos poéticos da Castela medieval, sobretudo as *Cantigas* de Afonso X, chama a atenção a já mencionada representação das práticas de violência de gênero. Além disso, existe também em outros poemas a representação de mulheres extremamente piedosas, cujo sentimento religioso esboça um desejo ardente de evasão do século.

²¹⁶ O tema da violência pode ser consultado em: LABARGE, Margaret Wade. **La mujer em la Edad Media**. Madrid: Nerea, 1996; DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo**. Sociedade e cultura no início da França Moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990; LE GOFF; SCHMITT, 2002; BARROS *apud* CARVALHO, Joaquim Ramos de (Org.). **Rituais e Cerimoniais**. Coimbra. Universidade de Coimbra, 1993; THOMPSON, E. P. **Costumes em comum. estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo. Cia. Das Letras, 1998.

Às vezes, há a ocorrência dos dois fenômenos no mesmo poema. Esse desejo de fuga do real e de aparente fervor religioso também pode ser observado em Gonzalo de Berceo, especialmente na sua *Vida de Santa Oria*.

Ocorre aí a articulação de um sentimento misógino, de uma sociedade violenta e, mais o desejo de evasão, que podem se constituir em três fenômenos intimamente relacionados. É interessante pensar que, se por um lado os discursos produzidos pela sociedade medieval buscavam orientar a conduta sexual das mulheres, dizendo a elas como deveriam proceder antes e durante o casamento, estipulando como modelo de vida o maior controle possível sob os impulsos sexuais, por outro lado esse mesmo discurso parece ter tido um efeito não imaginado por aqueles que o proferiram.

Pode-se pensar que algumas destinatárias desse discurso o resignificaram, transformando aquilo que originalmente poderia visar o controle de seus corpos, em instrumento de elaboração de um modelo de vida alternativo àquele que era previsto para as mulheres de uma maneira geral, isto é, o casamento e a maternidade.

Algumas mulheres parecem ter pensado em como escapar desse destino, se apropriando de um discurso que originalmente buscava o controle de suas vidas, transformando a proposição de virgindade e reclusão em uma saída libertadora, rechaçando o discurso normativo original. Esse ideal de virgindade e reclusão pode ter funcionado como uma manifestação de resistência contra o modelo feminino sociocultural imposto.²¹⁷ Assim, elas vão do controle à elaboração de estratégias de resistência mais ou menos abertamente, recusando-se a entrar no jogo organizado para elas.

A análise da *Cantiga 105* apresenta um variado número de temas que nos chamam a atenção por se tratar de questões típicas da vida do ocidente medieval, e é um excelente exemplo da hipótese da resistência feminina a partir da acolhida do discurso normativo da virgindade. A narrativa trata fundamentalmente da virgindade defendida, da submissão ao pátrio poder, da devoção marial, além do castigo coletivo. Esse poema, cruzado com outros testemunhos do mesmo período, nos dá conta de uma estratégia feminina que, possivelmente, objetivava escapar das diferentes formas de submissão imposta ao feminino naquele período.

²¹⁷ Sobre as formas de resistência aos modelos femininos dominantes, consultar: Cf. Rivera Garretas, 1990.

Sabemos que algumas mulheres medievais manifestaram precocemente o desejo de viverem afastadas do século. A partir daí é possível pensar em que medida elas buscaram na vida dedicada à devoção religiosa uma forma de escapar de acordos matrimoniais indesejados, da maternidade líquida e certa, dos excessos da violência doméstica e social.

O fato, por tratar de uma obra de caráter literário, não impede de entendermos que os eventos aqui narrados como pertencentes aos costumes e às sensibilidades daquela civilização e que se refletem nesse poema como motivo inspirador. A *Cantiga* nos dá a conhecer uma série de eventos que, como sabemos, são próprios da vida medieval. Vejamos seu conteúdo:

Como Santa Maria guareceu a moller que chagara seu marido porque a non podia aver a ssa guisa.

Gran piedad' e mercee e nobreza, daquestas tres á na Virgen assaz, tan muit'en, que maldade nen creuza nen descousimento nunca lle pás.

E desto fezo a Santa Reynna gran miragre que vos quero contar, u apareceu a hua menya en un orto u fora trebellar, en cas de seu padr'en hua cortynna que avia ena vila d'Arraz.

Gran piedad' e mercee e nobreza [...]

Quando a viu ouv' enton tan gran medo que adur pod' en seus pees estar, mai-la Virgen se lle chegou mui quedo e disse: "Non ás por que t' espantar; mais se me creveres, irás mui cedo u verás meu Fillo e min faz a faz.

Gran piedad' e mercee e nobreza [...]

Esto será sse ta virgindade quiseres toda ta vida guardar e te quitares de toda maldade, ca por aquesto te me vin mostrar"

Diss' a moça: "Sennor de piedade, eu o farei, pois vos em prazer jaz".

Gran piedad' e mercee e nobreza [...]

Enton sse foi log'a Virgen Maria; e a meninna ficou no lugar mui pagada e con grand' alegria, e no coraçõ pos de non casar. Mais eu padre lle diss' assi un dia: "Casar-te quero com un Alvernaz,

Gran pidad' e mercee e nobreza [...]

[...] E o padr' e a madre perfiados a foron mui sem seu grad' esposar.

E quando os prazos foron chegados, fezeron vodas; e depois enserrados de ssuun por averen seu solaz.

Gran piedad' e mercee e nobreza [...]

Desta guisa passaram bem un ano, que nunca el pode ren adubar cona donzela. Poren tan gran dano lhe fez que ouvera de matar; ca lle deu com un cuitel' a engano en tal logar, que vergonna me faz

Gran piedad' e mercee e nobreza [...]

[...] Que ouve dela gran dôo sem falta, quand' esto soube, e mui gran pesar. Mais, por non meter ontr' eles baralla, a seu marido a foi comendar, en que caeu fog', assi Deus me valla, logo salvag', e ardeu o malvaz.

Gran piedad' e mercee e nobreza [...].²¹⁸

Como é possível observar nesses primeiros versos, temos uma pequena mostra da vida familiar e doméstica daquela sociedade. Para além dos aspectos

²¹⁸ C.S.M., 105, p. 10-15.

ligados ao costume, há, ainda, a aparição de Maria, típica do maravilhoso medieval.²¹⁹

É oportuno lembrar que as aparições da Virgem obedecem à lógica de uma sociedade dada a relações muito íntimas com o divino. O céu e a terra se conectam no quotidiano daquela gente. Esse universo mágico existia paralelamente ao mundo do aqui e agora.

Então, as aparições de Maria se tornaram mais numerosas entre 1100 e 1150, e estavam relacionadas com demandas coletivas: as discórdias entre os homens pediam a intervenção do sagrado. As aparições coincidem também, tal como na *Cantiga*, com a geografia das epidemias medievais, quando a Virgem se apresentava para fazer reinar na terra a ordem celestial.

Os visionários são de todos os tipos, viajantes, marinheiros em naufrágios, doentes, crianças em situações de perigo, mulheres em situações de risco, jovens donzelas [...]. “*Todos dicen que han visto que la Virgen se les aparecía para salvarlos de su angustia y su miseria*”.²²⁰ Ela aparece para realizar prodígios. Para a sensibilidade medieval, seus milagres anunciavam eventos extraordinários.

Na *Cantiga 105* a visão pode ser interpretada como a representação de um episódio corriqueiro típico daquele imaginário social, mas também pode ser analisada como o retrato de um desejo, possivelmente, também recorrente entre as jovens daquela sociedade. Talvez possa estar inspirada nos problemas oriundos das discórdias conjugais. A *Cantiga* parece sinalizar algumas orientações importantes tanto para o universo masculino quanto para o universo feminino.

Talvez se possa pensar, também, que o autor da *Cantiga* pudesse estar inspirado na sensibilidade de muitas jovens daquele tempo, os quais tentavam escapar ao destino que lhes aguardava: casar-se com alguém que seria imposto pelo interesse familiar, conforme ditava o costume.

A personagem da *Cantiga* acaba casando-se. Por um lado, tenta cumprir com seu compromisso com a Virgem, negando-se a obedecer às obrigações de mulher casada; por outro lado, desobedece ao costume, aquele que a aprisionava e a submetia à vontade do marido. Aliás, essa parece ser uma peculiaridade feminina naqueles tempos: viver numa encruzilhada de obrigações contraditórias. Elas são

²¹⁹ Para o fenômeno das aparições de Maira na Idade Média consultar: BARNAY, 1999.

²²⁰ BARNAY, 1999, p. 27.

vassalãs de diferentes senhores e, como tais, obrigadas a cumprir com diferentes deveres.

Como o compromisso com a divindade é maior do que qualquer outro, ela então busca defender seu corpo, guardando sua virgindade, conforme o combinado, por toda a sua vida. O marido cansado de esperar pela boa vontade da esposa, a fere. O texto da *Cantiga* não é claro sobre o dano causado à jovem esposa, mas dá a entender que foi algo grave e vergonhoso.

Entretanto aquilo que o texto escrito não fala a miniatura nos revela. Observemos a miniatura.

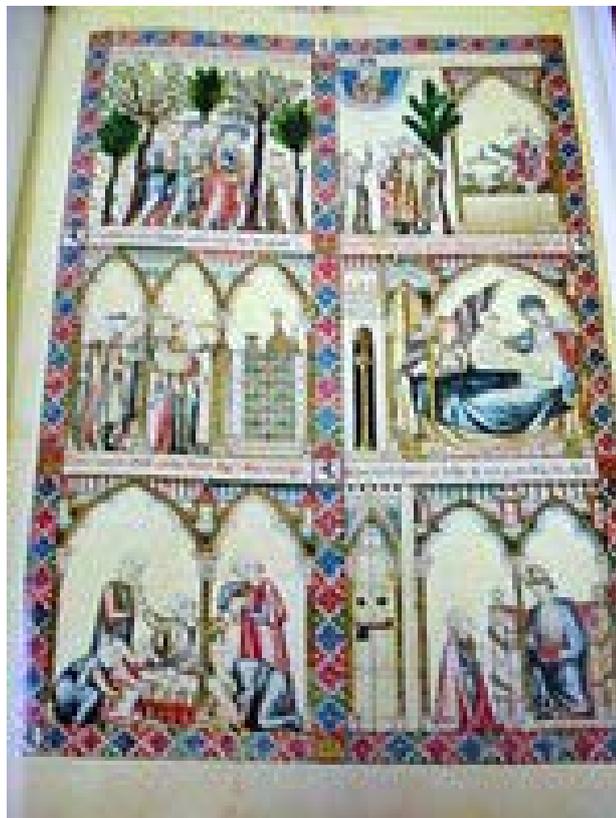


Figura 1 - CSM 105

Como podemos observar a vingança do marido ofendido foi terrível e, segundo os costumes daquela civilização, inclusive justa. Não podemos esquecer que a vingança privada fazia parte da lógica das relações sociais daquele período. Além disso, a mulher devia obediência total ao seu marido, “a própria Cristina de Pisano considera componente não única, mas sem dúvida fundamental, do amor ao

marido a humildade e a obediência”.²²¹ Desta forma, como se pode observar, a jovem foi dominada com a ajuda de quatro mulheres as quais segurando-a pelas pernas e braços lhe introduzem uma faca em seu sexo extirpando-lhe o clitóris.

Ao proceder a análise do texto e da miniatura dessa *Cantiga* uma pergunta logo surgiu. Por que o texto não fala explicitamente sobre a violência tal como a iluminura. Por que, além disso, o que seria afinal o objeto da vergonha do poeta?

Essa questão parece ser importante. Esse silêncio talvez queira significar algo, mas o quê?

*Desta guisa passaron bem un ano, que nunca el pode ren adubar cona donzela. Poren tan gran dano lhe fez que ouvera de matar; ca lle deu com un cuitel' a engano en tal logar, que vergonna me faz. Isto é tudo que o poeta nos diz do ato praticado pelo marido ofendido, além de o nomear com o qualificativo *malvado* e *bribón*²²²,*

que indica um certo juízo de valor sobre o marido vingador, não ocorre maiores comentários sobre o feito.

Essa *Cantiga* reveste-se de importância na medida em que apresenta temas que podem ajudar a elucidar a compreensão que a sociedade ibérica medieval tinha sobre as relações entre os sexos. Ela apresenta de forma mais ou menos explícita um problema bastante controvertido: a questão da violência de gênero no âmbito doméstico.

O poeta optou, por alguma razão, em não nos dar maiores detalhes do ato praticado pelo protagonista em questão. Essa atitude do artista nos faz pensar no que estaria ele pensando quando fez esta escolha. Uma possibilidade de explicação poderia estar relacionada ao padrão estético dos trovadores ibéricos. Ou ainda, numa forma de respeito a um tipo de pudor presente no momento da elaboração da *Cantiga*, que talvez estivesse relacionado com o gosto regional.

Mas, se assim fosse, ou por respeito ao gosto regional ou por algum tipo de pudor artístico, esse cuidado talvez se repetisse em outros momentos da obra afonsina. No entanto, não é o que se observa. Em outras *cantigas* não ocorre o mesmo ocultamento de detalhes igualmente violentos. Isto é, analisando outros poemas dessa mesma coletânea, observa-se que o seu criador não teve a mesma preocupação que apresenta no texto na *Cantiga 105*.

²²¹ DUBY; PERROT, 1993, p. 151.

²²² Conforme o Dicionário da Real Academia Espanhola: *Bribón*: Pessoa de baixa condição, baixo, ruim, doloso, mal [...].

Um exemplo disso ocorre, na *Cantiga 124* na qual o poeta conta a história de um cristão que por transitar em terras mouras é objeto de extrema violência. Ele é apedrejado, depois é ferido com uma lança, e finalmente ferido no pescoço, do qual o sangue lhe sai aos montões. Podemos concluir isso tanto ao ler o texto quanto por observação da iluminura. O mesmo também ocorre na *Cantiga 17*²²³ na qual ocorre a narrativa do pecado do incesto e do infanticídio, e que tanto o texto quanto a iluminura não se preocupam em dissimular.

Inspirada numa reflexão de José Mattoso²²⁴ encontramos uma possível explicação para esse silêncio. Para esse historiador, a cultura medieval produziu uma ética para determinados tipos de crimes. Alguns delitos eram de tal natureza que só o fato de os pronunciar causava um certo mal estar, eram os *pecados secretos*. O silêncio sobre determinadas infrações não objetivava o esquecimento ou o perdão dos criminosos, mas seria uma estratégia de controle que pretendia impedir a propagação desse tipo de crime.

Ao esconder o crime, também estaria ocultando-o aos olhos de Deus e dessa forma impedindo que seu rigoroso julgamento viesse a se estender sobre todo o povo. Mas se é assim, por que a miniatura que acompanha essa *Cantiga* denuncia o mal feito?

Bem, em primeiro lugar, é preciso considerar a procedência desse poema. Segundo Valverde, ele procede de Gautier de Coincy, "*De la pucèle d' Arras à cui Nostre-Dame s'apparrut*, ou *D'une femme qui fue guérie à Arras*", portanto essa história é conhecida em outras regiões da Europa. Isto pode nos indicar que, além de ser um tema conhecido fora da Península Ibérica, ser, também, a representação de uma prática da civilização medieval, e que o artista que iluminou a *Cantiga 105* talvez tivesse tido acesso a essa versão e nela se inspirado.

Diga-se de passagem que no texto de Coincy os detalhes do ato violento são apresentados numa narrativa carregada de sangue, tal como ocorre na *Cantiga 124* do texto afonsino, a qual pertence à tradição oral e num cenário bem característico da sociedade ibérica daqueles tempos e, diferentemente daquela, não parece ocorrer nenhum tipo censura.

Em Coincy o milagre assim se apresenta:

²²³ Essa Cantiga será, também, analisada no próximo capítulo.

²²⁴ MATTOSO, José. Os Pecados Secretos. In: **Signum**, São Paulo, n. 2, 2000, p. 11-42.

[...] la mère la maltraite tellement [...]. Il la harcèle avec tant de violence qu'il fait épouser le jeune homme malgré elle et bien forcée. Le texte indique, me semble-t-il, que la première nuit qu'ils furent ensemble tous les deux dans un beau lit, l'époux pensa jouir d'elle comme de sa femme [...]. Chaque soir, à la tombée de la nuit, il revenait tout frais à la mêlée, mais la porte était verrouillée, fermée, close si fort qu'il ne pouvait y pénétrer en aucune façon [...]. Une nuit, attiré par le démon, il s'échauffe tellement que, prenant un canif, le bandit, l'homicide. Le meurtrier, pour refroidir le feu qui le consume, il le lui fiche si violemment dans le port de nature que pour un peu par son bijou lui seraient sortis tous les boyaux. Le sang lui coule de partout. Il lui fait une plaie si mortelle qu'il ne pourra jamais plus de sa vie coucher avec elle. Le lit est aussitôt tout sanglant comme si on y avait égorgé un boeuf.²²⁵

O que chama a atenção é que em alguns casos a narrativa afonsina se assemelha àquela do monge de Soissons, entre um impressionismo e um realismo flagrantes.²²⁶ No entanto, no que diz respeito à *Cantiga 105*, não ocorre o mesmo.

Isso nos leva a pensar na autoria das iluminuras. É oportuno, pois pensar no autor ou autores dessa arte tão medieval. É importante salientar que as miniaturas das *Cantigas de Santa Maria*, constituem-se na mais importante obra da arte gótica espanhola e teve no seu processo de elaboração a vigilância real. Mas quem ou quais foram seus criadores?

Seguramente mais de um artista. As miniaturas podem ser fruto do trabalho criativo de um grupo de mestres da pintura iluminada e, nesse particular, sabemos que o ato criativo toma rumos raras vezes planejados. Também sabemos que os artistas, às vezes, incluíam temas nas suas peças que não estavam presentes no texto escrito. Ou apresentavam detalhes que o texto não mencionava. Talvez seja o caso da *Cantiga* em análise.

Isso pode ser explicado pelo fato de vários destes milagres terem distintas versões em língua latina, como é o caso da *Cantiga 105*, que se inspira em Coincy.

²²⁵ KUNSTMANN, Pierre. **Vierge et merveille. Lês miracles de Notre-Dame. Narrative au Moyen Age**. Paris. Éditions U.G.E, 1981, p. 118-141. Tradução: De uma mulher que foi curada em Arras: [...] Sua mãe a assediou tanto com violência que a fez se casar forçosamente com o jovem [...]. O texto indica que, parece-me que na primeira noite que eles foram deitar juntos, o marido pensou em possuir da jovem como sua mulher [...]. A cada dia, no cair da noite, ele voltava todo viçoso à luta, mas sua passagem imaculada estava tão fechada, cerrada que ele não podia nela penetrar de maneira alguma [...]. Uma noite atizado pelo demônio, ele se esquentou tanto que, pegando um canivete, o bandido, o assassino, o homicida, para refrescar o fogo que lhe consumia, a meteu violentamente na passagem imaculada de maneira que, por um pouco mais, lhe teriam saído as vísceras. O sangue lhe corria por tudo. Ele lhe fez uma ferida tão mortal que não poderia nunca mais se deitar com ela. A alcova estava, neste momento, tão ensangüentada como se tivesse sido cortado nela um boi. A infeliz gritou, berrou. Em sua aflição ela rogou a Santa Maria. Ela não sabia o que dizer nem o que fazer [...].

²²⁶ Sobre as características impressionista e realista das obras de Afonso X e Gautier de Coincy consultar: MONTOYA MARTÍNEZ, 1999, p 1-34; KELLER, 1987, p. 180-203.

Em alguns casos, tinham origem na tradição oral. O artista, no momento de introduzir sua arte no texto, poderia estar inspirado em outras fontes que não as *Cantigas de Santa Maria* do rei Afonso X, “y por tanto, hayan pintado lo que habían oído o según se recordaban, en vez de seguir al poema alfonsino al pie de la letra”.²²⁷

Mesmo que o rei estivesse muito envolvido na tarefa de direção dessa obra, e que sua vigilância pudesse significar alguma vontade de censura, o mais provável é que não tenha tido condições de vigiar e censurar tudo o que saía de suas oficinas.

Para além dessa questão, é próprio da criação artística, vôo dessa natureza; o bom artista não se deixa aprisionar por normas e interditos de qualquer tipo. E, em relação às miniaturas da época medieval, Jean Claude-Schmitt²²⁸ chama a atenção para a dimensão narrativa da imagem, ou ainda a complexa relação entre texto e imagem, que instituiria um *pensamento figurado*, e dessa forma não poderíamos subestimar um grau de autonomia em relação aos comentários escritos.

Por se tratar de uma obra que obedecia a uma política cultural de seu governo é oportuno supor que Afonso X, tenha tido alguns cuidados na redação do poema, que era uma obra feita para ser executada em público. Inclino-me a pensar que, como governante, o rei estivesse preocupado em não estimular a elevação dos índices de violência em seu reino, sobretudo aquela praticada no seio da família. Afonso, o Sábio, teve entre suas preocupações a educação de seu povo, e essas questões poderiam estar presentes no momento da redação final dessa cantiga.

Ainda que diante dos costumes e da legislação daquela sociedade a mulher se encontrasse em uma condição de subalternidade em relação ao homem, a protagonista da cantiga pode representar a necessidade de reorientação de velhas práticas costumeiras, que talvez fossem vistas de forma condenável no reino do rei sábio. Esse rei foi, sem dúvida, um homem de alguma sensibilidade e teve uma larga convivência com o mundo das mulheres.

²²⁷ Sobre os autores das miniaturas ver: KELLER, 1987; LOVILLO, José Guerrero. **Las Cantigas. Estudio Arqueológico de sus miniaturas**. Madrid: CSIC y Instituto Diego Velázquez – Sección de Sevilla, ????

²²⁸ Em relação às implicações entre texto e imagem na cultura visual da Idade Média, consultar: SCHMITT Jean-Claude. **Lê corpos dès images**. Essais sur la culture visuelle au moyen age. Bona: Gallimard, 2002, p. 297-3221.

Também não podemos esquecer que o tempo da corte Afonsina é justamente a época do Amor Cortês²²⁹, que embora possa não ter sido exatamente uma forma de promoção do feminino, serviu como um dispositivo de controle dos impulsos masculinos bastantes marcados pela lide guerreira e, por conseguinte por práticas violentas. A literatura cortês buscou domesticar as relações entre os sexos, para Duby: “Ela teve a função de promulgar um código de comportamento cujas prescrições visavam limitar na aristocracia militar os estragos de um comportamento sexual irreprimível.”²³⁰

Seguindo a lógica proposta por Mattoso, é possível se inferir que o rei e seus colaboradores estivessem interessados em ocultar determinados tipos de crimes.

A narrativa da *Cantiga* em discussão tem como um de seus temas a devoção mariana, tal como na *Cantiga 124*, cujo protagonista mesmo depois de morto é protegido por Santa Maria.

Ambas apresentam tramas marcadas por grande violência, implícita ou explicitamente. Uma tem origem na tradição escrita latina, a outra nasceu, possivelmente, da tradição oral ibérica. A primeira trata de um crime privado, a segunda de um crime público.

A *Cantiga 105* pode ferir mais que o pudor feminino ou a sensibilidade local. Ela pode significar a representação justamente daquilo que se quer condenar. É possível pensar que, mesmo para a sensibilidade medieval, a circuncisão feminina fosse condenável, sobretudo no momento de enaltecimento do fino amor. Já a *Cantiga 124* enaltece o cristão diante de sua luta contra o Islã, coisa desejável em todos os súditos do rei e uma das missões de todo bom cristão.

Nessa perspectiva, é interessante pensar que a *vergonna* do poeta se refira ao crime praticado, *que vergonna me faz*, pode estar se referindo ao *pecado secreto* praticado pelo marido. Apesar de, segundo os costumes daquela sociedade, o homem ser detentor de alguns direitos sobre a esposa, ainda assim o protagonista merece o repúdio público de sua atitude. Pois que, em última instância, pode-se dizer que a *Cantiga* faz a condenação do marido *malvaz*.

²²⁹ Para o tema do Amor Cortês já tratado no capítulo I, consultar entre outros: DUBY; PERROT, 1993, p. 331-351; SPINA, 1996, p. 17-85.

²³⁰ *Ibid.*, p. 343.

Que outra *vergonna* poderia ter um poeta que, como sabemos, trata de variados temas sem maiores pudores²³¹ de linguagem, indo do lírico ao obsceno, passando pelo cômico sem censura de qualquer tipo?²³²

E se de fato as *Cantigas de Santa Maria* podem ser vistas como exempla, ou seja, como instrumentos que serviam para a orientação da conduta social, o silêncio sobre a circuncisão feminina torna-se reveladora de uma preocupação de governo a respeito da proliferação de práticas de violência doméstica.

A ocultação dos detalhes da violência seria, então, um estratagema que visava o bem público.²³³ Tal como ocorre no texto do poema, a idéia seria então: “evitar a sua propagação ou talvez de se subtrair à ira de Deus e de, assim, impedir a perpetuação da maldição que se julgava trazerem consigo para os próprios e para os seus descendentes”.²³⁴ É preciso, pois, ser zeloso no trato de determinados delitos.

Mas, independente das intenções dos autores do poema, e das miniaturas, o tema apresentado nos sugere ser essa uma atitude, se não corriqueira, ao menos plausível de ocorrer naquela sociedade. Isso nos faz pensar sobre como seria a reação das mulheres a esse tipo de conduta violenta. Seriam elas vítimas passivas desse tipo de comportamento? Teriam elas adotado algum tipo de mecanismo de defesa? Será que os medievais seriam tão diferentes de nós, homens e mulheres dos tempos contemporâneos? Ou seja, se nossa atitude diante de uma ameaça de perigo é nos defendermos, será correto pensar que aquelas mulheres tivessem criado formas de se defender das ameaças que as espreitavam? Penso que sim. Penso que, em que pese as diferenças entre a nossa sociedade e aquela, os seres humanos do nosso e daquele tempo não diferem muito, sobretudo naquilo que diz respeito à defesa da dignidade e da integridade do corpo e da alma.

Por tudo que foi visto até aqui, é oportuno pensar até que ponto algumas mulheres medievais, pode-se dizer, desde a adolescência, planejaram formas de

²³¹ Sobre o problema da linguagem adotada nas obras desse período consultar entre outros: MACEDO, José Rivair. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. Porto Alegre/São Paulo: UFRGS/Unesp, 2000, p. 159-62.

²³² Se, observarmos as *Cantigas D'Escarnho e De Mal Dizer*, nelas temos um rei que trova sem maiores problemas sobre assuntos bastante interessantes, tais como temas jocosos, obscenos, cômicos, o rei poeta não se deixa levar por quaisquer pudores, a fonte consultada foi: LAPA, Manuel Rodrigues, (ed). **Cantigas d'escarnho e de maldize dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. Coimbra: Galáxia, 1970.

²³³ MATTOSO, 2000, p. 13.

²³⁴ *Ibid.*, p. 13.

subtração às práticas de violência às quais seu sexo estava exposto. Chama a atenção em algumas obras do período e, inclusive na narrativa da vida de algumas santas, o desejo de terem uma outra forma de vida, tal como a jovem donzela da *Cantiga* até aqui analisada. Uma vida longe dos poderes desse mundo, longe dos homens.

A idéia de um espaço separado, onde as mulheres pudessem encontrar uma existência organizada de tal forma que tivessem assegurado suas dignidades física e moral é claramente apresentada na obra de Christine de Pisan, sobretudo no *Le livre de la Cite dês Dames* (1405).

Tal como modernamente foi formulado por Ursula Le Guin, em pleno século XV já se estava elaborando a proposta de uma “*ginecotopía, u lugar de mujeres que no es utopía porque utopía quiere decir ‘no lugar’ y, precisamente, lo que se busca es construir un lugar próprio tangible, dotado de corporeidad*”.²³⁵ Essa ginecossociedade poderia estar se gestando, desde pelo menos um século antes de Christine de Pisan (1364-1430), é o que se pode pensar desde a análise da documentação aqui analisada.

Nesta pesquisa observou-se um tipo de espiritualidade que parece ter sido exercitada desde a infância. Esse sistema simbólico que tem na reclusão e na virgindade seus principais traços pode ter sido para aquelas mulheres uma forma de salvar sua integridade física e moral. Em suma, o ideal medieval de virgindade parece ter se tornado um recurso que resultou positivo para as mulheres.

4.4 VIRGINDADE E RECLUSÃO: SUBMISSÃO OU RESISTÊNCIA

Se for verdade que a mulher medieval, independente de sua condição social, foi objeto de uma violência endêmica, é possível que muitas dentre elas tivessem idealizado uma existência o mais distante possível desse mal, evadindo-se do mundo dos homens e dedicando-se ao exercício de práticas religiosas. Ora, reclusão e virgindade podem ter sido os mecanismos de autodefesa elaborados pelas jovens

²³⁵ RIVERA GARRETAS, 2003, p. 179-180; LLONET, Lola Esteva de. **Christine de Pizam (1364-1430)**. Madrid: Biblioteca de Mujeres/Ediciones del Orto, 1999.

e senhoras daquela civilização. Isso pode ser observado tanto nas *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X, quanto na *Vida de Santa Oria*, de Gonzalo de Berceo.

Na Idade Média as mulheres que optaram por uma vida de reclusão e virgindade possivelmente estavam construindo uma outra possibilidade de existência social. Fugindo do padrão dominante, elaboravam uma alternativa de vida, um espaço simbólico exclusivamente feminino, “*una ginecosociedad simbólica y quimérica*”.²³⁶

Ainda que a vida das religiosas fosse, muitas vezes, tão marginal quanto à de outras mulheres, essa opção parece ter se apresentado como uma saída, quiçá mais segura, para aquelas que optavam por uma vida para além do casamento e da maternidade.²³⁷

Porém, é preciso tomar cuidado, pois que a documentação que nos chega é em grande parte redigida por homens, que criaram e recriaram modelos femininos de acordo com aquilo que as normas do pensamento dominante propunham. Entretanto, são de qualquer forma importantes indícios sobre os tempos medievais.

No caso da Península Ibérica, é oportuno ter em conta que a ativa fronteira com o Islã pode ter marcado ainda mais a necessidade de defesa das integridades física e moral das mulheres cristãs, que poderiam ter suas opções religiosas bastante influenciadas pelo quadro geral da luta contra os muçulmanos.

Como sabemos, a necessidade de defesa da cristandade ibérica uniu irmandades religiosas locais com os ideais religiosos e militares das ordens religiosas de além Pirineus. Isso provocou o aparecimento na segunda metade do século XII de ordens militares peninsulares. Observa-se entre 1170 e 1175 a evolução dos freis de Cáceres dando lugar à Ordem de Santiago.

Essa ordem, desde sua fundação, teve traços bem originais, talvez por conta mesmo das especificidades ibéricas na luta contra o infiel muçulmano. Nessa perspectiva, a ordem aceitou, desde seu início, diferentemente da maioria das ordens religiosas, a presença institucionalizada de mulheres, inclusive permitindo que seus membros fossem casados.

Nesse ambiente as mulheres podiam optar entre a clausura e a manutenção do matrimônio, nesse caso observando, é claro, o princípio de um ideal religioso. Nos mosteiros femininos da ordem foi possível a criação de espaços de poder

²³⁶ RIVERA GARRETAS, 2003, p. 28.

²³⁷ Sobre outros espaços e contextos femininos, consultar: *Id.*, 1990; BERLIOZ, 1994, p. 167-223.

próprios para elas. Esses lugares estavam isentos da jurisdição episcopal, se reportando diretamente ao papado, garantido um maior poder nas mãos das prioras.

Nesse contexto de luta contra a presença moura em terras ibérica, a opção por uma vida de reclusão pode ter sido realmente uma alternativa viável e segura para algumas mulheres da Península Ibérica medieval.

Além da *Cantiga 105*, que observamos até aqui, existem outras que, de forma direta ou indireta, abordam o tema do desejo de evasão. Se observarmos bem, a protagonista da *Cantiga 105* manifesta desde menina o desejo de evadir-se do mundo que a aguardava: “*E desto fezo a Santa Reynna gran miragre que vos quero contar, u apareceu a hua menya en un orto u fora trebellar, em cas de seu padr’en hua cortynna que avia ena vila d’Arraz*”.²³⁸ O conteúdo desse e de outros poemas da mesma coletânea pode ser cruzado com o relato da *Vida de Santa Oria*, de Gonzalo de Berceo.

Nessa obra, Berceo nos dá a conhecer a história de vida de Oria, uma santa pouco conhecida fora da região de Rioja, na Espanha medieval, cuja existência está intimamente relacionada com o monastério de San Millan de Suso, local onde está sepultada. Conta-nos Berceo que Oria começou sua vida de religiosa reclusa aos nove anos de idade.

Essa menina, segundo a narrativa do poeta, manifesta desde muito pequena o desejo de viver, não só em estado de virgindade, mas também em reclusão, “emparedada”.²³⁹ A jovem donzela teve uma vida breve, viveu por volta dos 27 anos, seguramente não mais que os 28.

Apesar de tratar-se de uma obra²⁴⁰, que de alguma forma pode estar ao serviço de interesses em quase nada sagrados e, além disso, ser produto da criatividade masculina, chama a atenção àquilo que Lévi-Strauss denominou de elementos invariantes, categoria já tratada no capítulo anterior. Isto é, em várias narrativas desse período é possível observar que as mulheres que optam por uma vida de virgindade e reclusão manifestam, segundo as narrativas, essa vontade desde a infância.

²³⁸ CSM 105, grifo meu.

²³⁹ Enclausurada em castelhano.

²⁴⁰ Sabe-se que muitas dessas obras, que pretendiam contar a vida dos santos, tinham objetivos bem práticos, ou seja, atrair peregrinos para as regiões ali mencionadas. No caso em questão é bem provável que se tratasse também disso.

Isso se pode concluir pelas expressões utilizadas pelos autores dos diferentes textos. Na medida em que neles aparecem, entre outras, de forma recorrente palavras tais como: menina, donzela, pequenina, garota. Esses elementos podem nos sinalizar que de alguma forma, as jovens providenciavam desde a infância a possibilidade de viver uma outra vida, aquela que elas mesmas pudessem escolher.

Esse elemento invariante também poder ser observado na *Cantiga 188*, que me permitirei transcrever quase integralmente justamente para permitir a observação desses elementos que se repetem, vejamos:

*Esta é dua²⁴¹ donzela que amava a Santa Maria de todo
seu coração; e quando morreu, feze a seu padre abrir
porque pôya a mão no coração, e echaron-lle fegurada
a omage de Santa Maria.*

*Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar,
maca-lo encobrir queiran, ela o faz pois mostrar.
[...] Esto por hua donzela mostrou a Sennor de prez,
que mui de coração senpre a amou des menynnez
e servia de bom grado; poren tal amor lle fez,
que o bem que lle queria non llo quis per em negar.
Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar [...]
Esta donzela tan muito Santa Maria amou
que, maçar no mund' estava, por ela o despreçou
tanto, que per asteença que fazia enfermou,
e um mês inteiro jouve que non pode ren gostar
Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar [...]
Do que a comer lle davan e a beber outrossy.
E pero que non falava, segundo com' aprendi,
se lle de Santa Maria falavan, em com' ou,
ao coração a mão ya tan toste levar
Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar [...]
A madre, que bem cuidava que era doente mal
e que o pões da mão era bem come sinal
que daquel logar morria; e quis Deus, non ouv' y al,
que a ssa Madre beeita a fosse sigo levar.
Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar [...]
O padr' e a madre dela, quando a viron fiir,*

²⁴¹ Nesse vocábulo o *u* teria o sinal de til, mas por limitações técnicas, do teclado do computador utilizado, não foi possível obedecer à grafia original.

*cuidaron que poçon fora e fezérona abrir;
e eno coração dentro ll' acharon y sem mentir
omagen da Groriosa, qual x'ela foi fegurar.
Coração d'om' ou moller que a Virgen muit'amar [...]
E dest' a Santa Maria deron poren gran loor
eles e toda-las gentes que eran em derredor,
dizendo: "Beeita sejam, Madre de nostro Senhor,
que a ta gran lealdade non á nen averá pa".
Ao coração a mão ya tan toste levar, [...].²⁴²*

Esta *Cantiga* está repleta de temas muito interessantes, e próprios da sociedade medieval. Sobre a aparição da Virgem no coração da jovem é importante ressaltar que segundo o conhecimento medieval sobre o corpo e os sentimentos humanos, o coração era o lugar tido como o centro do amor. Além disso, temos ainda os temas dos cuidados paternos, da recompensa divina. E, ainda, um outro muito caro às mulheres de uma maneira geral: trata-se da anorexia, manifestação de extrema devoção religiosa e, como sabemos um distúrbio alimentar quase que exclusivamente feminino.

Para além dessas questões, o que interessa por enquanto é o manifesto desejo, ainda que precoce, de se entregar à vida religiosa. Essa recorrência pode ser reveladora de um movimento em busca de uma possibilidade de vida fora do casamento que, como sabemos, na maior parte das vezes poderia significar uma existência marcada por grandes percalços, chegando muitas vezes ao extremo da violência doméstica, tal como a narrativa da *Cantiga 105* nos apresenta.

²⁴² CSM, 188, II, p. 221-222. Paráfrase: Esta sobre uma donzela que tinha grande amor por Santa Maria, e, quando morreu, por acreditarem que havia sido envenenada abriram seu corpo e encontraram em seu coração a imagem de sua Majestade. Coração de homem ou de mulher que ame muito a Virgem, ainda que queiram encobri-lo, Ela o faz aparecer. Disto apareceu um milagre, que vos direi, do qual fiz bom som e estrofes, e se o ouvires bem, por certo que haveis de confiar mais na Virgem. Isto mostrou a Senhora apreço por uma donzela que muito de coração, desde menina, a amava e lhe servia de bom grado; por ela, tal amor lhe fez que o bem que a queria não quis por nada negar. Esta donzela amou tanto a Santa Maria que, ainda que estivesse nesse mundo, por Ela o desprezou tanto que, pelo jejum que fazia, adoeceu, e passou um mês inteiro sem comer nada do que lhe davam para comer e beber. E, ainda que não falasse – segundo o que aprendi – se lhe falavam de Santa Maria – como ouvi – se levava em seguida a mão ao coração. A mãe acreditava que estava gravemente doente e que por colocar a mão sobre coração, acreditava estar doente naquele ponto. E quis Deus, que sem mais, sua bendita Madre a foi buscar e levá-la consigo. O pai e a mãe, quando a viram morrer, acreditaram que havia sido por causa de um veneno, e fizeram que a abrissem, e encontraram dentro do coração, sem mentir, a imagem da Gloriosa, tal qual ela se lhe figurava. E disto Santa Maria deram, por isso grande louvor e toda a gente que ao redor estava, dizendo: – “Bendita sejam, Madre de Nosso Senhor, que tua grande lealdade não tem e nem terá igual”. Coração de homem ou de mulher que ame muito a Virgem, ainda que queiram encobri-lo, Ela o faz aparecer.

Seja a violência praticada diretamente pelo marido, representada também nas *Cantigas 216 e 341*, seja aquela perpetrada pela família deste, coisa muito comum em uma sociedade patrilinear e patrilocal, que é apresentada na *Cantiga 185*.

Enfim, o casamento pelo pouco atrativo que se apresentava parece ter sido o destino que algumas buscaram, sem dúvida alguma, subverter. A vontade de fugir ao matrimônio, possivelmente levou muitas jovens a forjar uma religiosidade muitas vezes extremada. Para Paulette L’Hermite-Leclercq, a reclusão voluntária, na Idade Média, foi algo tipicamente feminino: “*Au bas moyen age, tous lês pays de l’occident chrétien (France, Anglatere, Germanie, Italie, Espagne [...]) ont connu um mode de vie religiueux rigoureusement solitaire et héroiqiue: la réclusion vonluntaire*”.²⁴³

Sabemos que o casamento era visto como objeto de pouco atrativo, isso referido em vários discursos daquela sociedade. Entre esses discursos, o eclesiástico se esmerava em enumerar as desvantagens da vida matrimonial, apresentando exemplos de aborrecimentos, como: a gravidez, que causava tantos incômodos, tais como inchaços e dores pelo corpo, as dificuldades em governar uma casa, crianças choronas.

Além disso, segundo os Pais da Igreja, o casamento era um mal. Ainda que necessário, ele estava marcado pelo pecado da concupiscência. O matrimônio não acabava com a noção pecaminosa da relação conjugal, e isso causava, possivelmente, uma expectativa em relação aos castigos provenientes de tal condição.²⁴⁴ A espera de um castigo celestial pode ter causado muitos receios em contrair matrimônio.

Também não se pode esquecer da polêmica antimatrimonial do século XII que, inspirada em São Jerônimo, descrevia as dificuldades e aborrecimentos da vida conjugal. Embora não restasse desse discurso, nos textos do século XIII, mais do que pálido vestígio, é de se esperar que ele tenha perdurado, posto que essa visão sobre o casamento, aliada ao imaginário popular, que também via no pacto matrimonial mais uma fonte de tensões e chateações, possivelmente tenha

²⁴³ L’HERMITE-LECLERCQUE, Paulette. La réclusion volontaire au moyen age: une institution religieuse spécialement féminine. In: La condición de la mujer en la Edad Media, 5-7, 1984, Madrid, p. 135-154. **Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez**. Madrid: Casa de Velázquez . Universidad Complutense, 1986. Tradução: Na baixa Idade Média, todos os países do Ocidente cristão (França, Inglaterra, Alemanha, Itália, Espanha [...]), conheceram um modo de vida religioso rigorosamente solitário e heróico: a reclusão voluntária.

²⁴⁴ Sobre a noção do casamento como um mal necessário consultar entre outros: CASAGRANDE; VECCHIO, 2003, p. 229-337.

produzido uma reação anticasamento no público receptor desse tipo de discurso, tanto entre os homens quanto entre as mulheres.²⁴⁵

Sabemos que entre as classes populares havia uma visão bastante crítica sobre a vida matrimonial, segundo um ditado popular: “nenhum homem se casa sem se arrependar disso”.²⁴⁶ Nesse contexto sociocultural, o casamento era muito mais uma armadilha que significava o fim da liberdade e o começo das responsabilidades.

Além disso, soma-se a esse contexto anticasamento o tom ainda mais estridente das reformas dos séculos XI e XII, quando a ordem era o celibato. A reforma gregoriana, ao impor como regra geral ao clero a observância do celibato, acentuou a imagem das mulheres como sujeitos sedutores e tentadores ao mesmo tempo em que valorizava a virgindade de Maria.

É preciso levar em consideração os fatores econômicos e sociais que podem ter concorrido para essa tendência de fuga do mundo, que se verifica bastante acentuada entre os séculos XI e XII. Sabemos que esse período foi o momento de uma nova fase na história da sociedade medieval.

Entre outros fenômenos sociais, ocorre uma verdadeira explosão demográfica, e esse aspecto pode estar presente nessa busca de uma vida de reclusão. Os problemas do excesso populacional que caracteriza a Europa dessa época e as suas conseqüências podem ser importantes elementos a contribuir para o florescimento desse movimento vocacional. Nesse momento, inclusive as mulheres de origem não nobre tiveram maiores possibilidades de acesso à vida religiosa.²⁴⁷

Dessa forma, mesmo que com reservas, a Igreja e os poderes seculares podem ter visto nessa sensibilidade espiritual uma estratégia de controle do

²⁴⁵ Sobre o casamento, consultar as seguintes obras: SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. In: **Amor e sexualidade no ocidente**. Traduzido por Anna Maria Capovila, Horácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1992, Tradução Revue L' Histoire/Seuil, p. 163-175; RIBORDY, Geneviève. Les fiançailles dans le rituel matrimonial de la noblesse française à la fin du Moyen Age. *Revue Historique*, CCCVI-§, 620, 2001, p. 885-911; CHENON, Emile. Quelques rites nuptiaux. **Nouvelle Revue Historique de droit français et étranger**. 36^a Année, 1992, p. 573-604; DUBY, 1988; BELIOZ, 1994; DUBY; PERROT, 1993; Cf. RICHARDS, 1993; Cf. LABARGE, 1996; EBROOK, Christopher. **O Casamento na Idade Média**. [s/l]: Publicações Europa-América, [s/d]. THOMPSON, 1998, p. 305-397.

²⁴⁶ RICHARDS, 1993.

²⁴⁷ Sobre a conjuntura socioeconômica da sociedade medieval dos séculos X-XIV, consultar entre outros: LE GOFF, 1995. Sobre a relação dessa mesma conjuntura com o florescimento de vocações religiosas, consultar: PARISSE *apud* BERLIOZ, 1994, p. 185-200; L'HERMITE-LECLERCQ, 1986, p.140-142.

crescimento populacional e assim toleraram a chegada das mulheres nesse meio pouco preparado para acolher o feminino.

Diante desse quadro, é possível compreender a busca de uma existência pautada pela reclusão, que em algumas ocasiões fora absoluta. Além disso, há, ainda, a prática do jejum radical, em que algumas dessas jovens praticaram a abstinência extrema de alimentos. As anoréxicas medievais foram muitas. De um ponto a outro do Ocidente cristão, havia reclusas e religiosas que optavam por não ingerir alimentos.

Um exemplo desse fenômeno de reclusão e abstinência de comida, que ocorreu além dos Pirineus, é o da Santa Radegunda (518-587), filha do rei da Turingia, que foi casada com o rei merovingio Clotário. Tornou-se sua esposa após a conquista da Turingia por Clotário, que a fez prisioneira, e quando Radegunda alcançou a idade de 18 anos a desposou, convertendo-se assim em rainha dos francos.

Depois de seis anos de casamento e sem filhos, Radegunda teria abandonado a corte. Aqui, também é preciso considerar a hipótese dela ter sido repudiada por seu marido, uma vez que uma das primeiras funções da mulher no casamento é gerar filhos. A garantia de uma prole numerosa à família de seu marido e a sua própria é o que se espera de uma boa esposa.

Pertencer às camadas superiores da sociedade não a livrava dessa função. Pelo contrário, muitas mulheres nobres, ao não procriarem, além de se tornarem objeto de desprezo e de repúdio público, tiveram seus casamentos desfeitos.

Isso quase aconteceu com Afonso X e Dona Violante de Aragão. Quando ocorreu seu casamento com a princesa, o rei já possuía alguns filhos bastardos, dos quais, pelo menos, quatro são conhecidos. Isso indica a infecundidade da rainha, motivo suficiente para o repúdio público da esposa. Mas o rei não se decidia em repudiar sua jovem mulher.

O casamento sem filhos fez com que Afonso contratasse um novo casamento com a princesa Cristina da Noruega. Afinal, o reino necessitava de um herdeiro legítimo. Como a viagem da Noruega até Castela fosse por demais demorada, quando essa princesa chegou ao reino castelhano, para felicidade do rei e seu reino,

Dona Violante já se encontrava grávida. A rainha gerou uma prole bastante numerosa. Ela teve dez filhos com Afonso X.²⁴⁸

No caso de Radegunda, após alguns anos de casamento infecundo, ela teria conseguido, sem maiores dificuldades, se tornar diaconisa em Noyon. Depois fundaria, em Poitiers, o monastério de Santa Maria, que mais tarde passou a chamar-se monastério de Santa Cruz.²⁴⁹

Em que pese se tratar de um episódio distante do objeto de interesse dessa pesquisa, tanto no tempo quanto no espaço, é interessante notar que o caso da Santa Merovíngia, além ilustrar que a prática da reclusão e da recusa do alimento eram já conhecidas nos primeiros tempos medievais, também nos permite pensar sobre o alcance da influência franca em terras ibérica. Apesar de francos e visigodos terem sido inimigos desde muito tempo, ocorreu entre eles contatos políticos e culturais que se intensificaram à medida em que os anos passavam.²⁵⁰

Se Radegunda fugiu ou foi repudiada, pouco importa. O foco de interesse da presente pesquisa é observar como as mulheres se defendiam nos conflitos conjugais, como articulavam a defesa de seus interesses naquele ambiente tão marcado pelo domínio do masculino.

Então, podemos dizer que, a julgar pelos relatos que temos, a santa merovíngia teve uma existência marcada por uma relação conjugal conflituosa. Nesse contexto, é, pois, de se esperar, que buscasse uma forma de vida que a protegesse de alguma forma dos infortúnios de um matrimônio sem descendentes. A vida religiosa pode ter significado o refúgio necessário às desavenças típicas de um modelo de vida conjugal, que tinha na reprodução da espécie sua principal função.

Seja como for, o que as fontes parecem nos indicar é que as mulheres, de um canto a outro da Europa medieval, e no transcorrer de uma longa duração histórica, tinham desde a infância, duas alternativas: ou o casamento com os homens ou o casamento com Deus. Em regra geral, pelos menos até o século XII, o casamento com os homens, era um acordo nupcial, que envolvia o interesse de duas famílias,

²⁴⁸ Para as relações familiares do rei Afonso X, consultar: O'CALLAGHAN, Joseph. **El Rey Sabio**. El Reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 1999; BALLESTEROS Y BERETTA, 1984; ALFONSO X El Sábio. **Vida, Obra y Época, I**, Madrid: Actas Del Congreso Internacional/Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989, p. 11-29.

²⁴⁹ Sobre a vida de Radegunda consultar: GARRETAS, 1990, p. 51-64; LABARGE, 1996, p.19-67.

²⁵⁰ Sobre a influência franca em terras ibéricas, consultar: CASTRO, 2001, p. 104-147; RUCQUOI, 1995, p. 137-138.

que embora buscasse respeitar o princípio do mútuo consentimento, o consentimento poderia ter tido um peso relativo.

O casamento com Deus, era um matrimônio místico que muitas vezes também era fruto da interferência familiar ou de estratégias de defesa, no caso ibérico, marcado pela luta contra o Islã.

Por opção ou não, com ou sem o consentimento dos pais, elas ingressavam na vida religiosa desde muito cedo. Margaret Wade Labarge observa isso desde os primeiros séculos medievais, e cita, entre outros exemplos, a história de Hildegard de Bingen: "*Hildegada de Bingen, que ha sido descrita como 'una presencia arrolladora y electrizante'[...] fue ofrecida a la abadía de Disibodenberg, en Renania, antes de cumplir los ocho años*". Hildegard foi uma das principais figuras da intelectualidade do século XII. E, ao que tudo indica, possuía uma sincera vocação religiosa. Suas visões a caracterizaram como uma das mais importantes místicas daquela época.

Mas o ingresso tão precoce na vida religiosa nem sempre significava que a jovem tivesse manifestado algum dom ou concordância com esse modo de vida. Sobre esse tipo de situação, Labarge apresenta o caso da monja Watton "*que fue prometida al convento a los cuatro años, pero al crecer se hizo frívola y sin la menos inclinación por la vida monástica*".²⁵¹

A escolha pela vida religiosa implicava, na maior parte dos casos, em possuir um bom nascimento, isto é, ser nobre. Diferentemente do que se pensava entre os séculos XVI ao XVIII, quando se acreditava serem a mulheres das classes populares aquelas que procuravam a vida religiosa por falta de meios econômicos para sobreviverem. Com exceção das beguinhas, que se constituíam essencialmente em um movimento religioso de origem urbana e com inserção nos meios populares e abastados fora da nobreza, e que por isso poderia ter abrigado entre elas mulheres de outros extratos sociais, a maioria das mulheres que optaram pelo modo de vida religiosa na Idade Média era de origem abastada.²⁵²

²⁵¹ LABARGE, 1996, p. 133.

²⁵² Sobre as beguinhas consultar entre outras obras as seguintes: LOYN, 1997; LABARGE, 1996, p.131-157. Sobre as origens socioeconômicas das mulheres medievais, que buscaram exercer suas religiosidades ligadas a algum movimento ou subordinadas a alguma ordem, ver: ANDRADES *apud* MUÑOZ GRAÑA, Ángela. **Religiosidad femenina: expectativas y realidades** (são. VIII-XVIII) Madrid: Gramar A. G/Al-Mudaynam 1991, p. 139-164.

Afonso X, na *Cantiga 12,2* canta a história da “*fill dun rei, e pois foi moja e mui santa moller*”²⁵³, tratava-se de sua irmã, Dna. Berenguella, “*que metieron virgen em el monesterio de las Huelgas de Burgos et consagraronla a Dios*”.²⁵⁴ A história narrada nesse poema é da família do rei sábio, uma espécie de biografia²⁵⁵. Diga-se de passagem que as *Cantigas de Santa Maria* são tidas como as mais autobiográficas das obras legadas pelo rei trovador.

A história de Las Huelgas, monastério cisterciense, tem origem em Afonso VIII e sua esposa Dona. Leonor, da Inglaterra. Eles foram os fundadores do monastério que fica perto da cidade de Burgos, em Castela. Las Huelgas acabou por se tornar o cemitério real da casa de Castela e aceitava somente monjas que fossem de famílias nobres.

O protetor do monastério era o próprio rei de Castela. Outras abadias na Europa medieval também gozaram da proteção real. Quedlinburg, na Alemanha, e Fontevraud²⁵⁶, na França, tinham poderes quase episcopais e estavam protegidas por amplos privilégios reais. Além disso, Las Huelgas era objeto da atenção dos desconfiados monges cistercienses que vigiavam os excessos ali cometidos e a cuja jurisdição estava submetida aquela casa de monjas.

A *Cantiga 122* a isso faz referência: *A este Rei hua filla nasceu que a Santa Maria prometeu, des i a ordem offereceu de Cistel, que é santa e de paz.*

Las Huelgas, informa um relatório de 1210 ao Papa Inocêncio III, não só presidia concílios de abadessas e visitava os conventos vizinhos afiliados ao seu, como também benzia as monjas, lia o evangelho, predicava publicamente e, o que era muito pior para a estrutura oficial da igreja, lá se ouvia a confissão.

Nesse contexto, ter uma vida dedicada à religião ou às práticas piedosas, não significava, necessariamente, abandonar suas relações com o mundo secular, tão pouco poderia resultar na observância de práticas de pobreza e vida

²⁵³ CSM, 122, II, p. 60.

²⁵⁴ PIDAL, Ramón Menéndez (ed.); SOLALINDE, Antonio G; MUÑOZ CORTÉS, Manuel; GÓMES PÉREZ, José (col.) **Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continua bajo Sancho IV em 1289**. Madrid: Universidad de Madrid/Gredos, 1955, 2 v., p. 720.

²⁵⁵ Sobre o caráter autobiográfico de algumas Cantigas consultar: SNOW *apud* KLEIN, 2005, p. 67-68).

²⁵⁶ Em relação à Fontevraud consultar BERLIOZ, 1994 e BLOCH, 1995. Esse lugar teve abadessa geral, uma mulher, que tinha poderes sobre homens e mulheres e também sobre as demais casas ligadas à ordem. A escolha de uma mulher para comandar a ordem é pensada não no sentido de exaltação a mulher, mas justamente como meio de salvação do homem. A mulher existe para redimir o outro, ser dirigido por alguém inferior é uma prova de humildade que resultará na salvação daqueles que por ela são orientados.

desconfortável.²⁵⁷ Pelo contrário, muitas mulheres levaram para as suas novas vidas todo o aparato necessário para uma existência digna e confortável, típica da aristocracia.

Exemplo disso se pode observar em Las Huelgas, cujo quotidiano foi bastante marcado pelos modos de vida da nobreza. Para Labarge, tratava-se de um *convento enormemente aristocrático, pero no muy devoto*.

A abadessa de Las Huelgas gozava de grande poder. Num provérbio espanhol se dizia que

*si alguna vez el Papa tomaba esposa no podría casarse con otra religiosa que no fuera la abadesa de las Huelgas por su enorme preeminencia [...]. Além disso, àquelas mulheres se constituíam em fonte de permanentes aborrecimentos para os dirigentes clericais: Las abadesas eran una constante fuente de disgusto para canonistas y papas debido a su manera de ejercer la autoridad.*²⁵⁸

Que as mulheres eram vistas como seres a serem constantemente custodiados durante o período medieval, não há dúvidas. Isto se pode observar analisando a vasta quantidade de textos elaborados por leigos e clérigos que chega até os nossos dias, tema já bastante estudado pelos estudos medievais mais recentemente produzidos.²⁵⁹

Nessa perspectiva, mesmo quando estavam em um espaço, aparentemente sob o controle delas mesmas, de uma maneira ou de outra, não escapavam do olhar vigilante e acusador daquela sociedade macho.

A análise das *Cantigas* de Afonso X e dos *Milagros* de Berceo, nos permite ver como essa idéia, das abadias femininas que se constituíam em fonte de preocupações para o pensamento dominante estavam, de alguma modo, bem incorporada por aquele sistema simbólico. Tanto o texto afonsino quanto o berceano nos falam de uma abadessa que engravida e que, por conta desse pecado, é objeto da condenação de suas companheiras de reclusão e da autoridade do bispo.

²⁵⁷ Sobre a vida das mulheres em conventos ou congêneres, consultar: DUBY; PERROT, 1993; BERLIOZ, 1996; LABARGE, 1996; ROUSSELL, 1989; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. **Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval**. Madrid: Asociación Cultural AL-MUDAYNA, 1988.

²⁵⁸ LABARGE, 1996, p. 50-142.

²⁵⁹ Em relação à condição da mulher sob custódia, consultar: CASAGRANDE *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 99-141.

Esse tema pode também ser observado em outras *Cantigas* de Afonso X, tais como 44, 55, 58, 59, 94, 285 todas tratando de monjas que abandonam sua vida conventual.

No texto berceano, sobretudo no Milagre de *La abadessa encinta*²⁶⁰, comentado por Juan Antonio Ruiz Dominguez, que defende a idéia que o texto desse poeta produz um ambiente de igualdade entre os sexos, e de otimismo em relação às mulheres, ocorre de fato uma certa aliança entre a monja pecadora e a Virgem, ao mesmo tempo em que suas companheiras articulam-se contra ela.

Entretanto, me parece que Berceo, como um homem de seu tempo, não escapou da concepção sobre a mulher que aquela sociedade produziu.²⁶¹ Como é possível observar em seu texto, há ainda que sutilmente, uma reprovação sobre a gravidez da abadessa. Essa condenação pode ser constada nas diferentes formas de se referir ao fato: *que peccó, fizo una locura que es mucho vedada, libra del mal porfazo una muger mezquina; que nunca más no torne en aquesta erranza.*

Quando narra a reação das companheiras da religiosa grávida, o poeta cria um clima, no mínimo tenso entre a abadessa e suas jovens monjas, tal como: *Querrien veerla muerta las locas malfadadas, Cuente a los prelados esto a la vegadas [...]. Enbiaron al obispo por su carta deçir.* Não podemos esquecer que existe uma relação hierárquica entre a abadessa e as monjas que, nesse caso, foi rompida.

Se, por um lado, o poeta sugere que as jovens religiosas tiveram o cuidado de zelar pela fama da abadia, e por isso denunciaram a abadessa ao bispo, e nesse caso estariam tomando uma atitude correta, por outro lado, mais adiante, o poeta, na voz do bispo, acusa as monjas de traição que, como sabemos, é algo bastante grave para aquela sociedade, veja: “*Dunna, - disse – fizieste unagrand traicion, Pussieste la sennora em tal mala razon que es mui despereciada vuestra religio*”.²⁶² Nesses versos, me parece que Berceo nos dá a conhecer exatamente o que pensam da religiosidade feminina os homens da igreja. A atitude impensada da abadessa e de suas jovens reclusas deprecia a religiosidade daquelas mulheres.

²⁶⁰ MNS, 21, 120-136.

²⁶¹ Sobre o texto berceano e suas representações femininas, sobretudo para a questão da maternidade presente no milagre em discussão, ver: DIZ, M. Ana. Berceo y Alfonso: la historia de la abadessa encinta. *Cantigueiros Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*. v 4, n.199, 1994, p. 85-99.

²⁶² O grifo é meu.

No caso da *Cantiga Afonsina* que é acompanhada, como todas as demais, de uma rica miniatura, é possível se perceber a coincidência entre o texto e a imagem, tal como se pode observar. Tanto a narrativa textual quanto a figurada enfatizam o erro cometido pela religiosa. Ambas querem mostrar a capacidade de compreensão e mediação da Virgem que, segundo aquele imaginário social, sempre intervém para fazer reinar a ordem no caos.

Entretanto, o que mais parece contar nessa *Cantiga* é o topos da mulher incapaz. A pronta intervenção do bispo que, sem maiores pudores, quer ver até que ponto a abadessa se encontra de fato comprometida em sua promessa de castidade. Junto com o milagre da Virgem, trouxeram novamente a ordem àquele lugar desgovernado:

Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prene,
 Que adormecera ant'o seu altar chorando
 Santa Maria amar
 devemos muit'e rogar
 que a ssa graça ponna sobre nos, por que errar
 non nos faça, nen peccar,
 o demo sem vergonna.
 Porende vos contarey
 dun miragre que achei
 que por hua badessa
 fez a Madre do gran Rei,
 ca, per com'eu apres'ei,
 era-xe sua essa.
 Mas o demo enartar
 a foi, por que empreñar
 s'ouve dun de Bolonna,
 ome que de recadar
 avia e de guardar
 seu feit'e as besonna
 Santa Maria amar [...]
 As monjas, pois entender
 foron esto e saber,
 ouveron gran lediça;
 ca, porque lles non sofrer
 queria de mal fazer,
 avian-lle mayca.

E fórona acusar
 ao Bispo do logar,
 e el bem de Colonna
 chegou y; e pois chamar
 a fez, veo sem vagar,
 leda e mui risonna.
 SanTa Maria amar [...]
 [...] Pois s'a dona espertou
 e se guarida achou,
 log'ant'o Bispo vêu;
 e el muito a catou
 e desnua-la mandou;
 e pois lle vyu o seo,
 começou Deus a loar
 e as donas a brasmar,
 que eran d'ordin d'Onna,
 dizendo: "Se Deus m'anpar,
 por salva poss'esta dar,
 que non sei que ll'aponna."
 Santa Maria amar [...].²⁶³

Essa pronta intervenção da autoridade religiosa também é enfatizada no texto berceano. Na voz da abadessa observamos o reconhecimento dessa autoridade: "*Sennor, disso la duenna, por Dios e la Gloriosa! Catat vuestra mesura, non fagades tal cosa: Vos sodes omne sancto, io peccadriz doliosa, [...]*".²⁶⁴ Isto parece sinalizar para a necessidade das mulheres serem dirigidas pelo bom senso masculino.

Embora exista um movimento que faz a Igreja acolher essas novas manifestações religiosas, contudo a posição das mulheres dentro da Igreja é de subordinação e dependência.

O tema da abadessa pecadora, tanto nesse caso, no qual ocorre uma gravidez indesejada, quanto nas demais *Cantigas* de Afonso X, aqui mencionadas, nas quais as protagonistas fogem com seus amantes, obteve uma difusão literária muito grande na Europa medieval.

²⁶³ CSM, VII, I, 24-25.

²⁶⁴ Paráfrase: "Senhor, – disse a Dona – por Deus e a Gloriosa! Contenha vossa gentileza, não façás tal coisa: Vos dois homem santo, eu uma pecadora enganadora".

O caso da *Cantiga 94*, segundo Valverde pelo seu tema ser fecundo em suas possibilidades, é uma das *Cantigas* mais comentadas em todo o continente europeu. Vejamos parte de seu teor:

Esta é como Santa Maria serviu em logar da monja que se foi do mōesteiro;

De vergonna nos guardar
 punna todavia
 e de falir e d'errar
 a Virgerm Maria
 [...] Hua²⁶⁵ dona ouv'i ali
 que, per quant'eu aprendi,
 era menynna fremosa;
 demais sabia assi
 teer as orde, que
 nihuma atan aguçosa
 era d'i aproveytar
 quanto mais podia;
 e poren lle foran dar
 a tesoureria.

Mai-lo demo, que prazer
 non ouv'em, fez-lle querer
 tal bem a um cavaleiro,
 que lle non dava lezer,
 tra em que a foi fazer
 que sayu do mōesteiro;
 mais ant'ela foi leixar
 chaves, que tragia
 na cinta, ant'o altar
 da em que criya.

De vergonna nos guardar [...]
 [...] E o cavaleiro fez,
 poi-la levou dessa vez,
 en ela fillos e fillas;
 mais la Virgen de bom prez,
 que nunca amou sandez,
 emostrou y maravillas,
 que a vida estrannar

²⁶⁵ Esse vocábulo tem no *u* o sinal do til, que por razão de limitação técnica do teclado do computador utilizado não foi possível aplicar.

lle fez que fazia,
 por em as clausura tornar,
 u ante vivia.
 De vergonna nos guardar [...]

Mais enquant'ela andou
 com mal sem, quanto leixou
 aa Virgen comendado
 ela mui bem o guardou,
 ca em seu logar entrou
 e deu a todo recado
 de quant'ouv'a recadar,
 que ren non falia,
 segundo no semellar
 de quena viia [...].

Essa história parece ser reveladora de uma visão sobre as mulheres em relação a sua religiosidade e sua sexualidade na Europa daqueles tempos, justamente por se tratar de uma lenda que percorre um vasto território, indo da tradição latina à flamenga, chegando até a Polônia, na Península Ibérica, passando pela Catalunha e Galícia, onde é ainda hoje conhecida junto ao convento de Santa Clara de Santiago.

Elas continuavam marcadas pelos seus corpos, e são elementos que causam desordem, sobretudo no meio clerical, um lugar sem lugar para o feminino. As imagens das *Cantigas 59 e 94* apresentam, de uma forma bastante realista essa condição de submissão ao controle masculino, que se realiza a partir da vigilância e da punição do corpo sinuoso das mulheres. Ambos os poemas tratam do tema da ausência de convicção religiosa feminina, cuja intervenção masculina é capaz de restituir.

Nas *cantigas* de Afonso X o leque de mulheres de conduta reprovável é bem variado. E, no caso das religiosas, é interessante o fato de todas acabarem por aceitar a via da conversão e o caminho da virtude. Embora o número de vícios femininos seja de variadas naturezas, a obra do rei trovador chama a atenção para os desvios de caráter sexual, e nesses as monjas, ou como abadessas ou como

jovens noviças, assumem um papel interessante.²⁶⁶

Nesse contexto, é interessante perguntar até que ponto temas como esses, que envolvem monjas que, de alguma forma se desviam da conduta esperada para aquele tipo de vida, ou que trazem para o meio monástico algum tipo de desordem, não seriam fruto de uma reação do universo masculino à recente chegada das mulheres num ambiente que até então era predominantemente deles, um domínio dos homens.

Se nas relações entre os sexos, cada uma das partes faz, a seu modo uma interpretação do poder que permeia essas relações, então é possível se pensar que esse tipo de lenda tenha tido a acolhida que teve justamente por representar os receios daquele sistema simbólico hegemônico pelo clero, que como sabemos, é exclusivamente masculino.

Se de fato as mulheres realizaram um movimento que pressionou aquele ambiente social, dirigido por um clero, em sua maioria misógino, que imaginou e dirigiu a religiosidade feminina, então a chegada dessas criaturas pode ter sido vista exatamente dessa forma, isto é, como o resultado de uma crescente pressão que forçava essa acolhida nas instituições religiosas. E, dessa forma, acionando uma reação por parte daqueles que eram, até então, únicos nesses ambientes.

As mulheres que participavam dessa onda espiritual encontraram já montado um modelo de religiosidade próprio dos homens. Assim, elas ou acataram os modelos já existentes, adaptando-os a elas, ou forjaram novas formas de organização religiosa. E a cada lance dado por elas corresponderia uma reação por parte do clero que, então, se dedicou a organizar esse público cada vez mais numeroso.

É possível que a partir desse momento o antigo princípio cristão da igualdade de todos diante da redenção e diante da graça, tenha sido substituído pelo princípio da periculosidade das mulheres para os homens, abrindo espaço para a já conhecida contradição da ética cristã quando se trata do universo feminino.²⁶⁷

Os eclesiásticos tiveram que dar conta, em seus discursos, dessas contradições presentes no seio do cristianismo desde seus começos. Para Adeline Rucquoio, nem o direito canônico, nem a teologia conseguiram resolver o conflito

²⁶⁶ Sobre as formas de representação do feminino nas Cantigas de Afonso X, consultar: PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel. El tratamiento de la mujer en las Cantigas de Santa María. **La condición de la mujer en la Edad Media**, Madrid: Universidad Complutense, 1986.

²⁶⁷ Sobre as contradições da Igreja em relação às mulheres, ver: GARRETAS *apud* FERNÁNDEZ, 1988, 1984, p. 19-30; HEINEMANN, 1999, p.132-149; RUCQUOI, 1985, p. 3-31.

existente entre os textos evangélicos, que advogam pela igualdade entre homens e mulheres, e a tradição oriental que considera a fêmea inferior ao macho.

Nesse contexto de confronto entre as distintas formas de religiosidade, masculina e feminina, é interessante observar como se concretizaram as devoções espirituais femininas. Manifestar interesse por uma vida fora do século foi, entre outras, uma forma de devoção religiosa. Sincera ou apenas suportada, o fato que chama atenção é que as mulheres, sobretudo as da nobreza, tinham alguma possibilidade de escolha.

No seio da nobreza elas possuíam formas de negociar seus interesses. Cínicas ou sinceras devotas, o que interessa é a comprovação da vontade de evadir-se do século. Uma vontade que tanto foi individual quanto familiar. Mesmo quando não se tratava da vontade individual, isto é, no caso de ser uma escolha ou imposição da família, não deixava de ser interessante pensar que, para aquela sociedade, tão marcada pela violência, sobretudo de gênero, as famílias se preocupassem com a segurança e a saúde de suas jovens donzelas.

É oportuno pensar que aquilo que, à primeira vista, possa parecer uma atitude autoritária, pode ser, na verdade, uma estratégia de proteção contra qualquer tipo de ameaça e que assegurava uma existência mais tranqüila, tanto na terra como no céu.

No caso da história de Dna. Bereguella, irmã de Afonso X, ela teve uma grave enfermidade quando ainda criança e após esse episódio teria sido consagrada a Deus como forma de agradecimento pela cura, vista como uma graça alcançada. Possivelmente fora uma forma de garantir saúde e segurança para todo o sempre, não apenas para si, como para todos os membros de sua família. E quem sabe, até mesmo, seria uma graça extensiva a todo o reino, haja vista que *Miragres pelos reis faz Santa Maria cada que lle praz*. O rei, como o protetor de toda uma comunidade de fiéis, é aquele que em nome dessa mesma comunidade receberia tal atenção.²⁶⁸

Para o sistema simbólico daquela civilização, tanto o castigo como a recompensa poderia possuir uma dimensão coletiva. Sabemos que para aquele imaginário social as virgens e reclusas eram, de alguma forma, bens que a

²⁶⁸ Sobre o caráter coletivo do papel dessas vidas consagradas a Deus consultar: L'HERMITE-LECLERCQ, 1984, p. 201-218.

comunidade procurava proteger pois, em última instância, com sua vida devotada ao exercício da fé em Deus e na Virgem toda a comunidade se beneficiava.²⁶⁹

4.5 DEVOÇÃO RADICAL

As formas de servir a Deus foram variadas e, muitas vezes, intensas. Nos dispositivos simbólicos, elaborados pela sociedade medieval, muitas foram as maneiras como o crente buscava o contato com Deus. Para o homem e a mulher medieval falar com Maria era um meio de comunicação com o Senhor.

Para além das devoções mais flexíveis encontramos um variado grupo de mulheres que construíram um cotidiano de verdadeiro sentimento religioso, muitas vezes entrecortado por uma compreensão bem particular de como deveria se expressar a sua fé. Indo de formas brandas e, até mesmo ingênuas, até manifestações mais radicais de sentimento religioso.

Durante a análise do texto afonsino e do texto berceano, especialmente a *Vida de Santa Oria*, foi possível observar algumas formas de representação de vidas consagradas à devoção religiosa marcada por um intenso fervor devocional. Nas *Cantigas de Santa Maria*, há alguns poemas nos quais é protagonizado esse sentimento religioso que se manifesta de forma mais ou menos intensa, em diferentes tipos femininos.

É o caso da *Cantiga 71*. Nesse poema observamos uma demonstração de fé em Maria que até mesmo a própria Virgem entende desnecessária e resolve por bem ensinar à jovem monja um tipo menos fervoroso de exercício da fé. Tal como uma madre superiora, que têm muito a ensinar para suas jovens aprendizes, a Virgem educa sua jovem devota.

²⁶⁹ Sobre a relação dos indivíduos consagrados ao serviço religioso e suas relações com a sociedade, consultar: L'HERMIT-LECLERCQ *apud* BERLIOZ, 1994, p. 203-208; L'HERMIT-LECLERCQ, 1986, p. 146-151.

Como Santa Maria mostrou aa monja como dissesse brevement'

"Ave Maria"

*Se muito non amamos, gran sandece fazemos,
a Sennor que nos mostra de como loemos
E porend' um miragre vos quero dizer ora
que fez Santa Maria a que nunca demora
a buscar-nos car reiras que non fiquemos fora
do reyno de seu Filho, mais pe que y entremos.
Se muito non amamos, gran sandece fazemos [...]
E direi dua monga que em um mōesteiro
ouve, de santa vida, e fillava lazeiro
em loar muit' a Virgen, ca um gran livr' inteiro
rezava cada dia, como nos aprendemos,
Se muito non amamos, gran sandece fazemos [...]
De grande orações sempre, noites e dias.
E sem esto rezava bem mil Ave Marias,
por que veer podesse a Madre de Messias,
que os judeus atenden e que nos avemos.
Se muito non amamos, gran sandece fazemos [...]
Tod'aquesto dia dizia chorando e gemendo,
e suspirava muito mais rezava coreendo
aquestas orações. E poren, com' aprendo,
viu a Santa Maria, com' agora diremos,
Se muito non amamos, gran sandece fazemos [...].*

Esta *cantiga* procede da tradição escrita. O tema é encontrado em Coynci com o título *De la monnain à cui Notre-Dame abreja sin Ave Maria* e também é mencionado por Valverde que conclui existir relação com outros textos latinos do período.

A análise desse poema nos permite pensar como se dava a educação religiosa das jovens monjas nos mosteiros dessa época. E como se trata de um poema que tem inspiração em outros de diferentes partes da Europa, isso nos sugere que o problema da devoção feminina poderia ser uma preocupação do período, aquém e além Pirineus. Isto é, era importante orientar as formas de manifestação da fé entre as jovens que se dedicavam à vida religiosa.

O interessante de se pensar sobre a devoção feminina nessa *cantiga* é que a jovem monja parece bastante interessada em afirmar sua vocação. De forma um tanto exagerada cumpre com seu serviço e sua veemência parece incomodar.

Nesse poema, tanto o texto quanto a imagem, nos mostram a divindade instruindo a conduta à jovem monja.

Se, por um lado, talvez se trate de repudiar as manifestações superficiais e mecânicas de exercício da fé, por outro pode ser a condenação daquilo que se poderia chamar de ambição.²⁷⁰ Uma ambição feminina interessada na perfeição religiosa. Em outras palavras, tratava-se da manifestação de uma vontade ardente de comunicação com Deus.

Aqui cabe lembrar que para aquela sociedade a modéstia e a humildade eram sempre preferíveis a outros sentimentos mais arrojados. O sentimento catalisador daquela intensa devoção poderia ser o orgulho, o qual era visto com maus olhos por aquele sistema de valores, pois, como o primeiro dos pecados capitais, ele engendra os demais, corroendo a alma do cristão, levando-o a cometer erros às vezes irreparáveis.

E para o sistema simbólico elaborado pelo cristianismo, no caso da mulher, trata-se de um crime que acabou por retirar a humanidade do paraíso. Lembremos que para esse universo de representação simbólica, antes de cometer o pecado da luxúria, os Pais Fundadores da espécie humana cometeram o pecado do orgulho, justamente aquele que nos fez pensar por conta própria e, portanto, nos afastando do criador²⁷¹ e da condição humana por ele criada.

Nesse contexto, esta *cantiga* pode ser a representação de um modelo de educação feminina, que aponta como deveria ser a relação das mulheres com o divino, e assim também se está orientando a sua conduta social de uma maneira geral.

Trata-se, antes de tudo, da condenação de qualquer tipo de excesso. Para Elisabeth Badinter, o pensamento cristão funda a idéia que “O desejo está do lado do pecado e da animalidade. Agregando-lhe a idéia de desmedida, redundância

²⁷⁰ Sobre o tema da ambição em geral e, sobretudo da feminina ver: BANDINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie**. A ambição feminina no século XVIII. São Paulo: Paz e Terra, 2003, Discurso Editorial/Duna Dueto, p. 11-38.

²⁷¹ Sobre o a questão dos pecados e suas relações ver. CASAGRANDE ; VECCHIO, 2003, p. 275-337.

voluntária, aponta-se ainda seu caráter pejorativo”²⁷² Entende-se que qualquer conduta que se manifestasse de forma excessiva era prontamente repudiada.

Tudo isso mostra que a Castela medieval estava preocupada com a educação de suas jovens donzelas. Talvez pelo motivo de a manifestação da espiritualidade feminina fosse para aquela sociedade ainda desconhecida.

Em uma outra *Cantiga*, a de número 79, essa preocupação novamente se manifesta. Dessa vez trata-se de educar uma menina que se comporta fora dos padrões esperados para o seu sexo. Vejamos parte de seu conteúdo:

*Como Santa Maria tornou a menia que era garrida, corda,
e levo-a sigo a Parayso.*

*Ay, Santa Maria,
quem se per vos guya,
quit' é de folia
e senpre faz den.*

*[...] Aquesto foi feito por hua menynna
que chamavan Musa, que mui fremosinna*

***era e aposta, mas garridelinna
e de poco sem.***

Ay, Santa Maria [...]

[...] Quiserse Musa ir com elas logo.

Mas Santa Maria lle diss: “Eu te rogo

***que, sse mig'ir queres, leixes ris' e jogo,
orgull' e desden.***

Ay Santa Maria [...]

*E se esto fazes, d'oj'atrinta dias
serás comigo entr' estas conpannias
de moças que vees, que non sandias,
ca lles non conven”.*²⁷³

²⁷² BADINTER, 2003, p. 12.

²⁷³ CSM, 79, I, p. 233-234. Os grifos em negrito são meus. Paráfrase: Como Santa Maria tornou a menina que era travessa, pudente, e levou-a ao Paraíso. Ai, Santa Maria, quem se por vos guia Deixa é da loucura. E sempre faz bem. Por isso um milagre vos direi formoso que fez a Madre do Rei Glorioso, e de ouvir ser-vos-á prazeroso e prazer eu tenho nisso. Ai, Santa Maria [...]. Isto foi feito por uma menina chamavam Musa, que muito formosinha era e bela, mas travessa e de pouco juízo. Ai, Santa Maria [...]. E isto fazendo a muito Gloriosa apareceu-lhe em sonhos, muito formosa, com muitas meninas de maravilhosa beldade; e por isso Ai, Santa Maria... Quiser-se Musa ir com elas logo. Mas Santa Maria lhe disse: “Eu te rogo que, se comigo queres ir, deixes riso e jogo, orgulho e desdém. Ai, Santa Maria [...]. E se isto fizeres de hoje a trinta dias estarás comigo entre estas companhias de moças que vês, que não são estúpidas, porque lhes não convém” Ai, Santa Maria [...].

Esta *Cantiga* também tem origem na tradição escrita. Segundo Valverde, procede do Livro IV dos Diálogos de São Gregório. Além de estar também relacionada a outros textos, se encontra em *Los Castigos e Documentos del Rey Don Sancho* e no *Libro de los Enxiemplos*.

Para além do tema da aparição da Virgem, que mais uma vez se apresenta para fazer reinar uma determinada ordem, trata-se expressamente do problema da educação das jovens: indicar às moças as coisas que *lles conven*, deixando o *riso*, o *jogo*, *orgullo e desden*. A menina da cantiga acata a orientação recebida e prepara-se para ser recompensada: “*Atant’ouve Musa sabor das compannas que em vivion vira, que leixou sas mannas e fillou log’ outras, daquelas estrannas, e non quis al ren*”.²⁷⁴

Segundo o sistema simbólico elaborado pela sociedade daqueles tempos, sobretudo pelo clero, o paraíso está reservado para poucos eleitos e, acima de tudo, para aqueles que fizerem por merecer essa recompensa. A alegria, não compete àqueles que almejam o céu. E, no caso da *Cantiga* em discussão, o que se pode observar é uma intenção de controle sobre a sociabilidade feminina.

Embora o poema não nos mostre a mulher, mas uma preocupação masculina sobre o que deve ser uma mulher, a análise desse texto poético, cruzado com outros de igual natureza, nos sugere que as mulheres estavam, de alguma forma, alheias ao que se esperava delas. Nessa *Cantiga* tanto o texto escrito quanto o imagético nos falam dessa sociabilidade que é preciso vigiar.

A necessidade de indicar a elas o bom caminho, o cuidado em lhes propor exemplos de conduta claros e virtuosos, a preocupação com as formas de expressão feminina, o zelo em lhes indicar como exercerem a sua religiosidade, nos sugere que aquelas mulheres estavam de algum modo, fora do controle almejado pelos discursos normativos daquele sistema simbólico.

Aqui cabe a pergunta: até que ponto a moral religiosa dominante conseguiu reprimir e controlar o universo das relações sociais femininas e em que medida as mulheres foram objetos dóceis daquela misoginia letrada?

Aqueles elementos invariantes, presentes nos diferentes discursos que não cessam de falar às mulheres, dando-lhes conselhos sobre o bom viver, essas repetidas orientações, revelam mais sobre o que elas de fato não eram. Isto é, é

²⁷⁴ Paráfrase: Tanto teve Musa prazer das companheiras que teve em visão, que deixou suas manias e tomou logo outras, daquelas estranhas, e não quis mais nada [...].

bem possível que a mulher medieval estivesse muito mais próxima de uma megera indomada do que de uma doce e submissa criaturinha de Deus.

Até aqui nos parece que os textos que se preocupam em representar o feminino centram suas atenções na condenação dos excessos. Nem o rigor da jovem monja representada na *Cantiga 71*, nem a faceirice da menina da *Cantiga 79* são aceitáveis na Castela de Afonso X.

O detalhe que nos chama a atenção é que ambas as peças provêm da tradição escrita. O que nos sugere se tratar de um dispositivo pedagógico daquela parte letrada da sociedade dos laicos. Mesmo assim, as *Cantigas* nos falam de um tipo de religiosidade, a feminina, que também teve outras formas de se expressar.

No texto berceano, sobretudo em sua *Vida de Santa Oria*, é possível vislumbrar como algumas mulheres levaram ao extremo a sua vocação religiosa. Embora, como já dito anteriormente, se trate de um texto elaborado por um clérigo, temos diante de nós uma fonte que sofreu a interferência não só da concepção masculina sobre o feminino, mas para além disso, uma concepção mediatizada pela leitura clerical sobre o que é o feminino. Ainda assim, a partir desse indício, é possível observar algumas recorrências que chama atenção do historiador.

Em *La Vida de Santa Oria*, Berceo apresenta a história de Oria que, como já sabemos, desde os nove anos se tornou monja reclusa no mosteiro de San Milan de Suso. A jovem, segundo o poeta, praticava uma religiosidade severa castigando seu corpo e realizando jejuns sem fim. Santa Oria tornou-se famosa por essa religiosidade extremada e a fama de seus milagres percorreu vários lugares.

No estudo do texto afonsino e do texto berceano percebe-se que ambos estão preocupados em orientar as práticas religiosas femininas. Embora o mundo feminino nas obras de Afonso X e Berceo seja, de certa forma, apresentado de maneira positiva, isso não pode nos levar a pensar que ambos fossem pró-feministas.

O clima de otimismo em relação às mulheres apresentado nas obras desses poetas, pode estar ligado ao momento que eles viveram, momento de um certo enaltecimento do feminino, aliado a grande devoção marial.

E, no caso da *Vida de Santa Oria*, ainda pode estar influenciando outros interesses. Keller²⁷⁵ sugere que Berceo poderia ter sido estimulado a escrever as *Vidas de Santos* a fim de atrair peregrinos aos mosteiros e, até mesmo, induzir os

²⁷⁵ Sobre a finalidade propagandísticas desse tipo de obra consultar: KELLER, 1987, p. 57.

fiéis a destinar doações mais vantajosas aos lugares santos. Essa inferência de Keller pode se observada a partir de versos como esses: "*Si entender queredes es la sepultura to caridad, dó yaze esta duenna de tan grant santidat, en San Millán de Suso, ésta es la verdat; fáganos Dios por ella merced e caridat*".²⁷⁶

Seja como for, o texto apresenta uma forma de manifestação religiosa que, sabemos, é típica das mulheres: a prática do jejum radical. Essa foi uma característica muito marcante na vida de várias religiosas do período. Oria castigava seu corpo de diferentes formas, vejamos o texto:

*Matrisava las carnes dándolis Grant lazerio,
cumplíe dias e noches todo su ministério,
ieiunios e vigilis e rezar el saltério,
querié a todas guisas seguir el evangelio.*²⁷⁷

No transcorrer dessa pesquisa, aos poucos foi se apresentando uma forma de manifestação religiosa que parece ser uma elaboração feminina de suas relações com esse universo tão controlado pelo masculino quanto o mundo laico. Trata-se da opção que algumas mulheres medievais fizeram pela não ingestão de alimentos. Exercitando seu serviço a Deus de uma maneira absolutamente diferente daquilo que em geral se reserva ao mundo das mulheres.

Desde os antigos a mulher é definida fundamentalmente pela sua natureza animal, *um ser governado pelos seus órgãos*. O conhecimento que ao longo da história da cultura se produziu sobre a mulher a tem caracterizado enquanto um ser corporal. Ela é, antes de tudo, corpo, e esse corpo marca sua entrada na história. Ela está irremediavelmente aprisionada por essa dimensão carnal.²⁷⁸

Mais, a mulher teria o seu sentido histórico marcado pela existência do outro. Ela existe para que o outro se realize. Nessa relação com o outro ela cumpre uma função nutridora. A ela cabe a tarefa de produzir e distribuir a alimentação da comunidade. Isso ocorre nas mais simples e nas mais complexas culturas. A relação mulher e alimento é uma relação bem anterior ao cristianismo.

E nesse particular, é interessante observar como a história da Paixão de Cristo faz referência a essa função nutridora que o próprio Cristo realiza. Ora, na

²⁷⁶ VSO, 119.

²⁷⁷ VSO, V, p.110.

²⁷⁸ Sobre a compreensão da mulher como um ser mais ligado à natureza que à cultura ver entre outros: THOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 65-98.

história da Paixão de Cristo, é o seu corpo que é dado como alimento para redimir os pecados do mundo, é isso que nos é dito no texto bíblico em: “Tomai e comei, isto é o meu corpo. Bebei dele todos, pois é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados”.²⁷⁹ Para o sistema simbólico elaborado pelo pensamento clerical na Idade Média, Maria foi muitas vezes representada como a imagem e semelhança da própria Igreja.

Maria seria assim Mãe, ao mesmo tempo em que é a imagem e semelhança da Igreja de Cristo. Esta última se tornou, dessa forma, a Mãe que alimenta toda a cristandade, tal como Cristo o fez no começo da história cristã. Para Schmitt, embora Cristo seja um homem, ele poderia assumir também, nomes, papéis e atribuições claramente femininas: “*Ainsu Jésus est-il presente comme la ‘mère’ de moines, des mystique, de l’Église [...] le Christ engendre l’Église, est donc as ‘fille’, bien qu’elle soit aussi son ‘épouse’ (sponsa)*”.²⁸⁰

Aquele corpo que foi dado a nós, nos alimenta a alma, dimensão da existência humana que está acima da sua natureza animal. A humanidade, entretanto, continua sendo mais corpo que alma, e, para aquele sistema simbólico, trata-se de uma estrutura sobre a qual devemos manter vigilância e controle absolutos.

Na Idade Média, assim como em outras eras, as mulheres controlavam os processos de produção e distribuição de alimentos. Foi, seguramente, uma das poucas dimensões do poder econômico e social no qual as mulheres dispuseram de uma relativa autonomia.

Alimentar os outros se constituía em uma tarefa que se esperava que as mulheres executassem. Esse ser, que desde a Antigüidade é visto como um ser inteiramente natural, tem sua função principal na tarefa de alimentar o outro, e essa tarefa a mantêm ligada à natureza.

Essa função nutriz cria uma ligação muito forte entre a mulher e o meio natural, separando-a quase que inteiramente da cultura. A tarefa de assegurar a alimentação dos filhos foi ampliada e, ela passou então a alimentar toda a comunidade. Esse papel de nutriz é fartamente representado, sobretudo a partir do

²⁷⁹ BIBLÍA. Português. Bíblia de Jerusalém. Evangelho Segundo São Mateus, 26-29.

²⁸⁰ SCHMITT, 2002, p. 250-251. Paráfrase: “Assim Jesus, é apresentado como a ‘mãe’ dos monges, dos místicos, da Igreja, [...] o Cristo engendra a Igreja, que então é sua ‘filha’, embora ela possa ser também sua ‘esposa’”.

século XII, nas imagens e poemas dedicados à Virgem que alimenta e cura com seu leite seus devotos fiéis.²⁸¹

As mulheres medievais estavam marcadas mesmo pelo papel de nutridoras daquela sociedade. Sua tarefa era amamentar toda a humanidade, dar de comer ao outro, e não necessariamente a si mesma. Para Caroline Bynun²⁸²: “*Lê thème de la nourriture occupait donc dans la spiritualité du Moyen Age um place beaucoup importante [...]; e til jouait um role beaucoup plus grand dans la spiritualité feminine que dans la spiritualité masculine*”. Contudo, a história de vida de algumas mulheres desse período é a história da recusa dessa função, da recusa ao alimento. Elas se furtavam dessa função que a sociedade lhes reservou, entregando-se a uma outra experiência, uma experiência mística com seu próprio corpo.²⁸³

Rompendo com essa ligação ancestral com a produção e distribuição do alimento, realizaram uma forma de imitação de Cristo. Ao se recusarem em receber comida, se transformaram a si próprias em alimento para si mesmas e para a comunidade, assim redimindo, quem sabe, os pecados do mundo.

Elas apenas levaram ao extremo a abstinência prevista pela Igreja, que incluía vários dias da semana e quase que em todos os meses do ano. Elas jejuavam por períodos longos, prolongando este estado por meses e até mesmo por vários anos. Ainda que as pessoas próximas insistissem em que se alimentassem, sua abstinência era cada dia mais radical. Algumas recusavam a carne e o vinho, aceitando pão, ervas e frutos silvestres. Havia aquelas que comiam apenas alimentos crus.²⁸⁴

Um caso célebre foi de Marie d’Oiginies, que morreu em 1213, uma das primeiras Santas Anoréxicas a ter uma biografia redigida por seu confessor, que mais tarde tornou-se bispo e depois cardeal. Trata-se de Jacques de Vitry e é ele

²⁸¹ Nas Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio, existem algumas referências ao Leite da Virgem. Ver Cantigas: 9, 34, 39, 46, 54, 77, 93, 110, 138, 420. A miniatura aqui apresenta é a da Cantiga 77.

²⁸² BYNUN, 1994, p. 20. O tema da alimentação ocupa pois, na espiritualidade medieval um lugar muito importante; ele representa um papel muito mais importante para a espiritualidade feminina que para a masculina.

²⁸³ Sobre o tema da alimentação, consultar: *Ibid.*, 1994; LAWERS *apud* GARRETAS, 2003, p. 219-223; ROUSSELLE, 1989.

²⁸⁴ A prática da abstinência e do jejum obedecia a um calendário litúrgico, com um ciclo temporal e outro santificado. As abstinências e os jejuns eram preparações para as grandes celebrações litúrgicas. Sobre essas práticas consultar: VIZUETE MENDONZA *apud* MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1989, p. 247-256.

quem nos informa: “durante muito tempo ela comeu um pão muito escuro e muito duro, que nem os cães queriam [...]”.

Também conhecemos o caso de Catarina de Siena, morta em 1380, que a partir dos dezesseis anos praticamente já não se alimentava mais. Também em Liège viveu uma piedosa senhora de nome Lutgard morta em 1246, que se alimentava exclusivamente de favas. Alpaïs de Cudot, que viveu na Borgonha e morreu em 1210, dizem, passou a sua vida na cama e não se alimentava a não ser com a comunhão dominical.

O mesmo Jacques de Vitry nos informa que na diocese de Liège via-se numerosas mulheres “enlanguescendo de desejo por amor a Deus, não podendo levantar-se do leito durante anos, vivendo unicamente da hóstia”.²⁸⁵

Em sua maior parte, essa população feminina que se recusava a alimentar-se, era composta por adolescentes na fase da revolta contra os pais, ou mulheres casadas e, às vezes mães, que desejavam abandonar a vida conjugal ou familiar. De qualquer modo elas não se ajustavam ao papel que lhes estava reservado.

Fugiam do casamento e suas conseqüências, ao mesmo tempo em que fugiam da vida. Algumas não se deixaram aprisionar em um claustro, preferindo viver sua vida religiosa no mundo dos leigos, vivendo uma reclusão relativa.

A opção pela anorexia era para aquelas mulheres uma forma de afirmar sua autonomia, exercitando de uma maneira bem particular seu serviço diante de Deus, criando uma identidade própria, assim escapando da autoridade paterna, dos maridos ou dos padres.

Modernamente, sabemos que aquelas mulheres manifestavam o sintoma da anorexia mental, uma patologia quase que exclusivamente feminina, como ficou dito anteriormente. Entretanto, Caroline Bynum lembra que, diferentemente das anoréxicas modernas, esses jejuns radicais devem ser vistos em sua relação com as demais práticas de piedade comuns na sociedade medieval. Sobretudo, devemos observar a devoção feminina ao corpo de Cristo, das mãos de quem, muitas diziam ter recebido a comunhão, bem como a prática da distribuição de alimentos aos pobres, todas ligadas à nutrição, coisa que as mulheres conheciam bem.²⁸⁶

Visto dessa forma, o jejum radical pode ter funcionado como um duplo instrumento de pressão: sobre a família e sobre a Igreja.

²⁸⁵ Sobre esse tema consultar: LAWERS *apud* GARRETAS, 2003, p. 219-20.

²⁸⁶ BYNUM, 1994.

Em *La Vida de Santa Oria* nos é dado a conhecer, pela mão de Berceo, a história dessa santa que teve uma vida reclusa e de rigoroso controle sobre o corpo desde muito jovem. A narrativa apresenta em diferentes partes do poema, composto de 205 estrofes, algumas referências às práticas de controle sobre o corpo.

Os versos berceanos começam por apresentar essa temática desde antes de Oria. Sua mãe, que como ela, viveu parte de sua vida adulta em um regime de reclusão parcial, já teria tido, segundo a narrativa do poeta, uma relação de vigilância e domínio sobre o corpo.

Esses versos nos dão a conhecer a vida dessas duas mulheres, mãe e filha, devotadas a uma religiosidade tipicamente feminina:

*[...] Quiso seer la madre de más áspera vida,
entro emparedada de celicio vestida;
martiriava sus carnes a la mayor medida,
que non fuesse la alma del diablo vencida.*

A mãe de Oria, cujo nome era Amunna, já teria um tipo de religiosidade bastante atuante. Ela e seu marido, García, parecem ter optado por um tipo especial de casamento, que na Idade Média fora recomendado pelo discurso clerical: o matrimônio casto.²⁸⁷

Nos versos do poeta castelhano encontra-se o *topos* do corpo, visto como fonte de vícios instigados pelo diabo. Essa concepção sobre o corpo nos remete a vários discursos produzidos ao longo do período medieval que vêem nessa dimensão corpórea do homem uma fonte de preocupações. Aqui se trata de um texto produzido por um monge da igreja, e como tal pode estar reproduzindo a visão desse segmento social, que apartado da vida secular construiu inúmeras formas de vigilância e controle sobre as necessidades da carne.

Os métodos que objetivavam afastar as tentações foram muitas vezes praticados pelos jovens monges instruídos pelos prelados da igreja medieval. Sabemos que aos olhos dos homens de Deus a mulher foi, desde o Gênesis, a grande responsável pelos sofrimentos humanos. E muito embora, em Berceo, se possa encontrar um discurso mais otimista sobre a mulher, ainda se trata de um clérigo, que muito possivelmente estava instruindo pelas preocupações que eram

²⁸⁷ O tema do casamento e do sentimento materno será melhor abordado no próximo capítulo. Entretanto, sobre o problema da relação castidade e casamento consultar entre outros: LE GOFF, Jacques. *A recusa do Prazer*; SOT, Michel. *A Gênese do casamento cristão*. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**, 1992; DUBY, 1988, p. 7-118; DUBY; PERROT, 1993, p. 273-329.

elaboradas no seio da Santa Madre Igreja, da qual ele era um dos porta-vozes. O *topos* da carne pecadora está presente nos versos de Berceo, assim como estava nos vários sermões de São Bernardo, seguramente um dos mais misógino entre os Santos Padres.²⁸⁸

Mas seguindo adiante no poema berceano, logo o poeta então introduz em sua narrativa a protagonista dessa história:

*Desemparó el mundo Oria, tocanegrada,
en um rencon angosto entro emparedada,
sufrié Grant astinencia, vivié vida lazrada,
por ond ganó en cabo de Dios rica soldada.*²⁸⁹

A santa é apresentada ao leitor já nos primeiros versos como uma criatura que desde seus primeiros anos de vida escolhe viver como reclusa e exercita sua religiosidade na prática da abstinência e de uma vida de sofrimentos.

Sabemos que a recusa em viver no século ocorreu por várias regiões da Europa Ocidental, e é o resultado de um variado leque de fatores que além das novas sensibilidades religiosas estimulavam a vida fora do mundo. Boa parte dos reclusos, tanto homens quanto mulheres, era composta por pessoas leigas que sem qualquer preparo espiritual passavam a dedicar suas vidas ao serviço religioso.

A igreja secular e a comunidade de fiéis tiveram a responsabilidade de cuidar dessas novas vocações. Essa religiosidade latente e, cada vez mais comum no Ocidente cristão, implicava em se pensar nos recursos materiais para o seu exercício. Isso significava encontrar recursos que resguardassem essa comunidade de devotos das necessidades básicas da vida, isto é, alojamento, construção e manutenção dos lugares destinados aos reclusórios, à alimentação, ao vestuário e ao aquecimento, etc. Pois que o recluso, em geral, dependia inteiramente da comunidade.

Esse tipo de devoção conviveu com formas mais brandas de reclusão. Pois, não raro, as pessoas, especialmente mulheres, que optaram por esse estilo de vida tiveram garantido o direito de ir e vir, podendo em determinados momentos retornar

²⁸⁸ Sobre as práticas e métodos de martírio do corpo, elaborado pelos clérigos, consultar: PILUSO, Mario. **A Mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995; DALARUN *apud* DUBY, PERROT, 1993.

²⁸⁹ Paráfrase: Saiu do mundo Oria, em um lugar estreito entrou enclausurada, sofria grande abstinência e vivia uma vida de sofrimentos, por isso ao fim foi recompensada por Deus.

ao seio da família. É o tipo de reclusão que Amunna, mãe de Oria, realizava, dedução que nos permite fazer os seguintes versos de Berceo:

*Cantadas las matinas, la licencia soltada,
que fuesse qui's quisesse folgar a su posada,
acostóse un poço Amunna bien lazrada,
e luego ensonnó la su fija amada.²⁹⁰*

Na Andaluzia medieval, por exemplo, as reclusas viviam em claustros próximos às igrejas paroquiais e em conventos, mas não guardavam uma clausura individual, tampouco viviam da caridade pública. Pelo contrário, seguiam tendo contato com o mundo. Vejamos uma descrição da vida dessas reclusas menos radicais, manifestada no Sínodo de Sevilha de 1490:

Hemos sabido que en las Yglesias desta çibdad como en toda nuestra diócesi ay muchos emparedamientos, en los cuales fasta agora no se há guardado el encerramiento debido, lo cual trae mal exemplo y podría ser causa de daño para las conciencias de lagunos emparedados e de otras personas, por ende queriendo proveer de remédio, mandamos que de aquí en adelante estén encerradas, por manera que i ellos salgan fuera, ni outra persona, varón ni hembra, de cualquier estado o condición que sea, entre dentro sin nuestra licencia.²⁹¹

Nesses tempos longínquos, duas foram as formas de devoção feminina, aquela que segue o modelo da reclusa e uma outra, que não exigia o afastamento do mundo. Tratava-se do grupo das beatas que, sem abandonar a vida secular, se dedicavam a uma vida de perfeição religiosa, às vezes seguindo a regra de alguma ordem feminina, vivendo no interior de suas próprias casas.

Esse tipo de prática religiosa estava previsto na regra que rege a Ordem de Santiago de Compostela. Essa ordem seguiu como modelo a Regra de Santo Agostinho em vez da beneditina e foi a única ordem militar espanhola a não estar sob a jurisdição de Cister, se reportando diretamente ao papado.²⁹²

Sabemos que a ordem santiaguista foi a única que, em terras ibéricas, aceitou desde seu começo, de forma institucionalizada, as mulheres, organizando-as em

²⁹⁰ Cantada as matinas, foi dado licença, para quem quisesse descansar em sua casa, deitou-se um pouco Amunna bem sofrida, e logo sonhou com sua filha amada.

²⁹¹ SANCHES HERRERO. La Iglesia Andaluza en la Baja Edad Media, siglos III al XV. In: **Coloquio de Historia de Andalucía**. Córdoba: Actas, 1982, p. 265-330.

²⁹² Existem três redações da Ordem de Santiago de Compostela: a primeira se chama Regra Primitiva datada de c. de 1175, a segunda é a que acolhe a Bula de confirmação da Ordem do Papa Alexandre III (1175) e, a terceira é a Regra chamada isenta, do século XIII em sua versão castelhana.

dois diferentes níveis de vinculação, a saber: as freiras laicas e as freiras religiosas. Cabia a essas últimas, entre outras tarefas, acolher as freiras laicas, instruindo-as, sendo ao mesmo tempo um instrumento de refúgio e controle sobre aquelas.

Essa forma de abrigar a crescente devoção feminina foi muito freqüente em toda a Península Ibérica, e talvez esteja relacionada com a especificidade histórica e cultural dessa região, em sua já mencionada luta contra o infiel muçulmano.

A grande missão de todo bom cristão em terras ibéricas era a luta contra o Islã e, nessa tarefa, todos eram bem vindos. No caso das ordens militares, embora as mulheres não estivessem diretamente ligadas à função guerreira, provavelmente cumpriam tarefas que davam continuidade aos afazeres no cotidiano de suas comunidades, enquanto os homens iam à luta.

No caso da Península Ibérica, existe uma farta documentação que nos permite dizer que pelo menos desde 1253 existem casas que recebiam as emparedadas.

Nesta data, Afonso X concedeu a Martín Meléndez de Fronillos, entre outras propriedades, umas casas em Sevilha, na localidade de Santiago, que são conhecidas por casas de *la Freyra*, apelativo para as ordens terceiras, às quais as reclusas e beatas estavam, de alguma forma, subordinadas e que eram os locais da clausura feminina.²⁹³

Nesses lugares, as mulheres estabeleciam formas de celebrar a fé, distantes do controle dos poderes instituídos, seja aquele da família, seja aquele do clero.

Podemos dizer seguramente que a Igreja contemplou aquela onda de devoção feminina ainda que pressionada a fazê-lo, pelo crescente número de mulheres que buscavam uma forma de exercer sua religiosidade.

O clero acolheu e lentamente organizou a participação das mulheres nesse ambiente até então exclusivamente masculino. De um modo mais brando passou a orientar a devoção feminina em direção à clausura.

Isso nos leva a pensar que se, por um lado a clausura pode ter significado uma forma das mulheres escaparem dos poderes masculinos, por outro pode ter se tornado mais uma estratégia de controle sobre essas novas sensibilidades religiosas, numa clara relação de poder entre o gênero feminino e masculino.

²⁹³ Para saber mais sobre a religiosidade feminina na Península Ibérica medieval consultar: MUÑOZ, Ángela; GRAÑA, María Del Mar. (Org.). **Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)**. Madrid: Gramar AG/ A.C.Al-Mudayna, 1991.

O que sabemos é que a clausura, efetiva ou não, limitou as relações sociais, econômicas, culturais e espirituais femininas, isolando-as, tornando-as, novamente vulneráveis aos poderes masculinos. É oportuno lembrar que, em qualquer forma de manifestação religiosa feminina elas estavam numa situação de subordinação ao clero.

Essas relações de força travadas no seio daquela nova sensibilidade religiosa que grassava por toda a Europa, podem ter tido na clausura radical, institucionalizada ou não, e no jejum extremo, uma estratégia de contato com o divino que não passava pela mediação masculina. Segundo Bynum, a religiosidade é uma experiência, que como outras, conforme o gênero, se vive de forma diferenciada. Assim, forma, aqueles que dominam e aqueles que são dominados se movimentam de distintas formas dentro desta mesma relação de poder.²⁹⁴

A sociedade medieval conheceu algumas mulheres que, de fato, seguiam, à risca, as regras da clausura, que elas mesmas se impingiram, caso de Santa Oria.

A razão para tal escolha passava por diferentes motivações: ou pelo amor de Deus ou por desejarem viver um alto grau de contemplação ou, inclusive, por razões de penitência. Elas se faziam encerrar em uma cela, trancando a porta, e permitindo a passagem de algum alimento por uma minúscula janela pela qual também mantinham um canal de comunicação com o mundo exterior. Dessa forma, haviam construído uma versão feminina da religiosidade cristã na Europa medieval.

Esta postura pode nos indicar que algumas mulheres não se enquadravam diante dos modelos de religiosidade existentes. Nem os exemplos de piedade feminina nem o modelo da Virgem serviam para aquelas que, se por um lado recusavam o casamento, por outro também recusavam o claustro, tal como ele se organizava, pois que o projeto de vida virtuosa e institucional fora pensado somente para os homens.

O jejum seria assim um instrumento de pressão bastante eficaz, tanto sobre a família quanto sobre os demais poderes instituídos, sobretudo o clerical. Sabemos que esta prática estava bem disseminada naquela sociedade, se constituindo quase que em uma prática social.

Nas *Cantigas de Santa Maria* encontramos referências à prática da abstinência alimentar. E em uma delas explicitamente; em outra, isso nos é sugerido

²⁹⁴ BYNUM *apud* BYNUM, C. W.; HARRELL, Stevan; RICHMAN, Paula. (eds.). **Gender and Religion. On the Complex of Symbols**. Boston, 1986, p. 257-288.

pela narrativa do poeta. Ambas já foram objetos de análise em outros momentos neste capítulo.

Na *Cantiga 188*, essa forma de manifestação religiosa assim se mostra: *Esta doncella amo tanto a Santa Maria que, aunque estaba en el mundo, por Ella lo despreció tanto que, por el ayuno que hacía, enfermo, y yació um mes entero ein probar nada.*

Na outra, a de número 79, o poeta apenas sugere essa opção, veja: *Tanto gusto Musa a las compañeras que había visto en la visión, que dejó sus costumbres y tomo otras, y no quiso outra cosa [...]. Alos veintiséis dias, tal fiebre aguda lê dio luego a Musa, que yacía tendida [...].*

Em ambas as narrativas as protagonistas são meninas e morrem ao fim de um certo período de sofrimentos físicos. São textos com origens distintas. Como sabemos, a de número 79 procede da tradição escrita; a outra, de 188, parece ter origem na tradição oral. Isso nos é informado pelo próprio poeta que assim nos diz *en com'oý*. As duas têm como cenário o seio familiar, cujos pais parecem não compreender o que se passa com suas jovens filhas. Ao final, novamente a aparição da Virgem vem assegurar que a ordem volte a reinar.

No caso da *Cantiga 188*, em seu desfecho há a participação da comunidade: *Y de esto a Santa Maria dieron, por ende, grand loor ellos y todas las gentes que en derredor estaban, diciendo: Bendita seas, Madre de Nuestro Señor, que tu gran lealtad no tiene ni tendrá par [...].* Isso chama a atenção para a idéia de que esse tipo de exercício espiritual era, de alguma forma compartilhado pela comunidade como sugere Paulette L'Hermite-Leclerque *o sacrifício pessoal deve servir a comunidade inteira.*²⁹⁵

Em se tratando da Península Ibérica, em sua histórica e heróica tarefa, que envolvia toda a sociedade, e cujo valor principal residia nas virtudes pessoais centradas na sua luta contra o Islã e em sua devoção cristã, essas mulheres eram objeto da atenção popular, naquilo que dizia respeito ao poder mágico de seu contato maravilhoso com a divindade.²⁹⁶

Elas, então, tornavam-se objetos de veneração popular, eram escolhidas por seus contemporâneos que viam nelas as heroínas, os modelos e exemplos de

²⁹⁵ BERLIOZ, 1994, p. 201-218.

²⁹⁶ Sobre as virtudes do bom herói cristão espanhol e suas tarefas no combate contra o infiel muçulmano e sua relação com a devoção cristã, consultar, BARKAI, 1991, p. 45.

devoção cristã a serem observados. Verdadeiros alvos de convergência da potência divina e das aspirações humanas. Talvez os textos de Afonso e de Berceo possam ser interpretados como a expressão desse sentimento de veneração.²⁹⁷

²⁹⁷ Sobre a imagem e formas de recepção popular dessas mulheres enclausuradas e que se recusavam ao alimento, consultar: BYNUN, 1994, p. 22-23.

5 MULHERES DO MUNDO - MULHERES DE DEUS

5.1 MATRIMÔNIO, VIDA CONJUGAL E AMOR PARENTAL

*É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido.*²⁹⁸

No bojo dos debates engendrados pela reforma gregoriana nos séculos XI e XII, que fazia frente às inúmeras transformações pelas quais passava a sociedade daqueles tempos, estava a definição dos papéis sociais atribuídos aos diferentes atores sociais, sobretudo tratava-se de definir os papéis sexuais.

Era urgente redefinir as funções dos religiosos e dos laicos. Para os primeiros a pureza da carne, para os segundos a prisão dos prazeres do corpo. Nesse complexo sistema simbólico, esperava-se que os laicos cumprissem a tarefa de perpetuar a espécie, única função do ato sexual, que era visto como um mal necessário.²⁹⁹

Nesse sistema simbólico, para estar em condições de alcançar o privilégio da salvação, havia três formas de castidade, a virgindade, a viuvez e o casamento. A tarefa de perpetuar a espécie necessitava de um ordenamento, e foi então que a igreja procurou, cada vez mais, normatizar as relações matrimoniais, imiscuindo-se nas relações entre os sexos.

É oportuno recordar que para o clero o casamento apenas fazia aliviar a condição corruptora da carne que o ato sexual produzia. Assim, a aliança matrimonial era marcada congenitamente pelo pecado, “pela concupiscência que acompanhava o ato sexual”.³⁰⁰ O casamento, portanto, era visto como um mal necessário.³⁰¹ Para Duby³⁰², o matrimônio era uma medicina instituída

²⁹⁸ BÍBLIA. Coríntios. 7. Português. 2002.

²⁹⁹ Entendo, aqui, *sistema simbólico*, como um conjunto de gestos, palavras, objetos e crenças, que juntos possuem sentido, significação e eficácia. Esses elementos permitem a entrada na esfera de um determinado sagrado. Para uma abordagem de *sistema simbólico* do ponto de vista da história e, sobretudo, dos estudos medievais consultar: LE GOFF, 1993, p. 313-385.

³⁰⁰ *Id.*, 1992, p. 156.

³⁰¹ Sobre essa natureza maléfica do casamento consultar também: PILUSO, 1995.

³⁰² DUBY, 1988, p. 26.

para curar a luxúria.

Alguns textos medievais demonstram uma preocupação muito grande em determinar os papéis sexuais da sociedade dos laicos. Talvez nunca se tenha discutido tanto sobre a sexualidade humana quanto nesse período, e este é um tema recorrente desde o tempo dos Pais da Igreja. Caracterizar as condutas ideais, bem como criticar comportamentos desviantes, foi sempre uma constante.

É preciso levar em consideração que, na sua maioria, são textos produzidos pelas mãos de homens já comprometidos com uma determinada concepção de mundo, uma cosmovisão que era orientada pelo pensamento cristão.

O cristianismo produziu, assim, uma nova orientação para sexualidade humana, introduzindo a idéia de que há uma relação entre carne e pecado. Para Jacques Le Goff³⁰³, essa foi uma construção típica do pensamento cristão: “Com o cristianismo, efetivamente, uma primeira novidade é a ligação entre a carne e o pecado”.³⁰⁴ Isso provocou uma ruptura com a Antigüidade pagã, interessada na reprodução da família e pouco preocupada com a virgindade.

Sabemos que Cristo nada disse sobre o Pecado Original e que Clemente de Alexandria, no século II, vinculou-o à descoberta do sexo por Adão e Eva. Mais tarde, Santo Agostinho identificou o Pecado Original com o desejo sexual e não apenas com o sexo. Foi se formando uma verdade que passou a ser pregada por todos os servidores da Igreja; uma verdade que foi, de alguma forma, proposta à consciência popular.³⁰⁵

Para alguns intérpretes das Sagradas Escrituras, a sexualidade era vista com um único fim: a procriação. Nas cartas evangelizadoras no Novo Testamento de São Paulo, um dos mais rígidos e antifeministas dos Pais Fundadores do cristianismo, encontraremos algumas recomendações no campo da prática sexual. Ele recomenda a fuga da fornicação: “Fugi da fornicação. Todo outro pecado que o homem cometa, é exterior ao seu corpo; aquele, porém, que se entrega à fornicação, peca contra o próprio corpo”.³⁰⁶

O corpo, aqui, é visto como objeto do sagrado. São Paulo assim o diz: “Ou não sabeis que vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que

³⁰³ Consultar, entre outros autores: LE GOFF *apud* Amor e sexualidade no ocidente. 1992, p. 150-151. Tradução: Revue L' Histoire/Seuil.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁰⁵ Em relação a esse assunto, consultar. RICHARDS, 1993.

³⁰⁶ BÍBLIA. Coríntios, I. 4, 18. Português. 2002.

recebeste de Deus?”³⁰⁷ Como lugar do sagrado, o corpo deve ser preservado de todo pecado e manter puro, sem se deixar cair em tentação, permanecendo longe dos pecados da carne.

Essa seria a vontade superior de Deus. Entretanto, aqui ocorre uma aparente contradição: se o corpo é o templo do Espírito Santo, portanto sagrado, como explicar que as necessidades do corpo possam ficar ao lado do pecado, do impuro? Essa é uma, entre outras contradições que o pensamento clerical elaborou, e que estará presente em vários discursos dos Pais Fundadores do cristianismo.

Além dos textos produzidos pelos homens da Igreja, a Idade Média também conheceu inúmeros tratados de orientação sexual. Entre eles, o *Speculum al foderi* (tratado do foder), escrito em catalão, no século XIV. Nesse livro encontram-se conselhos para a preparação do coito, orientações sobre o excesso ou a falta de relações sexuais. Nele são descritas vinte e quatro posições para a realização do coito, sem maiores freios morais. Enfim, trata-se de um texto que se apresentaria, de certo modo, livre das restrições de natureza moral que a Igreja e os conceitos da medicina pretensamente propunham, à sociedade.³⁰⁸

Isso nos leva a pensar nos limites que o discurso moral da Igreja possuía, e que seu público alvo talvez pensasse de uma outra forma sobre o sexo e o ato sexual. Em textos como esse é possível observar que as práticas eróticas estavam longe da visão do ato sexual limitado à necessidade da procriação.

Uma outra possibilidade de interpretação sobre as condutas sociais entre os sexos se dá pela análise dos gestos. Trata-se dos rituais que acompanhavam as práticas nupciais e matrimoniais. Nessa perspectiva, o casamento parece ter se tornado um instrumento de controle da sexualidade e, portanto, dos pecados da carne.

A Idade Média radicalizou mais ainda aquilo que seriam os pecados do corpo, encerrando-os numa complexa rede de definições, proibições e sanções que objetivavam orientar a conduta sexual de homens e mulheres daquela época.

Essa tarefa foi empreendida muitas vezes por monges ascéticos, que possuíam um grande desprezo pelo mundo e que praticavam a humilhação da

³⁰⁷ BÍBLIA. Coríntios, I. 4, 18. Português. 2002.

³⁰⁸ Sobre a conduta sexual na idade média consultar, entre outros: MACEDO, Jose Rivair. **O Tabu do Sangue no Ocidente Cristão**. Conferência apresentada no Seminário Internacional: A latinidade de Jacques Le Goff na UFF, 06/04/2005. (Texto inédito); THOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 65-97.

carne, uma conduta aperfeiçoada ao longo de toda uma vida de reflexão desde os monges do deserto. Por certo foi uma tarefa levada a cabo pelo clero que, de uma maneira geral, via o mundo por meio das escrituras.

Enclausurados em seu mundo completamente distante do quotidiano, eles procuravam orientar as comunidades em direção àquilo que, daquele mundo, eles consideravam como o ideal da conduta humana: “Estes homens pensam através dos modelos fornecidos pela Escritura. Qualquer realidade lhes chega por este prisma”.³⁰⁹

Dessa forma, pode-se dizer que o casamento foi sendo construído como uma prática pela qual a Igreja e a sociedade laica procuraram regradar as relações sociais entre os sexos, estabelecendo normas de conduta social que visavam regular o desejo sexual, combater a fornicação e reproduzir a espécie.

Como sabemos, o casamento cristão é bem mais recente que o cristianismo sendo, sem dúvida, uma invenção medieval. Por muito tempo não havia a menor idéia, para a maioria dos cristãos e não cristãos, de que o casamento devesse ser monogâmico e indissolúvel.³¹⁰

Ainda hoje é praticado todo um ritual de noivado, que apesar de não possuir nenhum valor jurídico, e de casamento, que se impõem à sociedade pela força do costume - uma prática construída na longínqua Idade Média.

Os rituais de noivado e casamento, tal como nós os conhecemos, são uma construção histórica. Eles são o resultado de duas visões de matrimônio que, ao longo da Idade Média, se confrontaram, elaborando um modelo de união conjugal e de uma moral sexual que acabou por se impor à sociedade em geral. De um lado, a igreja romana; de outro, a sociedade laica. Uma tradição judaica e romana por um lado e, de outro uma tradição germânica e bárbara. Confrontaram-se, assim, duas culturas em muitos aspectos, diferentes uma da outra.

O casamento em etapas manteve-se por todo o período medieval e sua evolução é resultado da sociedade que surgiu após queda do império romano e da formação dos reinos bárbaros que moldaram a Europa feudal. A herança romana e germânica está, assim, presente nos muitos rituais existentes no período medieval.

³⁰⁹ Para esse tema, consultar: BERLIOZ, 1994; DALARUN, 1990, p. 30.

³¹⁰ Sobre essa questão, consultar: SOT *apud* Amor e sexualidade no ocidente. 1992, p. 163-175.

Para Christopher Brooke, a história do casamento poderia ser feita em torno de dois conceitos: *consensus e maritalis affectio*, vale dizer, consenso e afeto marital.

Para a lei romana entrava-se no casamento por consentimento mútuo entre os parceiros ou entre os pais, ou, ainda, entre aqueles que tivessem a *patria potestas*, a autoridade paterna. O jurista romano Ulpiano entendia que “não é a consumação (concubitus), mas o consentimento que faz os casamentos, ou então não é a consumação (Coitus), mas a intenção de casar (*maritalis affectio*) que faz o casamento”.³¹¹

Esses sentimentos de afeto e de consentimento estão também, representados no texto afonsino, as *Cantigas 135 e 241* que narram a história de dois jovens casais que se apaixonam ainda na infância e se juram um ao outro. A primeira *Cantiga*, que possivelmente procede da tradição oral, pois que o poeta assim nos indica: *per com'oy retraer*, e a segunda talvez tenha origem escrita, a julgar pelo que sugere sua narrativa: *Este miragr'escrito*.

Ambas falam de uma promessa de casamento feita por duas crianças; embora elas tenham finais distintos, tratam do tema do matrimônio por afeto e do consentimento mútuo. Segundo Valverde, trata-se de um tema que se inscreve em um variado conjunto de relatos de amores contrariados, bodas que não se realizam, e generosas renúncias. Segundo o autor, esse tema teria origens oriental e bizantina e seta presente nas novelas e no teatro, com grande manifestação no romantismo e nas letras atuais, fazendo-nos lembrar de Shakespeare, cuja obra se constitui em importante testemunha da história do casamento, posto que observou e registrou áreas de experiência que nos são em muito desconhecidas, sobretudo em sua célebre história de Romeu e Julieta.³¹²

Em face disso, é interessante observar que a natureza do casamento era tal que, possivelmente as tentativas de uniformizá-lo teriam sofrido alguma resistência, pois que seu rito estava muito relacionado com os costumes locais. Parece também

³¹¹ BROOKE, Christopher. **O casamento na Idade Média**. Lisboa: Europa-América, 1989.

³¹² A história de Romeu e Julieta (1594-1596 ou 1593-1595) já é bem conhecida antes que Shakespeare a escrevesse. Sua peça se inspira em um poema de Arthur Brooke de 1562. A história é também conhecida na Itália pelas mãos de Luigi de Porto. Mas, tudo indica que a mais popular foi a versão do frade Matteo Bandello (1485-1561), que teria publicado pela primeira vez em 1585 em seu livro *Novvelles*. A história tem inspiração na Antigüidade grega, as fontes mencionam o mito de Píramo e Tisbe, bem como a obra de Xenofonte Epehesio (século II), com a história de Anthia e Abrocomas. De qualquer forma tem origem lendária. Sobre a história do casamento e sua relação com a obra shakespeariana consultar: BROKE, 1989.

que a prática do consentimento estaria presente em várias tradições, daí sua sobrevivência em épocas bem remotas do medievo.

Na Hispania e Gália no século IV, por exemplo, o consentimento continuava sendo importante.³¹³ Assim, a Igreja fundou sua doutrina sobre o matrimônio nessa noção. O clero medieval agregou a essa tradição a história do sagrado casamento de Maria e José, que teria sido fruto do consentimento mútuo e no qual não teria ocorrido a consumação, o que lhe conferia um modelo de perfeição matrimonial, o casamento casto, muitas vezes proposto pela igreja e praticado pelos casais.

O noivado é uma criação romana que precede o casamento. Em certas ocasiões, durando muitos anos, esse rito, a *sponsalia*, possuía ao mesmo tempo um caráter familiar, social e religioso e implicava no consentimento das famílias dos noivos e na autoridade do homem sobre a mulher.

Nos primeiros tempos, sem grandes conseqüências jurídicas, ele poderia ser rompido. Mais tarde, foi adquirindo uma maior importância e seu rompimento tornou-se mais difícil. Nesse momento, a Igreja já se fazia presente, querendo assegurar sua publicidade e solidez, não tolerando mais a sua ruptura, a menos que ocorresse um motivo muito grave.

O noivado ocorre com a entrega de um anel, de um presente e, depois do século IV, de uma arras, em sinal de noivado que confirmava a promessa e servia de contrato de casamento. É possível afirmar que nessa época, cristãos e pagãos se casavam mediante um rito muito semelhante.

A ausência de dote ou arras transformava a relação em concubinato. Conhecemos algumas disposições legislativas, que entre os séculos V e VI, exigiam a entrega de dote e arras como prova de afeto conjugal.³¹⁴ Duas leis promulgadas em 428, por Teodosio II e Valentiano III, respectivamente, dão conta de que sem dote ou arras o matrimônio deveria ser celebrado sem cerimônias públicas.

Entre os germânicos parece não ter existido propriamente um noivado. O termo *desponsatio* se aproxima do *sponsalia* romano, mas designava uma primeira etapa do casamento germânico. Isso ocorre entre os séculos VI e XII.³¹⁵ A *desponsatio* era mais que uma promessa de casamento: era “o primeiro gesto

³¹³ Sobre os rituais de casamento na Península Ibérica medieval e Gália consultar: MANTEL, María Marcela. Problemas del rito nupcial em Hispania y gália: siglos VI al XI (nuevas reflexiones en torno a las obras de San Leandro y San Isidoro de Sevilla). In: **Estúdios de Historia de Espana**. Buenos Aires, 1996, p. 5-20.

³¹⁴ Sobre as implicações da não entrega de arras e dote consultar: *Ibid.*

³¹⁵ Consultar: RIBORDY, 2001, p. 885-911.

fundador da união matrimonial”, acompanhado de um pagamento em dinheiro como confirmação do casamento e, às vezes, após longos anos de espera, assim como entre os romanos implicava no consentimento das famílias e na autoridade do homem sobre a mulher.

Entre os séculos VII e VIII encontramos a sobrevivência de um ritual pagão que consistia em acompanhar a esposa até a casa do marido e ao próprio quarto do casal. Nesse rito, uma espécie de madrinha pronunciava uma oração dirigida aos Deuses da casa. Mais tarde, esse ritual passou a contar com a presença do sacerdote que, na presença dos noivos e de suas famílias, fazia a benção do casamento e celebraria aquela união em sua necessária fertilidade, pois que o casamento deve gerar frutos.

Antes do casamento, o ritual germânico previa a *petitio*, o cortejo, a *desposatio*, esponsais, e as *nuptiae*. As pesquisas nos mostram que entre os germânicos teriam existido três tipos de alianças matrimoniais, a saber: o casamento por compra, chamado de *kaufehe*, semelhante à forma romana conhecida por *coemptio*; a *friedelehe*, que entre os romanos seria o *usus*, para o cristianismo seria o equivalente ao concubinato e, finalmente, o *raubehe*, sem correspondente romano, que seria o matrimônio por rapto.

Na Hispania, o necessário consentimento da noiva e de seus pais já se apresenta no III Concílio de Toledo, celebrado em 589, em seu décimo capítulo diz: “*Que nadie violente la castidad de las viudas y que nadie case a la mujer contra su voluntad*”.³¹⁶ Também encontramos referência ao necessário consentimento registrado nas Partidas, que refere que apenas a vontade de casar pode validar o casamento.³¹⁷ Nesta região da Europa, o ritual de matrimônio, mozárabe ou visigodo, uniu os gestos dos esponsais e das núpcias, principiando pela bênção do leito conjugal, seguida da entrega de uma arras e presentes e finalizando com a benção dos noivos, um sermão e a entrega da noiva ao marido.

Nesse contexto, pode-se dizer que romanos e germânicos possuíam formas similares de arranjos matrimoniais e que do confronto entre ambas as culturas se produziu um sincretismo que assimilou elementos comuns das duas tradições, e nesse processo ocorreu mais tarde a participação da Igreja.

³¹⁶ CONCÍLIO DE TOLEDO I. In: VIVES, José. (ed) **Concípios Visigóticos e Hispanorromanos**. Barcelona, Madrid: Billingüe, 1963.

³¹⁷ PARTIDA IV, tit.II ley V: “Consentimiento solo com voluntad de casar face matrimonio entre varo net la muger [...]”.

É oportuno dizer que o desenvolvimento do rito nupcial cristão é bem mais complexo do que um simples processo de cristianização do legado pagão, posto que entram em jogo não duas simples tradições, mas um variado leque de patrimônios simbólicos tão semelhantes, quanto opostos entre si.

Pode-se, assim, afirmar que durante toda a Idade Média, o casamento em etapas permaneceu mais ou menos inalterado, até que no século XII os canonistas abandonam o termo *sponsalia*, utilizando apenas *desponsatio*, sem ficar claro de que se tratava de uma promessa de casamento futuro ou da conclusão de um acordo matrimonial.

O noivado e o casamento constituem-se em etapas-chave do processo matrimonial. Eram acompanhados de rituais, ancorados nas antigas tradições ou nas novidades propostas pela Igreja. Profanos ou religiosos, eles servem para dar publicidade ao acordo nupcial.

Tornar público a aliança matrimonial, constitui-se na função principal do noivado que quer impressionar, provar a todos o êxito, a glória e a generosidade das famílias envolvidas.

Além disso, no que diz respeito ao rito eclesiástico, a publicidade relaciona-se com o controle público do incesto, questão sobre a qual ocorreram grandes controvérsias entre os poderes espirituais e temporais. Para Georges Duby³¹⁸, esse é um ponto capital:

Mas esse é um ponto capital. Porque velar para que ninguém “ouse manchar-se nem manchar outrem por meio de núpcias incestuosas” implicava que todas as *nuptiae* “tanto as de não nobres como as de nobres” fossem públicas; que elas não fossem nem *inexordinatae*, nem *inexaminatae*, e, por conseguinte, que fossem precedidas de inquérito sobre o grau de parentesco dos esposos.

Duby entende que, quando o Papa Urbano II em plena convocação da primeira cruzada, no Concílio de Clermont (1095) confirma a excomunhão do rei da França, Felipe I, estava em jogo uma nova organização social proposta pela Igreja, e que ela foi implacável com todos aqueles que ousaram desrespeitar a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal.

Felipe I foi excomungado pela acusação de adultério seguido de incesto. O rei casara-se com Bertrade, que seria esposa de um primo, bastante afastado. Mas isso

³¹⁸ Sobre essa questão consultar: DUBY, 1988a; RIBORDY, 2001, p. 892.

já bastava para a excomunhão que, na verdade, funcionou aqui como um álibi, pois na realidade o que importava mesmo era a definição da superioridade da Igreja sobre sociedade dos laicos, disputa essa que, como sabemos, perdurou por toda a idade média.

Na Península Ibérica também ocorreram interferências da Igreja nos acordos matrimoniais das famílias reais dos diferentes reinos peninsulares. Foi o caso do casamento de Afonso IX, de Leão, e Dona Berenguela, de Castela, pais de São Fernando ou Fernando III, pai do futuro rei Afonso X, o Sábio.

As bodas do casal real ocorreram em 1198, e no ano de 1214, o Papa Inocêncio III, um dos mais fortes e eficientes dos reformadores, conseguiu a separação do casal. É oportuno lembrar que durante o pontificado de Inocêncio, 1198-1216, os princípios da monarquia papal se encontravam em seu auge. No caso desse casamento em particular, tratava-se de um acordo que envolvia dois importantes reinos ibéricos, Castela e Leão, e isso tendia a fortalecer os poderes temporais na sociedade ibérica.

O casamento entre Afonso IX, de Leão e Dona Berenguela, filha de Afonso VIII, de Castela, se dava como uma das estratégias de fortalecimento dos interesses temporais naquela região da Europa que, como sabemos, não se deixava influenciar tão facilmente pela igreja de Roma. Esse acordo matrimonial era mais um dos atos de pacificação entre as monarquias cristãs interessadas na luta pela reconquista dos territórios ocupados pelos mouros.

É oportuno lembrar que no ano de 1212, o rei Afonso VIII saia como o grande vitorioso da célebre batalha de *Las Navas de Tolosa*, e como sabemos, a partir desse momento a Reconquista se revestiu de enorme força. Além disso, mais tarde, o reinado de Fernando III marcou a união definitiva entre Leão e Castela, sob a liderança castelhana.³¹⁹

Compreende-se então que as monarquias medievais parecessem, realmente, pouco preocupadas em observar as proibições eclesiásticas quanto ao incesto, e seguiam articulando seus interesses com alianças matrimoniais consideradas incestuosas pelo poder espiritual.

Nesse contexto, tornar público e investigar para averiguar a verdade sobre as relações de parentescos presentes no acordo nupcial era, do ponto de vista do

³¹⁹ Em relação aos acordos matrimoniais dos reis da Península Ibérica medieval, consultar: BALLESTEROS Y BERETTA, 1963; BERETTA, BALLESTEROS Y BERETTA, 1920; PIDAL, 1955.

papado, uma condição para se realizar o casamento. Neste momento, a Igreja estava em plena luta contra os abusos dos poderes temporais. Parentes, vizinhos, amigos e, sobretudo o padre, foram desde então, convidados a participar das cerimônias de núpcias, a fim de assegurar, pelo testemunho, o respeito ao interdito do incesto.

O ritual de noivado teve tal importância sendo, muitas vezes, confundido com o próprio casamento. O noivado chegava ao seu final com a entrega de um anel à noiva, com a troca de beijos entre os noivos e num gesto de junção das mãos. O anel deveria ser colocado no quarto dedo da mão esquerda, o dedo medicinal ou médio. Acreditava-se que esse dedo teria um pequeno nervo que se comunicaria com o coração. Na Idade Média, Isidoro de Sevilha transformou esse pequeno nervo em veia, com a mesma função.

No século II, a teoria jurídica se fixa, dando mais força ao anel, que em lugar de uma soma em dinheiro, poderia dar-se a título de arras, como um objeto simbólico representando o compromisso assumido e também a fidelidade conjugal.

Assim como a entrega do anel, a troca de beijos é tão importante nesse ritual e parece remontar também aos antigos romanos. O beijo marca as preliminares do casamento e é o começo de sua consumação. Ele sela o compromisso entre as partes e tem força jurídica, inclusive para fins de herança.

Além da entrega do anel e da troca de beijos há, ainda, a junção das mãos, presente tanto no noivado quanto no casamento. Esse ritual remonta a diferentes tradições, sendo encontrado entre os judeus, gregos e romanos. A união das mãos representa o compromisso assumido - um sinal de confiança mútua. Para Santo Agostinho seria um gesto inútil, pois o compromisso seria dado, mutuamente, pela palavra e pelo coração. Foi um gesto praticado em diferentes tradições culturais na Europa medieval.³²⁰

Para a Igreja, o noivado é só o anúncio do casamento; para a aristocracia, ele é uma etapa fundamental do acordo matrimonial. Ele anuncia e assegura a realização do casamento. Ele confirma um acordo, um juramento que liga a honra dos noivos e de suas famílias. É tal a força do juramento de noivado que é considerado quase indissolúvel.

³²⁰ Sobre esse tema consultar: CHENON, 1992, p. 573-604.

Numa sociedade contratualista em que o compromisso selado pela palavra dada tem força de lei, as partes respeitam o valor da palavra empenhada, opondo-se à revogação do contrato. O noivado é tão importante que ninguém pode revogá-lo sem motivo grave.

Entretanto, as tentativas de rompimento ocorriam. Alguns noivos justificavam o rompimento por motivo de voto religioso, demência, afastamento prolongado ou ainda fornicção por parte de um dos noivos.

Para a doutrina eclesiástica, o noivado não fundamenta o casamento, não acarreta necessariamente sua conclusão. A nobreza reconhece o valor social da palavra dada e atribui a ela uma função fundadora do casamento, ignorando a doutrina da Igreja, não hesitando em fazer prevalecer sua vontade quando lhe é interessante.

Quando há confronto entre as famílias, elas não hesitam em recorrer à corte eclesiástica, tanto para ratificar suas uniões quanto para as anular. Apesar das diferenças entre os poderes temporais e espirituais, ambos acordavam num ponto: a função do rito, eclesiástico ou laico, era dar publicidade ao evento.

Apesar da Igreja negar ao noivado o caráter fundador do casamento, ela aceita o ritual, que é anterior à doutrina eclesiástica. Para a Igreja, o que fixa o casamento é somente a troca de consentimento entre os noivos e a consumação do mesmo no ato sexual. As famílias, por sua vez, passam a reconhecer a função da Igreja nos rituais. O caráter inviolável do noivado revela a sobrevivência da *desponsatio* e do casamento em etapas, sobretudo a importância da palavra dada.

Igreja e sociedade laica acabaram por se entender: a primeira, se insere na prática do noivado, aparentemente, sem alterar sua significação; a segunda, aceita a intervenção do padre e a adoção de um gestual eclesiástico. Além disso, apesar da idéia do consentimento mútuo ser muito cara as diferentes tradições formadoras da Europa medieval, Igreja e sociedade laica fizeram acordos, também a respeito da prevalência do interesse familiar sobre a vontade individual, sobretudo no seio da nobreza.

O noivado assumiu uma importância muito grande entre os séculos XI e XIII, de tal forma que já não se distinguia mais do ritual de casamento. O noivado era feito por *verba de futuro* - promessa de casamento - só começando perder sua força após o Concílio de Trento (1545-1563).

Os estudos sobre o noivado e casamento são muito abundantes nas camadas superiores da sociedade. Sobre as classes populares quase nada se sabe. Entretanto, é bem provável que as mudanças verificadas nos rituais de noivado e casamento tenham sido efetuadas, também, nas camadas inferiores. É bem provável que nos setores mais baixos da pirâmide social, que nada possuíam de grande valor, o concubinato tenha sido a forma de casamento mais freqüente.³²¹

Segundo Duby, alguns inventários do século IX mostram as classes camponesas dos grandes domínios senhoriais perfeitamente enquadrados em células conjugais já bem definidas.

Numa análise que considera os aspectos econômicos, a limitação dos laços matrimoniais seria do interesse dos senhores feudais, que viam nessa modalidade de vida conjugal uma forma de aumentar seu capital dominial, na medida em que ajudava a fixar melhor o número de dependentes das famílias camponesas, fortalecendo a capacidade produtiva do manso senhorial.

Segundo Marc Bloch, a própria autoridade senhorial intervinha para fornecer maridos às camponesas que enviavassem precocemente visando assegurar-lhes sua capacidade produtiva, impedindo-as de cultivar adequadamente os campos e de realizarem as corvéias previstas.³²²

De qualquer forma, independente da inserção de classe dessa economia matrimonial controlada pelo clero, pode-se dizer que a história do casamento cristão é a história da luta da Igreja para impor como norma social a monogamia e a exogamia, a proibição do divórcio e da prática do repúdio. Além disso, é também a história da condenação dos casamentos clandestinos e da afirmação do consentimento mútuo, como fundadores da relação matrimonial. Essa proposição atingiu, possivelmente, toda a sociedade.

Na Castela de Afonso X, o desenvolvimento da história do casamento obedeceu a um complexo jogo de interesses. Os acordos matrimoniais, como já observado anteriormente, sobretudo no seio da nobreza, obedeciam, muitas vezes, aos objetivos das famílias interessadas em ampliarem os seus poderes territoriais e desejosas de se fortalecerem mutuamente.

³²¹ Sobre o concubinato nas camadas inferiores da sociedade medieval consultar: RICHARDS, 1993, p. 37.

³²² BLOCH, 1987, p. 152.

O casamento do próprio rei sábio obedeceu a essa lógica. Como sabemos, as relações com Aragão, desde a ocupação do Reino de Murcia, são muito intensas, quase sempre tranqüilas, mas com algumas tensões em função das delimitações das fronteiras territoriais. Para evitar um conflito entre esses reinos peninsulares, foi assinado em 1244, o tratado de Almizra, de cujo casamento de Afonso de Castela com Violante de Aragão, filha de Jaime I, era um dos pontos acordados.³²³

O pai de Dona Violante, conhecido como Jaime, o Conquistador (1213-76), teve papel destacado na luta da reconquista. É a partir de um tratado assinado por ele com o rei Luis IX, da França, que a Catalunha se libertou do domínio francês, vindo a reforçar os reinos cristãos do norte sob o controle do reino de Aragão. Assim, é de se compreender o interesse de um acordo matrimonial entre dois reinos tão importantes para a nobreza peninsular cristã.

Dona Violante tinha 12 anos quando chegou na corte de Castela e Afonso contava já com 25. Eles esperam dois anos para a consumação do casamento, posto que esse já se constituía em um critério importante para a realização do matrimônio.

A julgar pelas informações de D. Antonio Ballesteros, a vida conjugal do casal real teve idas e vindas. A rainha parece ter tido uma personalidade forte, própria de sua condição social. Ela agia de acordo com o seu papel. Afinal, era filha de um importante rei e mulher de outro. Por exemplo, ela teve uma importante atuação nas decisões que envolveram a sucessão de Afonso X, em 1273, quando esteve à frente das negociações junto com seu filho don Fernando de la Cerda. Em 1278, porém, a rainha fugiu de Castela, com sua nora dona Branca e seus dois netos, filhos de Fernando de la Cerda, morto inesperadamente, assim abandonando o rei enfermo. Dito dessa forma, parece tratar-se de uma mulher má e impiedosa. Nessa ocasião, o monarca teve uma forte recaída em suas condições de saúde. Esse episódio da doença do rei é narrado na *Cantiga 235*.

Sobre essa fuga da rainha existe uma polêmica entre os historiadores. Alguns defendem a idéia que a rainha, agindo dessa forma, estaria defendendo que a sucessão recaísse sobre seu neto, Alfonso de la Cerda, filho de Fernando de la Cerda, e não sobre seu filho Sancho.

³²³ Sobre os acordos matrimoniais na Espanha medieval, consultar: BALLESTEROS Y BERETTA, 1922. E sobre o casamento de Afonso X ver: *Id.*, 1963; ALFONSO X EL SABIO, 1989.

Segundo a interpretação de Joseph F. O'Callaghan, esse episódio estaria muito mais relacionado com a ruptura do casamento real do que com a política sucessória. Tendo em vista que no episódio anterior, quando a rainha estava a serviço do rei, demonstrou ter competência para a negociação, agindo com firmeza e sentido político. Com habilidade diplomática, ela dava conta daquela difícil conjuntura. Negociava com uma nobreza bastante refratária aos interesses reais e, no entanto, soube sair-se bem.³²⁴

Os episódios aqui analisados interessam na medida em que permitem observar, em certa medida, as relações de gênero no seio da nobreza na Castela do rei trovador e nos é dado analisar como cada sexo se movimentou dentro dos limites estabelecidos pelos laços matrimoniais na Castela de Afonso X e Dona Violante.

Sabemos que o rei teve filhos bastardos. São conhecidos os nomes de quatro deles e sabemos que nos primeiros tempos de sua vida conjugal, ele e sua mulher tiveram dificuldades para gerar filhos. Isto, como foi visto no capítulo anterior, levou Afonso X a buscar um novo matrimônio.

Pela importância de sua jovem esposa, filha do rei de Aragão, o rei de Castela não se decide a repudiar Dona Violante. As tratativas com o rei da Noruega, rei Hakon, resultam no envio da jovem princesa Cristina para Castela para se casar com Afonso. Porém, a viagem é bastante demorada, e quando Cristina chega, a rainha Violante já se encontrava grávida.

Então, Afonso teve dois problemas para resolver, uma vez uma vez que já não tinha motivos para repudiar Violante, e tampouco o interessava criar problemas com o rei de Aragão. Por outro lado, também não era conveniente entrar em conflito com a corte da Noruega.

O rei de Castela resolve esse impasse acertando um novo casamento, o de seu irmão Felipe, arcebispo de Sevilla, sem nenhuma vocação religiosa, com Cristina, da Noruega.

Essas passagens da vida do rei sábio nos permite pensar sobre como se davam os acordos matrimoniais no seio da nobreza, sugerindo, também, a organização de um sistema de relações de gênero e de comportamentos conflituosos entre os sexos. Esse quadro possibilita também pensar como homens e mulheres, em geral, viviam o cotidiano das relações conjugais, uma realidade tão

³²⁴ Em relação às questões que envolvem a sucessão de Afonso X e a fuga da rainha consultar: BALLESTEROS Y BARETTA, 1963; O'CALLAGHAN, 1999.

marcada pelo interesse do grupo familiar e, ao mesmo tempo, pouco preocupada com o sentimento dos indivíduos isoladamente e com o tipo de reação que esses homens e mulheres esboçaram em relação à dinâmica das relações familiares.

A partir da análise de alguns textos desse período, é possível pensarmos sobre a reação dos indivíduos dentro dessa economia das relações afetivas.

Na *Cantiga* 10³²⁵, que é de louvor à Maria, o rei-poeta reafirma seu desejo de servir a ela:

Esta é de loor de Santa Maria, com' é fremosa e boa e á gran poder.

Rosa das rosas e Fror das frores,

Dona das donas, Sennor das sennores.

Rosa de beldad' e de parecer

e Fror d'alegri e de prazer,

Dona em mui piadosa seer,

Sennor em toller coitas e doores.

Rosa da rosas e Fror das frores [...]

Esta Dona que tenno por Sennor

e de que quero seer trobador,

se eu per em poss'aver seu amor,

dou ao demo os outros amores.

Rosa da roas e Fror das frores [...].³²⁶

O título-ementa, em prosa, diz o objetivo da *Cantiga*: louvar a Virgem em todas as suas qualidades: *com' é fremosa e boa e á gran poder*. No geral, o poeta é enfático e expressivo, enumerando as qualidades do ser amado. Segundo Valverde, é o mais conhecido e elogiado dos louvores afonsinos, sobretudo por causa de seu refrão, tido como ágil e lírico.

De fato, o trovador se esmera em enaltecer sua dama, em tudo e por tudo, ausente. O rei se compromete em ser de sua dama, por inteiro, exclusivo e fiel. E então, se for merecedor de seu amor, mandará ao diabo todas as demais: *se eu per ren poss'aver seu amor, dou ao demo os outros amores*.

³²⁵ É oportuno dizer que todas as dezenas são cantigas de Louvor à Virgem.

³²⁶ CSM, 10, I, p. 33.

Embora inspirado na lírica do amor cortês e, dessa maneira, segue usando uma forma de sentir própria da linguagem da “religião do amor”.³²⁷ Nosso poeta demonstra nessa *Cantiga*, e em algumas outras, um certo desencanto com o real.

No jogo do amor cortês, sabemos que a dama cantada pelo trovador é também uma dama ausente, mas é uma mulher de carne e osso e passível de ser tocada. Inclusive, nas regras desse jogo amoroso e erótico, almejava-se alcançar os favores dessa senhora.

Na *Cantiga* em questão, a Virgem é a amiga, a amada que possui rivais terrestres. É interessante observar que cerca do ano de 1225, a canção amorosa começa a se transformar em canto marial. Maria, a dama ideal e Senhora, torna-se objeto da lírica de amor ao Divino. Os poetas, de súbito, percebem que até então cantavam a loucura e passam a dar espaço ao amor perfeito, àquele devotado à Mãe de Deus.

Então o rei trovador, ciente de que o amor devotado às damas terrestres não passava de doença, quase loucura, decide enaltecer a Dama perfeita e inatingível.

Pode ser que isso se deva à força do hábito. Ao abandonar os antigos amores, todos falsos, o poeta segue um antigo saber-fazer usando da mesma linguagem poética, revestindo a devoção marial com a mesma roupagem outrora empregada para cantar o amor erótico e cortês.

Quien había hecho de su dama un culto, en su culto religioso hará de María su dama. Para Alicia Ferraresi³²⁸, quando os trovadores reconhecem sua loucura e conhecem o verdadeiro amor, voltam sua emoção lírica ao objeto perfeito, a Virgem.

Em uma outra *Cantiga*, o rei novamente demonstra estar em crise com o mundo real; trata-se da *Cantiga 300*:

[...] *E ar aja piadade*
de como perdi meus dias
carreiras buscand'e vias
por dar aver e herdade
u verdad'e
lealdade

³²⁷ Para as semelhanças e distinções entre a narrativa do amor cortês e a poesia marial consultar, entre outros: FERRARESI, 1986. Também é importante consultar sobre o jogo do amor cortês: DUBY, 1988; BOLCH, 1995; SPINA, 1996; LEÃO, 1997.

³²⁸ FERRARESI, *op. cit.*, p. 119-155.

*per ren nunca maldad' e
falsidade,
com que me cuidan matar, [...].*³²⁹

Esse clima de desencanto e pessimismo pode ser revelador de um Afonso X que, como marido, parece ter estado constantemente em conflito com sua esposa que, ao que tudo indica, teria tido uma personalidade dominante. Além disso, o rei trovador, em seus últimos tempos esteve envolvido em constantes embates políticos com a nobreza e com sua própria família. Talvez esses dados ajudem a explicar a atmosfera de grande pessimismo presente em algumas de suas *Cantigas*.

Suas lamentações sobre o mundo, no qual encontra maldade e traição, têm na Dama celestial uma importante medicina, a única capaz de compreender suas angústias e merecedora de seu afeto.

Talvez tenhamos aqui uma tímida idéia acerca da reação que um homem real sentia diante daquele sistema de regulação das relações de parentesco. O clima de desencanto e pessimismo talvez possa nos revelar, para além da emoção do rei trovador, um tipo de conflito que as elites letradas foram capazes de representar em seus textos poéticos.

No caso da nobreza, em que o peso dos interesses familiares, talvez fosse mais coercitivo que nas demais camadas sociais, as relações matrimoniais tinham muito pouco a ver com afeto, portanto, o consentimento mútuo estava comprometido pela imposição da vontade do grupo familiar. Logo, podemos admitir que algum desconforto emocional, pudesse, por vezes, estar presente entre os casais, o que os levaria a recorrer, com mais freqüência do que o desejado, aos amores extraconjugais.

5.2 AS VIRTUOSAS E AS OUTRAS MULHERES

Pelos indícios que possuímos, desde as obras biográficas, o rei Afonso X deve ter tido uma larga experiência com as mulheres, tanto no âmbito familiar quanto fora dele. Talvez por isso, em suas *Cantigas*, as tenha representado em seus muitos

³²⁹ CSM, 300, III, p. 123-124.

tipos. Das mais de 400 composições que integram sua coletânea de poemas marianos, 125 deles contemplam a presença feminina em papéis de protagonistas ou papéis secundários. Em sua obra legislativa também encontramos explicitadas suas preocupações em definir as mulheres em seus direitos e deveres.

Nas *Cantigas*, temos diante de nós a representação de um variado grupo de mulheres ora como virtuosas, ora como desonestas. As adúlteras não foram esquecidas, seja no papel daquela injustamente acusada deste crime, seja no único caso de adultério comprovado. Enfim, nosso trovador dedicou ao universo feminino um espaço considerável e, sem dúvida, bastante rico, ainda que menor do que o reservado ao mundo masculino.

Os textos medievais, sobretudo os do século XII ao XV, se preocuparam sobremaneira em orientar a conduta feminina: “escritos por homens de Igreja e por leigos, os textos sucedem-se uns atrás dos outros a testemunharem a necessidade e a urgência de se elaborarem valores e modelos de comportamento para as mulheres”.³³⁰ O texto afonsino pode ter obedecido a essa necessidade. Para aquele sistema simbólico era urgente orientar o belo sexo em direção da boa conduta cristã.

Nessa tarefa o rei sábio não estava só; data de 1446 um texto escrito pelo *Condestable de Castilla, Don Álvaro Luna*, Mestre de la Orden de Santiago del Espada cujo título é bastante sugestivo. Trata-se do *Libro de las Claras e Virtuosas Mugerres* que, como o próprio título nos indica, inventaria ao longo da história os exemplos de claras e virtuosas mulheres: “*asi santas commo otras, que ouieron spiritu de propheçia e reynas e otras muy enseñadas [...]*”.³³¹

Curioso o discurso dos homens desta época. Por um lado, observa-se um certo desprezo pelo feminino, beirando ao ódio em alguns casos, especialmente quando se trata do discurso clerical. Por outro lado, esses mesmos sujeitos enunciadores de orientações para as mulheres, no ato mesmo de proferir o discurso que se destina ao mundo feminino, acabam registrando mais sobre eles mesmos do que julgavam fazer, num exemplo perfeito daquilo que hoje chamamos de discurso de gênero.

³³⁰ CASAGRANDE *apud* DUBY; PERROT, 1993.

³³¹ LUNA, Don Álvaro de. **Libro de las Claras e Virtuosas Mugerres**. Por el Condestable de Castilla Don Álvaro de Luna, mestre de la Orden de Santiago de Espada. Edición Crítica por Don Manuel Castillo (Catedrático del instituto de Valencia). Edición Facsimil, Maxtor, 1446, (O original se encontra na biblioteca Reina Sofia de la Universidad de Valladolid).

As diferentes formas de falar das mulheres e para elas estão impregnadas de um alto grau de misoginia; de tal forma se engendra esse discurso que, mesmo quando parece estar falando positivamente das mulheres, na verdade não o faz.

Mesmo quando essa mulher é a própria Mãe do criador, os poetas que a representam constroem uma mulher tipo ideal de feminino, no qual o *topos* da mulher submetida, porque inferior, se apresenta como a alternativa perfeita para a mulher real. É a representação do que seria o desejado nas mulheres para o homem daquela época.³³²

Nesse discurso de gênero, impregnado dos valores de uma sociedade dominada pelos ideais masculinos, as mulheres se dividiam em duas categorias: as honestas ou virtuosas e as más ou desonestas. Como fiel dessa balança, encontra-se como critério de distinção moral, a honra.

Mas o que seria a honra aplicada às mulheres? Antes de tudo, é preciso dizer que o medievo acreditava na existência de uma honra pessoal que alcançava todo tipo de mulher, não importando sua condição social. Essa honra depende, na concepção do rei Afonso X, do destino que cada uma dava ao seu próprio corpo.

Nas *Partidas*, essa idéia da honra feminina ligada aos cuidados com seu corpo se manifesta em várias oportunidades, porém trata-se de uma honra que afeta ao homem. Em uma passagem podemos observar que a mulher que tiver seu corpo desrespeitado, na verdade aciona a desonra masculina, isso se pode ler na Partida II, quando normatiza sobre o desrespeito à mulher, prevendo a pena de morte: “*cualquier que desonrase fija de rey, o su hermana o otra su pariente faciendole facer maldat de su cuerpo*”.³³³ Mas não só as de origem nobre são passíveis de perder sua honra outros tipos femininos também podem sofrer tal dano: “*algunos hombres persiguen com malas artes a virgenes o casadas o las viudas que viven honestamente em sus casas de buena fama causandoles enojos, et desonras et pesares*”.³³⁴

Disto se pode inferir que a honra feminina pertence de fato ao homem, em última instância, é da honra masculina que se trata. Numa original forma de poder generificado³³⁵, o conceito de honra é um legado masculino que é transmitido à

³³² Para o discurso misógino na Idade Média, consultar: BLOCH, 1995.

³³³ Partida II, tit. XIV, ley II. Romo II, p. 128 de la ed. De la RAH.

³³⁴ *Ibid.*, p. 349.

³³⁵ Sobre a noção de poder generificado e o uso da categoria gênero como um instrumento teórico que é permeado por relações de poder, consultar; Scott, Joan.

mulher e que ela apenas passa aos herdeiros e é um don que elas recebem deles: do pai, do marido, do homem do qual dependem e ao qual pertencem.

São muitos os textos que aludem a essa honra compartilhada, esse bem familiar. Cabe ao homem velar pelo respeito social de sua linhagem e, por conseguinte de sua mulher. Nesse contexto, a honra é um patrimônio que exige ser reconhecido publicamente com atos e gestos concretos, por parte do varão.³³⁶

Como já referido anteriormente, o medievo conviveu, muito provavelmente, com diferentes formas de acordos matrimoniais. E, ao longo de um lento e tortuoso caminho, se foi realizando uma tarefa, que tanto foi empreendida pelo clero quanto pelos poderes temporais. Trata-se da normatização das relações de gênero por meio do matrimônio.

Na Castela de Afonso X também ocorreu essa regulação das relações entre os sexos pelo casamento. Embora possa ter ocorrido, em alguns momentos, uma verdadeira luta entre o clero e a sociedade dos laicos, todos concordaram que o casamento deveria ser fruto de um pronto consentimento mútuo, sobretudo das famílias interessadas.

Para, além disso, era uma necessidade que houvesse entre os noivos um sentimento de amor, que não só era recomendável como condição, para que se cumprisse a principal função do casamento: a procriação. Nas Partidas, Afonso X nos dá a conhecer como os reis deveriam proceder na escolha de marido para suas filhas: “*gran guisa, hermosura y apostura, porque haya mejor amor entre ellos, et puedan mas aina Haber hijos, bondad de costumbres y, buen entendimiento entre ambos*”.³³⁷ Mas, é bem provável, que o sentimento amoroso nem sempre esteve presente nos acordos matrimoniais, tanto no seio da nobreza quanto entre as camadas populares. Muitas vezes, como já visto, em relação aos acordos matrimoniais no seio da nobreza ibérica, o amor conjugal era o que menos importava. Dessa forma, apareceram naquela sociedade outras formas de satisfação dos afetos.

Embora nos falte dados para afirmar como a sociedade acolhia tais situações, é possível pensar que, nesse contexto o medievo viu se desenvolver um variado leque de relações extraconjugais, relações essas que eram, sem dúvida,

³³⁶ O tema da honra feminina na idade média, pode ser consultado em: PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1990, p. 59-77.

³³⁷ Partida II, p. 54.

classificadas como pecaminosas e anti-sociais, tendo em vista a legislação e os diferentes discursos proferidos sobre esse tema.

Diante desse quadro, o adultério pode ser visto como uma das formas de fuga das pressões sociais sobre o matrimônio. É bom lembrar que a mulher que praticasse o adultério era considerada criminosa e como repreensão se aplicava as mais severas leis.

As Partidas vêem o adultério relacionado diretamente à honra, e como a mulher é apenas transmissora e herdeira da honra masculina, carecendo de valor próprio, não se vê afetada pelas relações extraconjugais do marido.

Já para o direito canônico que vê o casamento como um sacramento, o adultério se reveste de valor de sacrilégio. As Partidas, no entanto, centram sua preocupação na questão da honra. Essa dupla condenação o coloca entre os casos que merecem foro misto.³³⁸

Ao tempo de Afonso X, que realizou um grande esforço para estabelecer unidade jurídica e política entre os reinos que estavam sob a liderança de Castela., o crime de adultério era passível de diferentes penalidades.

Em geral, o homem teve sobre a mulher direito de vida e morte. Embora possa haver algumas especificidades regionais nos diferentes reinos peninsulares, existe no âmbito dos textos legislativos uma grande semelhança nos dispositivos que regulavam as relações matrimoniais.

Um caso de adultério mereceu o registro na *Crónica General de España*. Trata-se do caso do conde García Ferrandez, de Castela, que teve um destino bastante infeliz. Casou-se por duas vezes com mulheres *malas*, conforme adjetivação do autor da *Crónica*.

Este conde Garci Ferrandez, de que uos fablamos, era grant cavallero de cuerpo et muy apuesto, et auie la mas fremosas manos que nunca fallamos que outro omne ouo, em manera que muchas uegadas auie uerguenna de las traer descubietas por ello, et tomava y enbargo; et cada que entraua em logar o estaua muger de so amigo o de so uasallo siempre metie unas luuas em las manos. Este Garci Ferrandez fue casado dos uegadas; la primera com una donna Argentina, [...].

³³⁸ Sobre o adultério nos diferentes reinos ibéricos consultar: PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1990, p. 59-77; MORÍN, 2001, p. 353-377; GRAIÑO, Cristina Segura. Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía). In: **Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez**. La condición de la Mujer en La Edad Media. Madrid: Casa de Velázquez/Universidade Complutense, 1986, p. 121-133.

*Et uisco com ella seye annnos et non ouieron fijo nin fija. Et ella salio mala muger [...].*³³⁹

A esposa do conde castelhano regressa à sua terra de origem na companhia de um viúvo, nobre e francês como ela. Então, segundo a lei e o costume vigente em seu reino, o nobre castelhano seu legítimo esposo, cuja honra havia sido ferida, busca a sua justa vingança. Com ajuda da filha do nobre francês executa seu plano de lavar sua honra com o sangue dos dois amantes:

*Et donna Sancha estudo al echar de su padre et de su madrastra et en finnirose qur por amor de so padre que querie esa noche albergar y em la casa com ellos; et desque uio que durmie su padre et su madrastra, [...] et degollolos, et desi tajoles las cabeças. Et tomo donna Sancha su muger et las cabeças dellos, et cogio luego su camino et uenose quanto mas pudo porá Castiella.*³⁴⁰

A legislação peninsular, principalmente nos *Fueros e ordenanzas*³⁴¹, prevê penas, bastante severas, tanto para o adultério quanto para a violação de mulher honrada, ou seja, casada (no caso da mulher ser casada, a pena era a fogueira, se solteira, somente uma multa de 300 soldos).³⁴² As normas legais permitem o duplo homicídio em casos de flagrante. Matar a adúltera é um direito que a legislação laica permite, protege e regula, embora já ocorra, por parte da Igreja, a condenação dessa prática, pois que se trata de pecado mortal.

No entanto, à luz da legislação laica e do próprio costume, tratava-se de um homicídio legítimo. A força do costume fazia a norma jurídica absorver tal prática e, como sabemos, esses utensílios simbólicos elaborados pela sociedade em tempos muito remotos fazem parte daquela dimensão da história que mais lentamente muda.³⁴³

Nas *Cantigas de Santa Maria* encontramos uma que narra a história de uma denúncia de adultério que nos chama atenção pela riqueza do universo que

³³⁹ PIDAL et al. 1955, p. 427.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Fueros e ordenanzas* são instrumentos de aplicação do direito em âmbito municipal. Sabemos que derivam dos *fueros* de Toledo e Cuenca. Para melhor conhecimento sobre as normas legais na Península Ibérica medieval consultar: SEGURA GRAIÑO et al. 1986.

³⁴² A diferença se explica porque a mulher não tem honra por si mesma, uma mulher só, é apenas, uma mulher só. Já a mulher casada fere a honra do marido. Sobre esse tema consultar: *Ibid.*, p. 127.

³⁴³ Sobre a lentidão da passagem do tempo em relação aos legados culturais ver: LE GOFF, 1993.

descortina, por tal riqueza me permitirei transcrevê-la quase na íntegra, pois que a partir dela nos é permitido pensar sobre uma série de práticas costumeiras próprias da sociedade ibérica medieval. Observemos parte de sua narrativa:

Como Santa Maria guardou hua moller do fogo, que a querian queimar.

*Quen na Virgen santa muito fiará,
 Se o vir em coita, acorre-lo-á.
 [...] O marido a amava mui mais d'al;
 mais ssa sogra lle queria tan gran mal,
 per que lle buscou morte descom~ual,
 como vos per mi oara dito será.
 Qen na Virgen santa muito fiará [...]
 E un dia que dormindo a achou
 soa, a um seu mouro logo mandou
 deitar-sse com ela; e pois se deitou,
 foi a seu fillo e disse: "Ven açã;
 Quen na Virgen santa muito fiará [...]
 [...] E el mata-la quisera log'enton,
 mais as madre lle disse: "Non façã, non;
 mais aa jostiça mostra ta razon,
 e veerã que dereito che darã."
 Quen na Virgen santa muito fiará [...]
 El foi e a jostiça fezo viir
 e outros muitos com ele, sem mentir;
 e viron a dona no leito dormir
 e o mouro, e disseron: "Que será
 Quen na Virgen santo muito fiará [...]
 [...] E dizendo aquesto, logo manamann
 levaron a don' a hua praça gran,
 outrossi o mouro, que era ben tan
 negro como pez. E as gentes alá
 Quen na Virgen santa muito fiará [...]
 Foron mui corrend', e tod'em derredor
 lles poseron fogo, non vistes mayor;
 e ardeu o mouro falsso traedor,
 mais ficou a dona com quen está
 Quen na Virgen santa muito fiará [...]
 [...] E daquesta guisa o mouro ardeu
 que niun sinal sol del non pareceu
 e a dona do fogo remãeceu*

*salva per aquela que nos salvará.
Quen na Virgen santa muito fiará [...].³⁴⁴*

Nesse poema é apresentado um amplo leque de características da sociedade ibérica medieval, tal como no caso relatado na *Crónica General*. Para além da devoção à Virgem, manifestada pela esposa caluniada, a *Cantiga* nos fala, também do amor conjugal que, como já visto, era recomendado e inclusive necessário para a realização de um bom casamento na sociedade peninsular daqueles tempos.

O texto poético também apresenta o problema do adultério, aqui revestido de maior gravidade, pois se trata de um problema que é agravado por se dar entre uma cristã e um mouro; traz, ainda, a questão da honra masculina, que ferida exige vingança, posto que é resguardado ao marido que surpreende a esposa adúltera em flagrante delito, o direito de recorrer à vingança privada, que deverá ser, de alguma forma, conhecida de todos, para que saibam que sua honra foi restabelecida.

Para além desses aspectos, há a invocação da justiça, feita pela própria denunciante; a justiça feita em público com a participação da comunidade, que assegurará a publicidade à vingança do marido desonrado e; finalmente o julgamento de Deus, na forma do ordálio, isso se pode observar também na miniatura que acompanha essa composição.

³⁴⁴ CSM, II, 186, p. 215-217. Na edição de Walter Mettmann, encontra-se sob essa numeração. Entretanto, os estudos de María Isabel Pérez de Tudela y Velasco e José Filgueira Valverde essa mesma cantiga se encontra classificada como sendo a Cantiga de número 185. Paráfrase: Como Santa Maria guardou uma mulher da fogueira, na qual a queriam queimar. Quem na Virgem Santa confia, quando estiver sofrendo será socorrido. Esta dona que era bem casada e que amava seu marido mais que nada e em Santa Maria toda sua confiança tinha e a servia sempre. O marido a amava que qualquer outra coisa. Mas sua sogra lhe queria grande mal, e por isso lhe buscou morte descomunal, como por mim a vos agora direi. E um dia quando a nora dormia, mandou um mouro com ela deitar-se, e chamando seu filho disse: Vem cá; a tua mulher que amavas mais que a ti, se a visses como eu vi tem um mouro em seu leito [...]. E ele matá-la quis, mas a mãe lhe disse: Não faças, mostra a justiça tua razão, e verás que direito terás. Ele foi à justiça e muitos vieram ver a dona no leito dormir e o mouro, e disseram: Que será desta mulher que tão grande erro fez, que desconheceu Deus e o mundo e o preço daquilo que fez, por isto no fogo arderá. E dizendo isto, imediatamente a levaram a uma praça grande, e o mouro também, que era tão negro. E as gentes ali foram correndo, e todos em derredor lhes puseram fogo, que nunca se viu maior, e ardeu o mouro falso e traidor, mas ficou a dona como estava. E deste modo o mouro ardeu que nem uma marca sua ficou e a dona do fogo foi salva por aquela que nos salvará [...].

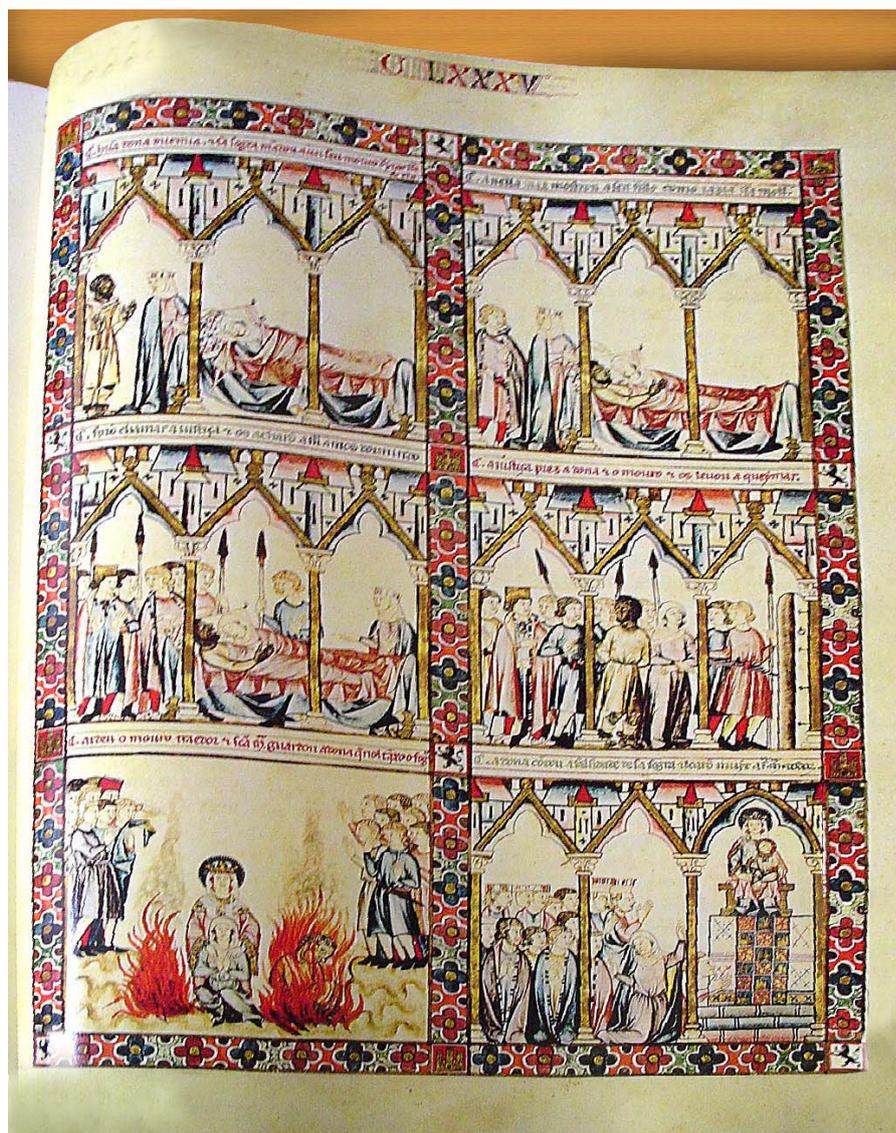


Figura 2 - CSM, 185³⁴⁵

Diante do julgamento divino, a esposa foi considerada inocente do crime de adultério, mas o mouro ardeu no fogo, pois que cometeu o crime de traição, igualmente grave para aquele sistema simbólico.³⁴⁶

Além disso, sabemos que legislação laica agia com maior rigor em se tratando de adultério de mulheres cristãs com judeus e muçulmanos. Ambos seriam mortos na fogueira. Até mesmo casamentos mistos e a convivência com

³⁴⁵ CSM, 185, II.

³⁴⁶ Sobre a legislação conciliar e laica consultar: **Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez**. La condición de la Mujer en La Edad Media. 1986, p. 121-133; ACTAS de las II Jornadas de investigación Interdisciplinaria. **Las mujeres medievales y su Ámbito jurídico**. Madrid: Seminario de estudios de la mujer/ Universidad Autónoma de Madrid, 1990, p. 59-77.

muçulmanos e judeus eram normatizados, tanto pela legislação conciliar quanto pela laica.

Essas leis se ocupavam também em regulamentar a coabitação de cristãos e infiéis, inclusive se preocupando em estabelecer interditos para a prática da amamentação de crianças cristãs em mulheres judias ou muçulmanas bem como o contrário.

A mulher, no texto em questão, parece representar o ideal de esposa, aquela que ama seu marido, *más que nada*, e, além disso, *ponía todo su sentido em servir a Santa Maria, siempre y em todo momento*. É sem dúvida uma clara e virtuosa mulher, pois que a Virgem não intervém nos casos em que existe culpa. Tal como acontece também na *Cantiga 255*, na qual uma burguesa de Lyon trama o assassinato de seu genro com o qual se supunha que ela estivesse tendo um relacionamento extraconjugal incorrendo, portanto, no crime de adultério. Da mesma forma, se recorre à justiça dos homens que a considera culpada, e a pobre mulher é condenada à fogueira, mas pela intervenção divina de Maria, que socorre os inocentes, ela é considerada livre desse pecado.

No único crime de adultério comprovado que o rei trovador nos legou, narrado na *Cantiga 213*, “*que conta a história de um bom homem a quem os seus inimigos queriam matar, porque julgavam que ele teria assassinado sua mulher*”³⁴⁷, ocorre novamente o socorro divino.

A Virgem intervém para salvar o marido cuja mulher na verdade o havia traído, que assim o fazia pelo que sugere a cantiga, por não ter afeição suficiente pelo esposo e, dessa forma, possuía outros amores. A mulher foi morta por ter uma vida desregrada, possivelmente assassinada por um de seus parceiros em adultério. Seus familiares julgam que o assassino seria o marido, e buscam justiça.

Nesses textos, é possível observar, além da questão do adultério propriamente dito, algumas das características mais marcantes da sociedade medieval; trata-se das relações de parentesco típicas daquela organização social em que os laços de homem a homem se realizavam a partir de um compromisso de sangue, que marcou a constituição das linhagens em uma complexa rede de solidariedades familiares.

³⁴⁷ Paráfrase da ementa em prosa das CSM, II, 113, p. 282-285.

Segundo Marc Bloch, a Idade Média, quase de uma ponta a outra, e especialmente na era feudal, viveu sob o signo da vingança privada. Esse costume se constituía no mais sagrado dos direitos da pessoa, indo além da própria morte, o morto não vingado, exigiria justiça até que ela fosse realizada.

Nessa última *cantiga* temos duas famílias que se confrontam justamente diante de uma situação que reclama a vingança e, como nessa sociedade sangue chama sangue, em intermináveis querelas entre os diferentes grupos familiares, parece que a família da mulher, que ignora sua condição de mulher *má*, porque adúltera, está na verdade reclamando a justiça que, segundo aquele sistema simbólico, lhe era devida. O grupo familiar entra em cena para fazer cumprir a “faide, a vingança dos parentes, a que chamamos faide.”³⁴⁸

Embora esses costumes pudessem já estar sofrendo importantes alterações, devido às novas orientações postas em marcha, sobretudo pela leitura que a Igreja fazia dessas práticas, consideradas pelo clero como indesejáveis, parece que na Castela, onde a *Cantiga* e a *Crónica* foram escritas, tratava-se de algo que ainda fazia parte das práticas sociais.

Se pensarmos que o rei Afonso X foi, além de poeta, também legislador e que talvez já estivesse convencido da inconveniência das velhas práticas costumeiras, talvez possamos pensar que essa cantiga é reveladora da preocupação da sociedade laica e letrada com a sobrevivência de práticas que poderiam e deveriam ser abandonadas. Também a influência de um pensamento mais piedoso, e que vê na vingança privada o pecado mortal do assassinato, não pode ser descartada. Nosso rei é fruto de uma sociedade na qual a influência da Igreja já seria bastante forte, em que pese possa haver núcleos de resistência às proposições da legislação conciliar.

É sabido que aquela sociedade conviveu com diferentes noções de justiça. A sociedade eclesiástica passava a legislar cada vez com mais vigor o direito canônico que era ensinado nas escolas. Sabemos que a produção do saber na Idade Média foi por muito tempo um monopólio da Igreja.

O direito consuetudinário sobrevivia, algumas vezes já remodelado, à luz dessas influências piedosas. O costume dos antepassados ainda submetia o sujeito a ele. Isso fazia com que ocorresse uma sobreposição de diferentes leis, de tal modo

³⁴⁸ Sobre as relações de dependência pessoal que caracterizavam a ordem feudal e a prática da vingança privada, consultar: BLOCH, 1987.

que um mesmo indivíduo, independente de sua comunidade de origem, poderia passar de uma a outra área de influência.³⁴⁹

A partir do século XII, segundo Bloch, a sociedade tendeu a organizar as relações humanas com mais rigor, estabelecendo entre as diferentes categorias sociais limites mais nítidos, no sentido de fazer apagar as variantes regionais, tarefa que o rei Afonso X se esforçou por realizar. Entretanto, entre as formas costumeiras de aplicação da justiça e os diferentes direitos escritos, ocorreu uma lenta contaminação, que permitiu a ocorrência de transformações num ritmo bastante lento.

Voltando à análise das *Cantigas de Santa Maria*, além de mulheres adúlteras, o texto poético afonsino traz outros tipos de senhoras casadas, como aquela senhora da *Cantiga 64*. Trata-se da história de um casal que é temporariamente separado, posto que o marido teve que atender suas obrigações de vassalo e partir para a guerra com seu senhor.

A mulher preocupa-se em ficar sem a proteção de alguém, coisa que como sabemos é bem típica daquele sistema social: uma mulher só, poderia sofrer abusos de todo tipo bem como causar transtornos sociais. Dessa forma, marido e mulher diante de uma imagem da Virgem, pedem a ela a proteção necessária durante o tempo que durar a ausência do esposo. Passado um tempo, “*qué hizo el diablo artero por quitar-le su beun nombre a aquella dueña?*”³⁵⁰ O diabo, tal como a intervenção de Maria, está sempre à espreita dos pobres mortais. A senhora foi objeto dos amores de um outro cavaleiro, que dela se aproxima por interferência de uma velha alcoviteira que a convence a aceitar como presente um par de sapatos que ela nem consegue calçar, nem descalçar.

Segundo Valverde, esta *cantiga* pode proceder da tradição oral, pois o poeta assim o diz no próprio texto: *quant’eu oí dizer*, e faz parte de um ciclo narrativo que aborda o tema do retorno do esposo.

Novamente temos aqui a intervenção da Virgem que faz reinar a ordem naquele casamento. Sua protegida é de fato inocente pois, como indica a narrativa, foi o demônio quem inspirou aqueles acontecimentos, que poderiam terminar na prática do adultério e, como sabemos, nas *cantigas* Maria só intervém em favor dos

³⁴⁹ Para essa sobreposição de direitos de diferentes origens e características, consultar: BLOCH, p. 127-138.

³⁵⁰ CSM, I, 64, p. 182-185.

inocentes. Além disso, nos é apresentado um quadro bem provável daqueles tempos, numa sociedade que vivia da guerra, deveriam ser muito freqüentes as ausências dos maridos, implicando num desarranjo das relações matrimoniais.

Mas aquela senhora se manteve fiel ao seu senhor, ainda que por conta da intervenção divina; o poeta deixa claro que a ação da rainha dos céus é que garantiu a honra do esposo ausente. Quando do retorno do marido a mulher contou-lhe o sucedido ao que este lhe respondeu: *Dueña, esto me palce y sobre esto nunca habrá más que paz entre nosotros, porque sé que os guardo Santa Maria, em quien se halla todo bien*. Nessa *cantiga*, podemos ver a representação de um modelo de conduta feminino em que a mulher continua sendo um indivíduo sem valor em si mesma e sem vontade pessoal. De uma forma ou de outra, se encontra ora sob a tutela do marido, ora sob a guarda divina, ora sob a inspiração do diabo.

Além desses aspectos, é possível ainda se pensar no simbolismo que os sapatos possuem. Schmitt nos fala de um vasto conjunto mítico, o que ele chama de um “*monosandalismo*”³⁵¹, no qual milagres desse tipo se inscrevem, se filiando a outras tradições, como as de *Édipo* e *Jason* bem como a contos populares do folclore contemporâneo, e que podem ser o signo de um destino, de uma maldição ou de um poder singular³⁵², se constituindo em um motivo presente em várias tradições narrativas da Idade Média. Embora possa ocorrer variação nos conteúdos dessas diferentes narrativas, sua estrutura e esquema narrativo permanecem mais ou menos semelhantes.

No caso da *cantiga* em questão, tratar-se-ia da representação da união nupcial e mesmo sexual entre marido e mulher, do compromisso estabelecido entre ambos, do seu destino. Pela da graça de Maria, o sapato se prende ao pé da esposa prestes a cometer o crime de adultério, revestindo-se de forte simbolismo sexual, preservando miraculosamente a castidade da esposa e, assim, a honra do marido.

Essa *cantiga* é, como as demais, reflexo de uma forma de pensar o feminino segundo a qual, a mulher existe para a glória de seu senhor, pois,

³⁵¹ Trata-se de um neologismo empregado por Jean-Claude Schmitt, para designar as diferentes tradições narrativas que possuem como signo o uso do sapato ou sandália, tal como no mito de Édipo e a lenda da Cinderela.

³⁵² Sobre a simbologia de determinados milagres ver: SCHMITT, 2002, p. 217-271.

*aunque las mugeres sean muy virtuosas e algunas dellas sobrepuien en visturdes a algunos onbres, quanto mas rresplandescan em las virtudes, e cortesia, e onestad, toda buena doctrina, tanto mas deuen auer em reverençia a los varones.*³⁵³

5.3 CRESCEI E MULTIPLICAÍ-VOS

Em uma importante passagem da Bíblia, no livro do Gênesis, a humanidade recebe uma de suas mais importantes tarefas: “*Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a [...] Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”.*³⁵⁴ A mesma passagem na Bíblia Medieval Romanceada, traduzida segundo manuscritos da Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial diz: “*E bendixiolos Dios, e dixoles: Criad, e multiplicad, e creced, e fenchid la tierra, e sojudgaldá [...]. E vio Dios todo lo que fizo que era Bueno mucho*”.³⁵⁵ Esse é tido, por alguns especialistas nos estudos bíblicos, como um dos mais importantes mandamentos, Crescei e multiplicai-vos, eis a tarefa desde Adão e Eva.

Nessa perspectiva, para Agostinho, três são os bens do casamento: os filhos, a fidelidade e a indissolubilidade. A fidelidade, por impedir que ocorram relações sexuais fora do casamento; os filhos, para serem acolhidos com amor, sendo bem nutridos e criados com conscienciosidade; a indissolubilidade, impede o repúdio da esposa e um novo casamento.³⁵⁶

5.4 UM SENTIMENTO MUITO ANTIGO: O AMOR IGNORADO

O matrimônio significava, obrigatoriamente, filhos. Uma mulher que não os tivesse, seria repudiada pelas demais e pelo próprio esposo, pois ela já não serviria

³⁵³ LCVM, 250.

³⁵⁴ BÍBLIA. Gênesis, As origens do mundo e da humanidade. 1, 1-31. Português. 2002.

³⁵⁵ *Id.*, **De como Dios fizo el cielo e la tierra, e de Adan e de su Linnaje fasta Noe.** 1, 31. Bíblia Medieval Romanceada Tradución del Instituto de Filologia de la Facultad de Filosofia y Letras. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1927.

³⁵⁶ Sobre a questão do pecado do ato sexual e a procriação no casamento, consultar: HEINEMANN, 1999, p.106-108.

para mais nada.³⁵⁷ Sabemos, por muito tempo, que se debitou exclusivamente às mulheres o problema da esterilidade. O matrimônio foi, neste contexto, um meio pelo qual a sociedade medieval, tanto laica quanto religiosa, visava regulamentar a moral sexual, a luta contra a fornicação e a reprodução da espécie.

O desenvolvimento do culto à Virgem Maria, desde o século XI e XII, construiu para as mulheres dois modelos básicos: a virgindade e a maternidade, ambos inspirados na Virgem-Mãe.

Na poesia mariana de Afonso X, o sentimento materno recebe uma importante acolhida. Nele ocorre a presença feminina em, pelo menos, 29 *Cantigas*, as quais estão relacionadas diretamente com o exercício da maternidade.³⁵⁸ Isso sem falar em algumas poucas que tratam, também, do sentimento paterno. A mulher-mãe foi uma imagem muito cara ao universo mental da Idade Média.

Também em Gonzalo Berceo se pode observar o desenvolvimento do afeto parental, tanto no relato da *Vida de Santa Oria*, quanto nos *Milagros de Nuestra Señora*.

A imagem da Virgem com seu filho ao colo é talvez o modelo mais freqüente da Virgem gótica. O homem cristão medieval, tão marcado pelo maravilhoso, recria em cada mãe terrena a Mãe celestial e seu Divino filho.³⁵⁹

As pesquisas nos têm mostrado que são numerosos os textos medievais que falam da infância e do amor parental. Essas fontes são de distintas naturezas. Encontramos a criança nos romances, poemas, textos jurídicos, enciclopédias, vidas de santos, manuais pedagógicos, cartas, etc. Esse personagem é também representado fartamente na iconografia e nos trabalhos produzidos por achados arqueológicos.

Durante a pesquisa, percebemos que a documentação tende a aumentar, quando o século XII se aproxima. Essa infância do medievo nos é apresentada tanto

³⁵⁷ Para saber mais sobre a função procriadora da mulher no casamento consultar: ALEXANDRE-BIDON, Daniele; LETT, Didier. *L'enfant à l'ombre des cathédrales*. Paris: Editions du CNRS, 1985, p. 13-20.

³⁵⁸ Nas *Cantigas de Santa Maria* a maior parte das mães são cristãs, mas não faltam mães judias e mouras que se encontrando em situações difíceis pedem auxílio à Virgem.

³⁵⁹ Em relação às representações da Virgem com o menino, consultar PÉREZ TUDELA Y VELASCO, 1986; DOMINGUEZ RODRIGUEZ, Ana. *Imágenes de la Mujer en las Cantigas de Santa Maria*. In: **Terceras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. La Imagen de la mujer en el arte español**. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1984, p. 29-42.

no meio da nobreza, quanto popular. Ela é representada no seio da família, nas escolas, nos campos.³⁶⁰

Encontramos também a representação da criança e do adolescente que vive com problemas semelhantes aos da sociedade contemporânea: é a infância vítima de toda sorte de abusos.

Desde Philippe Ariès, que em 1960 publicou *L'Enfant e la vie familiale sous l'Ancien Regime*, que os estudos sobre a infância e a família se tornaram objetos de investigação científica. O livro de Ariès teve grande repercussão, tanto nos meios acadêmicos quanto fora dele, e ainda hoje é um importante marco, justamente por conta de ter trazido à luz o problema da infância e da família nos tempos passados.

Segundo esse autor, a descoberta da infância data de tempos muito recentes, para ele a Idade Média não conheceu um sentimento de afeto em relação às crianças e aos adolescentes, que teriam sido vistos como adultos pequenos.

Essa interpretação de Ariès produziu dois tipos de reação entre seus leitores e colegas. Alguns compactuaram de suas conclusões, outros não. Entretanto, desde uma reedição do mesmo livro que data de 1973, ele modificou suas afirmações. Tempos depois, em uma outra obra, *L'enfant à travers les siècles* de 1980, ele diz se arrepende de não ter melhor se informado sobre a Idade Média.

Na mesma linha de interpretação desse autor, continuaram sendo produzidas algumas obras, as quais inclusive, alcançaram certa popularidade. Entre nós foi bastante discutido o livro de Elisabeth Badinter, “Um amor conquistado: o mito do amor materno” lançado no Brasil em 1985, e publicado na França, em 1980, sob título *L'amour em plus. Histoire de l'amour maternel, XVIII-XX siècles*. Nessa obra, Badinter afirma que a sociedade, antes da era moderna, era “uma sociedade sem amor”³⁶¹, sugerindo ser esse sentimento uma invenção da era moderna.

³⁶⁰ É oportuno salientar que, histórias da infância e da criança não são sinônimas e, não se trata de um mero preciosismo. *Infância* diz respeito a um período da vida humana, uma fase de construção da palavra articulada, de apropriação de um sistema de comunicação pessoal, que pressupõe o uso de signos e sinais para se fazer ouvir. A palavra *criança* indica uma realidade psicológica fundada na experiência do indivíduo. Sendo a criança um devir a ser, ela não se constitui em sujeito capaz de narrar sua própria história. É apenas possível de nos aproximarmos sobre aquilo que seria uma criança, através da história da infância. Sobre a história da infância, ver, entre outros: KUHLMANN JR. Moysés; FERNANDES, Rogério. Sobre a história da infância. **Infância e sua educação**. Materiais, práticas e representações. (Portugal e Brasil). São Paulo: Cortez, 2002, p. 15-33.

³⁶¹ BADINTER, 1985, p. 46.

No meu entendimento, não se trata de um erro de datação histórica que uma filósofa faz, ao analisar o sentimento do amor materno. Talvez se trate de um outro tipo de problema. Muitos textos escritos entre os anos setenta e oitenta do século XX, se preocuparam em datar determinados fenômenos tanto sociais quanto culturais, como sendo novidades que a modernidade teria produzido, fazendo-nos pensar que quase tudo do que somos foi uma elaboração de épocas mais recentes, que teriam produzido uma grande ruptura com os tempos mais antigos.

Como se no passado mais distante nada houvesse a não ser uma enorme lacuna ainda por preencher, Badinter está certa sobre uma série de outras questões, mas no afã de precisar a fundação dos alicerces da modernidade e, como uma das melhores herdeiras do pensamento moderno, aqui se confundiu, tanto quanto Ariès.

É bem possível que a era moderna tenha levado ao extremo, a divisão das tarefas e a segregação sexual dos espaços³⁶². Obedecendo ao seu intenso racionalismo que definia muito precisamente o lugar de cada um na sociedade, Nessa nova distribuição social das funções entre os sexos, as mulheres foram destinadas por inteiro à casa e aos cuidados da família. A maternidade tornou-se mais uma vez, sua mais importante tarefa.

Porém, essa intensa segregação dos espaços, que sem dúvida a sociedade moderna produziu, não nos autoriza a afirmar que as sociedades anteriores foram sociedades que não conheceram os sentimentos parentais, tanto naquilo que eles têm de amoroso quanto nas suas manifestações mais perversas.

É provável que a invenção dos sentimentos compartilhados no âmbito da família pertençam a uma outra época impossível de se datar.

É importante que se diga que, nesses livros, se por um lado seus autores erraram ao se preocupar em datar na modernidade, a invenção de um sentimento que é talvez tão antigo quanto o homem, por outro, têm o mérito de terem aberto esse campo para a investigação científica. Então a família, o sentimento parental, a infância, as relações de parentesco e os ritos matrimoniais se constituíram em objetos de importantes pesquisas para várias disciplinas do conhecimento.

O presente trabalho não pretende datar a descoberta do afeto parental. As pesquisas nos têm mostrado que ele é bem mais antigo do que até então

³⁶² Para pensar a modernidade e o recrudescimento das formas de subordinação do feminino, ver: PERROT, 1992, p. 186-211.

poderíamos pensar, estando presente, tanto em sociedades tradicionais ou simples, quanto em sociedades científicas ou complexas.

A sociedade humana tem demonstrado se preocupar com os problemas que envolvem a reprodução da espécie, com diferentes formas de explicação sobre os aspectos biológicos desse fenômeno.

Sabemos que é possível observar entre culturas tradicionais formas de explicação dos fenômenos da esterilidade e da concepção, as quais nos sugerem ser os cuidados com a reprodução e por via de consequência com a mãe, o pai e a infância um fato que mobiliza a atenção dos homens bem antes da era moderna.³⁶³

5.5 A GRANDE MÃE DO OCIDENTE CRISTÃO: UMA SOCIEDADE E SEUS AFETOS

É provável que a Idade Média tenha cultuado, mais do que qualquer outra época, a figura da Virgem Mãe, uma mulher ao mesmo tempo filha, mãe e irmã, tal como nos é apresentada na *Cantiga* 180 pelo trovador dessa dama sans merci: *Vella e Menya, Madr' e Donzala, Pobre e Reynna, Don'e Ancela*. A sua representação em prosa, verso e imagens povoou o imaginário das diferentes sociedades da Europa medieval.

Desde que Santo Agostinho a proclamou como a *Madre de los miembros de la Iglesia*, Maria foi a Mãe gloriosa, a mãe espiritual. Os poetas do século XIII se vinculavam a Ela. Assim como Afonso X se dirige a Santa Maria como *mia Madre*, Berceo também se considera seu filho, “*Madre del tu Gonzalvo*, exclama comovido: *Madre, dándote buen preçio que eres piadosa*”.³⁶⁴

Na Península Ibérica, essa representação de Maria, como a mãe celestial, foi motivo de inspiração para o homem do medievo, que a recriou constantemente na celebração da maternidade no cotidiano da vida peninsular.

Os problemas referentes à concepção são fartamente representados. Desde o desejo de ter filhos, passando pelos problemas da esterilidade, partos difíceis,

³⁶³ Sobre os problemas que envolvem as relações de parentesco e as relações entre os sexos em culturas ditas tradicionais, consultar entre outros trabalhos: HÉRETIER, 1996.

³⁶⁴ Em relação a essa exaltação à Maria como mãe feita pelos poetas ibéricos, consultar, entre outros: PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, 1993, p. 621-634.

incluindo os problemas que envolvem homens e mulheres nos cuidados com seus filhos, desde mães desnaturadas, além de referências às amas, que eram personagens comuns para aquela sociedade. Enfim, a vida peninsular naquilo que diz respeito a esse universo da vida familiar é ricamente representada na documentação analisada.

5.6 ESTERILIDADE E PARTOS DIFÍCEIS

Como já observado anteriormente, o texto afonsino, por exemplo, representa de maneira muito variada a maternidade, seja aquela desejada e prazerosa, às vezes após anos de esterilidade, ou aquela outra, cheia de sofrimentos por causa das doenças dos filhos ou dificuldade na hora do parto.

As mulheres estéreis freqüentemente pedem socorro à Virgem que constantemente atende aos seus fervorosos pedidos, tal como ocorre no texto da *Cantiga 21*. Vejamos parte de sua narrativa:

*Esta é como Santa Maria fez aver fillo a hua mooler³⁶⁵ manya,
E depois morreu-lle, e ressocitou-llo
Santa Maria pod' enfermos guarir
quando xe quiser, e mortos resorgir.
[...] Porend' um miragr' aquesta Reya
santa fez mui gand' a hua mesquya
moller, que com coita de que manya
era, foi a ela um fillo pedir.
Santa Maria pod' enfermos guarir [...]
[...] Chorando dod ollos mui de coração,
lle diss': "Ai Sennor, oe mia oraçon,
e por ta mercê um fillo baron
me dá, com que goy' e te possa servir".³⁶⁶*

³⁶⁵ Esse vocábulo tem a letra y com o sinal do til, mas por razões de tecnologia do teclado do computador utilizado nessa tese não foi possível obedecer à grafia original.

³⁶⁶ CSM 21, I, p. 60-63. Esta é como Santa Maria fez uma mulher estéril ter filho mas que depois morreu e foi ressuscitado. Santa Maria poder proteger os enfermos e ressuscitar os mortos quando quiser. Porém um milagre aquela Rainha santa fez muito grande a uma pobre mulher que era estéril e foi a Maria um filho pedir. Chorando de coração pediu um filho varão, me dá e com prazer possa te servir. Mas o menino pouco depois de nascer morreu de uma febre muito forte, e a mãe por pouco não enlouqueceu por ele, e muito chorou. Então a infeliz ao mosteiro o levou e ante o altar o colocou, fazendo tão grande pranto que todos assim a viram [...].

[...] *Mas o meny', a pouco pois que nasceu,
 dua forte fever mui cedo morreu;
 mas a madre per poucas ensandeceu
 por el, e sas faces fillou-ss' a carpir.
 Santa Maria pod' enfermos guarir [...]
 Enton a cativa com gran quebranto
 ao mōesteir'o levou e ant'o
 altar o pos, fazendo tan gran chanto,
 que toda-las gentes fez a ssi viir.
 Santa Maria pod' enfermos guarir.*

Essa *Cantiga* procede da tradição latina, inclusive consta no *Líber Mariae* de Gil Zamora, poeta, que junto com Gonzalo de Berceo e Afonso X, formam os três grandes poetas da Virgem na Castela medieval.

Esse poema pertence ao grupo de composições que tratam do tema da ressurreição. A Virgem, como sempre, intervém para fazer reinar a ordem e, devolver a vida ao filho da pobre mulher.

Temos conhecimento de que as peregrinações, com a finalidade de pedir a cura para doenças e outros males era, e ainda o é, uma prática comum.

As mulheres estéreis, além de menosprezadas pelas demais, também eram repudiadas por seus maridos. Embora, nos falte elementos para confirmar isso parece ter sido uma prática mais comum, sobretudo, no seio da nobreza do que entre as camadas populares.

Se pouco se sabia sobre, desde os antigos, a anatomia feminina, o que poderia um casal fazer para ter filhos? Segundo Évelyne Berriot-Salvatore, a medicina ocidental sofreu uma forte influencia dos antigos conhecimentos médicos, “tudo parece dever jogar-se entre um aristotelismo que reduz o feminino a uma incompletude e um galenismo que o encerra na especificidade inquietante do útero”.³⁶⁷

Em relação ao corpo feminino, o conhecimento médico esteve por longo tempo limitado por algumas orientações dos pais fundadores dessa ciência que, na verdade, quase nada conheciam desse objeto. Por exemplo, todo o “*Corpus hipocrático*, um conjunto de sessenta tratados, só se encontram duas experiências

³⁶⁷ BERRIOT-SALVADORE *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 409-455.

de toque vaginal praticado pelo médico.³⁶⁸

O que sabemos é que as mulheres é quem observavam seu próprio corpo, com aguçada atenção. São as “comadres” que tratavam da saúde de suas iguais e, ao que tudo indica, foram elas que repassaram informações aos médicos antigos cujos textos conhecemos. No geral, as mulheres se examinam a si mesmas. Isso lhes permite detectar os eventuais problemas de saúde.³⁶⁹ Pode-se dizer que isso ainda é uma prática entre as mulheres.

São elas que se observavam e descreviam para as comadres aquilo que observavam, respondendo as perguntas e assim tendo um tratamento prescrito. Foi uma ciência das mulheres, baseada na observação e que foi transmitida aos homens que escreveram o *Corpus hipocrático* que, de longe, interrogavam a comadre para intervir nos casos graves.

Na verdade, pode-se dizer, seguramente, que a medicina se constituiu em torno de um campo de conhecimento cercado por uma ignorância anatômica e fisiológica, também impregnada de um certo grau de maravilhoso. Esses elementos a constituíram numa ciência masculina sobre o corpo da mulher, fruto da sistematização dos dados recolhidos da tradição oral feminina.

Desde as gregas e romanas, as mulheres resistem a deixar-se examinar pelo médico; os homens tinham, portanto, um desconhecimento sobre o corpo feminino, suas possibilidades de acessar a essa anatomia a qual ocorria a partir do estudo do corpo das macacas e no contato que tinham com suas próprias mulheres.³⁷⁰

Na era medieval, o debate se deu em torno do legado de Aristóteles que via o corpo feminino como o receptáculo passivo do embrião e, em torno da herança de Hipócrates que entendia esse corpo como algo duplamente ativado pela semente e pelo alimento formadores do embrião.

³⁶⁸ Trata-se de um conjunto de tratados que segundo os especialistas foram escritos diretamente pelo médico grego.

³⁶⁹ Sobre o problema do desconhecimento em relação ao corpo feminino consultar, entre outros: OUSSELLE, 1989, p. 17-61; THOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 65-97; BERRIOT-SALVADORE *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 410-455; COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. (Org.). **Entre a virtude e o pecado**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas e Rosa dos Tempos, 1992.

³⁷⁰ Em relação ao conhecimento médico sobre o corpo feminino consultar: THOMASSET; BERRIOT-SALVADORE *apud* DUBY; PERROT, 1993; ALEXANDRE-BIDON; CLOSSON, 1985; ROUSSELLE, 1989; GARRETAS, 1990.

Na mesma tradição dos gregos encontramos Galeno, que, tal como Aristóteles, acreditava que todas as coisas são compostas de quatro elementos: o fogo, o ar, a terra e a água.

E o mais importante de sua contribuição para o saber médico na Idade Média é a sua teoria do *pneuma*, responsável pelo funcionamento dos espíritos. Para ele existiriam dois *pneumas*: um psíquico, que preenche o cérebro e um vital, que circula em todo o corpo e essencial nas transformações da matéria.

Além disso, o pensamento galênico estava mais inclinado a aceitar a o papel da mulher na concepção, o que foi uma idéia muito controvertida na idade média.

Aliás, segundo as teorias de Hipócrates e Galeno, a fecundação era o resultado de um combate que ocorria entre as sementes masculina e feminina no interior do útero materno e, conforme o resultado, nasceria uma menina ou um menino.

Nos tempos medievais essas questões mobilizaram a atenção de quantos se dedicavam a pensar sobre as relações entre os sexos. Hildegarda de Bingen (1098-1179), por exemplo, ora negava a existência de uma semente feminina, ora afirmava ser pequena e fraca a participação da mulher na concepção.

Entre ambas as tradições estão os árabes que fizeram boa parte das traduções dos médicos antigos para o ocidente cristão. Além disso, eles criaram suas próprias teorias. Foi o que fizeram em relação à teoria dos *pneumas* de Galeno. Para eles existiria um terceiro *pneuma*, o *pneuma* natural, o que asseguraria as funções vegetativas.

A contribuição árabe se avoluma, principalmente a partir do século XII, com a intensa atividade da escola de tradutores de Toledo, quando o ocidente conheceu o *Cânone* de Avicena e o *Líber ad Almasore* de Rhazes.

No *Cânone*, Avicena apresenta a seguinte idéia sobre o corpo feminino: “Eu digo que o instrumento da geração na mulher é a matriz (matrix) e que ela foi criada semelhante ao instrumento da geração no homem, quer dizer o pênis que o acompanha”.³⁷¹

Foi nesse contexto de um pensamento médico bastante complexo, e de qualquer forma ignorante sobre o feminino, que o conhecimento medieval organizou uma descrição do corpo da mulher. Por exemplo, para Isidoro de Sevilha, *vulva* seria

³⁷¹ THOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 69.

assim denominada por alusão a *valva* (a porta), isto é a porta do ventre. Numa outra descrição do século XII, *vulva*, vem de *volvere*, que significa rolar, o órgão feminino misturaria as sementes, explicando dessa forma a formação do embrião.

Mas, diante disso tudo, o que fazer para ter filhos? O que sabemos é que a sociedade medieval combinou elementos de um saber médico, que se alimentava muito do conhecimento empírico das velhas comadres, que formavam junto com as próprias parturientes um complexo sistema de idéias sobre o corpo feminino e elementos de um pensamento mágico muito atuante nos vários extratos sociais.

Tratava-se, pois, de um conhecimento científico que combinava importantes noções médicas, mas ainda em estreita relação com um saber tradicional bastante permeado por um sistema de crenças muito atuante.

Então, havia muitas receitas vindas da tradição oral que auxiliavam àquelas que desejavam conceber. Desde permanecer imóvel após o ato sexual, por alguns instantes ou mesmo dias; o uso de poções que eram feitas de ervas e raízes que se acreditava terem propriedades que auxiliavam na concepção, tal como a raiz da mandrágora³⁷², ou a aristoláquia³⁷³.

Havia, também, numerosos objetos que tinham o poder mágico de ajudar no combate à esterilidade. Eram relíquias capazes de fazer uma mulher engravidar, tal como o cinto de Maria. Outra crença era tocar o prepúcio de Jesus Cristo³⁷⁴. Pensava-se que esse gesto auxiliava de maneira extraordinária o parto. Acreditava-se também num outro meio maravilhoso para alcançar a benção da gravidez, era o toque no cordão umbilical de Jesus.

Algumas igrejas disputavam entre si a posse dessas relíquias. Sabe-se que, pelos menos, treze delas exibiam o prepúcio de Cristo.

Entre os ritos de fertilidade, havia a crença no toque milagroso de Maria que, com o uso de suas mãos, teria ajudado sua prima Isabel que era estéril. Ou mais

³⁷² Trata-se de uma raiz conhecida desde tempos muito antigos e usada com diferentes finalidades medicinais, para saber mais sobre seus diferentes usos consultar o site: Disponível em: <<http://www.pt.wikipédia.org>>. Acesso em: 24 out. 2006.

³⁷³ Gênero de plantas trepadeiras, da família das Aristolochia sp. O Brasil, que é rico nessa espécie de planta, sendo conhecidas aproximadamente 300 espécies, vulgarmente conhecida como cipó mil-homens ou papo-de-peru. Sobre essa planta e seus usos, inclusive medicinais, consultar: LORENZI Harri; MATOS, F.J. Abreu. **Plantas medicinais no Brasil**. Nativas e Exóticas. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002.

³⁷⁴ Esse dado é interessante, posto que o corpo de um homem judeu, sofre desde cedo, uma intervenção cirúrgica, conhecida como circuncisão, que simplesmente significa o fim do prepúcio. Nesse caso, cristo não teria sofrido tal procedimento, que talvez fosse ignorado pela lenda, ou poderia significar também, a negação de sua condição de judeu, compreensível numa sociedade que tem uma relação conflituosa com essa etnia.

comum ainda, era tocar o ventre da Virgem. Também se acreditava que tocar ou ver uma grávida poderia ajudar na superação da esterilidade.

Por fim, em casos extremos, se partia em peregrinação em direção às fontes de águas que se acreditava terem propriedades mágicas. Trata-se de um rito muito antigo que talvez se perca na noite dos tempos. Por exemplo, sabemos que os celtas acreditavam que esses lugares teriam poderes terapêuticos, e não apenas em relação à esterilidade, mas para qualquer tipo de mal.

São, portanto, heranças bem anteriores ao cristianismo, que incorporou esses elementos mágicos ao seu sistema de crenças, dando-lhes a proteção da Virgem ou de algum santo cristão.

São conhecidas inúmeras capelas que, ao longo da Idade Média, se elevaram ao lado dessas fontes mágicas. Na França, na comuna de Saint Géréon no Loire-Atlantique, havia uma fonte que antigamente resolvia a esterilidade feminina e que, até recentemente, era utilizada para esse fim. As mulheres procuravam suas águas maravilhosas para bebê-la em jejum; após, elas deveriam colocar seus corpos em contato com uma pedra perto da fonte e assim teriam sua esterilidade resolvida.

Várias são as igrejas e capelas consagradas à Virgem Maria, principalmente perto do ano 1000, que se tornaram lugar de culto das estéreis, que por força de suas preces esperavam por um milagre. A própria Catedral de Chartres foi construída em um lugar onde, no passado, havia um santuário destinado à Grande Mãe pagã.

Embora tenham existido, desde a Antigüidade, esforços no sentido de explicar o fenômeno da concepção, este era um grande mistério.

Os antigos afirmavam que sem prazer não ocorria a concepção. Os médicos descreviam, baseados nos relatos oriundos das experiências empíricas das próprias mulheres, tal como é possível ser lido no *Corpus hipocrático*, a existência do espermatozoides masculino e feminino, que ocorriam associados aos sonhos eróticos.

Tratava-se de uma condição. O desejo e o gozo das mulheres são sempre comentados em alguns textos antigos, desaparecendo a partir de Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que as mulheres eram capazes de procriar sem prazer e, além disso, para ele o prazer feminino era pouco freqüente.

Essa relação entre prazer e concepção inspirou o conhecimento medieval sobre o tema. Esteve presente em vários textos do período, embora matizado pelas orientações de um clero que via com reservas o prazer no ato sexual.

Para a Igreja, é bom que cada homem tenha sua mulher e cada mulher tenha o seu homem, e que ambos cumpram com suas obrigações. Entretanto, essas obrigações deveriam obedecer aos limites proposto pela noção de que sexo e pecado estavam intimamente relacionados. Uma idéia que a Igreja medieval desenvolveu, essa foi uma forma de controlar as práticas sexuais, sobretudo no casamento, visto como um mal necessário, isto é, necessário para a reprodução.

Ainda assim, as orientações que encontramos, em vários textos do período, sugerem que ter prazer na relação sexual era uma condição para que ocorresse a gravidez. Guilherme de Conches (1150), uma autoridade nesse assunto, afirmava que as prostitutas eram estéreis porque não tinham prazer durante o coito, e assim não emitiam a semente necessária para a concepção, e que as gravidezes derivadas de violação sexual ocorreriam porque poderia haver prazer no final do ato sexual. Afinal, a carne é fraca.

Hildegarda de Bingen acreditava ser necessário que o casal alcançasse o prazer no ato sexual para que a reprodução ocorresse. Sem os freios comuns à moral religiosa, ela descreve para a mulher essa condição, *“El prazer de la mujer es como la luz del sol, que dulce, continua y suavemente se difunde sobre la tierra a la que calienta y hace fértil, [...] que le permite concebir y madurar el hijo en su vientre [...]”*.³⁷⁵

Já Averróis³⁷⁶ (1126-1198), na esteira de Aristóteles, defendia a idéia que a mulher não participava da concepção. Para ele, não havia necessidade nem do prazer nem da semente feminina. Segundo ele, uma mulher teria engravidado nas águas de um banho em que um homem havia depositado sua semente, ocorrendo assim uma gravidez sem a semente e sem o prazer da mulher.

Diante desse complexo quadro, moviam-se os casais, ora obedecendo aos ditames da Igreja, que os constrangiam a uma relação sem prazer, inclusive propondo a castidade no casamento, ora seguindo a orientação prescrita para o matrimônio, crescer e multiplicar-se.

Um casamento sem afeto, sem amor e sem prazer, condição necessária para a reprodução, era um casamento estéril, e passível de rompimento. No reino de Castela, o rei Áfono X, previa nas Partidas, o necessário afeto conjugal para que

³⁷⁵ BEONIO-BROCCHIERI *apud* LABARGE, 1996, p. 177-201.

³⁷⁶ Sobre Averróis e suas concepções sobre o corpo ver: TOMASSET *apud* DUBY; PERROT, 1993, p. 65-97.

ocorressem filhos num casamento: “*gran guisa, hermosura y apostura, porquehaya mejor amor entre ellos, et puedan mas aina Haber hijos, bondad de costumbres y, buen entendimeiento entre ambos*”.³⁷⁷

Diante de um discurso normativo que propunha o cuidado com qualquer tipo de excesso, sobretudo naquilo que dizia respeito à prática sexual, as relações entre os sexos transitavam em um terreno muito frágil. A moral sexual da Igreja marcou o casamento com o pecado da concupiscência.

Se a idéia de virgindade guardava o corpo para Deus, a proposição da castidade e da fidelidade no casamento guardava o corpo feminino para o marido. Dessa forma, o discurso clerical fazia coro numa sociedade em que a mulher era vista como um ser sem personalidade própria, inclusive como já estudado, sem valor e sem honra pessoal, o que obedecia ao *topos* da mulher inferior.

Nesse contexto, no qual ocorre o cruzamento de diferentes interesses, as relações de poder entre esses distintos atores sociais estão perpassadas por um discurso de gênero, fato esse que produziu para homens e mulheres diferentes possibilidades de acessar os bens sociais, culturais e simbólicos elaborados por aquele sistema simbólico.

No universo feminino, elas moviam-se atadas às redes de um discurso normativo, obrigadas a amar um marido, a quem muitas vezes não haviam escolhido, e pressionadas a gerarem filhos. Além disso, estigmatizadas como as únicas responsáveis pela esterilidade no casamento. Era de se esperar que vivessem em condições de intensa pressão emocional, o que explicaria tanto o adultério quanto a esterilidade no casamento e a prática do infanticídio.

Sendo assim, homens e mulheres têm papéis sexuais e funções sociais diferentes, cabendo a cada um uma tarefa específica no plano de Deus e dos homens. É oportuno lembrar que, segundo o franciscano S. Boaventura (1221-1274), o termo matrimônio está para as obrigações maternas, relativas a reprodução da espécie, assim como o termo patrimônio está para as obrigações paternas, relacionadas com a produção, portanto relativo aos bens materiais.

Foi essa mesma sociedade que produziu as condições nas quais as fontes em estudo foram produzidas. Nas *cantigas* de Afonso X encontramos algumas que tratam do tema da esterilidade como, por exemplo, as de número 43 e 171, nas

³⁷⁷ Partida II, p. 54.

quais além da mulher, encontramos também o homem compartilhando do desejo em constituir família. Ambos os textos nos falam de um casal que amorosos e dedicados buscavam um milagre, pois que não conseguiam ter filhos.

Chama a atenção do observador essa dedicação dos pais, que participam das preocupações em relação aos seus filhos. O trovador da Virgem, apresenta cinco *cantigas* nas quais mãe e pai compartilham responsabilidades no trato com os filhos.

Talvez isso possa ser reflexo de uma leitura bem particular de uma parte do texto sagrado, segundo o qual homens e mulheres teriam recebido de igual maneira a tarefa ditada no livro de Gênesis, o mandamento que orienta o crescimento e a multiplicação da espécie não se dirige em particular à mulher. Embora se dirija a ela quando da expulsão do paraíso, numa flagrante hierarquia de gênero, ao dizer à mulher: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filho. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”.³⁷⁸

O esquema narrativo afonsino se desenvolve em torno de acidentes, enfermidades, e variados perigos que se acercam dos filhos de pais virtuosos e devotos que, ante as dificuldades, recorrem aos favores divinos.

Os exemplos do envolvimento do casal nos cuidados e preocupações com a criança são vários. Por exemplo, na *cantiga* 133, que narra o caso de uma menina que havia caído em um canal de irrigação, vindo a morrer afogada, e que por intervenção da Virgem foi ressuscitada.

Também tem o caso do rapaz da *cantiga* 197, o qual ao que parece, sofria de epilepsia e que foi curado pela Santa. Também poderia ser citada a *cantiga* 122, já comentada nessa pesquisa, que relata a história da infanta Berenguela, irmã de Afonso X, e que foi entregue como monja para o mosteiro de Las Huelgas, após ter sido, supostamente, curada pela Virgem. A narrativa apresenta o envolvimento do casal real nas preocupações com a doença da menina e nas súplicas à Maria.

Enfim, embora sejam limitados os casos de afeto parental que aparecem no texto afonsino, eles nos permitem pensar que as tarefas que envolviam a criação dos filhos poderiam, em alguns raros casos, absorver, além dos cuidados maternos, a participação dos pais.

Essa hipótese é ainda mais verossímil quando nos deparamos com a *cantiga* 175, que nos conta a história da relação entre pai e filho, marcada pelos cuidados

³⁷⁸ BÍBLIA. Gênesis, O relato do paríso. 3, 16. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

paternos, envolvendo o sofrimento de um pai que perde seu filho em uma situação bastante peculiar.

A história se desenrola durante uma peregrinação à cidade de Santiago de Compostela, na qual pai e filho viajam juntos vindos da Alemanha, e em Tolosa foram buscar um lugar para pousar e então acabam por conhecer o dono do estabelecimento que era uma pessoa má, e segundo a narrativa, tratava-se de um herege. As pessoas do lugar, inclusive, avisaram os peregrinos do perigo de ali ficarem.

Esse herege, para garantir seus lucros, arma um esquema mentiroso, e colocando um copo de prata na bagagem do filho do romeiro o acusa de ladrão e invoca a justiça costumeira. Seus parceiros rapidamente executam o jovem na forca, não se importando com o sofrimento do pai, que sem ter o que fazer, encomenda o corpo do filho e segue em sua romaria até Santiago, sofrendo e chorando.

Em seu retorno, passando pelo mesmo lugar, recorda o filho morto que ainda se encontra na forca, e chorando ouve o filho dizer que a Virgem o salvou, sustentando seu corpo para que não morresse. Então o pai corre a chamar o juiz e o povo para que vissem que no julgamento de Deus seu filho era inocente. Então o herege é levado à fogueira e a justiça se cumpre.

Essa *cantiga* apresenta personagens masculinos em suas relações de afeto, e que se demonstram tão dedicados um ao outro, como raramente ocorre em narrativas semelhantes. Nos falando dos sentimentos entre homens, de uma maneira bem diferente do usual. E como tantas outras *cantigas* do rei trovador, está repleta de significados, mas o que nos interessa no momento é esse vestígio do afeto e da dedicação paterna aos filhos.

Também encontramos, em Berceo, alusão ao envolvimento do homem nas preocupações com os filhos. É o caso da narrativa da *Vida de Santa Oria*, embora o poema tenha duzentas e cinco estrofes e somente em quatro o monge nos fale dos cuidados do pai de *Oria*, que junto com a mãe se apresenta envolvido nas preocupações com a filha, e segundo o poeta: "*Santos fueron sin dubda e justos los parientes que fueron de tal fija engendrar merecientes*"³⁷⁹, o importante é o dado de seu envolvimento afetivo, que é flagrante, embora não central nessa narrativa.

³⁷⁹ VSO, p. 95. Nas estrofes 4-7, o poeta apresenta os pais da santa; dedicando uma breve descrição do pai, cujo nome era Nunno, e a quem o poeta designa por justo e letrado.

De qualquer forma, os textos apontam coincidentemente esse indício ou, utilizando-se dos conceitos da antropologia estruturalista, esse elemento invariante nos sugerindo a possibilidade de que, em alguns casos, o cuidado com os filhos tivesse a participação direta do pai ou talvez fosse compartilhado pelo casal.

Voltando para as *cantigas* 43 e 171, nelas os casais peregrinam até o santuário de Nossa Senhora de Salas, que fica em Huescas, perto de Zaragoza. Na de número 171, o poeta nos sugere ser uma narrativa de origem popular, *como contaron a mi*.

Sabemos também que se tratam de *cantigas* que compõem um grupo de dez composições que têm por tema a ressurreição de meninos que morrem muito precocemente. Nos sugerindo, que além da esterilidade, a morte na infância teria sido também uma preocupação para aquela sociedade.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, para além dessas em que a participação masculina nos surpreende, há aquelas que o número de mulheres em apuros com suas gravidezes que não vingam ou com a morte precoce de seus rebentos, que são a grande maioria.

É o caso daquela que relata o episódio da mulher de Zaragoza que dava à luz filhos mortos, o que causava grandes desavenças entre o casal. Já grávida pela terceira vez, a zaragozana pede a Virgem de Salas que lhe ajude. O texto nos apresenta uma mulher desesperada.

Isto nos sugere que, dentro daquele universo cultural, aspecto já observado nessa pesquisa, as mulheres sofreriam, além da pressão social para terem filhos, também a pressão familiar, sobretudo do esposo.³⁸⁰ Pois, afinal, para aquela sociedade a esterilidade era de fato uma responsabilidade exclusiva da mulher.

No poema, a futura mãe oferece à santa uma imagem de cera de seu futuro filho, e então a criança nasce saudável, e a mãe leva a criança e a imagem de cera até o altar da Virgem de Salas.³⁸¹

O oferecimento de *ex-voto* constitui-se em uma prática popular bem anterior à época medieval e é praticada até hoje. Era uma forma de demonstrar, publicamente,

³⁸⁰ CSM, 118, II, p.52-53.

³⁸¹ A prática do oferecimento de uma imagem de cera, conhecida como *ex-voto*, em troca de uma graça, é bem antiga, de tradição clássica e ainda hoje praticada, é bem popular em várias regiões da Península Ibérica e do Brasil. Em relação à prática do *ex-voto* e outros costumes, consultar: RIBEIRO, Márcia Moisés. **A Ciência dos trópicos**. A Arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997; RODRIGUES, 1999; BOYER, 2000, p. 48-56.

a devoção que se tinha e de afirmar a crença na capacidade da divindade realizar milagres e, ao mesmo tempo, um gesto de agradecimento pela graça alcançada.

Muçulmanos e judeus também foram representados nas *cantigas* do rei trovador. A península ibérica medieval conviveu com a diferença cultural de maneira cotidiana. O cristianismo era mais uma, entre as várias formas de acessar o divino.

Mouras e judias não foram esquecidas em suas aflições como mães. As *cantigas* 89 e 205 nos falam de uma sociedade que convivia com a diferença de uma maneira muito especial, pelo menos naquilo que diz respeito ao sentimento materno.

Na de número 89, uma judia não consegue ter um parto sem problemas. Então a Virgem lhe aparece, e tudo se resolve, mãe e filho são salvos e a criança nasce com saúde. Esse milagre faz com que a mulher se torne uma renegada de sua gente, pois é vista como herege. Mãe e filho então se batizam e se convertem ao cristianismo.

Na de número 205, novamente, mãe e filho, agora muçulmanos, estão presos dentro de um castelo que se incendia e são salvos por intervenção divina, igualmente terminando com a conversão de ambos ao cristianismo.

Embora estas duas peças possam se prestar como exemplos do conflito cultural que, sem dúvida, permeava as relações entre cristãos, muçulmanos e judeus na Castela medieval. Elas são significativas justamente por isso, por serem indícios daquela realidade tripartida, e independente do credo de uns e outros, nos sugerem que os problemas típicos da vida cotidiana, sobretudo naquilo que dizia respeito ao universo e preocupações das mulheres na hora do parto, eram resolvidos apelando-se para o socorro que estivesse mais próximo e que pudesse significar alguma eficácia.

Nos leva também a pensar que aquela sociedade, em seu cotidiano culturalmente heterogêneo, não obedeceu às normas que regulavam as relações entre as pessoas dos diferentes credos peninsulares.

O estudo da legislação conciliar e civil é rico em alusões às relações de cristãos com judeus e muçulmanos, as quais determinam, desde a distribuição espacial em bairros próprios, para uns e outros, interdita que cristãos, judeus e muçulmanos desempenhem serviços uns para os outros; é taxativa, por exemplo, na proibição de que as mulheres de um credo ou outro tenham relações amistosas dentro das igrejas:

*Aunque este permitido que um infiel entre y pueda estarse en la iglesia hasta la misa de los catecúmenos, sin embargo como que algunos, y en especial a las mujeres, abusando de la referida concesión, introducen a la judías y sarracenas, y las tienen en su compañía mientras se celebran los ofícios divinos, lo que causa risa al pueblo, desprecio a la devoción, impropério a la fé y finalmente burla a Cristo.*³⁸²

As *cantigas* em questão nos fazem pensar que, é bem possível que na hora do parto ocorresse entre as mulheres das três religiões um certo grau de colaboração, sugerindo a ocorrência de uma solidariedade de gênero, que embora não fosse uma regra por vezes não respeitava os interditos legislados.

De qualquer forma, voltando à análise das narrativas, embora a gravidez fosse freqüentemente desejada havia a consciência de que ela implicava em sérios riscos para a saúde e a vida da parturiente e do bebê. A morte era bastante comum entre aquelas que engravidavam.

A medicina, tal como em momentos mais recentes da história do ocidente, pouco intervinha diretamente em relação à saúde da mulher e, muito menos no que dizia respeito ao parto e, como já visto, pouco poderia fazer. Os cuidados com a parturiente e com o bebê eram apanágios das mulheres, elas e somente elas detinham os conhecimentos necessários para esse momento.

Em que pese os tratados de medicina dedicarem espaço aos estudos anatômicos sobre o corpo feminino e, apesar dos manuais medievais terem dedicado atenção às questões relativas à concepção e aos cuidados com o parto, nós sabemos que os mecanismos da fecundação foram ignorados até o século XIX, e foi somente em 1850 que Pouchet e Négrier descobriam as leis que regem a ovulação.

Além disso, os textos médicos foram bastante influenciados pelo pensamento de Hipócrates e, no domínio da obstetrícia mais ainda por Sorano de Éfeso (98-130 d.C), que é considerado um dos pais da ginecologia. Suas descobertas foram transmitidas para a escola de Salerno. Nesta escola é especialmente conhecido o trabalho de Trótula³⁸³, que escreveu *De Mulierum passionibus ante et post partum*, escrito no começo do século XII.

Esses conhecimentos, que de qualquer modo eram bastante precários em relação ao corpo feminino, não atingiam a maioria da população feminina, que

³⁸² C. de Toledo de 1323, c. XVI, p. 516.

³⁸³ Sobre Trótula ver: RIVERA GARRETAS, 1990; BERTINI, 1991; LABARGE, 1996; DUBY; PERROT, 1993.

continuava a ignorar, em parte, a anatomia e o funcionamento de seus corpos, coisa bem comum ainda hoje.

Nesse contexto, o cristianismo poderia oferecer um importante instrumento de ajuda no momento do parto. A Nossa Senhora, Mãe de Deus, era uma divindade que, por sua própria natureza, como mãe e intercessora divina nos assuntos dos mortais, reunia as condições necessárias para acolher as súplicas daquelas mulheres que se viam em situações delicadas, em seus partos quase sempre arriscados, situação, que muitas vezes poderia significar a morte da mãe e da criança.

Assim, Nossa Senhora assegurava à suas devotas e às demais, o bom parto, que as preces e lamentações das comadres e das parturientes ajudavam a garantir.

É certo que entre muçulmanos e judeus, religiões centradas na figura masculina, não ocorria a existência de uma divindade como Maria. Essa representação da mãe de Jesus Cristo, foi sem dúvida a grande diferença do cristianismo em relação às outras duas religiões. As quais, tanto quanto este, são credos que se organizaram dentro dos limites de uma sociedade altamente referenciada no pai, religiões típicas de um sistema patriarcal e dominante ainda hoje.

A incorporação da representação de Maria ao sistema simbólico cristão possibilitou ao cristianismo acessar um universo predominantemente feminino. Embora a tradição hebraica tenha entre seus mitos fundadores algumas personagens femininas, ela se funda numa representação masculina dominante.

A imagem de Maria, como aquela que, de qualquer forma, é menor diante do filho do homem, se mantém, é o *topos* da mulher inferior. Entretanto, ao mesmo tempo, ela se constitui num caminho para o acolhimento do feminino.³⁸⁴

Como sabemos entre os mitos pagãos anteriores ao cristianismo, ocorriam cultos destinados à celebração das divindades femininas, caracterizadas no culto da Deusa Mãe, divindade presente tanto entre os germânicos, quanto entre os romanos e entre as culturas orientais.

³⁸⁴ Sobre as relações da Igreja de Roma com a representação da mãe de Deus, e sua condição de inferioridade diante do Deus pai, consultar entre outros: PELIKAN, 2000. Sobre o desenvolvimento do mito de Maria e sua relação com o mito da Grande Mãe, ver PINKUZ, 1991; CASTRO, Bernardo Monetiro. Maria, Mães do Ocidente. Uma incursão nas Cantigas de Santa Maria. **Cantigueiros. Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maira**. NY, v.11- 12, p. 51-65, 1999-2000.

O mito mariano foi lentamente absorvendo esses mitos pagãos, incorporando suas antigas funções e se constituindo em importante meio de aproximação da Igreja de Roma das comunidades ainda pouco cristianizadas.

Dessa forma, o culto à Maria trouxe para o cristianismo uma possibilidade de ampliação do seu raio de ação. Nesse sentido, é possível pensar que numa sociedade tão marcada pelo pensamento mágico, nos momentos de intensa preocupação, como no instante do parto, essa personagem seja aquela medicina necessária, tanto para o sofrimento do corpo quanto para as dores da alma.

As deusas pagãs estavam relacionadas à fertilidade da terra e das mulheres. Eram as divindades celebradas nos ritos agrários responsáveis, ao mesmo tempo pela germinação das sementes no solo e pelas sementes no útero. Essas divindades foram muitas vezes representadas em imagens enegrecidas. Tal como Ísis, deusa negra egípcia, Ishtar ou Gaia, divindades mesopotâmicas, ligadas a Terra-Mãe, ou ainda a Cibele romana, que com seu filho ao colo representavam o milagre da multiplicação das coisas da natureza e da espécie humana.

Essas deusas reinavam sobre a sexualidade e a fertilidade, presidiam os partos, os casamentos, e ressuscitavam os bebês natimortos. Na Europa cristã, são mais de quinhentas virgens negras celebradas em várias regiões do continente. O culto a Nossa Senhora do Parto surge da veneração às Virgens negras.³⁸⁵

A pele escura dessas divindades evocaria justamente a terra-mãe. O culto a Maria foi lentamente ocupando o lugar dessas antigas devoções. No calendário cristão o mês de agosto é um momento de celebração do milagre da assunção de Nossa Senhora, que ocorre no dia 15 desse mês. No calendário pagão, no dia 13 do mesmo período ocorriam as celebrações de Ártemis ou Diana.

A Virgem Mãe era uma mulher que, como as demais, conhecia os sofrimento e incertezas que envolvem o nascimento de uma criança. Além disso, ela já era a mãe que aparava e amparava a vida em suas variadas formas.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, a Virgem intervém para resolver os problemas das mulheres em suas funções maternas, e solucionar problemas relativos ao cultivo da terra, ou às provisões alimentares.³⁸⁶

³⁸⁵ Sobre as Virgens negras consultar: BOYER, 2000; PELIKAN, 2000.

³⁸⁶ Nas Cantigas 147, 161 258, por exemplo, ocorre a intervenção da Virgem para solucionar problemas relacionados com a proteção daquilo que foi produzido, ou pela terra, ou pelo trabalho humano.

Em uma outra composição do mesmo conjunto de poemas dedicados a louvar os milagres da grande mãe do ocidente cristão, encontramos uma mulher que perdia seus filhos antes do parto, trata-se da *cantiga* de número 184.

Nessa narrativa ocorre uma cesárea por acidente, a mulher se envolve num conflito no qual, ela e o marido acabam morrendo, vítimas de uma artimanha do demônio. A grávida recebe uma facada no ventre por onde seu filho nasce. A criança tem no rosto a marca da facada que matou sua mãe. Veja-se a miniatura de um realismo quase fotográfico que contribui para a narrativa do poema:

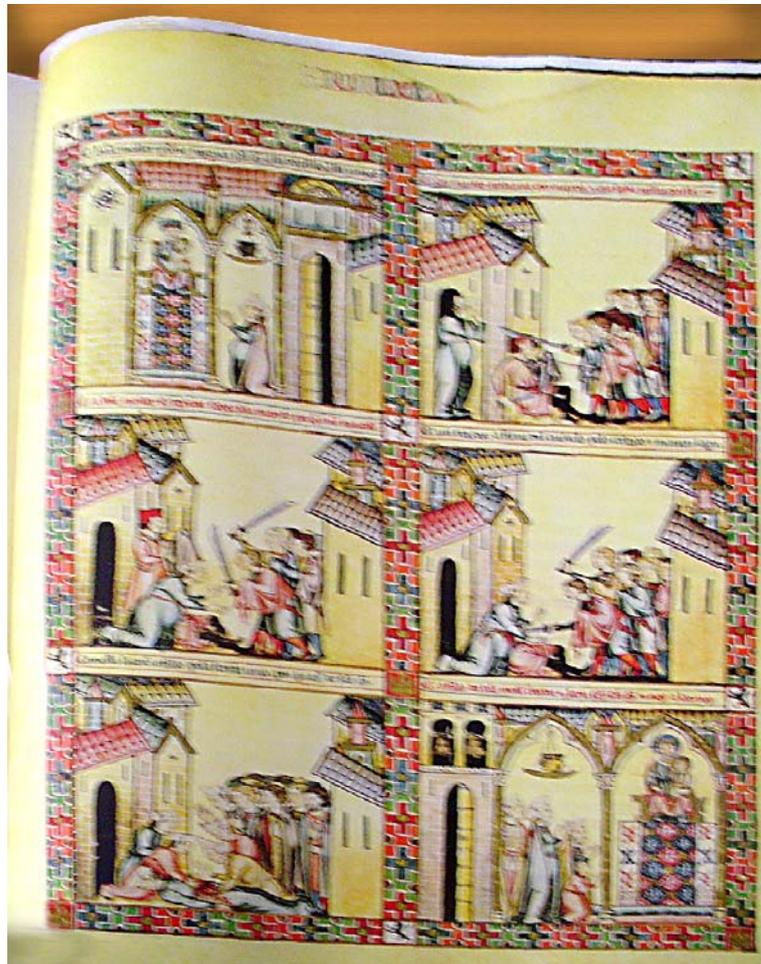


Figura 3 - CSM 184

Santa Maria concede à mãe a graça de ter seu filho salvo. Ele viverá para contar as peripécias entre os devotos da Santa e os perigos que a vida oferece, sobretudo quando o demônio está à espreita. Lembremos que para aquele sistema simbólico as relações entre o céu e a terra eram parte da vida cotidiana num

ambiente no qual as forças do bem e do mal travavam um incessante combate pelas almas vivas desse mundo.

Numa outra composição, que foi também registrada pela mão de Berceo, temos o relato de um parto maravilhoso, título do milagre berceano, e que no texto afonsino é conhecida pela narrativa da *cantiga* de número 86. Nessa história temos uma grávida que surpreendida pela subida da maré quase morre afogada, mas que é salva pela ação milagrosa de Maria.

No texto berceano encontra-se, tal como no afonsino, as referências do lugar que, segundo os textos, seria em uma localidade chamada Tambo, na enseada de Pontevedra, quando na realidade trata-se do Mont Sant-Michel, no limite da Bretanha com a Normandia. No milagre de Berceo, temos que: “um dia por ventura com la otra menada. Methióse una femma flanquiella e prennada, Non pódio aguardarse tan bien a la tornada, Tóvose por repisa por era entrada”.³⁸⁷ No texto das *cantigas*, lê-se: “Y, por ende, sucedió um día que uma mujer preñada entro por allís, pero subió la marea y allí la cogió y no le era posible salir”.³⁸⁸

Esse Monte Sant-Michel, lugar de peregrinação próximo das águas do mar, possivelmente o mar da Normandia, e que, segundo nossos poetas, recebia muita gente, para exaltar a Mãe de Deus e redimir seus erros.

É importante não esquecer que, para aquele sistema simbólico, mais do que qualquer outra coisa, peregrinar e orar se fazia necessário, posto que todos se sabiam pecadores desde o pecado original. Assim, as calamidades faziam submergir homens e mulheres num mar de maldades e impurezas, “A san Miguel, el angel de Dios, estaba dedicada la ermita, donde iban muchos romeros a rogar allí que Dios quisera perdonales sus muchos pecados”³⁸⁹, nesse contexto os castigos se apresentam a todo o momento, como uma forma de expiação, pois que “Sos pecados trovieronli una mala celada”³⁹⁰, o ato mesmo do pecado já engendra o castigo correspondente. Ao mesmo tempo em que submergida nos pecados do mundo, a humanidade livra-se deles nas águas milagrosas e terapêuticas guardadas pela Estrela do mar.³⁹¹

³⁸⁷ MNSGB, XIX, p. 15-108.

³⁸⁸ CSM, I,86, p. 247-249.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ MNSGB.

³⁹¹ Sobre os diferentes recursos utilizados pelos poetas para exaltar a Virgem consultar; PERÉZ DE TUDELA Y VELASCO, 1992, p. 297-320.

Essa idéia de salvação num mar de tormento foi uma das inúmeras que a alma medieval engendrou, sobretudo entre os poetas da Virgem. Em várias outras representações a santa é saudada como o porto seguro, onde aportam os sofredores de todos os tipos.

É interessante pensar por que o rei não representou, em imagens, as mulheres em suas outras obras, todas ricamente iluminadas. Entretanto, elas são numerosas apenas no chamado *Códice Rico das Cantigas de Santa Maria* (Escorial e Florencça) e no *Libro de los juegos* (Escorial). Os textos e as miniaturas aqui apresentadas compõem o códice T.I.2. escorialense, que se encontra na biblioteca do Escorial, o mais rico, tanto pelo número total de miniaturas, mais de mil, quanto pelo número de cenas do cotidiano que representa.

Sabemos que, cada *cantiga* é acompanhada de seis ou oito miniaturas, que agrupadas como vinhetas em uma só página, constituem uma narrativa visual.³⁹² E muitas vezes, texto miniaturizado e texto escrito necessariamente não coincidem; em outras tantas vezes, se complementam, tal como ocorre nos casos aqui analisados.

Talvez essa variada e numerosa representação do feminino, no caso das *Cantigas*, obedeça à intenção de homenagear sua dama *sans merci*, a Virgem e homenagear, também, as damas de carne e osso, utilizando-se dessas para acessar aquela.

Além disso, era a época do amor cortês, momento no qual a sociedade medieval viu surgir, de maneira como até então não havia ocorrido, o aparecimento das mulheres nas suas fontes escritas, ainda que como idéias, “ídolos ou adversários ou, ainda, como fantasmas masculinos”³⁹³, ainda que produtos da imaginação masculina, de laicos e clérigos, elas começaram a povoar os textos então produzidos.

³⁹² Sobre as miniaturas que compõem a obra Afonsina ver: DOMINGUEZ RODRIGUEZ, 1984.

³⁹³ DUBY *apud* :DUBY; PERROT, 1993, p. 354-435.

5.7 OUTRAS HISTÓRIAS - OUTROS CUIDADOS: AFETO E DESAFETO ENTRE MÃES FILHOS

Nesta pesquisa foi possível observar um sem número de exemplos que tratam do desejo de ser mãe, do afeto e dos cuidados entre pais e filhos, sobretudo entre as mães e seus rebentos.

A começar pelo momento do casamento, no qual ocorria a benção do casal com o desejo de todos os presentes em ver aqueles noivos procriarem. Casar era, sem dúvida, o começo da constituição da família. Todos esperavam que o casal se multiplicasse. Desde a gestação, cujos primeiros sinais eram observados pela própria mulher, quando a menstruação cessava de acontecer; passando pelos estranhos desejos alimentares, coisas que eram do conhecimento comum, passando pelos vômitos freqüentes e indesejados, que sinalizavam a gravidez tão desejada.

Também havia sinais a indicar o sexo da criança; desde o olhar da mãe ou como ela sustentava a sua barriga. Eram aspectos de uma sabedoria típica das mulheres que, como sabemos, dominavam esse universo tão pouco afeito ao masculino. Aliás, nesse universo os homens não só não sabiam como intervir, como não lhes era dado esse direito. Nesse campo, as mulheres se encontravam com suas próprias técnicas, apreendidas pela tradição oral, que transmitia de geração a geração um saber-fazer que as mulheres dominavam. Um saber-fazer que as comadres e parteiras preservavam e que, por sua vez, transmitiam às novas gerações.

Nessas duas *cantigas*, cujo texto já observamos, nos é mostrado a intervenção de Maria que, tal como a parteira, auxilia na condução do parto assegurando, com seus saberes, um bom fim para aquele delicado momento.

Podemos afirmar que em ambas está também representado o tema dos cuidados, sobretudo da nutrição, de mãe e filho. Na primeira, após o parto, a mulher alimenta seu recém nascido, na segunda, é oferecida à mãe uma bebida.

Em geral, após dispensar os primeiros cuidados com a criança, a mulher torna-se objeto da atenção daquelas que assistem ao evento. É preciso, por exemplo, proceder a retirada da placenta, para que não ocorram complicações futuras.

Em todo caso, se trata da representação dos cuidados que mãe e filhos recebem no momento do parto e que foram ricamente representados na iconografia e na literatura medieval.³⁹⁴

Em regra geral, após o parto, a mulher era vestida com uma roupa, tipo um camisão branco, que talvez possuísse alguma simbologia, para mãe e filho, significando quiçá, a purificação de ambos. No caso da mulher, trava-se de remissão dos pecados desde Eva, nas dores do parto.

Entretanto, poderia simplesmente ser a representação da higiene propriamente dita, pois na idade média, todas as roupas íntimas eram brancas. Além disso, após o nascimento da criança, a mãe e o bebê eram objetos de uma higienização, na qual as roupas da mulher e da cama eram trocadas.

Enfim, mãe e filhos eram alvos das atenções, num primeiro momento apenas das comadres, depois, quando tudo estivesse em ordem, ambos receberiam as primeiras visitas, que então celebrariam a jovem mamãe e seu rebento.

Após o nascimento a criança, deveria passar por um ritual de acolhida nessa vida. Ela era batizada o mais breve possível, num ritual no qual a família era reunida numa cerimônia mais ou menos importante; quanto mais nobre a origem da criança, mais suntuosa a cerimônia. Em certas situações, quando o parto era de alto risco, o batismo poderia ser feito pela parteira.

O ritual do batismo é anterior ao cristianismo, existia nos costumes gregos e romanos. A prática do banho ritual, que acontecia no momento do nascimento, simbolizava o acolhimento do recém nascido por sua comunidade familiar. Esse rito, geralmente estava reduzido à participação do pai, que era quem tinha a autoridade para acolher ou rejeitar aquele que acabava de nascer.

A criança que não era aceita não recebia o banho ritual, ficando exposta ou abandonada. Na Idade média, por iniciativa da Igreja, essa prática parece ter sofrido algumas modificações, o abandono puro e simples parece não ter sido tão freqüente, embora a prática da exposição, entregando a criança para outrem criar, fosse praticada.³⁹⁵

³⁹⁴ Sobre as representações iconográficas e narrativas textuais sobre o parto, consultar: CLOSSON, 1985, p. 27-286; ALEXANDRE-BIDON; LETT, 2004.

³⁹⁵ Sobre os *expostos* consultar: Disponível em: <<http://www.scielo.br>>; Disponível em: <<http://www.novae.inf.br>>; Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br>>. Acesso em: 22 set. 2006; ALEXANDRE-BIDON; LETT, *op. cit.*, p. 33-39.

A Igreja cristã criou a necessidade de um segundo banho ritual, aquele do acolhimento da nova vida no seio da Santa Madre Igreja. Esse ritual é uma obrigação, ainda hoje.

Ele deve se realizar em um lugar consagrado, devendo acontecer o mais breve possível, na maioria das vezes no dia seguinte ao nascimento, a fim de assegurar à criança a eternidade, se ela vier a morrer. Além disso, conforme as fontes, nesse ritual a mãe e o pai não estavam presentes, era um rito do qual participavam os padrinhos, que seguiam em uma pequena procissão até a igreja, conduzindo a criança em seus braços.³⁹⁶

O batismo era um meio de garantir, ao mesmo tempo a salvação eterna ao recém-nascido, e uma forma de assegurar, publicamente o acolhimento daquela nova vida, garantindo a todos a aceitação por parte do grupo familiar daquele novo ente. Coisa que nem sempre acontecia, já que as crianças, especialmente as do sexo feminino, podiam ser rejeitadas ao nascer.

Elas não eram tão fortes quanto os meninos, o que poderia implicar em dificuldades financeiras para a família, e caso nascessem entre as classes populares, seriam uma boca a mais para alimentar e não significavam muito, em termos de valor de trabalho.

No caso das classes altas, era preciso providenciar um matrimonial lucrativo, a fim de que não depauperasse o patrimônio familiar. Por essa razão, muitas vezes, ao nascer eram prometidas para a vida religiosa, e isto implicava em arranjar um dote para que a menina tivesse a chance de ingressar em alguma ordem religiosa feminina, prática que demandava em custos.

Entretanto, como se observa nessa Idade Média, a preocupação em torno da infância era bem mais freqüente do que se poderia imaginar.

Nessas duas últimas *Cantigas* nos é apresentada a prática da amamentação, uma função tipicamente feminina, dar de comer aos filhos, dar de comer ao outro. As questões relativas à alimentação foram preocupações bastante comuns no sistema simbólico medieval.

O valor do alimento para aquela sociedade é tal que ele está representado tanto em textos literários quanto legislativos, na iconografia, nos relatos das vidas

³⁹⁶ O ritual do batismo merece um estudo mais aprofundado, entretanto, é possível consultar algumas características desse rito em: ALEXANDRE-BIDON; CLOSSON, 1985, p. 70-78.

dos santos. Um variado leque de fontes nos permitem pensar sobre a importância do alimento para aquele sistema simbólico.

A responsabilidade pela produção e distribuição do alimento era uma tarefa feminina. Isso se constituía numa forma de exercer um tipo de poder. Alimentar a outrem ou recusar-se a fazê-lo era uma possibilidade na vida das mulheres medievais.

Aquelas que recusaram ao papel sexual de reprodutoras da espécie e, encontraram na vida religiosa uma possibilidade de existência fora do casamento e da maternidade, também lidaram de uma forma ou de outra com a temática da nutrição, seja se encarregando da alimentação da comunidade, seja se recusando a isso, inclusive recusando a si própria o alimento.

Entre aquelas que seguiram o modelo da vida matrimonial, também existiram aquelas que, por alguma razão, recusaram alimentar o outro, inclusive seus próprios filhos.

É conhecida a existência de amas de leite desde, pelo menos, o século XII. Elas estão representadas, por exemplo, nas *Cantigas d'Escárnho e de Mal Dizer*, a partir das quais é possível pensar sobre a existência dessas profissionais. Quais as suas funções e origem de classe bem como quais eram as origens das crianças que elas alimentavam, como e por que razões eram chamadas a realizar tal função?

Tratava-se de uma atividade bem comum, a julgar pela colhida que merecem nas “*Cantigas d' Escárnho e De Mal Dizer*”.³⁹⁷ Elas se encontram referenciadas também nos textos legislativos, tal como na seguinte passagem de uma legislação conciliar da cidade de Lérida, onde se lê: “*si una mujer infiel alimentara o diera de mamar al hijo de un fiel, o al contrario [...] incurrían ipso facto em excomunió[n] [...]*”.³⁹⁸

Sabemos que as mulheres que executavam essa atividade, a creditar nas fontes, são de origem humilde e que as que contratam seus serviços são, ou da nobreza, ou das famílias artesãs nas cidades do século XII. A existência dessa profissional nos faz pensar em como surgiu sua necessidade? Por que nobreza e cidadãos buscam seus serviços? Como elas se organizam para executar suas funções? Seriam elas indícios de que, ao contrário do dito até aqui, Áries tinha razão, isto é, o sentimento materno não existia antes da era moderna?

³⁹⁷ CEMD, 130, p. 210-21; 215, p.329-330; 251, p. 381-382.

³⁹⁸ Concílio de Lérida de 1229, c. XXXVI, p. 341.

É conhecido que, por conta da dieta alimentar da sociedade medieval, muito pobre em ferro e sais minerais e, em função das técnicas de partear, muitas vezes incapazes de dar conta de partos complicados, freqüentemente as mulheres eram vítimas de sua gravidez e, vindo a morrer ao dar à luz, deixando seus rebentos órfãos. Sabemos que o contrário também ocorria, ou seja, era muito comum a criança nascer morta ou morrer logo a seguir.

De um jeito ou de outro, era preciso seguir a vida. No caso da mãe morrer no parto, era necessário providenciar a alimentação do recém nascido. E quando a criança morria precocemente, a mãe cheia de leite precisaria dar um destino àquele alimento.

Numa sociedade com problemas crônicos de produção e distribuição de alimentos, é possível que essa profissional tenha surgido para preencher os espaços deixados pelas mortes prematuras e pela falta de alimento.

Esse quadro não invalida a idéia de que, de fato, algumas mulheres não quisessem ou não pudessem amamentar. Pois que, se, o amor materno, é uma criação humana, não é algo naturalmente feminino, existem mulheres e homens que não possuem a menor aptidão para o exercício da maternidade e da paternidade.

Entretanto, a existência dessa personagem também pode obedecer a uma necessidade bem concreta. As mulheres medievais tinham numerosos filhos. Dona Violante, por exemplo, teve nove filhos. Elas passavam, provavelmente, a maior parte de suas vidas grávidas. Como cuidar de todos e ter leite em quantidade suficiente para alimentar tantas crianças? Isso pode ser válido, tanto para a nobreza quanto para as classes populares.

Mas nem só de mães dedicadas e devotadas aos seus rebentos é feito o universo das relações entre mãe e filho. Se o amor maternal é uma realidade observável na era medieval, também o é o seu avesso.

Nas *Cantigas de Santa Maria* nos é relatado apenas três casos de mães perversas, e apesar desse número diminuto, são bastante significativos. Assim, as *cantigas* 17, 201 e 399 tratam da prática do infanticídio. A primeira procede da tradição escrita, segundo Valverde, provavelmente conhecida entre os romanos, e trata de uma dama da cidade de Roma que tentada pelo diabo cometeu incesto com seu filho, e mata o fruto dessa união, cometendo, portanto, dois graves pecados, o incesto e o infanticídio. Originais do rei são as outras duas, nas quais novamente as mães matam seus filhos.

O Concílio de Toledo de, 589, em seu cânone 17 orienta os clérigos e os juizes civis a somarem seus esforços no sentido de destruir esse abominável costume. Mas seria de fato o infanticídio uma realidade tão comum? É provável que seja mais um estereótipo que designa os malvados pais do que qualquer outro fato.

No discurso clerical, na alta Idade Média, os bárbaros pagãos são aqueles que teriam praticado o infanticídio, arrancando os filhos dos braços de suas pobres mães. Na baixa Idade Média seriam os judeus, os acusados de matar as crianças e de beber seu sangue.

De um modo em geral, esse discurso nos revela que para aquele sistema simbólico a representação desse crime poderia causar horror. Quanto mais terrível fosse a narrativa, mais impressionante poderia ser e, nada mais cruel do que o assassinato de crianças, tanto para os homens e mulheres dos tempos modernos quanto para os homens e mulheres dos tempos medievais.

A prática do infanticídio ocorria, desde a Antigüidade e era ocasionado quando ocorria a manifestação de alguma deformidade física manifestada desde o nascimento. É o caso de Santa Odila que, no final do século IX, nasceu cega, cujo pai tentou matá-la, obrigando sua mãe a escondê-la, para evitar sua morte.

O programa repressivo da igreja em relação ao infanticídio, se obteve algum efeito, resultou no favorecimento da prática de um tipo organizado de abandono. O discurso clerical estimulava as mulheres que não pudessem criar seus filhos que os depositassem em lugares públicos, para que, fossem encontrados. O Concílio de Mancôn, em 581, exorta que as crianças sejam depositadas na porta das igrejas, para que algum padre as recolha e, quem sabe, sejam acolhidas por algum fiel.³⁹⁹

Os relatos que referem ou o abandono ou o assassinato de crianças na Idade Média nos sugerem que, ao contrário do que durante um certo tempo se pensou, aquela sociedade estava atenta a esses problemas. O homem e a mulher medieval foram sensíveis às necessidades das crianças e adolescentes.

Finalmente, podemos afirmar, pelo presente estudo, que apesar das condições de vida, freqüentemente duras que o período da Idade Média conheceu, a maioria das crianças recebeu, onde quer que estivesse, cuidados, educação e afeto.

³⁹⁹ Sobre a política da Igreja em relação ao infanticídio e ao abandono de crianças na Idade Média, consultar: ALEXANDRE-BIDON; LETT, 2004, p. 17-39.

6 CONCLUSÃO

Finalmente, a todas vosotras, señoras de grande y mediana o humilde condición, estad sobre aviso y vigilancia para defenderos contra los enemigos de vuestro honor y de vuestra virtud [...]. Hui de esta loca pasión que ellos exaltan a vuestro lado [...]. Evitad estas relaciones porque bajo la alegría se esconden venenos amargos que llevan a la muerte [...]. Que Dios extienda sobre vosotras su gracia Amém Christine de Pizan.⁴⁰⁰

El hombre, cuando obra bien, solo depende de sí propio y puede arrostrar el juicio del público; pero la mujer, cuando obra bien, solo tiene hecha la mitad de su tarea, y no menos le importa lo que de ella piensen que lo que es efectivamente. De aquí se sigue que em esta parte el sistema de su educación debe ser contrario al nuestro: la opinión es el sepulcro de la virtud para los hombres; para la mujeres es su trono Jean Jacques Rousseau.⁴⁰¹

Buscar o feminino na história é tarefa penosa, quase impossível, um objetivo que quanto mais distante do presente mais difícil se torna de realizar, até porque o que nos chega, na maioria das vezes, são textos produzidos pela mão masculina, e então, o que temos diante de nós é uma imagem de mulher um tanto distorcida. Justamente por isso, esta pesquisa transformou-se em desafio.

A partir daí, a opção por uma história antropológica se apresenta como uma possibilidade mais eficaz de investigação sobre as mulheres no passado. Além disso, encontrar diretrizes de gênero nas entrelinhas dos discursos sobre o feminino, na longa duração histórica, anima o historiador interessado em ver como ocorria, na sociedade medieval, as relações entre os sexos.

Como sabemos, o *topos* da mulher como lugar do pecado está presente nos mais variados discursos produzidos pelos diferentes sistemas simbólicos. Perde-se na noite dos tempos a origem dessa visão sobre o feminino. Esse *topos* é tão eficaz, tão carregado de efeitos de verdade, que mesmo as mulheres mais intelectualizadas aparentemente a ele se submetem.

Então, não se pode estranhar que Christine de Pizan chame a atenção das mulheres para que não descuidem de sua virtude, conclamando tanto as casadas como as virgens a se mirarem no exemplo da Virgem Maria que além de ser a mãe do filho de Deus, soube humilhar-se como escrava do Senhor, e assim devem ser as

⁴⁰⁰ Terceira parte do *Livre de la Cité de Dames*.

⁴⁰¹ Extraído de *Emílio o la Educación*, p. 524.

mulheres em relação aos seus maridos, seus senhores. As virgens devem estar atentas na defesa de sua pureza, “pois os malvados já estenderam suas redes”.⁴⁰²

A vigilância sobre a honra é uma questão fundamental, tanto no texto de Pizan quanto no texto de Rousseau. É um precioso bem que pode ser observado na longa duração histórica como um patrimônio que apenas passa pela mulher, mas que na verdade não lhe pertence. A virtude feminina deve ser demonstrada publicamente, essa publicidade sobre a moral feminina garante a honra do homem e da família. Não basta que a mulher seja boa, é preciso que o mundo saiba de sua virtude.

Observadas, na longa duração histórica, essa situação do corpo feminino permaneceu praticamente inalterada. Nesta Tese, que ora concluo, o que interessou observar foi justamente o peso desse *topos* nas relações entre os sexos na Castela medieval. Uma sociedade que organizou um sistema de crenças permeado por combinações binárias que relacionava a caída e a redenção; origem e fim; temporal e espiritual; macho e fêmea, alma e corpo, superior e inferior. Nesse sistema simbólico, as mulheres debateram-se de diferentes formas, resistindo ao esquema normativo que as enquadravam num lugar limitado, isto é, o seu próprio corpo, lugar que era, ao mesmo tempo, tabernáculo da virtude feminina e da honra masculina.

Embora Christine de Pizan pareça ter sido capturada pelo discurso dominante em seus textos, sua própria vida foi, justamente, a negação desse modelo de feminino construído pelos discursos masculinos, tanto no clerical, quanto no laico.

A análise das fontes e da bibliografia utilizadas no presente estudo não nos autoriza a pensar que as mulheres da Idade Média interiorizaram aquele pensamento binário e dicotômico que as enquadra como inferiores, ligadas inexoravelmente à carne. As oposições, masculino-feminino, superior-inferior, espírito-carne, têm menos importância para as mulheres que para os homens. É possível dizer, até mesmo, que é bem provável que essa dicotomia talvez fosse menos importante para os homens e mulheres da vida real do que para aqueles que elaboraram esse sistema simbólico.

Podemos pensar que para os homens e mulheres comuns da Idade Média peninsular, carne e espírito não tivessem se oposto como o discurso letrado o enuncia. Pelo contrário, esta pesquisa nos permite pensar que tanto para o universo

⁴⁰² LLOBET, 1999, p. 83.

masculino quanto para o mundo feminino, o mais provável é que eles se percebam plenos em corpo e alma, debatendo-se frente aos discursos normativos.

Também ficou claro que desde as primeiras aparições da Virgem em terras peninsulares, nos é possível pensar, a partir dos relatos presentes nas crônicas, que essas aparições conduziam a uma necessária harmonia entre o céu e a terra, uma terra dividida entre Maria e Maomé, entre mouros e cristãos.

A luta de credo contra credo que marcou a história peninsular, marcou também as relações quotidianas dessa gente que, de um lado e de outro, aprenderam a lidar com o diferente, ora dele se aproximando, ora dele se afastando, ora acolhendo, ora rechaçando-o. Esse movimento pendular entre uns e outros também ocorreu em relação ao feminino.

O culto à Virgem Maria em território peninsular se reveste de importância estratégica, pois, trata-se de uma terra na qual o convívio com a diferença religiosa pode ser observado nos mais variados aspectos da vida diária. Dessa forma, a Virgem faz o contraponto feminino num ambiente no qual os valores da guerra foram dominantes. Ela foi, ao mesmo tempo, uma guerreira guiando os soldados de Cristo na luta contra o infiel, a Mãe celestial acolhendo seus filhos e os defendendo diante dos perigos da vida e da morte. Ela foi, ainda, o modelo de feminilidade e de conduta social para homens e mulheres.

Ver Maria para ver Deus é uma das características da fé peninsular. Nessa região, a Virgem cumpriu o papel de evangelizadora, talvez mais estratégico do que em qualquer outra parte do ocidente cristão, pois o inimigo estava ali mesmo, demasiado perto, demasiado diferente. O desenvolvimento do culto mariano em terras ibéricas obedeceu às necessidades da luta pela reconquista. Nesse contexto, a tarefa de todo vivente era combater o mouro e cultivar a fé cristã, e nessa tarefa a Mãe de Deus cumpriu distintos papéis, como estudado no capítulo dois, cujo objetivo maior foi entender e contextualizar historicamente o culto à Maria em terras ibéricas.

Vimos, portanto, um sistema de crenças que permite diferentes significados para um mesmo mito. Maria, junto com Santiago engendrando o bom combate, nessa tarefa cooperaram com a finalidade de assegurar a justa vitória cristã sobre o infiel muçulmano, fazendo reinar na terra a ordem celestial.

Por toda a Idade Média, os textos elaborados por mãos masculinas não cessaram de falar das mulheres e para as mulheres, dizendo a elas como proceder,

elaborando um complexo conjunto de normas que controlariam esse sexo selvagem, cujo destino é obedecer aos desejos de seu corpo pecaminoso.

Essas orientações marcam o discurso dominante, e nele sobressaem-se três categorias de mulher, constantemente evocadas desde os tempos antigos: as virgens, as viúvas e as casadas. Elas são absolutamente corpos, consagrados à Igreja e à família.

Tanto as virgens quanto as casadas tiveram como fonte inspiradora a Virgem Mãe que, como um sistema de valor em perpétuo rearranjo, faz interagir os ideais religiosos e seculares bem como as posições do masculino e do feminino na elaboração de um modelo de sociedade, que passa pelo arranjo de um tipo ideal de mulher e de homem.

Maria é a metáfora da própria Igreja. A mulher forte que constrói uma Igreja forte elaborando uma relação constante entre o temporal e o espiritual no seio da sociedade ibero-castelhana.

Para aquelas mulheres que recusaram viver a vida conjugal com os homens, restava viver um casamento místico com a Igreja de Cristo. Essas mulheres encontraram numa forma de devoção, às vezes radical, um tipo de contato com o divino, que não passava pela intermediação do clero.

As representações das jovens devotas, que desde a infância manifestam uma opinião acerca dessa opção de vida, nos permitem pensar que, de alguma forma, a manifestação dessa religiosidade era acolhida pelo meio social que via com bons olhos essas devoções, pois que toda a comunidade delas se beneficiava. A própria representação, que a documentação analisada nos traz, possibilita pensar nessa relação entre a devoção pessoal e a participação comunitária nesse tipo de religiosidade. Esse exercício espiritual permite uma forma de ligação entre o divino e o humano, estabelecendo uma relação entre a religiosidade individual e a coletiva. As jovens devotas consagradas à virgindade protegem, num só movimento, a si mesmas e a comunidade a qual pertencem.

Foi observado também uma outra forma de expressão da religiosidade feminina presente na sociedade peninsular, aquela que se organizou na Ordem de Santiago, primeira a aceitar, desde sua origem, as mulheres em seu meio, e para, além disso, também permitia a presença de casais que substituíam seus votos de castidade pelo de castidade conjugal. A Ordem de Santiago combinou as necessidades da guerra com as necessidades da fé. Na luta contra o Islã todos

eram chamados ao combate, cada qual com as armas que seu sexo permitia cujas virtudes eram, sem dúvida, a luta contra o infiel e a devoção cristã.

No último capítulo, a preocupação foi entender como o modelo da Mãe de Deus repercutiu no desenvolvimento do sentimento materno na sociedade peninsular. O desenvolvimento da pesquisa nos levou a perceber que o sentimento de amor materno, e mesmo do afeto parental, que era por demais óbvio na documentação manipulada. A abundância de representações sobre as relações entre pais e filhos era tamanha que determinou a reflexão em torno desse tema, revisando algumas assertivas propostas por Philippe Ariès e Elisabeth Banditer, contribuindo dessa forma para abandonar, em definitivo, a idéia defendida por esses dois importantes estudiosos naquilo que diz respeito ao amor parental na Idade Média.

A criança e os cuidados que a sociedade medieval lhe dedicou estão hoje fartamente documentados e permitem concluir não só pela existência de afeto parental e do amor materno na era feudal, como sugere todo um campo de investigação ainda pouco explorado no Brasil.

Finalmente, este trabalho de Tese é o resultado de um esforço que quer contribuir para uma reflexão em torno dos estudos de gênero no campo da pesquisa em História Medieval. Busquei investigar, desde o primeiro capítulo, as formas de relação entre os sexos na Castela medieval, na perspectiva de como as relações de poder são exercidas, primariamente, a partir das relações entre o masculino e o feminino, e que essas relações são construídas historicamente.

Este estudo buscou compreender a significação que homens e mulheres deram às diferentes formas de ver e de sentir no mundo ibero-castelhano. E, na ótica das mulheres, como elas deram significado aos muitos discursos que lhes eram destinados, como acolheram aquele sistema de valores no qual se constituía a representação da Virgem que lhes era apresentada como modelo de feminilidade e de conduta social.

Segundo o gênero, homens e mulheres experimentam de formas distintas os símbolos e os ritos sociais, religiosos, políticos, etc, aceitando ou rejeitando as diretrizes normativas, nominando diferentes significados para os mesmos sistemas de poder, seja esse poder da natureza que for. O trabalho aqui findo resulta do esforço em pensar a Idade Média peninsular tendo em vista a relação de poder mais primária, aquela que é exercitada a partir da diferença entre os sexos.

FONTES PRIMÁRIAS

BÍBLIA de Jerusalém. **Nova edição**. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2003.

CASTILLO, Don Manuel (ed.). **Libro de las claras e virtuosas mugeres. Por el Condestable de Castilla Don Álvaro de Luna. Mestre de la Orden de Santiago del Espada, 1446**. Valencia: Maxtor, Edicion Facsimil, [sd].

DEBIDOUR, Victor-Henry (ed.). **Méthode D'Olympe. Le Banquet**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1963.

DUTTON, Brian. **Obras completas**: estudio y edición crítica por Brian Dutton. London: Tamesis Books Limited. 1981, 5 v: El Sacrificio de la misa, La vida de Santa Oria, El Martirio de San Lorenzo.

GÓMEZ PÉREZ, José (Cols.). **Primeira Crônica General de Espana que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV em 1289**. Madrid: Universidad de Madrid/Gredos, 1955, 2 v.

GRILLET, Bernard (ed.). Jean Chrysostome. **La Virginité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

LAS SIETE PARTIDAS. v.1,2. Madrid: De la RAH, 1972.

MARTÍNEZ, José Montoya (ed.). **Gautier de Coinci**. Los milagros de Nuestra Señora. Barcelona: Textos Medievales/PPU, 1989.

MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (ed.). G. de Berceo. **Milagros de Nuestra Señora**. Zaragoza: Ebro, 1941.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.); SOLALINDE, Antonio G; MUÑOZ CORTÉS, Manuel.

METTMANN, Walter (ed.). **Cantigas de Santa Maria**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1972, 1, 2,3,4 v.

METTMANN, Walter. (ed.). **Cantigas de Santa Maria**. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 1,2,3 4 v.

OBRAS ESCOGIDAS. **Emilio o la educación**. Discurso dobre la desigualdad. El contrato social. ROUSSEAU, Juan Joacobo. Colección Clásicos Inolvidables. Buenos Aires, 1950.

RODRIGUES LAPA, Manuel (ed.). **Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. Coimbra: Galáxia, 1970.

SOLALINDE, Antonio G. (ed). BERCEO. **Milagros de Nuestra Señora**. Madrid: Espasa-Calpe, 1944, 1 v.

TESTAMENTO de Afonso X de 10 de janeiro de 1284. Soladinde, Antonio G. **Antologia de Afonso X, el Sábio**. Madrid: Espasa-Calpe,1980.

REFERÊNCIAS

ACTAS DE LAS II JORNADAS DE INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINARIA. **Las mujeres medievales y su Ámbito jurídico**. Madrid: Seminario de estudios de la mujer/ Universidad Autónoma de Madrid, 1990

ACTAS DEL COLOQUIO CELEBRADO EN LA CASA DE VELÁZQUEZ. **La condición de la Mujer en La Edad Media**. Madrid: Casa de Velásquez/Universidade Complutense, 1986

ALBERT, Jean Pierre; LLORCA, Marlene. Mahomet, la Vierge et la frontière. **Annales.Histoire, Sciènes Sociales**, Paris, 50^o année, n. 4, p. 855-866, jul./ago, 1995.

ALEXANDRE-BIDON, Daniele; LETT, Didier. **Les Enfants au Moyen Âge V-XV siècle**. Paris: Hachette Littératures, 2004.

_____; CLOSSON M. **L'Enfant à l'pmbre des cathédrales**. Lyon: Press Universitaires de Lyon, 1985.

ALFONSO X El Sábido. **Vida, Obra y Época, I**, Madrid: Actas Del Congreso Internacional/Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989.

ALVAR, Carlos. **Maria de Francia: Lais**. Madrid: Alianza, 1994.

AMOR E SEXUALIDADE NO OCIDENTE: Edição especial da **Revista L' Histoire/Seuil**. Traduzido por: CAPOVILLA, Anna Maria; GOULART, Horácio; BASTOS, Suely. Porto Alegre: L&PM, 1992.

ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs). **Sexualidades Ocidentais**. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ARIÉS. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **L'Enfant et l'avie familiale sous l'Ancien Regime**. Paris: Seuil, 1973.

ARTOLA, Miguel (Org). CORTÁZAR. José Angel García. **Historia de España. La época medieval**. Madrid: Alianza, 2004. v. 2.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Redação e apresentação de normas brasileiras. **ABNT, ISO/IEC. Diretiva**. Parte 3.04:2003-001. Rio de Janeiro: ABNT, 2006.

AZORÍN. **Al margen de los clásicos**. Madrid: [s/e], 1915.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O Contexto de François Rabelais. São Paulo/Brasília: Hucitec e Universidade de Brasília, 1999.

BALLESTEROS Y BERETTA, Antonio. **Alfonso X El Sábio**. Barcelona: El ALBIR, 1984.

_____. **Historia de España y su Influencia en La Historia Universal**. Barcelona: Casa P. Salvat, 1920, Tomo II e III.

_____. **Alfonso X El Sábio**. Barcelona: Salvat, 1963.

BANDINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie**. A ambição feminina no século XVIII. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARKAI, Ron. **Cristianos y musulmanes em la España Medieval** (El enemigo em el espejo). Madrid: Rialp, 1991.

BARNAY, Sylvie. **El cielo em la tierra**. Las apariciones de la Virgen em la Edad Media. Madrid: Encuentro, 1999.

BAUMGARTNER, Mireille. **A Igreja no Ocidente**. Das Origens às reformas no séculos XVI. Lisboa: Edições 70, 2001.

BAUTISTA ARIAS, Maria Teresa **Índices de las colecciones medievales para el estudio de la mujer**. Madrid: Agrupación Ateneista de Estudios sobre la Mujer/ Clara Campoamor, 1997.

BECHTEL, Guy. **Les quatre femmes de Dieu**. La putain, la sorcière, la sainte e bécassine. Paris: Plon, 2000.

BERCEO, Gonzalo. **Milagros de Nuestra Señora**. Madrid: Epasa-Calpe, 1944.

BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa Terramar, 1994.

BERTINI, F. (ed.). **La mujer medieval**. Madrid: Alianza, 1991.

BIBLIOTECA GONZALO DE BERCEO. Disponível em:
<<http://www.vallenajerilla.com/berceo/dutton/biografiaberceo>>. Acesso em: jan. 2006

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1987.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do Amor Romântico Ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

BOYER, Marie-France. **Culto e imagem da Virgem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1988, 3 v.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. Lisboa: Presença, 1990.

BROOKE, Christopher. **O Casamento na Idade Média**. Lisboa: Europa-América, 1991.

BULFINCH, Thomas. **O livro de Ouro da Mitologia. História de Deuses e Heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

BYNUM, Caroline W.; HARRELL, Stevan; RICHMAN, Paula. (eds.). **Gender and Religion. On the Complexity of Symbols**. Boston, 1986, p. 257-288.

_____. **Jeûnes et Festins sacrés. Lês femmes et la nurriture dans la espiritualité médiévale**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

_____. **Jeûnes et festins sacrés**. Les femmes et la nurriture dans la spiritualité medievale. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1994

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. **O próximo como o “outro”**: Cristianismo e Judaísmos na Corte Imperial (Portugal, Séculos XV). Porto Alegre: UFRGS, 2005, (Dissertação de Mestrado).

CANTIGUEIROS. ULLETIN OF THE **Cantigueiros de Santa Maria**. New York: Medieval and Rainaissance Textsd and Studies , v. IV, XI, XII

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Age**. Paris: Flammarion, 2003.

CASTRO, Américo. **España em su Historia**. Cristianos, moros y judíos. Barcelona: Crítica, 2001.

CASTRO, Bernardo Monetiro. Maria, Mães do Ocidente. Uma incursão nas Cantigas de Santa Maria. **Cantigueiros**. Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maira. NY, v.11-12, p. 51-65, 1999-2000.

_____. **Sexo, Diabo e Loucura nas Cantigas de Santa Maria**. Belo Horizonte: PUCMG, 1996. (Dissertação de Mestrado).

CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés, [s/d.].

CHALIER, Catherine. **As Matriarcas**: Sara, Rebeca, Raquel e Lia. Petrópolis: Vozes, 1992.

CHENON, Emile. Quelques rites nuptiaux. *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et étranger*, **Recherces Historiques**, 36 anée, p. 573/604, Paris, 1992.

CONCÍLIO DE TOLEDO I. In: VIVES, José. (ed) **ConcÍlios VisigÓticos e Hispanorromanos**. Barcelona, Madrid: Billingüe, 1963.

COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. (Org.). **Entre a virtude e o pecado**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas e Rosa dos Tempos, 1992.

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN MEDIEVAL. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1984, ene jun y Jul-DIC, 1984.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo**. Sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DIAZ y DYAZ, Manuel. **La literatura de viajes en el siglo XII Compostellanum**. Barcelona: El Albir Univeral. 1999.

DISPONÍVEL em: <[http:// www.novae.inf.br](http://www.novae.inf.br)>. Acesso em: 23 maio 2005.

_____ : <<http://www.antropologia.com.br>> Acesso em: 01 jun. 2006.

_____ : <<http://www.nurelislam.galeon.com/maria>>. Acesso em: 29 jul. 2002.

_____ : <<http://www.pt.wikipédia.org>>. Acesso em: 24 maio 2006.

_____ : <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 13 ago. 2004.

_____ : <<http://www.webislam.com>>. Acesso em: 29 jul. 2002;

_____ : <www.cervantesvirtual.com>. Acesso em: maio 2006.

_____ : <<http://www.antropologia.com.br>>. Acesso em: 20 maio 2006.

DIZ, M. Ana. Berceo y Alfonso: la historia de la abadessa encinta. **Cantigueiros Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria**. v 4, n.199, 1994.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUBY, Georges. **A Idade Média**. Uma idade do homem. Lisboa: Teorema, 1988a.

_____. **Guerreiros e camponeses**. Lisboa: Estampa, 1980.

_____; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1993. 2 v.

_____; PERROT, Michelle. **Historia de las mujeres en Occidente**. La Edad Media. Madrid: Taurus Minor, 1992.

_____. **O cavaleiro, a mulher e o padre**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988b.

DUCROT, Oswald. Polifonía y Argumentación. **Conferencias del seminario teoría de la Argumentación y Análisis del Discurso**. Cali: Universidad del Valle, 1988.

DUTTON, Brian. **Obras completas**. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. London: Tamesis Books, 1981. v. 5.

ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. La herejía medieval. **Cuadernos de Investigación medieval**, Madrid, n. 1, enero-junio, 1984

FERRARESI, Alícia, C. de. **De amor y poesia en la España Medieval**. México: El Colégio de México, 1976.

FILGEURIA VALVERDE, José. **Alfonso X El Sábio**. Cantigas de Santa Maria. Códice Rico de El Escorial. Madrid: Castalia, 1985.

FIORI, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 1999.

FLAUD, Henri. **Le charivari: les rituels fondamentais de la sexualité**. Paris: Payot, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1985, 1 v.

_____. **História da sexualidade**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985, 3 v.

_____. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro, Graal, 1985, 2 v.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: USP, 1996.

_____. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. **Peregrinos, monges e guerreiros**. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

GARRIDO, Elisa (Ed.). **Historia de las mujeres em España**. Madrid: Síntesis, 1997.

GÊNERO E HISTÓRIA. **Cadernos de História Departamento de História da UFPE**. Recife, n. 1, ano I, set. 2002.

GINZBURG, Carlo. **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O queijo e os vermes**. O Cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.

_____. **Olhos de Madeira**: NOVE reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

HANNOUM, Abdelmajid. Historiographie et légende au Maghreb: la Kâhina ou la producción d'une mémoire. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, Paris, n. 3, p. 667-686, mai/juin 1999.

HEINEMANN, Uta Ranke. **Eunucos pelo reino de Deus**. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

HÉRITIER, Françoise. **Masculin/Féminin**. La Pensée de la difference. Paris: Odile Jacob, 1996.

_____. **Masculino. Feminino**: o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

IOGNA-PRAT, Dominique; PALAZZO, Eric; RUSSO, Daniel (Org.). **Marie**: le culte de la vierge dans la société médiévale. Paris: Beauchesne, 1996.

KATZ, Israel; KELLER, John E. **Studies on the Cantigas de Santa Maria**. Art, Music and Poetry. Madison: Hispanic Seminary, 1987

KELLER, John E. **Las Narraciones breves piadosas versificadas en el castellano y gallego del medievo**. Madrid: Alcalá, 1987.

KING, Margaret L. **Mujeres renascentistas**. La búsqueda de um espacio. Madrid: Alianza, 1993.

KLEIN, Marina. **El Rey que es fermosura de Espanna**: Imagens do Poder Real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284). Porto Alegre: UFRGS, 2005. (Dissertação de Mestrado).

KUHLMANN JR. Moisés; FERNANDES, Rogério. Sobre a história da infância. **Infância e sua educação**. Materiais, práticas e representações. (Portugal e Brasil). São Paulo: Cortez, 2002.

KUNSTMANN, Pierre. **Vierge et merveille. Lês miracles de Notre-Dame. Narrative au Moyen Age**. Paris. U.G.E, 1981.

LABARGE, Margaret Wade. **La Mujer em la Edad Media**. Madrid: Nerea, 1996.

LAPA, Manuel Rodrigues, (ed). **Cantigas d'escarnio e de maldize dos cancioneiros medievais galego-portugueses**. Coimbra: Galáxia, 1970.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Bauru: EDUSC, 2002.

_____. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa. 1983, 2 v.

_____. **A Civilização do ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Estampa, 1993.

_____; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Le Charivari**. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; Paris: Mouton Éditeur; New York: La Haye, 1981.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1979

LEÃO, Ângela Vaz. As Cantigas de Santa Maria. Extensão. **Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUCMINAS**, Belo Horizonte, v. 7, n. 23, p. 1-72, ago.1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. **O Cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1997.

LLONET, Lola Esteva de. **Christine de Pizan (1364-1430)**. Madrid: Ediciones de Orto, 1999.

_____. **O Olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

LORENZI Harri; MATOS, F.J. Abreu. **Plantas medicinais no Brasil**. Nativas e Exóticas. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002.

LOVILLO, José Guerrero. **Las Cantigas. Estudio Arqueológico de sus miniaturas**. Madrid: CSIC y Instituto Diego Velázquez – Sección de Sevilla, [s/d].

LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MACEDO, José Rivair. A luva e o bastão: considerações a propósito da idéia de traição na Chanson de Roland. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 25, 1999.

_____. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1999.

_____. **O tabu do sangue no ocidente cristão**. Porto Alegre: UFRGS, 2004 (em fase de finalização).

_____. **Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média**. Porto Alegre: UFRGS, São Paulo: UNESP, 2000.

MACHADO, Heloisa Guaracy. **A Imagem do Judeu na representação cristã Ibero-Castelhana do século XIII**: uma leitura das Cantigas de Santa Maria. Belo Horizonte: PUCMG, 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura), Pós-Graduação em Letras. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 1996.

_____. **Da Visão Teológico-Antropocêntrica nas Cantigas de Santa Maria**: um estudo sobre a concepção medieval e cristã da História. São Paulo: USP, 2002. (Tese de Doutorado).

MANTEL, María Marcela. Problemas del rito nupcial em Hispania y gália: siglos VI al XI (nuevas reflexiones en torno a las obras de San Leandro y San Isidoro de Sevilla). In: **Estúdios de Historia de Espana**. Buenos Aires, 1996.

MARTINS Oliveira. **História da Civilização Ibérica**. Lisboa: Europa-América, [s.d.].

MATTOSO, José. Pecados Secretos. **Signum**. São Paulo, n. 2, p.11-42, 2000.

MENDONÇA, Nadir Domingues. **O uso dos conceitos**. Uma questão interdisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1994.

METTMANN, Walter. "Algumas observaciones sobre la génesis de la colección de las Cantigas de Santa María y sobre el problema del autor." In: KATZ, Israel; KELLER, John E. **Studies on the Cantigas de Santa Maria**. Art, Music and Poetry. Madisn: Hispanic Seminary, 1987.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. **Composición, estructura y contenido del cancionero marial de alfonso x**. MURCIA: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999.

_____. **O cancionero marial de Afonso X, o Sabio**. Santiago de Compostela: Universidade Servicio de Publicacións e Intercambio Científico. 1991.

MOTT, Maria Lucia. **Dossiê Parto**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 399-527, jul./dez. 2002.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. (ed.). **Las mujeres em el cristianismo medieval**. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa. Madrid: Gramar AG/AI-Mudayna, 1989.

_____. **Mujer y eperiencia religiosa em el marco de la santidad medieval**. Madrid: Gramar AG/AI-Mudayna, 1988.

_____; GRAÑA, María Del Mar (ed.). **Religiosidad Femenina: expectativas y realidades (ss.VIII – XVIII)**.Madrid: Gramar A.G/AI-Mudayna, 1991.

NOLASCO, Sócrates (Org.). **A Desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sábio. El Reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla**, Universidad de Sevilla, 1996.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2003.

PAZ, Octavio. **Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim do Esopo**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

PEDRO, Joana Maria. Relações de Gênero na Pesquisa Histórica. In: **Revista Catarinense de História**, n. 2, 1994.

PEIRANO, Mariza. **Rituais**: ontem e hoje. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**: seu papel na história da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PÉREZ DE TUDELA y VELASCO, María Isabel. **Maria en el vetice de la Edad Media**. Las mujeres e el cristianismo mediev. Madrid, p. 59-69, 1989.

_____. El espejo de la feminidad en la Edad Media Española. **Anuario filosófico**, Madrid, p. 621-634, 1993.

_____. El Tratamiento de la mujer em las Cantigas de Santa Maria. **La condición de la mujer en la Edad Media**. Madrid: Universidade Complutense de Madrid, p. 51-73, 1986.

_____. La imagen de la Virgen María en las Cantiga de Alfonso X. **En la España Medieval**, Madrid: Complutense, n. 15, p. 297-320, 1992.

PERNOUD, Régine. **O Mito da Idade Média**. Publicações Europa-América, 1989.

PIDAL, Gonzalo Menéndez. **Milagros de Nuestra Señora**. Zaragoza: Ebro, 1941.

_____. (ed.); SOLALINDE, Antonio G; MUÑOZ CORTÉS, Manuel; GÓMES PÉREZ, José (col.) **Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continua bajo Sancho IV em 1289**. Madrid: Universidad de Madrid/Gredos, 1955, 2 v., p. 720.

PILUSO, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

PINKUS. Lucio. **O mito de Maria**. Uma abordagem simbólica. São Paulo: Paulinas, 1991.

POHL, Walter. Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Age. **Annales**. Histoire, Sciences sociales, Paris, 60 année, n. 1, janvier-février, 2005.

PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

QUESADA, Miguel Angel Ladero. **La Formación medeval de España**. Territórios, Regiones, Reinos. Madrid: Alianza, 2004.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A Ciência dos trópicos**. A Arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). **A Vida na Idade Média**. Brasília: UNB, 1997.

RIBORDY, Geneviève. Les fiançailles dans le rituel matrimonial de la noblesse française à la fin du Moyen Âge: tradition laïque ou création ecclésiastique? **Revue Historique**, CCCVI- 4, Paris, p. 885- 911, 2001.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

RIVERA GARRETAS, **Maria-Milagros**. Textos y espacios de mujeres. (Europa siglos IV-XV). Barcelona: Icaria, 1990.

_____. **Nombrar el mundo em el femenino**. Pensamiento de las mujeres y teorías feminista. Barcelona: Icaria, 2003.

RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999,

ROUCHE, Michel (Dir.). **Mariage et sexualité au Moyen Age**. Accord ou crise? Paris: Press de L'Université de Paris-Sorbone, 2000.

ROUSSELLE, Aline. **Porneia**. Del sominio del cuerpo a la privación sensorial. Barcelona: Península, 1989.

RUCQUOI, Adeline. (Org.). Saint Jacques et la France. **Actes du Colloque**, de 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac. Paris: Les Éditions Du CERF, 2003.

_____. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

RUCQUOI, Adeline. La mujer medieval. In: **Cuadernos de historia 16**. Madrid, n. 262, p. 4-31.

RUIZ DOMINGUEZ, Juan Antonio. Pecadoras y Santas en el mundo de Gonzalo de Berceo. In: **Las Mujeres en el cristianis medieval**. Madrid: GRAMAR AG, 1989.

SALISBURY, Joyce E. **Pais da igreja, virgens independentes**. São Paulo: Aberta, 1995.

SANCHES HERRERO. La Iglesia Andaluza en la Baja Edad Media, siglos III al XV. In: **Coloquio de Historia de Andalucía**. Córdoba: Actas, 1982.

SANTIAGO In: Siliviano. Arte Masculina. In: NOLASCO, Sócrates (Org.). **A Desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. O Corpo dos Pecados: As Representações Femininas nos Reinos Ibéricos (1250-1350). O Saber na Idade Média: Textos e História. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Brasília, v. 9, n. 1/2, 2001.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante. **O corpo dos pecados**: representações e práticas socioculturais femininas nos reinos Ibéricos de Leão, Castela e Portugal (1250-1350). São Paulo: USP, 1997. (Tese de Doutorado).

SCHMITT, Jean-Claude. (Dir.). **Ève et Pandora**. La création de la premiere femme. Bona: Gallimard, 2002b.

_____. **Les corps des images**. Essais sur la culture visuelle au moyen age. Bona: Gallimard, 2002a.

SCHÜLER, Donaldo; GOETTEMS, Mírian Barcelos. **Mito**: ontem e hoje. Porto Alegre: UFRGS, 1990.

SCHWARCZ, Lilia k. Moritz; GOMES, Nilma Lino (Org.). **Antropologia e história**: debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul./dez. 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 20(2): 71-99, jul./dez. 1995.

_____. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História**. Novas perspectivas. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 63-95.

SEGURA GRAIÑO, Cristina. Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía). In: **Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez**. La condición de la Mujer en La Edad Media. Madrid: Casa de Velásquez/Universidade Complutense, 1986

SILVA, Valéria Fernandes da. **Relações de Gênero no processo de construção do Mosteiro de São Damião**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. (Dissertação de Mestrado).

SINGUL, Francisco. **O Caminho de Santiago**. A Peregrinação Ocidental na Idade Média. Rio de Janeiro: UERJ, 1999

SOLALINDE, Antonio G. (ed) **Antologia de Alfonso X, el Sabio**. Madrid: Espasa-Calpe, 1980, 1 v.

_____. (ed). BERCEO. **Milagros de Nuestra Señora**. Madrid: Espasa-Calpe, 1944, 1 v.

SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. In: **Amor e sexualidade no ocidente**. Traduzido por Anna Maria Capovila, Horácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1992.

SPINA, Sigismundo. **A lírica trovadoresca**. São Paulo: USP, 1996.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAZ LEÃO, Ângela. As Cantigas de Santa Maria. *Extensão*. **Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUC-MINAS**. Belo Horizonte, 7 v, n. 23, p. 172, ago. 1997.

WRANGHAM, Richard; PETERSON, Dale. **O Macho Demoníaco**. As origens da agressividade humana. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**. A Literatura Medieval. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.