

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LETÍCIA SCHNEIDER FERREIRA

“Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as
representações do pecado da luxúria no *Livro das
Confissões* de Martin Perez”

TESE DE DOUTORADO

ORIENTADOR

JOSÉ RIVAIR MACEDO

PORTO ALEGRE

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LETÍCIA SCHNEIDER FERREIRA

“Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as representações do
pecado da luxúria no *Livro das Confissões* de Martin Perez”

Tese de Doutorado em História,
para a obtenção do título de Doutora em História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Orientador

José Rivair Macedo

Porto Alegre

2012

2

AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho é uma conquista que possui um imenso significado para mim, por sua magnitude, pelo esforço empreendido e pela paixão que o tema despertou em mim. Porém, é um fato que a produção de um estudo sempre é um processo coletivo, pois não é possível construir uma tese sem o apoio daqueles que fazem parte da vida e do cotidiano do pesquisador. Assim sendo, faço questão de agradecer a todos àqueles que direta ou indiretamente me ajudaram a realizar este trabalho e compartilharam desta experiência tão gratificante e singular.

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais, Maria Clarisse Schneider Ferreira e Acir Honório Nunes Ferreira, cuja dedicação, carinho e apoio foram essenciais para despertar minha paixão pelo aprender. Devo a eles o que tenho e em grande medida quem eu sou e por isso merecem todo meu reconhecimento e amor. Agradeço também a minha irmã Natália, as minhas tias e primas e toda a minha família pela torcida e companheirismo neste momento em que muitas vezes nos distanciamos daqueles que amamos dada a exigência de um trabalho acadêmico.

Não é possível esquecer todos aqueles que integram uma família muito especial, que nós mesmos escolhemos: os amigos. Assim, agradeço ao meu querido Lucas Maximiliano Monteiro, à Scherida Coimbra de Barcellos e família, à Érica Toledo Marques, Jules Soares, Jonas Eugênio e família, e Vanessa Moura e família. Agradeço também a amizade de duas pessoas maravilhosas: Valter e Maria do Socorro, que mesmo distantes estão sempre presentes. Também não poderia faltar desta lista a querida Mabi, sempre prestativa e amiga. A realização deste trabalho não seria possível sem vocês.

Agradeço aos locais de trabalho pelos quais passei e onde ainda atuo pela compreensão da importância de participar de congressos e eventos, assim como das aulas presenciais do doutorado, fundamentais para a consecução do estudo ao qual me propus. Assim, agradeço aos colegas de trabalho, em especial às colegas Simone Machado e Silvana Fernandes. E claro, não é possível esquecer-se de oferecer um agradecimento carinhoso a todos os meus alunos com os quais tive a honra de conviver e àqueles com os quais trabalho hoje em dia, e que tantas alegrias me proporcionam. A

energia e a vibração de vocês certamente são fundamentais para continuarmos nossa caminhada.

O apoio institucional mostra-se fundamental para que possamos alcançar nossos objetivos. Deste modo, agradeço a UFRGS, instituição da qual me orgulho e que tem sido meu segundo lar desde a graduação. Obrigada a todos os colegas e aos mestres que fizeram parte desta trajetória, principalmente ao Professor Enrique Serra Padrós, professor e amigo, exemplo de docente e de ser humano. Enfatizo o meu muito obrigada à banca de seleção de doutorado que acreditou no meu projeto, à CAPES, que financiou meus estudos durante um período, ao PPG em História, especialmente à Marília, que sempre se esforçou para resolver qualquer problema que eu tivesse. Agradeço à minha banca de qualificação, Professores Cybele Crossetti Almeida, sempre prestativa e que me atendeu e auxiliou tantas vezes e Nilton Mullet Pereira, cujas orientações foram essenciais para melhorar o meu trabalho. Também agradeço à Professora Rejane Jardim, que me emprestou tantas obras que me ajudaram a qualificar o debate teórico proposto e à Doutora Carlinda Mattos, a quem tanto admiro. De igual modo agradeço aos colegas medievalistas com os quais tive o privilégio de conviver e com os quais tanto aprendi: agradeço a Bárbara, ao Rodrigo, Fernando, Marcos, Darlan, Cassiano Malacarne, Irma, Igor e Edson por tudo o que aprendi a partir do convívio com vocês. Agradeço também à Professora Manuela que foi tão simpática e prestativa e cuja obra muito me auxiliou neste trabalho.

Finalizo meus agradecimentos citando uma pessoa que esteve presente e me auxiliou muito, que acreditou bastante no meu potencial, a quem muito admiro como profissional, intelectual e ser humano: meu orientador José Rivair Macedo. Obrigada pelo apoio, pela disponibilidade e pela preocupação que demonstras para com teus alunos. Aprendi muito contigo, não apenas sobre o período medieval, mas também sobre como deve ser um professor. Agradeço também à sua esposa Karen, sempre tão gentil comigo. Obrigada e espero que este seja o primeiro de outros estudos em parceria.

Por fim, e talvez por isso mesmo o mais especial dos agradecimentos, quero registrar meu muito obrigada ao meu companheiro Sandro Gonzaga, que está sempre ao meu lado, com cujo apoio e amor incondicional eu tenho a felicidade de contar. Tu és meu amor e meu melhor amigo e espero que possamos compartilhar muitas conquistas juntos, pois estas só são possíveis por tu estares aqui comigo.

*Dedico este trabalho à Lígia Clara,
que foi escolhida para abrilhantar o mundo*

*Por um mundo onde sejamos socialmente iguais,
humanamente diferentes e totalmente livres
(Rosa Luxemburgo)*

Sê

*Se não puderes ser um pinheiro, no topo de uma colina,
Sê um arbusto no vale mas sê
O melhor arbusto à margem do regato.
Sê um ramo, se não puderes ser uma árvore.
Se não puderes ser um ramo, sê um pouco de relva
E dá alegria a algum caminho.*

*Se não puderes ser uma estrada,
Sê apenas uma senda,
Se não puderes ser o Sol, sê uma estrela.
Não é pelo tamanho que terás êxito ou fracasso...
Mas sê o melhor no que quer que sejas
(Pablo Neruda)*

RESUMO

Este estudo tem por finalidade analisar as representações relacionadas ao feminino durante o período medieval averiguando a existência ou não de uma associação entre as características atribuídas às mulheres e o pecado da luxúria. Neste intuito, a pesquisa utilizará fontes variadas a fim de contextualizar a concepção sobre o feminino, valendo-se especialmente do “Livro das Confissões” de Martin Perez, compilado por monges do Mosteiro de Alcobaça em 1399. A preocupação com o pecado permeia o imaginário medieval e se traduz em uma série de discursos que visam orientar as relações sociais e explicar a realidade. O pensamento e as práticas identificadas durante o medievo sofrem uma série de transformações com o passar do tempo, sendo um exemplo o estabelecimento da confissão auricular, bem como as modificações existentes na apresentação dos pecados capitais. Assim, para a adequada compreensão do feminino e do masculino neste momento histórico é fundamental a reflexão sobre o pecado, suas possibilidades de manifestação e as formas de evitá-lo, uma vez que a reflexão sobre este permite a proposta de determinados modelos de pensar e agir. A realidade feminina em suas diferentes esferas de atuação, especialmente nos âmbitos do matrimônio e da maternidade, e sua vinculação ao pecado sob a análise de gênero, permite compreender mais profundamente as sociabilidades, bem como aspectos políticos, econômicos e culturais aos quais estavam submetidos os sujeitos que vivenciaram o período medieval.

Palavras-chave: Gênero; Feminino; Pecado; Luxúria; Matrimônio; Confissão.

ABSTRACT

This study aims at analyzing representations related to the feminine in the mediaeval period, searching for the existence or not of some association between characteristics given to women and the sin of luxury. With this aim, the research uses different resources in order to contextualize the conception of the feminine and it also takes advantage, mainly, of “Livro das Confissões” (Book of Confessions) of Martin Perez, organized by monks of the Alcobaça Monastery in 1399. Worries concerning sin passed through the mediaeval imaginary and were made up of a range of discourses which intended to guide social relationships and apply the reality. Thought and practices identified along the mediaeval context suffered a number of transformations as time passed by. An example of this is the institution of the auricular confession and also modifications observed in the presentation of capital sins. Thus, for an adequate understanding of the feminine and the masculine in that historic moment, it is fundamental to make a reflection about sin, its possibilities of manifestation and ways of avoiding it, in that the reflection about it allows the suggestion of certain models of thinking and acting. The feminine reality, with its diversified range of action, especially marriage and motherhood, and its connection with sin, under gender analysis, allows a deeper understanding of social behaviors as well as well as political, economical and cultural aspects to which were submitted the subjects who lived in that period.

Key words: Gender; feminine; sin; luxury; marriage; confession.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.10
1 O FEMININO: OLHARES E REPRESENTAÇÕES	p. 20
1.1 O Gênero e o feminino	p.22
1.2 Mulheres e suas representações na Idade Média	p. 51
1.3 O Feminino e o espaço privado: as mulheres e o matrimônio	p. 84
1.4 Da Castidade à Prostituição: os extremos da sexualidade na Idade Média	p. 104
2 A LUXÚRIA NO LIVRO DAS CONFISSÕES	p.114
2.1 Martin Perez e o Livro das Confissões	p.115
2.2 O pecado e o imaginário medieval	p.139
2.3 A luxúria e o feminino no Livro das Confissões	p.176
3 CASAMENTO E PECADO NO LIVRO DAS CONFISSÕES	p. 212
3.1 O feminino e o matrimônio através das representações das rainhas e damas portuguesas	p. 213
3.2 O Casamento e os bens materiais	p. 237
3.3 As representações do matrimônio e do exercício da sexualidade entre os cônjuges no Livro das Confissões	p.256
ANEXO I	p. 307
ANEXO II	p. 308
ANEXO III	p. 309
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 310
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 315

INTRODUÇÃO

A investigação sobre o período medieval, seus aspectos culturais, políticos e econômicos, pode mostrar-se um verdadeiro desafio, dadas as dificuldades muitas vezes encontradas para o acesso às fontes ou mesmo ao preconceito existente em diversos espaços acadêmicos, os quais ainda questionam a relevância de pesquisar temas relacionados ao medievo em locais que não vivenciaram tal realidade. Entretanto, o historiador imbuído do objetivo de contribuir para o avanço do conhecimento estimula-se diante de tais obstáculos, procurando, em muitas ocasiões, romper paradigmas e demonstrar a validade dos seus estudos para uma maior compreensão de uma determinada situação histórica ou de uma sociedade específica. De fato, a identificação da importância da realização de um determinado estudo é um tópico gerador de polêmicas, pois acarretaria na reflexão sobre quais são os atores sociais que selecionam e classificam os objetos de pesquisa válidos e quais motivações estão implicadas em tais escolhas. Além do exposto, acrescenta-se a indagação sobre a real necessidade de evidenciar a relevância prática de um determinado estudo, o que poderia induzir a crença de que alguns temas seriam de maior interesse social do que outros. Assim, tais comentários não visam responder a estas questões, as quais talvez possuam natureza insolúvel, mas sim levantar questionamentos que acreditamos pertinentes no momento da proposição de uma pesquisa científica, e, no presente caso, histórica.

A realização de um estudo deve justificar-se na medida em que propicie a reflexão sobre um tema vinculado à realidade social de um grupo, incentivando o debate teórico e propiciando novas posturas e questionamentos. Acredito que a proposição de uma pesquisa não pode prescindir de um compromisso ético e uma atitude de responsabilidade social, uma vez que para sua consecução são mobilizados, muitas vezes, investimento de recursos públicos financeiros, porém também dedicação de todos aqueles que estão envolvidos com o problema proposto. O pesquisador não pode negligenciar o fato de que seu estudo deve proporcionar senão respostas conclusivas, aspecto que cada vez mais se mostra utópico, ao menos a abertura de outros questionamentos por parte de novos investigadores. Deste modo, independe o espaço geográfico ou temporal do objeto a ser pesquisado: o essencial é a forma com a qual o pesquisador posiciona-se frente a seu objeto de pesquisa e seu compromisso em contribuir para o avanço do conhecimento.

A partir desta perspectiva, é possível vislumbrar a importância da investigação sobre temas do medievo para analisar categorias do âmbito cultural, jurídico, econômico e político que refletem formas organizacionais as quais permitem a identificação de rupturas e continuidades frente a determinados elementos. O presente estudo tem por finalidade observar a representação do feminino presente na obra “O Livro das Confissões” de Martin Perez, redigida no início de século XIV. Pouco se conhece sobre o autor além de sua profunda erudição e de seu provável vínculo eclesiástico: acredita-se que Martin Perez tenha frequentado a Universidade de Salamanca, onde poderia acessar conhecimentos de ordem filosófica e jurídica, os quais permeiam sua narrativa. De fato, a obra de Martin Perez alcançou considerável repercussão, pois há diversas citações relacionadas a sua leitura e à validade de seus ensinamentos, como o “Leal Conselheiro” do rei Dom Duarte, e é uma obra recorrente nos registros dos acervos de bibliotecas dos nobres portugueses. O original castelhano recebeu uma versão portuguesa traduzida e compilada por monges alcobacenses em 1399, a qual é objeto da análise do estudo desenvolvido nesta pesquisa.

A linguagem acessível e a abrangência de temas diversificados possivelmente tornaram o “Livro das Confissões” atraente para os mais diferentes públicos, incluindo aqueles que, segundo o autor “se acham brutos e miguados e busca das migalhas que caem das mesas dos que som ricos de letras” (MARTIN PEREZ, p.21). A classificação da obra de Martin Perez em uma categoria determinada ainda é um tópico controverso, sendo considerado por alguns como um penitencial, ou seja, uma obra cuja finalidade maior seria arrolar os pecados e suas penitências a fim de orientação espiritual. O “Livro das Confissões” parece extrapolar esta perspectiva no sentido em que possui um cunho pedagógico bastante explícito, procurando conceituar elementos como pecado, sacramento, etc. De igual modo, procura embasar sua argumentação nas palavras dos maiores teóricos e pensadores do medievo bem como santos e figuras bíblicas, evidenciando as motivações existentes nos conselhos oferecidos. Assim, identificado como um Manual de Confessores, obras cuja função precípua seria guiar os confessores em sua atividade de orientar os pecadores individualmente, o “Livro das Confissões” aborda uma série de questões importantes para a compreensão da dinâmica social do período, bem como sobre as representações dos atores que vivenciaram este momento histórico. Apesar da distância temporal e espacial entre a obra original e sua

versão portuguesa, é possível supor que a fidelidade observada entre o conteúdo das mesmas reflita o fato de que a abordagem proposta pelo autor possua relevância para o contexto português do início do século XV.

A obra de Martin Perez mostra-se uma fonte riquíssima para compreender o pensamento e as tradições cotidianas do período em questão, independentemente se as orientações ali referidas fossem seguidas ou não de modo concreto. Entre os temas passíveis de pesquisa, a opção pelo estudo da representação do feminino se traduz no interesse pela temática de gênero e a perspectiva de sua importância na rede de relações entre os atores sociais nas mais diferentes esferas: econômica, política e cultural. Os estudos relacionados ao feminino vêm recebendo uma atenção considerável sendo observado o aumento no número de jornadas acadêmicas, encontros, congressos e grupos de trabalho que se dedicam à reflexão sobre a situação das mulheres e os discursos referentes a este segmento social. Porém, os temas referentes ao feminino estão longe de se esgotar ou se tornarem obsoletos, pois os pesquisadores revelam uma tendência a diversificar as problemáticas e as indagações oriundas da análise das fontes. Os estudos sobre as mulheres valem-se, geralmente, de duas perspectivas diferentes: a ótica que se vale da história das mulheres e os estudos de gênero. Ambas as ferramentas de análise guardam em si singularidades e possibilidades para a reflexão relativa a uma determinada condição histórica, bem como diferem em sua construção e arcabouço teórico e, portanto, não poderiam ser confundidas. Todavia, é comum observarmos as dificuldades encontradas pelos autores que estudam tais áreas do conhecimento em delimitar estes dois instrumentos de análise e esclarecer suas escolhas entre os mesmos.

Desta forma, o primeiro capítulo desta pesquisa procurou debater as categorias analíticas citadas, procurando evidenciar a historicidade presente na construção de cada um dos conceitos, os quais se desenvolveram, aperfeiçoaram e se diferenciaram a partir de disputas entre atores no interior de um cenário em constante transformação. O leitor, ao acompanhar a exposição da discussão presente na obra, deve estar seguro sobre quais os conceitos trabalhados pelo autor e qual a posição do mesmo sobre estes, assim como qual percepção histórica está em debate. O primeiro capítulo tem por objetivo apresentar exatamente tais pontos: quais conceitos serão abordados e sob qual ótica, os motivos da escolha de tais categorias em detrimento de outras possibilidades, os principais autores que inspiram a reflexão do pesquisador, sua posição frente às

propostas teóricas levantadas, os compromissos acadêmicos e sociais assumidos, entre outros elementos. Assim, o primeiro capítulo abriga um esforço em esclarecer os principais conceitos que permeiam a obra, tal como gênero e poder, termos intrinsecamente vinculados e essenciais para a compreensão da discussão proposta. A necessidade de clareza muitas vezes induz a um exercício de esmiuçar estas reflexões teóricas e a exposição categórica sobre o cenário de constituição de um conceito pode acarretar no equívoco de um combate excessivamente militante em prol de um determinado ponto de vista. Certamente, o autor de um estudo não pode mais ser considerado neutro frente a suas opções teóricas e acadêmicas e a militância, termo que sem dúvida possui um caráter negativo no ambiente acadêmico, pode não ser um fator prejudicial à realização do estudo, mas sim um estímulo a uma investigação criteriosa. As repercussões negativas de uma postura movida por um ideário específico não são referentes a tais concepções, mas sim à busca da comprovação de alguma afirmação sob qualquer hipótese, olvidando os critérios metodológicos que envolvem uma pesquisa.

O primeiro capítulo tem o papel de orientar o leitor através da discussão conceitual e introduzi-lo à aplicação deste arcabouço ao período medieval. Assim, além dos principais tópicos relevantes sobre as lutas feministas para demonstrar a importância dos estudos sobre as mulheres e suas relações sociais, procura-se refletir sobre como as mulheres eram percebidas durante o medievo, observando de forma panorâmica as principais instâncias relacionadas às mulheres neste momento histórico. O primeiro capítulo irá tratar da contextualização das referências relativas à atuação feminina na sociedade medieval e os discursos presentes na documentação, a qual, comumente é produzida por homens. Dada a escolha pela definição de gênero, que procura ultrapassar a tendência de identificar uma “guerra dos sexos” entre homens e mulheres e basear-se na relação interdependente entre os atores, o texto procura apontar os traços da feminilidade e da masculinidade inseridas nas fontes. Há um esforço para a realização de uma caracterização do contexto histórico e social sobre o qual agiram os personagens em estudo, bem como explicitando o significado da constituição das fontes submetidas à análise. O imaginário que estipula o olhar sobre as mulheres não é formulado aleatoriamente, e o primeiro capítulo procura apresentar as principais figuras femininas que pontuavam as representações realizadas nas fontes medievais, em especial as eclesiásticas, e que atribuíam significado ao “ser mulher” neste momento.

Personagens como Eva, Maria e Madalena são apresentadas a partir dos aspectos destacados em cada uma delas pelos atores medievais no intuito de compreender o feminino, mas também outras mulheres, como Judite, Ester ou mesmo Joana D'Arc são citadas para exemplificar o pensamento referente às mulheres, problematizando o olhar misógino comumente encontrado no medievo. Contudo, não apenas os pontos referentes a uma possível inferiorização da mulher são ressaltados, mas também as frestas que indicam a resistência ou mesmo espaços de valorização do feminino também são discutidos neste capítulo.

O primeiro capítulo sofre uma subdivisão em subcapítulos devido à intenção de especificar o debate e favorecer a compreensão dos argumentos expostos. Assim, o primeiro subcapítulo realiza considerações sobre os tópicos referidos até o momento, possuindo um caráter de aprofundamento teórico. Partindo dos pressupostos que embasam a perspectiva sobre o feminino torna-se mais fácil a compreensão sobre os papéis indicados às mulheres no âmbito social, bem como as estratégias de confronto, resistência ou a concordância com os preceitos veiculados na documentação. Os subcapítulos seguintes irão versar exatamente sobre os espaços sociais predominantemente associados às mulheres, bem como às atividades a elas atribuídas. O espaço privado, tradicionalmente vinculado com o feminino, é apresentado a partir do exercício do matrimônio ou da maternidade, salientando os interesses e os elementos simbólicos que o casamento representava no medievo. O segundo subcapítulo irá refletir sobre o matrimônio sob diversos aspectos, procurando abranger sua influência da trama social e a percepção eclesiástica sobre o mesmo. Este é, indubitavelmente, um espaço de grande importância no cotidiano feminino, e neste tópico é abordada a expectativa existente sobre as mulheres enquanto esposas. Igualmente, as questões relativas ao casamento, como os pecados a este relacionado, as transgressões adúlteras, o desejo da concepção também são temas discutidos neste item. No entanto, é essencial ressaltar neste momento que tais reflexões possuem um caráter genérico e introdutório, sendo retomadas posteriormente a fim de cotejar estas proposições com as orientações contidas no “Livro das Confissões”.

O último subcapítulo tem por finalidade iniciar a abordagem de um ponto fulcral para a compreensão do feminino: a percepção do corpo enquanto instrumento de tentação antagonista do âmbito espiritual, foco do seguidor do cristianismo. De fato, a

análise de fontes que se vinculam ao feminino permite a identificação da abordagem freqüente sobre a questão do corpo, o qual está associado, em grande medida com o olhar negativo sobre a mulher. O corpo é a fonte do desejo e sua fragilidade remete ao exercício do pecado: é através dos sentidos, especialmente da visão, que o pecado invade a alma do fiel. A beleza feminina e os perigos dela decorrentes são ressaltados pelos clérigos, que argumentam a necessidade de ocultar o corpo e manter uma postura casta. Assim, o terceiro subcapítulo irá refletir sobre os temas da sexualidade, compreendida como uma série de elementos que não se atêm apenas ao ato sexual, e da prostituição, os usos do corpo e seus reflexos para a alma humana.

Esta discussão baliza a reflexão apresentada no segundo capítulo, o qual será responsável por introduzir o tema central da presente pesquisa, ou seja, o olhar sobre o feminino e a relação da mulher com o pecado da luxúria. Assim, neste capítulo será abordada a idéia de pecado, fundamental para o pensamento e o cotidiano do medievo. O pecado está comumente presente nos discursos e define comportamentos e ações para os mais diversos segmentos da sociedade. Os denominados “pecados capitais” são referidos em diversas obras e sua relação e natureza vão se modificando ao longo do tempo. A luxúria, pecado associado ao prazer físico, principalmente o propiciado pelo intercurso sexual, constantemente é referida pelos autores que tratam do tema como um pecado carnal. Assim, o estudo procura explorar a hipótese de uma vinculação entre este pecado, atribuído ao corpo, e o feminino. Para tanto, há a necessidade de historicizar a concepção de luxúria, apropriando-se das fontes escritas, mas também imagéticas.

O presente capítulo irá tratar o pecado da luxúria e o feminino a partir da obra de Martin Perez, referindo qual a abordagem que o autor realiza sobre este tópico e discutindo de que forma o pecado é associado a homens e mulheres, observando a argumentação e as penitências relacionadas a cada um dos sexos. Assim, este capítulo passa a analisar de modo específico o “Livro das Confissões” e seu conteúdo. No primeiro subcapítulo realizar-se-á uma apresentação mais detalhada da obra bem como sua contextualização dentro de uma nova perspectiva sobre o pecado e a confissão, a partir da reflexão sobre a adoção da confissão individual e seus significados sociais. Após a compreensão da dimensão da obra e dos conteúdos que ela envolve, disserta-se no segundo subcapítulo sobre o pecado e sua influência social. O debate proposto não se restringe à tentativa de demonstrar a importância do pecado, mas também propõe um

rompimento da visão de uma população submetida ao constante temor das agruras do inferno, mas que convivia com uma gama de ações complexas e com discursos em permanente transformação. Assim, não se procura avaliar se as admoestações contidas no manual de confessores em estudo teria sido ou não seguido por seus leitores, mas sim averiguar quais visões de mundo estão expressas nos conselhos oferecidos, e se tais pronunciamentos são os mesmos para homens e mulheres.

O terceiro subcapítulo refletirá de forma mais enfática sobre a luxúria e sua relação com os demais pecados, pois o pensamento medieval não realiza uma dissociação completa entre os pecados e a análise da luxúria com as demais transgressões permite um debate mais profícuo. Portanto, serão avaliados diferentes olhares sobre este tópico, dada a variedade de reflexões sobre este pecado carnal, considerado por muitos de pouca gravidade em comparação a pecados tidos como “espirituais”, como, por exemplo, o orgulho ou a inveja. Por outro lado, a luxúria mostra-se um fator de grande preocupação por sua recorrência e pelo seu potencial de propulsor de perturbações sociais, estando em muitos momentos na pauta de discussão dos autores eclesiásticos e leigos. Deste modo, a discussão sobre este pecado e sobre como o mesmo pode se apresentar concretamente refere-se ao modo pelo qual ele pode se introduzir nas relações entre homens e mulheres, imiscuindo-se em instituições basilares da sociedade, como é o caso do matrimônio.

A apropriação das discussões até o momento apresentadas demonstrará sua validade a partir do terceiro capítulo, no qual os espaços comumente relacionados ao feminino e anteriormente referidos passam a ser avaliados cotejando o conteúdo presente na obra de Martin Perez. Deste modo, neste capítulo serão observadas as abordagens que o autor propõe em relação ao sacramento do matrimônio, a forma como são distribuídas as atribuições, os pecados que podem ser associados à relação conjugal e de que forma homens e mulheres são aconselhados a agir para o adequado exercício matrimonial. O casamento é uma instância que paulatinamente torna-se sagrada e recebe, pois, a interferência e a regularização da Igreja, e sua complexidade é demonstrada na posição ambígua de espaço valorizado enquanto combate ao pecado, mas que ao mesmo tempo propicia o deslize e a tentação humana. Este capítulo, por fim, procurará abordar o tratamento do pecado no interior da relação do casamento e nas relações do grupo familiar, procurando avaliar as discrepâncias e as equivalências

existentes nas referências a homens e mulheres. O debate realizado ao longo de todo o estudo, em especial no capítulo final, visa responder a questão que permeia toda a pesquisa: quais as representações do feminino presentes na obra de Martin Perez e qual sua associação com o pecado da luxúria? As respostas obtidas não têm por meta encerrar o debate ou mesmo apresentar uma conclusão definitiva sobre as relações de gênero contidas em manuais de confessores ou na obra especificamente abordada. Pretende-se, em verdade, demonstrar a complexidade existente nas disputas dos discursos que se inserem na sociedade do medievo, os quais estão em constante mudança, que atingem de modo diferente os mais variados atores e são por eles ressignificados. Compreender o olhar sobre as mulheres refere também uma reflexão sobre as masculinidades e sobre os valores sociais presentes e atribuídos a ambos os sexos. A pergunta central que moveu este estudo ramificou-se em uma série de outras questões que se revelaram também pertinentes para uma compreensão mais ampla do contexto e da conjuntura social, política, econômica e cultural revelada pela obra de Martin Perez, sendo exploradas assim na medida do possível e na extensão permitida pelo fôlego da obra. Assim, indagações como “de que modo as penitências são associadas aos pecadores e às pecadoras?”, “o que é exigido das mulheres no espaço do lar e quais são as expectativas referentes às atitudes dos homens no interior desta instância?”, “as recomendações relativas ao cuidado com o corpo e às relações entre os cônjuges no âmbito do casamento divergem de acordo com o sexo?”, são algumas das questões que se tornaram relevantes com o avanço e aprofundamento das leituras.

A pesquisa visa mais do que procurar respostas irrefutáveis: objetiva-se demonstrar a importância dos estudos de gênero e incentivar outras questões relacionadas a este tema. Porém, há um esforço ao longo das próximas páginas em responder, ainda que provisoriamente, às dúvidas que motivaram a pesquisa, bem como àquelas suscitadas durante seu desenvolvimento. Neste intuito, são exploradas fontes de natureza diversa, as quais se coadunam com a obra central a ser analisada, ou seja, o “Livro das Confissões” de Martin Perez. Deste modo, é necessário avaliar outros manuais de orientação ao confessor, analisando de que modo os mesmos se referem ao pecado e procurando avaliar as particularidades existentes no “Livro das Confissões”. Da mesma forma, é fundamental refletir que a opção pela compilação da obra por parte dos monges de Alcobaça, direcionando-a ao público português não é gratuita e que seu

conteúdo é julgado como algo relevante e adequado para esta sociedade. Assim sendo, é importante que o estudo também apresente elementos vigentes na esfera social, a fim de compreender de modo mais adequado a conjuntura externa à obra. O olhar sobre o feminino apresentado no “Livro das Confissões” não se constrói de forma isolada, mas em constante interação com outros espaços e a partir das trocas de informações e do contato entre atores sociais; logo, é vital a avaliação de outros documentos de origem eclesiástica ou leiga, os quais promovem uma determinada imagem das mulheres. Tal análise permite revelar se há a prevalência de aspectos de continuidade ou ruptura em relação ao olhar sobre as mulheres em comparação aos demais documentos.

A pesquisa parte da hipótese de que há uma diferenciação primordial entre homens e mulheres, a qual partindo das características físicas e biológicas irá se traduzir em discursos que não apenas inferiorizam a mulher como também constroem estratégias diversas de coerção e controle do comportamento, do agir e do sentir. Entretanto, não se afirma que estes posicionamentos são efetivados de modo maquiavélico e planejados, mas que respondem a uma série de elementos do pensamento os quais se traduzem em representações específicas sobre a feminilidade e masculinidade. Assim, acredita-se que a obra guardaria uma visão misógina a qual estaria traduzida em uma associação veemente entre as mulheres e os pecados corporal, como a luxúria, tida, em muitas situações, como um pecado de menor relevância para o espírito. A relação entre mulheres e o pecado da luxúria não seria uma coincidência, pois percebida como um inferior diante do homem, as características do feminino não permitiriam que as mulheres alçassem pecados de maior complexidade.

Assim, acredita-se que o manual de confessores de Martin Perez reproduza a perspectiva de diferenciação entre os sexos, a qual poderia ser percebida não apenas nas admoestações recomendadas ao confessor e direcionadas para as penitentes, mas também nas próprias penitências estipuladas para as mulheres, as quais seriam diversas e mais agressivas em relação às prescritas para os homens. Tal partiria do pressuposto de que as mulheres, por uma suposta capacidade cognitiva menor e uma ampla tendência a ceder aos desejos provocados pelo corpo, necessitam de uma tutoria mais severa, pois representam perigo não apenas para sua própria alma, mas também para a alma masculina. Parte-se assim, da hipótese de que a figura feminina prevalente na obra de Martin Perez é Eva, não como a mãe da humanidade, da qual todos descenderiam,

mas em sua acepção negativa, de mulher sedutora e causadora da expulsão do paraíso. O perigo referido à mulher é evidente por si, está descrito em uma das passagens bíblicas mais importantes e de maior consequência para a humanidade, e caberia então aos clérigos alertar para esta questão.

A postura do pesquisador, entretanto, deve ser sempre de flexibilidade e aceitação de que as fontes podem, muitas vezes, contrariar as idéias pressupostas no início do exercício intelectual. Apesar do esclarecimento em relação às concepções iniciais e das expectativas frente ao estudo que se faz relevante para orientar o leitor, é fundamental salientar a possibilidade de que a verificação dos documentos vá de encontro às impressões anteriormente arroladas. É necessário mais uma vez reforçar o compromisso com a prática metodológica requerida em uma pesquisa científica, que deve estar vinculada à promoção do avanço do conhecimento e não com a uma denúncia de caráter panfletário a qual não contribuiria para novas perspectivas dentro da historiografia.

Por fim é necessário evidenciar que os estudos de gênero merecem uma maior atenção, além de pesquisadores que estejam dispostos a romper com o preconceito vinculado a esta área do conhecimento, a qual pode ser percebida como irrelevante e restrita àqueles que sobrepõem interesses políticos e militantes explícitos. A presente tese de doutorado justifica-se como uma tentativa de evidenciar esta situação e a forma como as categorias analíticas de gênero podem ser aplicadas ao período denominado medieval. Apesar das limitações encontradas e da insuficiência frente a um tema de tamanha amplitude, acredita-se que o presente estudo propicia a reflexão sobre esta temática e que pode auxiliar na formulação de novas questões, bem como apresenta elementos que evidenciam o olhar sobre as mulheres que influenciou discursos e modelos de comportamento durante o período medieval.

Capítulo 1

O FEMININO: OLHARES E REPRESENTAÇÕES

O estudo sobre o feminino, em qualquer tempo e em qualquer espaço, requer um olhar atento e sensível a fim de que estas personagens, muitas vezes ocultas sob o manto do discurso produzido por homens — predominante durante boa parte da história— ou da própria categorização social dada como natural, possam ser compreendidas. Apesar de não ser possível desvendar a realidade social das mulheres ao longo da história, nem mesmo adotar uma postura que procure realizar uma redenção do feminino, o pesquisador deve estar atento para as particularidades dos sujeitos a serem estudados. Durante séculos os homens foram os detentores dos meios e possibilidades de produção de idéias e dos argumentos de validação destas perante a sociedade, sendo as mulheres vislumbradas através de suas palavras. Palavras distribuídas nas mais variadas formas documentais, refletindo a importância da mulher na realidade social e no pensamento de uma determinada época e local. Palavras expressivas, de condenação e repulsa, medo e veneração, que procuram respostas e apresentam estereótipos, e cuja interpretação mostra-se essencial para a análise não apenas da situação das mulheres em um momento específico, mas também de toda a rede social abrangida pela pesquisa. Evidencia-se, portanto, o fato de que o presente estudo não se limita a averiguar a situação das mulheres, mas sim as representações sobre este segmento a partir de suas interações sociais, na execução de determinados papéis atribuídos a esta categoria.

O capítulo inicial tem como responsabilidade debater concepções-chave para realizar uma reflexão sobre o tema proposto. Os conceitos a serem evidenciados têm por finalidade uma compreensão mais aprofundada da inserção da mulher na sociedade e sua relação com demais atores. É fundamental balizar o uso das categorias de análise a serem utilizadas, explicitando seu caráter de construto social. Da mesma forma, pretende-se identificar as principais figuras femininas que formam os modelos de mulheres no interior do cenário selecionado para o estudo em questão, ou seja, o período denominado Idade Média. As concepções estruturadas a partir destes estereótipos tiveram uma função de destaque na consolidação de papéis sociais, e sua distribuição entre homens e mulheres. Assim, serão discutidas as principais atribuições

associadas às mulheres, como, por exemplo, o exercício da função de esposa dentro da instituição do matrimônio. De igual modo, realizar-se-á uma reflexão sobre o papel feminino relativo à esfera da educação e da maternidade. Por fim, será abordado o tópico da sexualidade e sua repressão, a importância dada ao controle dos corpos e a presença da prostituição na sociedade medieval. As temáticas levantadas neste primeiro momento do trabalho são extremamente relevantes para a posterior discussão sobre o pecado da luxúria e sua associação com o feminino.

1.1 O GÊNERO E O FEMININO

Os estudos sobre o feminino e a história das mulheres vêm recebendo adesões de pesquisadores das mais diferentes áreas do conhecimento desde a década de 70 do século passado. Assim, seria possível acreditar que não se trata de um tema inovador ou até mesmo que o assunto poderia apresentar sinais de esgotamento. Entretanto, a criatividade de estudiosos e a diversidade de olhares possíveis sobre as questões relativas ao feminino são de tal monta que torna a história das mulheres um campo profícuo de produção acadêmica. A quantidade de trabalhos desenvolvidos sobre a história das mulheres não somente salienta sua importância como comprova não ser esta uma área um simples modismo.

As temáticas vinculadas à história das mulheres possivelmente despertam interesse não apenas por questões políticas, mas também pelo próprio desafio que geralmente impõe ao pesquisador. Este se depara, dependendo da época e do tipo de fonte selecionada, com uma situação em que as mulheres parecem estar ausentes enquanto agentes históricos.¹ Perrot associa a história das mulheres ao silêncio: as mulheres estão atreladas a seus respectivos lares, espaços de paz e quietude.² A voz deveria ser utilizada no espaço público, nas ruas, nas praças, e por aqueles que detinham a legitimidade para tal, ou seja, os homens. A respeito destas reflexões, expõe a autora que:

“No início era o Verbo, mas o Verbo era Deus, e Homem. O silêncio é o comum das mulheres. Ele convém à sua posição subordinada e secundária. Ele cai bem em seus rostos, levemente sorridentes, não deformados pela impertinência do riso barulhento e viril. Bocas fechadas, lábios cerrados, pálpebras baixas, as mulheres só podem chorar, deixar as lágrimas correrem como a água de uma inesgotável

¹ PERROT e DUBY afirmam que “As mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da História. O desenvolvimento da antropologia e a ênfase dada à família, a afirmação da história das <<mentalidades>>; mais atenta ao cotidiano, ao privado e ao individual, contribuíram para as fazer sair dessa sombra. E mais ainda o movimento das próprias mulheres e as interrogações que suscitou. <<Donde vimos? Para onde vamos?>>, pensavam elas; e dentro e fora das universidades levaram a cabo as investigações para encontrarem os vestígios das antepassadas e sobretudo para compreenderem as raízes da dominação que suportavam e as relações entre os sexos através do espaço e do tempo.” DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a História das Mulheres. In: _____. *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990. p.7.

² A concepção da mulher enquanto segmento social submisso e silencioso está, sem dúvida, presente nos discursos a serem analisados, o que não necessariamente corresponde aos casos encontrados na concretude do cotidiano, constituindo-se assim num estereótipo relacionado às mulheres que será avaliado na discussão proposta no presente estudo.

dor (...). O silêncio é um mandamento reiterado através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e pelos manuais de comportamento”.³

Os historiadores perpetuaram este silêncio, uma vez que privilegiaram por muito tempo aspectos relacionados ao espaço político, local do masculino por excelência. Foi a partir do século XX que a história das mulheres recebeu uma maior atenção: a partir de temas que tangenciavam o feminino, novas perspectivas passam a ser vislumbradas. De fato, outras disciplinas já realizavam estudos que abordavam questões como a família⁴ e alguns historiadores passaram a interessar-se pelas mulheres e personagens específicas, sem, contudo, realizar uma ruptura com a concepção hegemônica sobre a suposta natureza das mulheres.⁵ As temáticas que permitiam um avanço em direção à discussão do feminino começaram a ser abarcadas com maior ênfase a partir de um movimento contestatório à historiografia produzida até então, que ficou conhecido como Annales. Seus fundadores criticavam a postura dos historiadores em dedicar-se exclusivamente aos eventos bélicos e políticos, bem como a seus protagonistas, olvidando a grande maioria da população, que estaria à parte da história. Lucien Febvre e Marc Bloch, importantes nomes da primeira fase deste movimento, afirmavam a importância de realizar estudos interdisciplinares, ampliando a comunicação com as

³ PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 9. A autora, entretanto, explicita que havia resistências à imposição do silêncio. Os murmúrios femininos espalhavam-se, suas intrigas circulavam na alta sociedade, podendo influenciar na trama social. Perrot discute sobre estas questões, demonstrando que as mulheres não recebem à toa a alcunha de tagarelas. Segundo a autora “as mulheres não respeitaram estas injunções. Seus sussurros e murmúrios correm na casa, insinuam-se nos vilarejos, fazedores de boas ou más reputações, circulam na cidade, misturados aos barulhos do mercado ou das lojas, inflados às vezes por suspeitos e insidiosos rumores que flutuam nas margens da opinião.” Idem, p. 10.

⁴ Entre estudos relevantes sobre tais temáticas é possível destacar, por exemplo, a obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Friedrich Engels, publicada em 1884 e que demonstrava a importância das transformações do núcleo familiar para o desenvolvimento da sociedade capitalista. Apesar de não haver uma ênfase na figura da mulher enquanto centro da análise, este trabalho apresenta a importância da família (local relacionado ao feminino no imaginário social) como instrumento de análise e compreensão da realidade. ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Disponível em: http://www.intersindical.inf.br/formacao/engels/origem_familia_propriedade_privada_estado.pdf. Acesso: 14 abr. 2010.

⁵ Perrot salienta a importância de Jules Michelet em observar a atuação do feminino na história. Todavia, a autora refere que o historiador francês não está imune às idéias de seu tempo. Segundo Perrot, “Jules Michelet foi uma exceção, muito atento ao papel das mulheres no passado e no presente. ‘As mulheres, que poder!’, dizia ele. E ele lhes dedica páginas brilhantes em seus livros, frases substanciais em suas aulas, que elas, auditório apaixonado e silencioso, vêm escutar em massa. Mas ao assimilar as mulheres à natureza, cujo pólo branco e luminoso só pode ser a maternidade, e os homens à cultura nacional e heróica, denunciando na inversão dos papéis a chave dos desregramentos da sociedade, Michelet aceita as representações de seu tempo, sobretudo as representações de uma sociologia balbuciante.” Talvez a exceção a ser mencionada seja Joana D’arc, personagem que por suas singularidades mereceu atenção especial do autor que lhe dedica uma obra específica. PERROT, 2005, op. cit., p.14.

demais áreas de conhecimento. Na “Apresentação” da obra “A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia” de Peter Burke, Nilo Odalia explica que:

A necessidade de uma história mais abrangente e totalizante nascia do fato de que o homem se sentia como um ser cuja complexidade em sua maneira de sentir, pensar e agir, não podia reduzir-se a um pálido reflexo de jogos de poder, ou de maneiras de sentir, pensar e agir dos poderosos do momento. Fazer uma outra história, na expressão usada por Febvre, era portanto menos redescobrir o homem do que, enfim, descobri-lo na plenitude de suas virtualidades (...). Abre-se, em consequência, o leque de possibilidades do fazer historiográfico (...)⁶

Deste modo, a fundação da revista dos Annales marca a abertura de novas formas de fazer história, utilizando perspectivas de outras áreas das ciências humanas, como a antropologia, sociologia e geografia. A incorporação de elementos próprios destas disciplinas possibilitou que muitas vezes um mesmo evento fosse trabalhado sob óticas diferentes. Um fato político também poderia gerar uma pesquisa cujo enfoque privilegiaria as questões econômicas ou culturais. Os fundadores da Revista dos Annales pregavam o fato de que a história não estava dada de forma natural, pronta para que o historiador a colhesse, mas que deveria ser problematizada a partir das fontes selecionadas. O historiador deveria questionar suas fontes, partir de um problema de pesquisa. Burke salienta este e outros aspectos relacionados às propostas, concluindo que:

A revista, que tem hoje mais de sessenta anos, foi fundada para promover uma espécie de história e continua, ainda hoje, a encorajar inovações. As idéias diretrizes da revista (...) podem ser sumariadas brevemente. Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas a história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a lingüística, a antropologia social e tantas outras”.⁷

⁶ ODALIA, Nilo. Apresentação. In: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. p. 7.

⁷ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. p. 11-12.

A importância da Revista dos Annales foi de exatamente realizar esta ruptura com a historiografia tradicional, e apesar de nesta primeira fase não apresentar a mesma ousadia quanto ao desenvolvimento da temática do feminino, possibilitou que a documentação utilizada fosse explorada de forma mais aprofundada. Assim, as mesmas fontes poderiam revelar novas facetas, dependendo das questões a que fossem submetidas. Do mesmo modo ampliou-se a noção de fonte histórica, geralmente restritas aos documentos escritos. Assim, elementos do âmbito doméstico, como álbuns de fotografias ou mesmo componentes decorativos e do vestuário, poderiam auxiliar a compreender um dado momento histórico. Estas questões são definitivamente essenciais para abrir caminhos para o estudo da história das mulheres; porém, uma contribuição explícita a esta temática no interior da Escola dos Annales pode ser observada durante o comando da terceira geração, com especial destaque para as obras do renomado medievalista Georges Duby, que desenvolveu diversos trabalhos relacionados ao feminino e que em grande medida balizam a presente pesquisa.

Entretanto, as mudanças vinculadas apenas às perspectivas historiográficas não seriam suficientes para compreender a abertura gradual ao estudo da história das mulheres. De fato, a própria transformação nas perspectivas da pesquisa relativa à história reflete uma mudança de caráter mais amplo, ou seja, na própria sociedade. Observa-se a proposição de diversos questionamentos sobre a realidade social, cultural e econômica, bem como sobre conceitos muitas vezes percebidos como naturais. Em relação à temática do feminino é possível ressaltar, por exemplo, a obra “O segundo sexo” de Simone de Beauvoir,⁸ no qual a autora desconstrói os papéis aplicados aos homens e às mulheres na sociedade. Segundo Beauvoir os dispositivos que relacionam determinadas práticas e características ao âmbito masculino ou ao feminino não se dão a partir de questões biológicas, mas sim a fatores culturais. É a diferença educacional ofertada aos homens, estimulados à ação e à tomada de decisões, e às mulheres, treinadas à submissão que legitimam e mantêm a configuração social de hegemonia

⁸ BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. I Fatos e Mitos. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. Saffiotti exalta a importância desta obra afirmando que: “Qualquer que seja a avaliação que se tem de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, publicado há meio século, não se pode negar dois fatos: seu pioneirismo e sua influência em muitas gerações, assim como na academia. (...) Se, ainda hoje, as relações homem-mulher são amplamente consideradas um tema secundário, pode-se imaginar o significado de uma escritora de projeção mundial dedicar-se ao estudo da mulher, fase de resgate da identidade feminina que precedeu a formulação do conceito de gênero (...)”. SAFFIOTTI, Heleieth I. B. *Primórdios do conceito de gênero*.

Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/files/cadpagu/Cad12/n12a14.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2010.

androcênica. Assim, as mulheres são condicionadas através da educação a voltarem-se para questões ligadas à emoção, elemento considerado inferior em uma sociedade regida por preceitos iluministas, no qual a racionalidade destaca-se como o aspecto fundamental para a estrutura social.

Um momento marcante para a proposta de novos horizontes de pesquisa emerge na década de 60 do século passado, período em que diversos grupos manifestam-se em prol de suas demandas.⁹ Militantes de diversas causas denunciam a opressão e a desigualdade nos mais diferentes setores da sociedade oportunizando o debate sobre a concepção tradicional do político, que estaria pulverizado em diversos modos de relação entre os atores sociais. Este é um cenário adequado para as demandas do movimento que procura defender os direitos das mulheres, conhecido como movimento feminista. É neste sentido que se dirige a argumentação relativa à atuação do grupo feminista¹⁰ na década de 60 no artigo “As mulheres e a década de 60: para além da minissaia”, na qual afirmo que:

A década de 60 caracteriza-se por um momento de intensa mobilização e questionamento da sociedade de consumo oferecida pelo modo de produção capitalista. É um período que permite a ampliação do espaço e da compreensão do campo político e cultural. Assim, é um momento profícuo para a expressão do feminismo e de suas demandas, que retornam à arena de discussões com bastante expressividade.¹¹

⁹ Em relação a esta questão Alves e Pitanguy expõem que “a década de 60 caracterizou-se por intensa mobilização na luta contra o colonialismo, a discriminação racial, pelo direito das minorias, pelas reivindicações estudantis. Estes movimentos ampliaram o campo do político, alargando a compreensão das contradições sociais para além do estritamente econômico, revelando a existência de outras formas de exercício do poder.” ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.58

¹⁰ Arango et.al. refere a importância do movimento feminista como problematizador do estudo da condição das mulheres na sociedade ao longo do tempo. As autoras afirmam que “el tema de la identidad femenina há sido um objeto central de la accion y la teorizacion feminista desde sus inicios. Al criticar la situacion subordinada e lãs mujeres em la sociedad y al cuestionar las concepciones sobre la feminidad que la legitimaban, los movimientos feministas han buscado generar nuevas definiciones sobre la mujer, ubicandose explicitamente em el campo de la identidad. Desde la década de los setenta el tema de la identidad femenina há sido objeto de nuevas problematizaciones que revisan y critican los desarrollos dentro del próprio movimiento feminista. Durante la década de los ochenta se producen algunos aportes fundamentales (...) que plantean nuevos términos em el debate, buscando alternativas distintas al dilema igualdad-diferencia em el que se habian polarizado las principales corrientes del feminismo.” Ver: ARANGO, Luz Gabriela et. al. *Genero e Identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colômbia: Uniandes, 1995. p. 21.

¹¹ FERREIRA, Letícia Schneider. As mulheres e a década de 60: para além da minissaia. In: PADRÓS, Enrique Serra; GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. 68: *História e Cinema*. Porto Alegre: EST Edições, 2008. p. 172.

É nesta abertura a novas temáticas que os diversos grupos procuram captar a atenção para a sua realidade, bem como afirmar e constituir sua identidade. É claro que não é possível pensar em uma identidade unitária e indissolúvel para as mulheres nem na Idade Média, nem mesmo em algum outro período histórico, pois qualquer segmento social é multifacetado, e suas características estão entrelaçadas com questões referentes a outros espaços de pertencimento que não o sexo. Contudo, indubitavelmente, as representações sobre as mulheres referem-se a questões vinculadas a questões referentes ao corpo, ao âmbito biológico, dos quais advém uma série de discursos que categorizam as mulheres e influenciam na ocupação do espaço social, econômico e político. A observação do político, esfera que até então se sobressaía diante das demais, em experiências vivenciadas por estes atores sociais mostra-se essencial para questionar paradigmas e possibilitar que estudos fossem realizados sobre estes grupos.¹² Tal questão evidencia-se emblemática no sentido de que há a necessidade de estes grupos, percebidos como minorias,¹³ realizarem um processo de legitimação de seu discurso e de seus desejos. Scott salienta a importância da formação de identidades de grupos para que estes agentes participem das discussões sociais. Segundo a autora:

As identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e da vida política, e as duas estão interconectadas porque as diferenças de grupo se tornam visíveis, salientes e problemáticas em contextos políticos específicos. É nesses momentos — quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupos, quando hierarquias econômicas e sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros, quando um conjunto de características biológicas ou religiosas ou étnicas ou culturais é valorizado em relação a outros — que a tensão entre indivíduos e grupos emerge.¹⁴

¹² Em relação às novas tendências que permitiram um ampliação no campo de interesses acadêmicos, Matos afirma que “(...) a influência mais marcante para essa abertura parece ter sido a descoberta do político no âmbito do cotidiano, o que levou a um questionamento sobre as transformações da sociedade, o funcionamento da família, o papel da disciplina e das mulheres, o significado dos fatos, lutas e gestos cotidianos.” (p.37) MATOS, Maria Izilda. História das mulheres e gênero: usos e perspectivas. *Caderno espaço feminino*, Uberlândia, p. 37.

¹³ Rose problematiza a questão da “minorias”, desnaturalizando este conceito e demonstrando sua fluidez. O autor explicita que “uma minoria não precisa ser um grupo tradicional com uma longa história de identificação. Ela pode surgir como resultado de definições sociais que se transformam através de um processo de diferenciação política e econômica. A variação lingüística ou religiosa pode ser considerada sem importância durante milhares de anos, mas uma série de eventos políticos pode afinar tanto as distinções lingüísticas e religiosas que os seguidores de uma variação sem poder [...] podem tornar-se uma minoria”. ROSE, Arnold apud SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v.13, n.1, p. 11-29, 2005. p.18.

¹⁴ SCOTT, 2005, op. cit., p. 19.

É interessante denotar que tais grupos identitários são construídos em um dado momento a partir de interesses específicos e não são dados de forma natural. Os grupos devem, da mesma forma, ser reconhecido pelos demais atores sociais enquanto tais. Assim, um grupo une-se a partir de características comuns, pela luta pelos mesmos objetivos, entre outras questões, e legitima-se em seu discurso e sua ação. Todavia, os grupos podem ser fluidos, no sentido em que aquilo que os unia desfaz-se, seja pela conquista da meta em comum, seja por sua inviabilidade. De igual modo, é possível que se não há este reconhecimento do grupo e suas demandas pela sociedade, este se dilua. Rose reflete sobre este tema, afirmando que:

Grupos não são “naturalmente” ou “inevitavelmente” diferenciados. As culturas devem defini-los como diferenciados antes de que eles o sejam. Pessoas de diferentes raças, nacionalidades, religiões ou línguas podem viver entre si por gerações, amalgamando e assimilando ou não sem diferenciarem-se entre si. Como tudo o que é social, os grupos minoritários precisam ser socialmente definidos como grupos minoritários, o que compreende um conjunto de atitudes e comportamentos.¹⁵

Um grupo é percebido externamente não apenas com base naqueles que o compõem, mas também a partir do discurso proposto, das necessidades defendidas e do processo histórico que o tornou possível. É fundamental que seus participantes identifiquem-se enquanto tais, uma vez que o ser humano conta com múltiplas facetas e compromissos em diferentes esferas. Assim, uma mulher, por exemplo, não estaria inevitavelmente comprometida com a defesa dos direitos femininos apenas por fazer parte do sexo feminino, pois além deste há laços estabelecidos pela classe, etnia, credo entre outros. O grupo minoritário, especificamente, é percebido enquanto tal por estar numa posição de inferioridade perante outro grupo. A minoria é sempre definida em relação a algo. No caso das mulheres e do estudo de sua história, tal afirmação fica evidente no sentido de que a concepção do feminino passivo, submisso e inferior vincula-se exatamente à idéia de um masculino superior, hábil e racional. Scott explicita esta construção associativa nas pesquisas relativas à história das mulheres, argumentando que:

¹⁵ ROSE apud SCOTT, 2005, op. cit., p. 18.

A maior parte da história das mulheres tem buscado de alguma forma incluir as mulheres como objetos de estudo, sujeitos da história. Tem tomado como axiomática a idéia de que o ser humano universal poderia incluir as mulheres e proporcionar evidência e interpretações sobre as várias experiências das mulheres no passado (...) a história das mulheres inevitavelmente se confronta com o dilema da diferença. (...) O “universal” implica uma comparação com o específico ou o particular, homens brancos com outros que não são brancos ou não são homens, homens com mulheres.¹⁶

A história das mulheres recebeu um grande impulso através das manifestações do movimento feminista, que denunciava a exploração destas pelos homens, sua inferiorização dada culturalmente e reivindicava uma prática mais igualitária. De fato, ao longo da história percebemos em diversos momentos a ação de mulheres, anônimas ou não, a fim de repelir a desigualdade entre os sexos.¹⁷ Um momento de extrema importância para a visibilidade das questões relacionadas ao feminino e da opressão das mulheres foi o movimento sufragista no final do século XIX e início do século XX, quando as mulheres organizaram passeatas em prol do direito de votar. Tais manifestações foram fundamentais para estabelecer contatos entre as mulheres e demonstrar sua capacidade de ação na busca por seus direitos. Contudo, o sufragismo ainda inseria-se numa idéia de luta de mulheres por um fim específico,¹⁸ faltando refletir

¹⁶ SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da História*. São Paulo: Editora da UNESP, p. 63-95, 2011. p. 77.

¹⁷ Mulheres como a poetisa Christine de Pisan, que ocupou um importante lugar na corte francesa no final do século XIV e início do século XV e explicitou a importância das mulheres na sociedade em seus escritos, e Olympe de Gouges, autora da “Declaração dos direitos das mulheres e da cidadã” publicado durante a Revolução Francesa, obra na qual reivindica uma maior igualdade no tratamento das mulheres, são consideradas importantes precursoras do feminismo. Da mesma forma, mulheres que auxiliaram no concretização da Revolução Francesa e não viram suas demandas contempladas, protestaram quanto a este fato. Mencionando este fato, Alves e Pitanguy afirmam que “As mulheres revolucionárias francesas dirigem-se à Assembléia, peticionando a revogação de institutos legais que submetem o sexo feminino ao domínio masculino. Reivindicam, assim, a mudança da legislação sobre o casamento que, outorgando ao marido direitos absolutos sobre o corpo e os bens de sua mulher, aparece-lhes como uma forma de despotismo incompatível com os princípios gerais da Revolução Francesa.” ALVES; PITANGUY; op.cit., p.32.

¹⁸ A luta das mulheres por um fim específico diferencia-se da proposta do feminismo, no sentido de que agrega um grupo cuja identidade forma-se a partir de uma meta, a qual no momento em que for alcançada ocasiona a dispersão do grupo. Deste modo, não haveria o avanço para a discussão de objetivos mais gerais e externos à questão urgente que motivou a união do grupo. Um exemplo foram as manifestações de mulheres da periferia de São Paulo durante a ditadura militar no Brasil, em prol de criação de postos de saúde e escolas em suas comunidades, estudadas por Eder Sader. A luta de mulheres para um objetivo específico acarreta muitas vezes a dispersão do grupo após o sucesso ou fracasso de sua missão, conforme acima mencionado; contudo, nada impede que os elos que encadeiam o grupo e permitem que haja uma identidade entre seus elementos, evoluam através das discussões e conscientização para outros tópicos que também poderiam interligar estes grupos. Ver: SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

sobre a opressão masculina sobre as mulheres de um modo mais abrangente, o que será verificado durante os anos 60 com o feminismo. O movimento feminista tinha o intuito de questionar de forma profunda as relações entre o feminino e masculino e as construções culturais relacionadas a estes conceitos. Teles explica que:

O feminismo é uma filosofia universal que considera a existência de uma opressão específica a todas as mulheres. Esta opressão se manifesta tanto ao nível das estruturas quanto das superestruturas (ideologia, cultura e política). Assume formas diversas conforme as classes e camadas sociais, nos diferentes grupos étnicos e culturas. Em seu significado mais amplo o feminismo é um movimento político. Questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas por outras.¹⁹

O movimento feminista foi indubitavelmente essencial para destacar tópicos relativos à realidade das mulheres, especialmente aqueles relacionados ao controle do corpo. Ato simbólico e prático, como, por exemplo, a queima dos sutiãs, revelam as diferentes formas de prisão às quais a mulher está condicionada e questionam padrões estéticos. O feminismo é um movimento complexo e com um evidente engajamento, e que buscou dialogar com diversas teorias que servissem de auxílio para a compreensão de sua prática. Almeida explicita que:

Fazer uma análise do que é o movimento feminista é sempre e essencialmente falar de um movimento prático, militante, mas também de um movimento teórico que, a depender do contexto histórico e da matriz dominante no movimento, dos interesses concretos envolvidos, realizou inúmeras aproximações e afastamentos com as principais correntes de pensamento teórico tais como o liberalismo, o marxismo e a psicanálise. A relação intelectual estabelecida com estas correntes de pensamento não foi de modo algum estável e reflete a permanente busca de uma identidade própria do feminismo, sem cair na armadilha do confortável gueto com o qual, por vezes se lhe acenou.²⁰

Assim, o movimento feminista não é algo inflexível como concebido muitas vezes pelo senso comum, mas uma manifestação que recebe diferentes influências de

¹⁹ TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 10.

²⁰ ALMEIDA, Cybele Crossetti de. A caixa de pandora: um olhar sobre os mitos e os medos na representação da mulher. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 67-79, jul./dez. 1990. p. 68.

acordo com seus componentes, além de outros aspectos, como as variantes locais e temporais. É um movimento também paradoxal, uma vez que ao mesmo tempo em que critica os elementos pelos quais são criadas as diferenciações, baseia sua existência em tais pontos divergentes. Scott atenta para este paradoxo, afirmando que:

Os termos do protesto contra a discriminação tanto recusam quanto aceitam as identidades de grupo sobre as quais a discriminação está baseada. De outro modo, podemos dizer que as demandas pela igualdade necessariamente evocam e repudiam as diferenças que num primeiro momento não permitam a igualdade. (...) O feminismo foi um protesto contra a exclusão das mulheres na política; seu objetivo foi o de eliminar a diferença sexual na política. Mas a sua campanha foi voltada às mulheres. Pelo fato de agir em favor das mulheres, o feminismo produziu a diferença sexual que buscava eliminar — chamando a atenção exatamente para a questão que pretendia eliminar.²¹

A argumentação da autora é bastante instigante, porém é possível salientar alguns pontos criticáveis em sua afirmação. O primeiro é o fato de que, apesar de ser o movimento feminista uma manifestação vinculada essencialmente ao político, ele extrapolou este setor. O feminismo não foi somente um movimento que protestava por uma maior inclusão das mulheres na política, mas que denunciava sua exclusão e inferiorização em outros setores culturais e econômicos. Da mesma forma questiona-se se a eliminação das diferenças entre homens e mulheres seria possível ou imaginada como possível pelos integrantes do movimento feminista, ou inclusive se tal seria desejável. Talvez fosse mais pertinente inferir que o movimento feminista tinha como proposta central a denúncia da discriminação produzida pelas diferenças existentes entre homens e mulheres, ou seja, a má utilização destas diferenças, cujo propósito passaria a ser embasar um discurso que legitima o domínio do masculino sobre o feminino. A necessidade de expor na vitrine aquilo que move a crítica do feminismo é essencial para que o conteúdo das concepções machistas que permeiam o imaginário da sociedade possam ser conhecidas para serem destruídas. O feminismo não deseja promover uma guerra entre os sexos, mas sim libertar tanto homens quanto mulheres de amarras constituídas a partir de paradigmas culturais e educacionais. Em relação a este tópico, Ferreira reflete que:

²¹ SCOTT, Joan, O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v.13, n.1, p. 11-29, 2005. p. 20-21.

O movimento feminista é muitas vezes percebido apenas enquanto um movimento sexista, que procura opor homens e mulheres, e esta não é, de forma alguma, a base de sustentação da luta das feministas. Elas não procuram perceber o homem enquanto inimigo, mas sim criticam e opõem-se a uma construção de papéis e a uma concepção hegemônica na sociedade sobre a relação entre homens e mulheres, a qual inferioriza a mulher. O verdadeiro inimigo do movimento feminista é o mito do macho, que confere o estabelecimento de uma hierarquia sobre os sexos (...). O feminismo é um movimento libertador para ambos os sexos, pois critica também o papel conferido ao homem (...).²²

Assim sendo, o feminismo foi fundamental para realizar a desnaturalização dos conceitos de feminino e masculino, sendo responsável por diversas conquistas, como dar visibilidade à história das mulheres. Da mesma forma, diversas mulheres passaram a ocupar cargos no interior da academia, muitas destas interessadas na temática relativa à história das mulheres. Passou-se a refletir sobre as relações entre os sexos, e evidenciou-se a necessidade de constituir um arcabouço conceitual que desse conta dos novos problemas de pesquisa propostos. A fim de resolver esta questão, constitui-se o conceito de gênero, pensado no sentido de abarcar explicações quanto a relação entre homens e mulheres, e seus papéis sociais. Joan Scott tornou-se uma grande referência neste tema, e sua perspectiva sobre a utilização do gênero para a compreensão da forma organizacional da sociedade é utilizada pelos mais variados autores. Segundo Scott:

Gênero é a organização social da diferença sexual. (...) Gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças corporais. Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo, incluídos aí os órgãos reprodutivos femininos, determina univocamente como a divisão social será definida. Não podemos ver a diferença sexual a não ser como função do nosso saber sobre o corpo e este saber não é “puro”, não pode ser isolado de suas relações numa ampla gama de contextos discursivos.²³

A sociedade se organiza, desta forma, a partir destes saberes constituídos sobre o corpo e das práticas que dele derivam.²⁴ Para Scott as relações de dominação e

²² FERREIRA, Letícia, 2008, op. cit., p. 176.

²³ SCOTT, Joan. Prefácio a *Gender and Politics of History. Cadernos Pagu: Desacordos, desamores e diferenças*, Campinas, UNICAMP, n. 3, p. 11-27, 1994. p. 13.

²⁴ Moore reflete sobre esta temática, defendendo que todas as culturas possuem formas variadas de dar significado aos elementos corporais. A autora refere que “o fato de que todas as culturas tenham modos de fazer sentido de ou atribuir sentido a corpos e práticas corporificadas — incluindo processos fisiológicos e fluidos e substâncias corporais — significa que todas as culturas têm um discurso de “Sexo”.

subordinação verificadas no dia a dia estão baseadas neste conhecimento, essencialmente gerador de poder. O saber associado ao gênero não é um saber fixo, e está sempre em processo de construção e reconstrução através dos ritos e dos dizeres que o legitimam.²⁵ O gênero é um saber que se vincula ao estabelecimento de um campo de poder que legitima a submissão do outro por um discurso embasado em questões biológicas. É este conceito que ultrapassa as explicações biologicistas e desvela o significado social desta relação de poder. Scott afirma a existência de uma estreita ligação entre gênero e política, e analisa a importância desta. Explica a autora que:

A diferença sexual é um modo principal de dar significado à diferenciação. O gênero é um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre as diversas formas de interação humana. Quando as (os) historiadoras (es) buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais elas(eles) começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as maneiras particulares e situadas dentro de contextos específicos, pelas quais a política constrói o gênero e o gênero constrói a política.²⁶

O termo “gênero” permitiria uma concepção mais abrangente e possuiria um teor mais neutro do que “história das mulheres”, cujo caráter seria mais militante. Este é um aspecto gerador de controvérsias no momento da realização de um estudo histórico

Em cada caso esse discurso permanece em uma relação de dependência parcial e autonomia parcial com outros discursos, incluindo, com muita frequência, o que os antropólogos referiram como o discurso de gênero. Os próprios discursos de gêneros são refratados em muitos outros domínios discursivos da cultura, dando origem em algumas circunstâncias a discursos de poder, potência, cosmologia, fertilidade e morte que também aparecem com uma forte marca de gênero.” MOORE, Henrietta. Compreendendo gênero e sexo. Do original em inglês: *Understanding sex and gender*. Tradução de Júlio de Assis Simões, exclusivamente para uso didático. In: INGOLD, Tim. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1997.

²⁵ Em seu artigo “Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações”, Kofes analisa a concepção de gênero defendida por Scott, e afirma que, para esta autora “gênero seria o conhecimento sobre a diferença sexual. Conhecimento entendido como: sempre relativo; produzido por meios complexos, isto é, por amplos e complexos quadros epistêmicos e referindo-se não apenas às idéias mas também às instituições e estruturas, práticas cotidianas, rituais, enfim tudo aquilo que constituiria as relações sociais. Para Scott, gênero é a organização social da diferença sexual. Não refletindo ou implementando diferenças físicas e naturais entre homens e mulheres, gênero seria o conhecimento que estabelece significações para diferenças corpóreas”. KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações*. Texto apresentado durante a XVIII Reunião da Associação Brasileira da Antropologia (ABA), em Belo Horizonte de 12 a 15 de abril de 1992, em uma mesa redonda intitulada: “Estudos de Gênero a interdisciplinaridade no campo teórico e a subjetividade no campo metodológico”. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/03112009-103456kofes.pdf>. Acesso em: 21 abr.2010.

²⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990. p. 16.

sobre as mulheres, pois há o questionamento sobre a possibilidade de realização de um trabalho relacionado às mulheres o qual fosse isento de militância, incluindo àqueles que adotam a idéias de gênero. Não é o foco desta pesquisa realizar um debate aprofundado sobre esta questão, procurando esgotá-la, porém é possível incrementar esta discussão por meio do questionamento se haveria algum estudo que pudesse ser classificado como neutro ou não militante. Talvez seja necessário refletir sobre o significado do termo militância e sua aplicação, a fim de analisar se sua existência realmente prejudicaria um trabalho acadêmico. A militância, enquanto ocupação de um determinado espaço político seria inadequada ao ambiente de produção do conhecimento somente quando se sobrepõe aos objetivos da realização de um estudo ou quando se vale da distorção dos dados encontrados na averiguação das fontes em prol de uma argumentação que se mostraria, nesse caso, equivocada. Neste sentido, poderia se inferir que o agravante não seria a militância em si, mas sim a negligência quanto aos métodos científicos válidos para se alçar ao conhecimento histórico. A postura militante poderia ser utilizada como um incentivador ao prosseguimento das pesquisas, bem como elemento de denúncia de opressão bem como ferramenta para repensar os espaços em que ocorre a dominação masculina simbólica e efetiva.²⁷

O gênero é construído por uma dada sociedade em um momento determinado, não sendo, portanto, algo fixo. As concepções sobre feminino e masculino são constantemente retrabalhadas com base em referências anteriores sobre o que é ser homem ou mulher. O estudo que utiliza o conceito de gênero propicia a verificação que a classificação biológica dos seres humanos não é suficiente para explicar as diferentes relações sociais e que a categorização dos indivíduos produz efeitos na sociedade na qual ele está inserido, ou seja, o gênero não remete à hipotética neutralidade científica que muitos pesquisadores poderiam ansiar. Klapish-Zuber expõe que:

²⁷ O sociólogo Pierre Bourdieu, em seu livro, “A dominação masculina” identifica esses espaços sociais de construção simbólica que estimulam a internalização do predomínio masculino. Segundo o autor: “Se a unidade doméstica é um dos lugares em que a dominação masculina se manifesta de maneira mais indiscutível (e não só através do recurso à violência física), o princípio da perpetuação das relações de forças materiais e simbólicas que aí se exercem se coloca essencialmente fora desta unidade, em instâncias como a Igreja, a Escola ou o Estado em suas ações propriamente políticas, declaradas ou escondidas, oficiais ou oficiosas (...)”. Ver: BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1999. p.138.

Nascer homem ou mulher não é em nenhuma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação <<natural>> que permaneça como que inerte. Pelo contrário, esse dado é trabalhado pela sociedade: as mulheres constituem um grupo social distinto, cujo caráter (...) invisível aos olhos da história tradicional, não depende da <<natureza>> feminina. Aquilo que se convencionou chamar de <<gênero>> é o produto de uma reelaboração cultural que a sociedade opera sobre essa pretensa natureza: ela define, considera — ou desconsidera — representa-se, controla os sexos biologicamente qualificados e atribui-lhes papéis determinados. Assim, qualquer sociedade define culturalmente o gênero e suporta em contrapartida um efeito sexual.²⁸

O estudo do gênero permite uma rediscussão sobre o que é selecionado pelos historiadores como algo de interesse da historiografia. A história das mulheres através da ótica do gênero não se limita a substituir a idéia de história dos grandes homens por uma história das grandes mulheres. Dedicar-se ao estudo das mulheres requer um olhar atento sobre a documentação, não se restringindo àqueles em que as mulheres são protagonistas.²⁹ De igual modo, é importante salientar que os estudos relacionados à história das mulheres também propiciam uma renovação relativa aos problemas de pesquisa da história tradicional, enfocada nas questões políticas associadas, em geral, ao universo masculino. As ferramentas metodológicas³⁰ produzidas pelo estudo das mulheres lançam novas interrogações sobre a sociedade, percebida como

²⁸ Klapish-Zuber Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 11.

²⁹ Gonçalves e Paiva levantam estas questões, explicitando que “do ponto de vista metodológico, considerar o conteúdo relacional da história das mulheres significou a ampliação das fontes disponíveis ao historiador, acentuando um processo já em andamento, uma vez que não se tratava mais apenas de localizar aquela documentação na qual as mulheres figuravam como “protagonistas”. Passou-se a conferir especial atenção às lacunas, às omissões existentes em fontes consideradas convencionais, realçando-se à medida que tais conteúdos velados contribuíam para esclarecer sobre o papel desempenhado pelas mulheres em determinados contextos”. GONÇALVES, Andrea Lisly; PAIVA, Eduardo França. *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica História, 2006.

³⁰ Nye afirma a importância da história das mulheres enquanto propulsora de novas metodologias e ferramentas de pesquisa, sendo estas extensivas ao estudo inclusive de uma “história dos homens”. Nye também questiona quem é o homem sobre o qual se escreve. Segundo o autor “compared with the extraordinary growth in the history of women and femininity, the history of men and masculinity is a comparatively undeveloped field. Inspired as much by political as by scholarly concerns, women’s history has sought to bring light not only the contributions women have made to our civilization, but also how they suffered, often silently and invisibly, in the thrall of patriarchal culture. This does not mean that only men have been well-served in the history written prior to the growth of women’s studies; it could well be argued that men have been written about only as politicians, diplomats, generals, tycoons, and the like not as men. Because feminists and historians of women have provided most of the methodological tools historians are now using to write the history of men and masculinity, there has been a temptation to continue the tradition of treating men and male sexuality as less problematic than the vita sexualis of women. Ver: NYE, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Califórnia: University of California, [s/d]. p.11.

essencialmente patriarcal. As pesquisas que se valem do conceito de gênero para o seu desenvolvimento partem da premissa de que não é possível nem desejável suprimir uma história tradicional, na qual o foco de atenção recai sobre os grandes homens e sua atuação em um determinado cargo ou sua relação com um evento considerado importante. De fato, este enfoque sobre os homens não é motivada estritamente pela questão de gênero, mas sim à valorização do espaço público, cenário no qual estes atores se movem. A principal idéia que move as pesquisas que se valem do gênero enquanto categoria analítica não é anular o outro, no caso o homem ou a concepção de masculino, mas sim compreender os meandros que permitem o estabelecimento da dominação de um grupo pelo outro — e no caso relatado um grupo baseado na identificação através do gênero — de tal forma que o grupo submisso absorva o discurso hegemônico e dominador. Para tal é necessário que a percepção de masculino e feminino não seja vista de forma antagonista, como duas polaridades, pois de fato são conceitos entrelaçados. Gênero não é um conceito opositor e sim relacional.³¹ Não é possível compreender a história das mulheres excluindo ou negando a importância de uma historiografia que por tanto valorizou os espaços dominados pelos homens. Portanto, a perspectiva de gênero não exclui a história política, a história econômica ou qualquer outra forma de reflexão historiográfica, mas reavalia o papel do feminino nos contextos propostos.

De fato é possível inferir que a concepção sobre o masculino e o feminino não é recente e permeia todas as sociedades humanas, que consideram estes elementos para estruturar sua rede social, bem como justificar as diferenças entre os sexos. Diversos estudos de caráter antropológico referem tal temática, procurando identificar a hierarquização entre os sexos, em especial salientando a maior recorrência da inferiorização do feminino frente ao masculino, bem como descobrir as motivações desta ocorrência. Entre os estudos desta natureza, é possível destacar a célebre obra de Françoise Heritier “Masculin/Feminin: la pensée de la différence”. Neste trabalho de

³¹ Scott critica exatamente a tendência de utilizar-se o pensamento binário, no qual dois conceitos são tratados como antagonistas. Afirma a autora que “temos necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historização e de uma desconstrução autênticas dos termos da diferença sexual. (...) Devemos encontrar os meios (mesmo incompletos) para submeter sem cessar nossas categorias à crítica, nossas análises à autocrítica. O que significa analisar dentro de seu contexto a maneira pela qual opera toda oposição binária, derrubando e deslocando sua construção hierárquica, em lugar de aceitá-la como real, como evidente por si ou como sendo da natureza das coisas”. SCOTT, 1990, op. cit., p.13.

viés estruturalista a autora identifica que o pensamento que rege a constituição social é construído a partir de sistemas binários desiguais, entre os quais está a percepção do masculino/feminino, no qual o masculino seria superior. A autora adere à percepção de que o pensamento se constrói a partir da análise sobre a diferença, e, principalmente pela diferença dos corpos.³² O corpo humano é, então, o lugar de partida para a constituição do pensamento dicotômico sobre o masculino/feminino.³³

O corpo é um elemento extremamente relevante na avaliação da realidade feminina, e que será devidamente analisado ao longo do estudo. Porém, uma reflexão inicial mostra-se interessante para o debate sobre a percepção do feminino, pois o corpo é a primeira representação visual do gênero, e através de suas características sexuais evidentes também é marcado por uma série de fatores, como a postura, a desenvoltura, ato de cobri-lo ou revelá-lo. A compreensão do masculino e do feminino perpassa pela concepção dos elementos vinculados ao corpo. Rejane Jardim afirma que:

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 de homens e mulheres que se encontra a base das diferenças que se constituirão entre masculino e feminino. Foi a partir da observação da diferença existente nos corpos sexualizados que o pensamento, tanto tradicional como o científico,

³² Sztutman e Nascimento analisam a relação entre os estudos de Heritier e Levi-Strauss, e explicitam que “ambos os autores convergiram na idéia de que o social é constituído pela diferença. No entanto, se, para Levi-Strauss, a diferença era dada no imperativo da troca, que é uma propriedade do espírito humano, para Heritier ela se encontrava num patamar, por assim dizer, menos mental, tal a diferença (assimetria) irreduzível entre os sexos, que ela denominou como “valência diferencial dos sexos”. A autora deixou para trás o espírito para encontrar-se com o corpo. Assim, a diferença fundamental expressa pelos pares de oposição não advém de um princípio transcendental (para falar com os filósofos) ou de uma forma de funcionamento do cérebro humano (para falar com os neurologistas), mas sim do fato de que os homens observam as diferenças sensíveis — fisiológicas e morfológicas — e, deste modo, constroem o seu pensamento.” SZTUTMAN, Renato; NASCIMENTO, Silvana. Antropologia de corpos e sexos: entrevista com Françoise Heritier. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 47, n.1, p.235-266, 2007. p.236.

³³ Aran afirma que, para Heritier, “o corpo humano como lugar privilegiado de observação, principalmente na sua função reprodutiva, daria suporte a uma oposição conceitual essencial: aquela que opõe identidade à diferença. Tanto o pensamento científica como os esquemas de representação simbólica seriam derivados dessa percepção. Assim, Heritier considera que a própria estrutura do pensamento é construída a partir de um sistema hierárquico de categorias binárias, como, por exemplo, calor/frio, seco/úmido, alto/baixo, superior/inferior... e, em última instância, masculino/feminino.” Ver: ARAN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 11 [2]: 360, p. 399-422, jul./dez. 2003. p.408.

constituiu suas formas hierarquizadas de dar sentido às relações entre os sexos.³⁴

É interessante observar que a questão da observação do corpo e suas características não se limitam ao olhar sobre o próprio corpo, mas como este é apropriado pelo outro, pelo grupo social em que cada indivíduo está inserido. A relação do ator social com seu corpo é compreendida em sua dinamicidade, identificada nas transformações culturais e históricas às quais as diferentes sociedades são submetidas. Ao abordar a temática da sexualidade e do corpo, Tourraine expõe que:

Que o corpo carregue as marcas do gênero é indiscutível. Numerosos estudos mostraram como as posturas do corpo e suas funções biológicas não procedem exclusivamente da natureza e trazem a marca das diferenças entre grupos nacionais e sociais. Mas, acima de tudo, trata-se do corpo para os outros, e isso representa apenas uma parte das relações do indivíduo com seu corpo. O sujeito aparece primeiro na consciência do corpo, e mais precisamente pelo olhar dirigido ao corpo, ao movimento de um membro ou para a temperatura do corpo inteiro, sem até mesmo que intervenha uma consciência do corpo sexuado.³⁵

Historiadores, e principalmente historiadoras, que se dedicam à pesquisa da história da Idade Média vêm abordando com frequência os temas relativos ao corpo³⁶ e às mulheres, através das mais diferentes vertentes e olhares. Alguns pesquisadores voltam-se para temas como a percepção do feminino através de fontes literárias, as

³⁴JARDIM, Rejane Barreto. *Ave Maria, Ave Senhora de todas as Graças!* Um estudo do Feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do Século XIII. Porto Alegre: PUC, 2006. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. p. 24.

³⁵TOURRAINE, Alain. *O mundo das mulheres*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, 60-61.

³⁶Exemplo da importância da associação do corpo com o feminino na identificação dos temas do medievo é a obra de Howard Bloch “Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental”, na qual o autor demonstra que a constituição da figura feminina evoca um momento em que o corpo recebe realces negativos acentuados, bem como promove a desconstrução de idéias consolidadas e que passam a necessitar de explicação e interpretação. O autor explicita que “não podemos separar o conceito de mulher, tal como foi formado nos primeiros séculos do cristianismo, de uma metafísica que abominava a corporificação; e que a natureza superveniente é, de acordo com este modo de pensamento, indistinguível da forte suspeita dos signos corporificados — das representações. Como sustenta Filon Judeu, o surgimento da mulher é sinônimo não só da nomeação das coisas, mas também da perda — dentro da linguagem — do literal: “Mandou, pois, o Senhor Deus um profundo sono a Adão; e, enquanto ele estava dormindo, tirou uma de suas costelas” (*Gen. 2, 21*), e o que se segue. Essas palavras em seu sentido literal são da natureza do mito. Pois como poderia alguém admitir que uma mulher, ou qualquer ser humano, viesse a existir a partir da costela de um homem?”(...) Os padres portanto identificam uma perda da literalidade, e a conseqüente necessidade da interpretação, com a criação de Eva, ou com o aparecimento da diferença dos sexos”. Ver: BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p.55

imagens das mulheres na arte ou ainda aspectos frequentemente vinculados ao feminino, como a maternidade e o casamento. A maioria destes estudiosos e intelectuais não anunciam explicitamente a corrente que guia suas reflexões, se a ótica vinculada à história das mulheres ou se a concepção baseada nos estudos de gênero. Porém, é possível perceber algumas tendências nas obras destes autores. Enquanto alguns se esforçam para revelar a atuação das mulheres ao longo da história, salientando suas práticas sociais e demonstrando seu papel como sujeitos sociais, outros se preocupam em relacioná-las com os demais agentes da sociedade.

A célebre historiadora Regine Pernoud, por exemplo, demonstra em suas obras interesse pela questão do feminino, abordando as ações deste segmento em obras como “As mulheres nos tempos das catedrais”, “As mulheres nos tempos das cruzadas” ou “Joana d’Arc”. A autora parece preocupar-se com mulheres cujos atos as destacaram, como é o caso da donzela de Orleans — atos inclusive vinculados ao masculino neste caso, uma vez que esta personagem destacou-se por estar à frente das tropas francesas — bem como mulheres anônimas. No caso de Joana d’Arc, Pernoud destaca sua participação no espaço público, e relaciona sua figura com as dos demais personagens que participaram de sua vida e dos acontecimentos que levaram a sua ascensão e morte, entre os quais a maioria, como não poderia deixar de ser, são homens. Ao comentar sua obra, Pernoud expõe que:

Our narrative thus begins with the first rumor that spread about Joan of Arc in the year 1429; from thence we follow her footsteps into the public life. Who was Joan of Arc? (...) This book follows the movement of recorded history rather than the chronological sequence of a life. This structure allows our readers to focus on Joan’s imprisonment and trial. Her brilliant and brief career is a diptych: one year of combat, one year of prison. Historians have not always made this fact clear: prototype of the glorious military heroine, Joan is also prototype of the political prisoner, of the hostage and of the victim of the oppression.³⁷

Pernoud parece tentar contextualizar as personagens não apenas nos eventos dos quais estas participam, mas também realizar uma relação, mesmo que seja pontual e

³⁷ PERNOUD, Regine; CLIN, Maria Veronique. *Joan of d’Arc: her story*. United States, 1999. Disponível em: http://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=AYF4LIAMRMIC&oi=fnd&pg=PR11&dq=regine+pernoud+&ots=QRMHLj2pqt&sig=9dM35OXU_8p5_akWiWAOYuEVkXQ#v=onepage&q=regine%20pernoud&f=false. Acesso em: 29 jan. 2011. p. 12-13.

tênue com os homens que a rodeiam. Do mesmo modo, procura desconstruir algumas crenças relativas às mulheres e sua ilusória falta de participação ativa na sociedade. Tal pode ser percebido no livro “As mulheres nos tempos das cruzadas”, no qual ela descreve e analisa a atuação das mulheres durante estes importantes eventos do período medieval, a partir dos documentos escritos por Ana Comnena, princesa bizantina. Pernoud procura desmistificar, por exemplo, a percepção de que as mulheres não realizavam as travessias exigidas pela motivação cruzada junto a seus maridos, ficando a salvo em seus castelos. Segundo a autora:

De manera obstinada, nos imaginamos al señor partindo solo, rodeados de hombres, dejando la castellana sola en el castillo. Sin embargo em la mayor parte de los casos, los cronistas nos dicen lo contrario: el Caballero se va, y la dama también. Algunos historiadores han creído que debían explicar la marcha de Margarita de Provenza em el siglo XIII ao lado de san Luis su esposo por su deseo de huir de su suegra , la reina Blanca... Que decir entonces de su hermana Beatriz que marchó con su marido Carlos de Anjou e que no tenía cerca de ella a uma suegra a quien temer? (...) Em realidad lo normal era ver partir juntas a las parejas, y que las damas acompañaran a sus esposos.³⁸

Em diversos momentos percebe-se que a autora refere as impressões da Ana Comnena sobre homens de forma comparativa com as referências sobre as mulheres. Porém, não seria possível classificar categoricamente a autora como pertencente a uma ou outra vertente, dada que esta não se refere a si mesma como seguidora de qualquer perspectiva nas obras consultadas. Da mesma forma, o olhar que se coloca sobre as obras destas autoras está muitas vezes distante da sua elaboração, e muitas ferramentas teóricas que sustentam a percepção de história das mulheres e de história do gênero foram concebidas posteriormente ao lançamento de seus escritos.

Christiane Klapisch-Zuber, outra medievalista de destaque, parece filiar-se à proposta do estudo de gênero em suas análises. No capítulo introdutório do segundo volume da obra “História das Mulheres no Ocidente” a autora realiza um apanhado

³⁸ PERNOUD, Regine. *La mujer en tiempos de las cruzadas*. Madrid: Editorial Complutense, 2000. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=ZxE4DXFmpUQC&oi=fnd&pg=PR13&dq=regine+pernoud&ots=UAqujJbl5V&sig=NkSpHHib1EJW2tA76rn8rNr90qI#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 24 jan. 2011. p. 2.

sobre os temas que serão tratados nos diversos artigos que compõem a obra e afirma que os estudos ali presentes não almejavam propor uma reavaliação dos tópicos tratados até o momento ou mesmo inventariar os últimos trabalhos na área. Segundo Klapish-Zuber:

Pretender fazer o inventário dos conhecimentos, muitas vezes inovadores, mas ainda dispersos e bastante fragmentários, sobre as mulheres na Idade Média, conduzir-nos-ia a um matagal confuso, com algumas clareiras. Parece mais urgente deslocar o olhar, suscitar um outro esforço de leitura dos <<factos>> históricos, uma leitura que apele à idéia ainda nova de que a diferença dos sexos e as relações que eles mantêm intervêm no jogo social, de que eles soa criação e efeito ao mesmo tempo que motor.³⁹

Deste modo, a autora reflete sobre a construção dos papéis e argumenta que estes são constituídos em uma perspectiva relacional, a qual afeta a trama social. Assim a análise não recai apenas sobre a atuação objetiva das mulheres na sociedade, mas como esta é permeada de significados que não surgiram por si só, mas através de um sistema de configurações onde são construídos discursos sobre o masculino e o feminino. De fato, apesar de privilegiar a temática do feminino, os aspectos relativos aos masculinos não são olvidados. A autora ainda explicita que:

(...) face à construção simétrica dos papéis masculinos, os papéis atribuídos às mulheres são-lhes impostos ou concedidos não em função das suas qualidades inatas — maternidade, menor força física, etc.—, mas por razões erigidas em sistema ideológico; menos pela sua <<natureza>>do que pela sua suposta incapacidade na Cultura.⁴⁰

Pode-se refletir se não haveria uma mudança de tendência com as transformações contextuais e de perspectivas historiográficas: talvez uma história das mulheres de forma mais militante e com um intuito de maior denúncia estivesse mais presente num momento inicial de explicitação da importância da atuação das mulheres na sociedade e a reivindicação de direitos no presente. Todavia, é importante evidenciar que não se afirma neste estudo que tais lutas e denúncias estariam superadas. Contudo, outros temas, mais afeitos à análise a partir do conceito de gênero, passam a integrar o

³⁹ KAPLISCH-ZUBER, 1990, op. cit., p. 11.

⁴⁰ Idem, p. 11-12.

rol de interesses dos pesquisadores em geral e dos historiadores, como a questão da sexualidade e suas expressões ou também a identificação não somente de como as mulheres viviam, pensavam ou sentiam, mas dos discursos elaborados sobre elas com base na percepção das categorias de masculino e feminino.

O estudo do período denominado Idade Média rechaça qualquer posição mais radical que propusesse uma exclusão de referências ao masculino ou que procurasse deter-se somente na documentação produzida por mulheres, uma vez que esta é bastante reduzida comparativamente àquela realizada pelas mãos dos homens. Tal fato não revela desinteresse ou incapacidade por parte das mulheres, mas sim sua falta de acesso ao saber, bem como aos meios de escrita.⁴¹ A dificuldade de acesso à escrita acarreta no fato de que o olhar sobre o feminino deve ser muitas vezes filtrados a partir da percepção masculina, que se revela nos escritos deixados pelos homens, compondo estes a maioria letrada. Esta afirmação pode ser averiguada em especial no período medieval, durante o qual não apenas homens, mas principalmente os clérigos, apresentavam-se como o principal grupo que dominava a leitura e a escrita. Kaplisch-Zuber reflete que:

O que constitui em primeiro lugar <<a mulher>> — modelo ou contraste das mulheres (...) — é o olhar que sobre ela põem os homens. Muito antes de sermos capazes de nos apercebemos do que as mulheres pensam de si próprias, e das suas relações com os homens, devemos passar por este filtro masculino. Um filtro pesado, visto que transmite às mulheres modelos ideais e regras de comportamento que elas não estão em condições de contestar.⁴²

A ultrapassagem do filtro masculino, a fim de encontrar elementos sobre a reflexão sobre o feminino que extrapolem o senso masculino exclusivamente, está longe de ser uma tarefa fácil, uma vez que geralmente é um grupo específico que detém a palavra: o clero. A importância deste grupo se dá no sentido em que é ele que detém não

⁴¹ Contudo é necessário ressaltar que tal falta de acesso é relativa, pois especialmente as mulheres integrantes da nobreza recebiam, muitas vezes, uma educação que contemplava a leitura e a escrita, assim como muitas religiosas. Além destes grupos citados, também as mulheres das elites urbanas, como as integrantes de famílias de comerciantes e mercadores eram muitas vezes instruída dada a sua colaboração nos negócios familiares. Muitas mulheres possuíam inclusive bibliotecas e eram reconhecidas como escritoras importantes e influentes, como é o caso de Christine de Pisan.

⁴² KAPLISCH-ZUBER, 1990, op. cit., p. 16.

apenas a palavra, mas a legitimidade do falar e do escrever.⁴³ O clérigo ocupa um espaço diferenciado, pois através dele a palavra do Senhor se faz ouvir. O integrante do clero se diferencia dos demais homens, possui diversos privilégios, como isenção de alguns impostos, não necessita prestar serviço militar.⁴⁴ Os clérigos diferenciam-se dos leigos, e esta distinção é fundamental enquanto base estrutural e pilar do pensamento medieval. Contudo nem sempre esta diferenciação está presente de forma reconhecível. Pastoreau destaca que:

A sociedade eclesiástica é extremamente diversificada, e suas fronteiras com o mundo dos leigos não são sempre nítidas. Clérigo é todo homem que recebeu a primeira das ordens menores; ele deve, além disso, ter sido tonsurado e vestir o longo hábito que caracteriza o seu estado. É uma condição bastante imprecisa, havendo muitos graus intermediários entre as pessoas mundanas e os verdadeiros membros do clero.⁴⁵

O clero tem por função principal orar pelos fiéis⁴⁶ e realizar a evangelização da população, seja de forma direta, no trabalho paroquial, ou através das orientações constituídas a partir do pensamento reflexivo, as quais deveriam guiar os leigos para o reto caminho da salvação. A população, por sua vez, além de dever respeito às palavras dos clérigos, porta-vozes do próprio Deus, também possui a incumbência de sustentá-los através de seu trabalho. A dedicação exigida dos componentes do clero no exercício de suas tarefas de olhos e boca — e futuramente, como veremos, ouvidos — do Senhor deveria ser exclusiva,⁴⁷ dada a expressiva responsabilidade que ela supõe, o que não permitiria a realização de um trabalho para o sustento deste grupo. Assim haveria uma divisão de funções, que por sua vez daria forma a uma relação de intercâmbio entre aqueles que salvam as almas e os que sacrificam os corpos na labuta diária: enquanto

⁴³ Contudo, a partir desta afirmação não se está excluindo fontes de outra natureza, produzida por leigos, as quais serão abordadas ao longo desse estudo.

⁴⁴ Para aprofundar esta questão, sugere-se a leitura do livro “No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda” de Michel Pastoreau. PASTOREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁴⁵ PASTOREAU, op. cit., p. 40.

⁴⁶ É essencial salientar, todavia, salientar o fato de que o termo “clero” abriga um conjunto bastante heterogêneo de atores, como aqueles que se dedicavam a vida regular ou secular, e mesmo no interior destes grupos havia uma série de diferenciações, de ordem cultural e econômica.

⁴⁷ Certamente, não era possível para muitos clérigos reservar seu tempo somente para as demandas espirituais, sendo muitas vezes necessário que o mesmo trabalhasse junto com a população para a sua subsistência, sendo seu distanciamento do segmento formado pelos camponeses bastante tênue.

uns plantam e colhem os produtos da agricultura, os outros se empenham em semear a palavra de Deus.⁴⁸ Tal modelo, celebrizado por Georges Duby, é, contudo, uma categoria de análise, a qual não poderia ser identificada de um modo purista na esfera do concreto, tendo por finalidade o auxilia na compreensão dos discursos e sua mediação com os documentos da época.

É possível distinguir os clérigos e os leigos a partir de diferentes critérios, entre os quais o domínio da escrita. De um modo geral, nos primeiros séculos do período medieval, são os clérigos que dispõem do conhecimento e dos aparatos necessários para escrever, fato que irá modificar-se a partir do século XI. Não eram, entretanto, os únicos a valer-se de produção escrita para expor suas concepções sobre a realidade mundana e espiritual: pode-se também identificar mulheres cujo material escrito é considerado extremamente importante, como Hildegarda de Bingen,⁴⁹ Heloísa,⁵⁰ Cristina de Pisan,⁵¹

⁴⁸ Schmitt apresenta a relação dinâmica existente entre clero e leigos, afirmando que esta “explica-se em primeiro lugar, pela complementaridade de suas funções na sociedade cristã. Trata-se, antes de mais nada, de uma relação de intercâmbio entre bens espirituais que só os clérigos podem dispensar, e bens materiais que os leigos têm o dever de produzir. Os primeiros são, por “profissão”, os mediadores obrigatórios entre o homem e Deus; por meios de preces, missas, liturgias, eles são indispensáveis aos leigos. Estes últimos os sustentam materialmente por meio dos frutos de seu trabalho (sobre os quais a Igreja recolhe o dízimo, em teoria a décima parte das colheitas), das esmolas que eles dão aos padres, das doações fundiárias e monetárias inscritas nos testamentos, da encomenda de missas *post mortem* rezadas pelo repouso da alma do testador e de seus parentes defuntos cuja memória é conservada pelos clérigos, principalmente, na realidade, pelos monges.” SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p.237-252.

⁴⁹ Em relação à contribuição da obra da monja beneditina, Dronke afirma que “Hildegarda de Bingen nos segue parecendo, al cabo de ocho siglos, una figura deslumbrante y magnética, y, en muchos sentidos, enigmática. Comparado con el que otras escritoras anteriores y posteriores nos han dejado, el volumen de su obra es inmenso, y, por su diversidad, es único. En la Edad Media, solo Avicena se le puede comparar en cierto modo: cosmología, ética, medicina y poesía mística son algunos de los terrenos que conquistaron tanto el maestro persa del siglo XI como la <<sibila renana>> del siglo XII” DRONKE, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona, 1995. p. 200. Van de Poll destaca a atuação de Hildegarda no interior da Igreja, explicitando que “Hildegard esteve especialmente envolvida na luta contra a simonia e contra o relaxamento dos valores cristãos dentro da Igreja. Mas a participação de Hildegard nessa luta religiosa está longe de ser partidária desta ou daquela facção: seu alvo principal era a preservação dos valores cristãos que ela acreditava ameaçados.” VAN DE POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira. *A Espiritualidade de Hildegard Von Bingen: Profecia e Ortodoxia*. São Paulo: USP, 2009. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p.49.

⁵⁰ A importância de Heloísa enquanto escritora é avaliada a partir, principalmente, das epístolas trocadas com Abelardo, importante filósofo e teólogo francês, com o qual se envolveu em um relacionamento afetivo. Em relação a esta autora, Duby afirma que “de todas as damas que viveram no século XII, Heloísa é aquela cuja lembrança é a menos evaporada(...). Descendente por parte do pai dos Montmorency e dos condes de Beaumont, por parte de mãe dos vidamas de Chartres, estava ligada (...) a um dos dois clãs que disputavam o poder no séquito do rei Luís VI. Em 1129 é priora da abadia de mulheres de Argenteuil, posição importante que ela deve ao seu nascimento”. DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII: uma investigação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 55. Dronke refere também que muitos pesquisadores questionam a autoria das cartas de Heloísa; contudo o

Maria de França,⁵² entre outras. Em sua obra “Las escritoras de la Edad Media”, Peter Dronke analisa a obra de diversas autoras medievais, tecendo algumas comparações com os escritos realizados por homens. Expõe Dronke que:

Las razones por que las mujeres escriben son, en apariencia, rara vez literarias, sino más serias y urgentes de lo que es habitual entre sus colegas varones; responden a una necesidad interior antes que a una inclinación artística o didáctica. Se da, con mayor frecuencia que em la literatura escrita por hombres, una total ausencia de prejuicios, de posturas preestablecidas (...) las mujeres de cuyas obras nos ocupamos aquí poseen una inmediatez (literaria, pero también <<metaliteraria>>) em grado sumo: se autoexaminan com mayor concrecion y profundidad que muchos de sus distinguidos colegas e contemporáneos masculinos.⁵³

autor reflete que ela própria poderia ter reescrito pontos de suas cartas: “Eloisa vivió veinte años más que Abelardo y es posible que, en todos esos años, retocase su correspondencia hasta cierto punto, para ofrecerla a la posteridad como un legado coherente y para dejar plena constancia tanto de su esposo como de ella”. DRONKE, op. cit., p.155.

⁵¹ Jimenez afirma que “La voz de Cristina de Pizán es muy importante en cuanto llega hasta nosotros como una de las primeras referencias de esa forma de pensamiento igualitario que con los siglos sería llamada feminismo. Culta, valiente, llena de talento y solidaria, inició un intenso debate -la “querelle des dames”- con algunos de los sabios más reconocidos de su tiempo, en torno a la condición femenina: Cristina empuñó la pluma para defender la idea de que las mujeres podían ser inteligentes, virtuosas y valientes, y no necesariamente estúpidas y viciosas, como tantos tratadistas misóginos sostenían”. JIMENEZ, Pilar Cabanes. Escritoras en la Edad Media. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. 2006. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/escriмед.html>. Acesso em: 19 jan. 2011.

Juliani no artigo “A construção do Livre de La Cité des Dames (1405) de Christine de Pizan” aborda esta obra da escritora nascida em Veneza, e afirma que A *Cité des Dames*, apesar de ser um catálogo biográfico, está estruturada em torno de uma metáfora principal: a construção de uma cidadela que seria habitada por mulheres célebres e virtuosas – sejam elas pagãs, cristãs ou hebréias. O intuito da tal construção é o de proteger as mulheres dos ataques anti-feministas. JULIANI, Talita Taninie. A construção do livre de la cite de las dames (1405) de Christine de Pizan. *Língua, Literatura e ensino*, v. 2, mai. 2007. Disponível em: <http://cedae.iel.unicamp.br/revista/index.php/le/article/viewFile/41/34>. Acesso em: 19 jan. 2011. p. 1.

⁵² Maria de França distingue-se pela elaboração de lais, forma literária caracterizada como uma forma de canto em geral com acompanhamento de um instrumento. Sobre sua biografia Carvalho explicita que “pouco se sabe sobre a biografia de Maria de França, que é considerada uma das primeiras escritoras da literatura medieval, representando, desta maneira, o emergir literário das vozes femininas. As concisas considerações sobre sua pessoa e sua obra foram concluídas a partir de minuciosos estudos filológicos do escasso conjunto literário, apenas três títulos, em francês arcaico, a ela atribuídos. Assim, os primeiros escritos de Maria de França teriam sido os *Lais*, compostos no período entre 1160 e 1178.” CARVALHO, Ligia Cristina. O amor cortês e os Lais de Maria de França: um olhar historiográfico. Assis, 2009. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista. Disponível em:

http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bas/33004048018P5/2009/carvalho_lc_me_assis.pdf.

Acesso em: 05 jan. 2011. p. 18.

⁵³ DRONKE, op. cit., p.11-12.

Assim, a produção escrita de homens e mulheres destaca-se por sua importância e pelo fato de permitirem compreender diferentes aspectos da concepção de mundo do medievo. Porém a escrita não vem substituir a importância da oralidade no cotidiano da sociedade do medievo, ou mesmo se encontraria em uma situação de oposição a esta. Deve-se salientar, inclusive, que durante a Idade Média não seria adequado realizar uma separação completa entre a produção escrita e a oralidade, pois muitos sermões, entre outros tipos de documentos, eram escritos com o intuito de serem pronunciados ou após a sua averbação. Batany explicita esta questão, afirmando que:

Os milhares de sermões conservados em latim eram depois freqüentemente copiados por escrito, e não antes de terem sido pronunciados. Quando uma literatura em língua vulgar se expande, ela deve o sucesso à sua recepção mais natural pelo ouvido, e seu desenvolvimento contribuiu para manter o caráter oral da cultura. O dever e o prazer de falar estavam na base do prazer de escrever: quase sempre, o escritor ditava sua obra em voz alta, às vezes após tê-la rascunhado sobre tabuinhas enceradas, logo apagadas, simples auxílio-memória. O dever e o prazer de escutar estavam na base do prazer de ler.⁵⁴

Na sociedade medieval tanto a palavra escrita quanto a palavra oral são importantes. Uma vez que a maioria da população é analfabeta, a transmissão oral dos ensinamentos presentes nas Escrituras é fundamental. A pregação é um dos deveres fundamentais do clero, e por muito tempo seu domínio foi disputado.⁵⁵ O clérigo deveria muitas vezes ter a disponibilidade de partir em pregação a fim de alcançar os fiéis nos locais mais recônditos. A legitimidade do uso da palavra e sua associação com os preceitos divinos era, sem dúvida, uma fonte relevante de poder. A palavra proporcionava sentido às calamidades vivenciadas, e propiciava a esperança em uma

⁵⁴BATANY, Jean. Escrito/Oral. In: LE GOFF, Jacques; SCHITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 390.

⁵⁵ Beaulieu realiza um estudo sobre a questão da pregação, demonstrando a importância da oratória e da utilização do aparato gestual no momento de falar aos fiéis. A autora ressalta a presença massiva dos paroquianos nos momentos de pregação, uma vez que este era considerado fundamental para a salvação da alma. Segundo Beaulieu “numa sociedade de *illitterati*, os sermões eram o meio básico de instrução dos leigos e meio privilegiado para uma verdadeira “aculturação cristã”. Pregar era, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de cristianismo, uma visão do mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontravam-se estreitamente entrelaçados.” A autora ainda acrescenta que “diante dos movimentos heterodoxos e do perigo sarraceno na Terra Santa, o controle da pregação popular tornou-se prioridade para a Igreja”. Ver: BEAULIEU, Marie-Anne. Polo de Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 367 e 371, respectivamente.

posteridade mais favorável, mesmo que esta se encontre na vida eterna. O escrito, em um primeiro momento privilégio incontestado dos clérigos, não despertava interesse entre os leigos, em especial entre os nobres, por não se mostrar necessário para as obrigações diárias. O material escrito, em geral, dizia respeito a questões eclesiais que o leigo não estaria apto a interpretar ou sequer compreender sem a mediação clerical, sendo um volume considerável de documentação em latim. Schmitt observa esta questão, expondo que:

O monopólio dos clérigos sobre a escrita não foi fortemente contestado: os reis e os grandes senhores empregaram “clérigos da administração” para redigir os atos da chancelaria e cuidar dos registros, antes que se desenvolvesse um verdadeiro pessoal administrativo laico. Quanto aos “autores” da jovem literatura profana (...) é certo que muitos receberam as ordens menores, passaram pelas escolas ou foram beneficiados pelo privilégio “clerical”.⁵⁶

Ao longo do tempo este quadro irá paulatinamente sendo modificado, dado que o renascimento das cidades, movimento que recebe expressão principalmente a partir do século XI, e a intensificação do comércio constituirão a necessidade de realizar um aumento no número de correspondências escritas, entre outras questões.⁵⁷ Porém, até então os clérigos valeram-se desta forma de poder através da qual era possível registrar suas concepções de vida e de mundo, e cristalizá-las como verdadeiras. A escrita não era uma prática apenas do clero secular, mas principalmente exercida pelas diferentes ordens monacais. Os monges, principalmente os beneditinos, exerceram comumente o papel de copistas e devido a sua atuação foi possível preservar diversas obras da Antiguidade. Os livros eram objetos considerados valiosos, pois aqueles que liam e escreviam percebiam seu potencial fomentador de idéias e críticas, e o acesso a estes

⁵⁶ SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 244.

⁵⁷ Schmitt expõe que “desde o século XIII, um número bem mais considerável de leigos encontrou na escrita em vernáculo a instrumento intelectual correspondente às suas necessidades específicas, como a manutenção de livros de contas dos comerciantes (...), a perpetuação da memória familiar em um livro de razão ou de ricordanze, o intenso intercâmbio de cartas de negócios (...), a literatura profana e religiosa. (...) Em todos os lugares, as cidades abrem escolas nas quais os filhos de comerciantes e artesãos adquirem um saber prático (por exemplo, a contabilidade) que não tem mais nada a ver com o saber clerical”. SCHMITT, 2006, op. cit., p.245. Assim, é possível perceber que não apenas há uma ampliação do grupo de atores que escreve, mas também há uma mudança na valorização sobre o que é escrito. Os registros refletem, provavelmente, uma diminuição na importância do conteúdo redigido pelos clérigos com exclusividade, aumentando o peso das questões voltadas às práticas associadas a uma crescente monetarização e estruturação política da sociedade.

preciosos bens não eram irrestritos. A importância dos livros e outros documentos manuscritos pode ser percebida pelo trabalho dos diversos monges que se dedicavam à cópia deste material e procurava ilustrá-lo com imagens elaboradas e coloridas. A preservação do material também não era olvidada, e para tal foram construídas bibliotecas no interior dos mosteiros desde os primeiros séculos da Idade Média. Lester K. Little informa que:

O plano habitual de um mosteiro compreendia também uma biblioteca e um *scriptorium*. Nos primeiros séculos da vida monástica, o valor do saber e da instrução fora considerado com certa ambivalência, mas o monasticismo ocidental foi constantemente erudito, desde o instante em que Cassidoro, no século VI, encarregou os monges de preservar o legado escrito — pagão e cristão — da Antiguidade. Os livros eram venerados como objetos sagrados e a obra de um copista considerada um ato espiritual.⁵⁸

Assim sendo, a grande maioria dos eruditos da Idade Média pertencem ao meio eclesiástico ou mantêm algum tipo de vínculo com ele. O clero é detentor, em grande medida, do monopólio do saber nas escolas, e mais tarde nas universidades, por onde passarão a maioria daqueles que iriam atuar como servidores dos governantes. Formadores de opinião, concebidos como os conhecedores da palavra e dos desígnios do Senhor, o clero é o possuidor da Verdade. Portanto, é necessário analisar o seu discurso sobre as mulheres, a fim de compreender a imagem do feminino que é repassada por aqueles cuja visão de mundo predomina e impõe-se sobre a sociedade. Kaplisch-Zuber argumenta que:

São os clérigos, homens de religião e de Igreja, que governam o escrito, transmitem os conhecimentos, comunicam ao seu tempo, e para além dos séculos, o que se deve pensar das mulheres, da Mulher. A nossa escuta do discurso medieval sobre as mulheres é durante muito tempo tributária dos seus fantasmas, das suas certezas, das suas dúvidas. Ora, diferentemente de outras épocas, esta palavra masculina impõe de forma peremptória as concepções e imagens que delas faz uma casta de homens que recusam a sua convivência, homens a quem seu estatuto impõe o celibato e a castidade: por isso mesmo tanto mais

⁵⁸ LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 234.

ásperos em estigmatizar seus vícios e imperfeições quanto elas lhes continuam inacessíveis na vida quotidiana.⁵⁹

A diferenciação entre clérigos e leigos, assim, marca-se também pelo seu distanciamento do mundano, que inclui, em tese, a satisfação dos desejos do corpo e do prazer oferecido pelas mulheres. A constituição do celibato⁶⁰ e a necessidade de reforçar seu cumprimento está, certamente, presente de forma implícita nos discursos produzidos sobre as mulheres. O afastamento das mulheres que a imposição do celibato produz torna-as, pouco a pouco, seres pouco conhecidos, incompreendidos, possibilitando a criação de verdadeiros estereótipos do feminino. De fato, não se acredita que não houvesse resistências à prática do celibato, ou mesmo que este tenha sido adotado de forma incondicional. Porém, a análise realizar-se-á a partir dos discursos e da documentação, e é possível perceber uma forte admoestação no sentido de afastar os clérigos das tentações da carne. O gradual distanciamento das mulheres possibilita que a imaginação floresça, acendendo o medo do desconhecido e das conseqüências do pecado. Em relação aos clérigos e sua separação das mulheres, Dalarun afirma que:

Tudo os distancia das mulheres, entrincheirados que estão no universo masculino dos claustros e dos scriptoria, das escolas, depois das faculdades de teologia, no seio das comunidades de cônegos onde, desde o século XI, os clérigos encarregados do século se preparam para a vida imaculada dos monges. (...) Separados das mulheres por um celibato solidamente estendido a todos a partir do século XI, os clérigos nada sabem delas. Figuram-nas, ou melhor, figuram-n'A; representam-se a Mulher, à distância, na estranheza e no medo, como uma essência específica ainda que profundamente contraditória.⁶¹

O discurso dos clérigos estigmatiza as mulheres, utilizando passagens do Velho e do Novo testamento para constituir modelos de feminino que se perpetuam nas

⁵⁹ KAPLISCH-ZUBER, 1990, op. cit., p.16.

⁶⁰ Schmitt expõe que “desde os primeiros séculos, a regra do celibato começa a impor-se aos bispos e aos padres. Eles são instigados a viver na continência sexual como os monges, cujo modelo de renúncia à carne e de pureza virginal difunde-se na sociedade. (...) mas a regra do celibato eclesiástico só é rigorosamente aplicada a partir do século XI, quando a reforma gregoriana baseia a distinção entre clérigos e leigos no critério da sexualidade. A continência, exigida pelo menos das ordens maiores do clero, participa da vontade de sacralizar os padres e de elevá-los acima dos outros fiéis. Este estado não corresponde somente a uma definição jurídica. Ele os qualifica antropológica e espiritualmente, já que a renúncia voluntária deixa-os mais próximos de Deus e mais aptos a receber e distribuir as graças divinas.” SCHMITT, 2006, op. cit., p.241.

⁶¹ DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: *História das mulheres no ocidente*. v. 2. Porto: Afrontamento, 1990. p. 29.

representações sociais. As personagens femininas presentes na Bíblia inspiram normas de comportamento ou são apresentadas como maus exemplos, verdadeiras inimigas dos homens e responsáveis pelo mal que assola a humanidade. Os discursos produzidos sobre as mulheres e sua repercussão serão discutidos no subcapítulo subsequente, no qual apresentaremos uma análise da influência das palavras que exaltam ou que inferiorizam o feminino, tanto no cotidiano quanto nas relações de poder entre homens e mulheres.

1.2. MULHERES E SUAS REPRESENTAÇÕES NA IDADE MÉDIA

As mulheres, sem dúvida, possuíam um papel de destaque na trama social, o que pode ser percebido na sua presença constante nos discursos proferidos, geralmente, pelos homens. Tais documentos, entretanto, não traduzem a realidade deste grupo social, mas sim diferentes olhares sobre as mulheres e seu papel na sociedade. As palavras dos autores medievais procuram refletir e aconselhar sobre os modos de conduta considerados mais adequados, assim como admoestar contra possíveis incursões ao erro e ao pecado. Para tanto, comumente estes escritores valiam-se de figuras femininas cuja imagem era reconhecida e possuía, provavelmente, alguma forma de apelo junto a parte da população a qual se dirigiam seus discursos. Assim sendo, tais modelos de mulheres, cujo exemplo deveria ser seguido ou evitado, não denotam como as mulheres realmente eram ou agiam, mas de que forma uma determinada parcela social percebia as mulheres e procurava orientá-las em como sentir, pensar e agir.

Para compreender de forma mais acurada os argumentos estabelecidos por determinados segmentos sociais, alguns autores defendem a utilização do conceito de “imaginário” enquanto instrumento teórico. O imaginário poderia ser observado como uma compreensão coletiva de uma realidade social ou de alguma categoria que a compunha, a qual seria assim, partilhada por todos os agentes que integram esta comunidade. Entre os autores que destacam a concepção de “imaginário” encontram-se Jacques Le Goff⁶² e Jean Claude Schmitt. Este último esforça-se em delinear a idéia de imaginário, e expõe que:

(...) por imaginário, entendo uma realidade coletiva que consiste em narrativas míticas, em ficções, em imagens, partilhadas por atores sociais. Toda sociedade, todo grupo constituído produz um imaginário, sonhos coletivos, garantidores de sua coesão e de sua identidade. Como Jacques Le Goff observou, o conceito de imaginário

⁶² Jacques Le Goff debate o tema do imaginário e sua aplicação no período medieval. Em relação a este conceito o autor afirma que “o imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra. (...) A fantasia — no sentido forte da palavra — arrasta o imaginário para lá da representação, que é apenas intelectual. O autor ainda acrescenta que “estudar o imaginário de uma sociedade é ir ao fundo da sua consciência e da sua evolução histórica.” LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Estampa, 1994. p. 12 e 17 respectivamente.

se sobrepe, ao menos em parte, às noções de representação, de símbolo, de ideologia, que designam certos de seus aspectos ou de suas funções.⁶³

Schmitt realiza uma diferenciação entre a noção de imaginário e de imaginação, procurando salientar as especificidades do conceito de imaginário.⁶⁴ Contudo, apesar dos esforços empreendidos pelos autores, o conceito de imaginário ainda se mostra um tanto amplo e homogeneizante, propiciando a idéia de que todos os atores teriam os mesmos padrões de fantasias, sonhos e compreensão de mundo. O conceito de imaginário, sem dúvida, contribui para inserir categorias de análise fundamentais para compreender questões relativas à cultura de uma determinada população como, por exemplo, as percepções sobre os simbolismos e a reflexão sobre as ferramentas teóricas mais adequadas para analisar os grupos sociais deste período. Contudo, o imaginário ainda apresenta-se como um conceito cuja definição não parece suficientemente consistente, assim como se mostra isolado, como se existisse por si, sem relação com outros.

Neste sentido, o conceito de “representação” elaborado por Roger Chartier parece mais adequado enquanto instrumento de apreensão da realidade em estudo. Segundo o autor, a concepção de representação:

(...) permite articular três registros de realidade: por um lado, as representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem; por outro, as formas de estilização da identidade que pretendem ver reconhecida; enfim a delegação a representantes (indivíduos particulares, instituições, instâncias abstratas) da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada. A história da construção das identidades sociais

⁶³ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das Imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007. p.351

⁶⁴ Schmitt diferencia o imaginário da imaginação. Enquanto o primeiro diz respeito a um fenômeno coletivo, o segundo referiria ao plano individual. O autor explica que “por imaginação, entendo uma realidade, antes de tudo individual. (...) A imaginação é feita de imagens interiores e imateriais. E se alimenta de imagens exteriores e materiais, percebidas pelo sentidos, por sua vez “desrealizadas”, apropriadas de mil maneiras. Em relação ao período em estudo, o autor afirma que “na Idade Média, a palavra *imaginatio* designa uma função cognitiva intermediária entre os sentidos corporais (dentre os quais, em primeiro lugar, o sentido da visão: *visus*) e a inteligência racional (*mens, ratio*).” SCHMITT, 2007, op. cit., p. 352-353.

encontra-se assim transformada em uma história das relações simbólicas de força.⁶⁵

Deste modo, Chartier agrega a idéia de relações de força à questão da representação, evidenciando que tal conceito é inerentemente complexo — pois agrega também os não discursos — dado que não depende apenas de elementos individuais para sua concretização. As representações ocorrem em um espaço de interação e coletividade, pois há a necessidade do ato de refletir-se no olhar e no discurso do outro, o qual nunca é neutro ou isento de relações de força e poder. Chartier acrescenta os elementos de poder que tornam tensas as relações entre aqueles que interpretam as representações e os que produzem discursos e imagens produtoras de singularidades a serem interpretadas e compreendidas. A idéia de representação, para Chartier, está relacionada à idéia de disputa entre atores sociais que detém legitimidade de apresentar uma versão interpretativa com maior alcance e possibilidade de aceitação. O autor reflete sobre a questão da representação enquanto elemento essencial para a realização de um estudo vinculado à área da História Cultural, explicando que:

Uma dupla via abre-se assim: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade. Ao trabalhar sobre as lutas de representação, cuja questão é o ordenamento, portanto a hierarquização da própria estrutura social, a história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade.⁶⁶

⁶⁵CHARTIER, Roger. *À beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 2002. p. 11.

⁶⁶CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 5, n.11, Janeiro/Abril, 1991. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext&tlng=en. Acesso em: 02 jan. 2011.

A representação é um olhar referente a uma imagem ou objeto que não está presente, ou cuja presença não seja considerada relevante pela situação inferior em que se encontra este ator em relação à posse de elementos de poder. Representar é colocar no lugar de alguém ou algo, de tal forma que mesmo que haja diferentes modos de representação, seja possível que alguns elementos possam ser apreendidos e ressignificados por aqueles que acessam a categoria representada. Todavia, não se deseja afirmar que haveria um grupo social que maquiavelicamente produziria elementos de representação com o intuito pré-concebido de dominar outros atores sociais. Porém, a idéia de representação vem ao encontro de concepções como o poder, noção que deve ser analisada a partir de uma ótica que privilegia aspectos de dinamicidade. A representação estaria, assim, vinculada ao poder, que refletiria muitas vezes —, mas não necessariamente — uma situação de hierarquia e domínio.⁶⁷ Para que tal ocorra, é fundamental que tais representações sejam apreendidas enquanto reveladoras de opressão de um grupo sobre o outro por um determinado grupo social, que atribui valores a fatos específicos. Tais representações podem revelar a existência de diferenciações e divergências, mas não necessariamente uma condição de inferioridade de um segmento frente a outro. É necessário vislumbrar o fato de que o poder é uma categoria que somente existe em um espaço de relação, entre atores com interesses diversos, e que este poder não pode ser tomado como uma estrutura inflexível e monolítica. O poder estaria, ao contrário, disseminado nas mais diferentes instâncias sociais, entre os diversos atores e grupos, que dele se valeriam de acordo com a conjuntura, a qual não estaria estagnada. Assim, um grupo não seria obrigatoriamente discriminado por sua essência, ou seja, o fato de ser mulher acarretaria de forma indubitável um estigma inescapável e absoluto. Tal percepção salientaria a existência de um grupo coeso, como se todos os membros fossem discriminados da mesma forma, olvidando as tensões presentes na própria categoria. Além disso, haveria a sugestão equivocada de que o exercício do poder se limitaria a um número restrito de indivíduos, que manipulariam aqueles que estivessem excluídos da possibilidade de exercer o poder. O poder não pertenceria exclusivamente a um grupo, sendo sua detenção e seu uso um processo dinâmico, pois aquele grupo que oprime pode ser identificado como

⁶⁷Chartier afirma que “a relação de representação é (...) perturbada pela fraqueza da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os signos visíveis como índices seguros de uma realidade que não o é. Assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta.” CHARTIER, 1991, op. cit.

opressor em outro momento. É o caso das mulheres pertencentes às elites medievais, que muitas vezes representadas exclusivamente como sofredoras da violência opressora do masculino, também podem exercer sobre suas subordinadas na hierarquia social uma forma de poder e de opressão. Porém, é vital ainda ressaltar que o poder não é sinônimo de opressão, mas sim da expressão de condições de desigualdade que podem ser mobilizadas em um contexto específico. Da mesma forma, o poder não se encontraria somente em sua forma visível, ou seja, expressa em leis ou instituições reconhecidas de governo e seus aparatos, mas em outros espaços menos explícitos. Michel Foucault reflete sobre a temática do poder, referindo-se a uma compreensão mais fragmentada deste conceito. Expõe Foucault que:

Se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte, os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e as contradições que as isolam entre si (...).⁶⁸

Em referência à concepção de que as relações de força estabelecidas pelo poder podem ser observadas em todas as instâncias e serem exercidas por agentes variados ao longo do tempo e em locais diversos, Foucault observa que:

O poder está em toda a parte, não por que englobe tudo e sim por que provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição ou uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.⁶⁹

Esta situação estratégica, somada a outros aspectos, propicia que determinados atores adquiram vantagens em uma relação social de disputas. Contudo, é necessário

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2010. p. 102-103.

⁶⁹ Idem, p. 103.

que sejam reconhecidas estas condições e que de fato se exerça tal vantagem no espaço determinado. Reforça-se, entretanto, o fato de que o exercício do poder não é algo que ocorra necessariamente de forma premeditada, nem que os atores que se valem dos benefícios da situação não mudem ao longo do tempo. Tal concepção de poder auxilia na compreensão das relações entre os grupos sociais durante a Idade Média, escapando das interpretações superficiais que vinculam toda a fonte de poder neste período ao espaço clerical. Apesar de não se negar a primazia desta instituição para a constituição das representações formuladas pelos medievais, não é apenas nela que reside a constituição das situações de poder. No entanto, no presente estudo, privilegiam-se as representações sobre o feminino existentes em especial no discurso de clérigos, e, mesmo que não seja possível mensurar a real aceitação destas palavras, dado o lugar de reconhecimento ocupado por estes atores na sociedade medieval, é válido inferir que as idéias apresentadas nos documentos possuíam implicação relativa às representações de determinados atores sociais e que suas palavras revelavam olhares referentes ao poder. Tal afirmação pode ser observada nas passagens que abordam o feminino e sua identificação com o infantil e a necessidade de tutela, evidenciando a necessidade de que este grupo esteja sob o poder masculino. Por outro lado, os clérigos salientam comumente em seus documentos o poder as mulheres são capazes de exercer sobre o pensamento masculino, através de suas artimanhas e sua sedução. Não há como comprovar o efeito dos discursos sobre toda uma sociedade,⁷⁰ a qual não obrigatoriamente seguiria os conselhos ali presentes ou temeriam as ameaças muitas vezes contidas nos escritos dos clérigos; contudo é possível identificar simbologias e intencionalidades associadas à questão do poder e do feminino, e que poderiam ter influência na percepção sobre o feminino durante a Idade Média, bem como em um período posterior.

Durante o período medieval é possível observar que muitos dos modelos de conduta e das idéias que se desejava transmitir eram repassados a partir de exemplos de personagens femininas, cujas histórias eram narradas e explicadas a fim de facilitar a apreensão de suas virtudes ou seus defeitos. É possível perceber que entre estas se

⁷⁰ Apesar de não ser possível confirmar as conseqüências dos discursos, algumas inferências se mostram viáveis, como é o caso da influência dos discursos que associam o feminino com o mal na postura de caça às feiticeiras que será observada ao longo da história, entre outros exemplos.

destacam as personagens bíblicas,⁷¹ havendo, inicialmente, uma associação de tais mulheres a características negativas.⁷² Entre as figuras femininas recorrentes nos discursos clericais encontra-se Eva, personagem bíblica emblemática para a reflexão sobre o pecado. De fato, a figura de Eva é, comumente, vinculada a características que denigrem o feminino, relacionando-o ao frívolo e ao mal. As citações que abordam esta personagem retratam, na grande maioria das vezes, o episódio do Pecado Original, enfatizando o papel da mulher na queda da humanidade e sua expulsão do paraíso. Eva é, entre as figuras de mulheres que pervertem e causam o prejuízo do homem,⁷³ uma das mais citadas, dado à gravidade de seu ato e suas conseqüências nefastas.

Eva é, indubitavelmente, a primeira pecadora, e os discursos enfatizam seu erro, procurando analisar o que teria motivado sua atitude de desobediência às ordens divinas. Assim, diversos autores medievais refletem sobre esta questão, atribuindo

⁷¹ Casas reflete sobre os diferentes arquétipos presentes na Bíblia, entre os quais salienta os estereótipos femininos, e afirma a importância deste documento enquanto formador de uma concepção do feminino que inclusive ultrapassa o período medieval. O autor explica que “la Biblia (...) ofrecía ejemplos fácilmente adaptables a esta imagen de la historia, del sexo y de la naturaleza femenina. Sin duda, son arquetipos que transpasarán las fronteras medievales. Pero bajo los ropajes mitificadores comunes se esconden transformaciones sustanciales que es necesario analizar para no simplificar la imagen de la mujer en períodos históricos muy distintos. No existe una única Eva, como no existe um único Paraíso, sino tantos como lecturas histórico-ideológicas.” CASAS, Pablo César Moya. *Los Siervos del Demônio: aproximación a la narrativa medieval*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000. p.133.

⁷² Certamente há diversas personagens bíblicas cujo tratamento não aborda uma ótica negativa, como é o caso de Débora, juíza escolhida pelo povo israelita, citada no Capítulo Juízes 4 versículos 4 a 24, e que desempenhou um importante papel como profetiza. Outra personagem feminina apresentada sob um olhar benéfico é a rainha Ester, personagem contemplada no Antigo Testamento e cujas orações e mediação foram fundamentais para a salvação do povo judeu em terras persas. Collette Beaune, em sua obra *Joana D’arc*, analisa a questão do papel feminino em relação à profecia, demonstrando que tal prática por parte das mulheres é percebida em muitos momentos como algo aceitável, citando exemplos bíblicos. Explicita a autora que: “A profecia exerce um grande papel no Antigo Testamento, e os livros proféticos formam uma parte inteira da Bíblia. (...) Os profetas são a boca do Senhor, e Deus escolhe quem ele quer: homens, mulheres, livres ou escravos, todos podem ser invadidos pelo espírito de Deus. A cada vez que o povo se afasta da sagrada Aliança, a cada vez que os pecados se multiplicam ou que a idolatria ameaça, Deus envia um profeta para punir ou exortar seu povo.” Desta forma, as mulheres poderiam exercer a função de porta-vozes divinos, e nesta perspectiva não poderiam ser essencialmente perversas. A autora ainda acrescenta que “o Antigo e o Novo Testamento eram abundantes em profecias. A Ester, Judite e Débora fora confiada a mensagem divina. A Virgem Maria, que não havia nem celebrado nem pregado, profetizara”. Ver: BEAUNE, Collette. *Joana D’Arc: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2006. p.85. e 88 respectivamente. Assim, sem dúvida, existem exemplos de figuras femininas bíblicas positivas, porém a documentação eclesiástica que sobreviveu e a qual é possível ter acesso tende, em sua maioria, a ressaltar as características presentes na personagem Eva, opção a qual vem a ser debatida ao longo do presente estudo.

⁷³ Casas informa que não apenas Eva era considerada uma figura feminina cujo exemplo deveria ser percebido como negativo. Afirma o autor que “la imagen de la mujer responde a una visión negativa de su naturaleza moral que se ejemplifica mediante una serie de prototipos básicos: Eva, Dalila, Betsabé, etc., las famosas mujeres bíblicas convertidas en prototipos de la imagen de lo femenino en la literatura ejemplar de la Edad Media”. CASAS, op. cit., p.131.

diferentes razões para o pecado da mulher: Santo Agostinho,⁷⁴ cujas palavras sustentam em grande medida o pensamento e a argumentação de muitos clérigos de expressão no cenário da sociedade medieval, relaciona o pecado de desobediência às ordens divinas, cometido pela mulher, ao desejo, e, por conseqüência, ao orgulho. Em sua obra “Eva e os Padres”, Duby refere a concepção de Agostinho sobre o episódio em estudo e expõe que o autor enfatiza que Eva:

(...) desobedeceu de caso pensado, com conhecimento de causa; ela não tem a desculpa de ter esquecido o mandamento de Deus; pois não faz a primeira alusão a ele no diálogo com o tentador? Por que foi levada a transgredir a proibição? Antes de tudo pela cobiça, o amor proprie potestatis, o amor — isto é, o desejo — de um poder autônomo, e depois pela “orgulhosa presunção de si”; o pecado, retoma o mestre, foi determinado pelo orgulho.⁷⁵

Assim Eva, nesta primeira aceção, teria sido guiada pelo orgulho,⁷⁶ pecado de extrema relevância e considerado extremamente grave pelo desejo de se elevar sobre os desígnios divinos, de não se contentar com seu papel ou seu lugar, de acreditar-se superior a todos, inclusive ao Criador. O orgulho incitaria uma grave desordem, e por

⁷⁴ Cooper e Leyser consideram esta questão e referem que “Augustine was adamant that the body and its desires were not to blame for the expulsion from the Paradise. The original sin had nothing to do with sex: it was the sin of pride. When Adam and Eve took the apple, it was not because they were gluttons; nor was it a series of sexual seductions — the serpent of Eve, Eve of Adam. The problem was that they thought they live independently of God who had created them. Sex in Paradise, Augustine believed, would have been unimaginably exquisite. Humans would have known no frustration or interruption of desire: men would have been spared the embarrassment of impotence, women the pain of the breaking of the hymen (and later, the pains of labour). The body was a site of punishment: it was the cause of the problem”. COOPER, Kate; LEYSER, Conrad. *The Gender of Grace: Impotence, Servitude and Manliness in the Fifth-Century West*. In: STAFFORD, Pauline; MULDER-BAKKER, Anneke B. *Gendering the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishers Ltda, 2001. p. 12.

⁷⁵ DUBY, Georges. *Eva e os padres: damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 54.

⁷⁶ O orgulho é um pecado recorrentemente abordado nos documentos medievais. A concepção de pecado e as teorias e este relacionadas serão analisadas no capítulo subsequente; todavia a fim de compreender a importância deste pecado e visão negativa que recai sobre seu exercício, é válido apresentar a argumentação de Casagrande e Vecchio sobre a classificação dos pecados na Idade Média. Segundo as autoras “a exigência de caracterizar os diversos tipos de pecados, de enumerá-los e classificá-los, sempre acompanhou a reflexão sobre o pecado. (...) classificar os pecados significa conhecê-los, isto é, determinar-lhes a natureza, a gravidade, as relações recíprocas, mas significa também reconhecê-los a cada vez que se apresentam no cotidiano da experiência pessoal ou da prática pastoral (...). Entre os esquemas utilizados, o mais importante é, sem dúvida, o sistema dos pecados capitais. Aperfeiçoado no século V por Cassiano, e readaptado por Gregório Magno, o esquema prevê oito pecados principais, hierarquicamente organizados em uma espécie de exército, onde o orgulho exerce funções de comandante supremo, seguido dos sete outros vícios (vaidade, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula, luxúria), os quais, por sua vez, conduzem uma multidão de pecados secundários”. CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Pecado*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 344-345.

isso mesmo é percebido como algo extremamente nocivo e que deve ser combatido, pois a idéia de hierarquia é fundamental na estrutura da sociedade medieval, atingindo inclusive a relação entre homens e mulheres. Kaplisch-Zuber aborda esta questão, explicitando que:

Na Idade Média não se concebe a ordem sem a hierarquia. A construção do masculino/feminino respeita esta noção e se esforça em articular entre eles os dois princípios da polaridade e da superposição hierarquizada, quer dizer, uma classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, e uma interdependência vertical entre categorias. Desta difícil combinação resulta uma imagem negativa e inferior do feminino na sua relação com o masculino.⁷⁷

Eva é assim culpada não apenas de orgulho no sentido de se sobressair frente à Adão, mas também de dominar, de fazer com que sua vontade prevalecesse.⁷⁸ Porém, é possível perceber que esta visão vai sendo modificada ao longo do tempo e o orgulho, pecado cuja importância é realçada frente os demais, é cada vez mais associado ao espírito, à razão. Já no caso das mulheres, observa-se que, ao longo do tempo, há a tendência a uma associação com pecados considerados carnis, entre os quais se encontra a luxúria, entre outros. Assim, acrescenta-se ao equívoco cometido por Eva a idéia de carnalidade, concupiscência e sensualidade. A carne, a mulher, com suas tentações, submete o espírito, o homem. Duby demonstra esta percepção presente nos escritos de Beda, o Venerável, trezentos anos após as reflexões de Agostinho. Segundo Duby:

A serpente, diz Beda, o venerável, enganou a mulher e não o homem, “pois nossa razão não pode ser reduzida se não há prazer e *prazer carnal*”. *Cupiditas* tornou-se *delectatio carnalis*, gozo, denunciado como feminino e culpado ao mesmo tempo. O pecado opera em três tempos: “A serpente aconselha o prazer, a sensualidade do corpo animal [o feminino que existe em nós] obedece, a razão consente”. E é

⁷⁷KAPLISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.139.

⁷⁸ Duby reflete que no século XII há uma ressignificação da conduta de Eva, que deixa de ser associada ao orgulho. Tal ressemantização também modifica o olhar sobre a atitude de Adão, ao anuir com sua companheira. O autor explica que “Adão não foi seduzido, não perdeu a razão. Foi excessivamente terno com sua companheira, absteve-se de feri-la. Quanto a Eva, não é mais acusada de orgulho. Pesa sobre ela a segunda das tendências más denunciadas por santo Agostinho, a vontade de prevalecer sobre o homem, contra as disposições do Criador e, sobretudo, a lei da leviandade, a debilidade, enfim, a sensualidade”. DUBY, 2001, op. cit., p.58.

a mulher que colhe a maçã, que a oferece ao homem, “por que depois do prazer da concupiscência *carnal*, a razão é levada a pecar”.⁷⁹

Deste modo, Eva peca levada pelo prazer, bem como pela curiosidade infantil também atribuída ao sexo feminino. A curiosidade feminina e os malefícios advindos da mesma se tornam patentes ao longo de diversas referências míticas, sendo, talvez, o exemplo de Pandora, cujo ato irresponsável de abrir a caixa que lhe era vedada liberta todos os males e desgraças que acometerão o ser humano. A curiosidade está, frequentemente, relacionada com a necessidade de ver, saciar o sentido visual. Eva deixa-se encantar pelos olhos,⁸⁰ frívola, como toda a mulher. De fato, a análise realizada pelos autores medievais sobre as personagens femininas parecem partir do pressuposto da existência de uma natureza feminina que as une e que por essência possui a tendência a se corromper. Eva permitiu que o pecado fosse realizado através de duas de suas portas de entrada mais evidentes: os olhos, que foram seduzidos pela beleza do fruto proibido e a boca que o mordeu. Ela é a personagem inconseqüente, irresponsável, que não se preocupa com as implicações de seus atos sobre os demais. Ao desobedecer o Criador, Eva não pensou nos malefícios que poderiam advir sobre seu companheiro, Adão. De fato, a crescente misoginia percebida a partir da valorização do celibato e do modelo monacal de conduta, vale-se em grande medida de Eva para os discursos de culpabilização da mulher e o reforço das características negativas associadas à mulher. Os clérigos, especialmente, em muitas de suas obras, enfatizam os vícios femininos⁸¹ e Eva é sem dúvida a personagem preferida para exemplificar tal argumentação. Os atos de Eva e tudo o que deles adveio demonstravam o que acontecia quando uma mulher

⁷⁹ DUBY, 2001, op. cit., p. 55.

⁸⁰ Agostinho refere a ideia do desejo e sua incitação através do olhar. Ao analisar a concepção de amor na obra agostiniana, Hannah Arendt explica que para o autor medieval “o desejo vive no divertimento – a fuga de si, a vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência. Esta perda caracteriza-se pela curiosidade (*curiositas*), a concupiscência do olhar (*concupiscentia oculorum*), que procura um saber inútil. Ela exprime de maneira, por assim dizer habitual, a dependência em relação ao mundo, a insegurança e a futilidade do humano que vive longe de si próprio (a se), que foge de si mesmo. Ver: ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1997.p.28-29.

⁸¹ Dalarun apresenta em seu texto “Olhares de Clérigos” a identificação da mulher com a idéia do “mal”, do “negativo”. O autor cita Godofredo de Vandoma, que criticava as mulheres, afirmando que: “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 certa maneira, também, matou o Salvador, porque, se a sua falta não o tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado”. GODOFREDO DE VANDOMA apud DALARUN, op. cit., p. 34.

desejava transcender o lugar a ela reservado, e eram referidos a fim de exortar as mulheres à obediência. Presumia-se que se a primeira mulher cometeu tal infração todas guardariam em si o mesmo desejo de sobrepor-se ao universo masculino. O pecado de Eva seria, no final, um pecado feminino e que não apenas condenava este sexo e tornava sua natureza perversa indiscutível, mas da mesma forma isentaria o homem de responsabilidades sobre a expulsão do Paraíso, ou ao menos minimizaria sua participação no evento. Duby afirma que:

No final das contas, os padres valiam-se das palavras de Eva, de seus gestos, da sentença que a condenou, para transferir o peso do pecado ao feminino a fim de retirar sua carga aos homens. O que os leva naturalmente a denunciar com vigor os defeitos das mulheres. Bastava-lhes lançar os olhos sobre a sociedade de corte para reconhecer no comportamento das esposas as três faltas cometidas pela “associada” de Adão sob as ramagens da macieira, e que provocaram a Queda. Como Eva, atormenta-as o desejo de sujeitar o homem. Como Eva, são arrebatadas por seu gosto pelo prazer sexual.⁸²

Assim, diversas foram as tentativas de compreender o que teria levado Eva a descumprir os mandamentos divinos, qual entre seus vícios seria o responsável por sua atitude. A mulher seria orgulhosa, vaidosa, prepotente, ambiciosa, curiosa, ou meramente tão estúpida que não teria tido a capacidade de vislumbrar as conseqüências futuras de seus atos? Talvez mais do que encontrar as razões mais prováveis, seja necessário admitir que o pecado de Eva estivesse, aos olhos dos comentadores medievais, vinculado a uma característica que pode, em si, dar vazão a qualquer um dos aspectos negativos anteriormente arrolados, de forma isolada ou em seu conjunto: a fraqueza da mulher justificaria seu equívoco. E a fraqueza inicia-se pelo próprio corpo feminino, anatomicamente mais frágil que o do homem e assim mais aberto aos perigos do desejo, uma das maiores armadilhas para a humanidade. Em relação a tais questões Macedo expõe que:

A insistência obstinada em desqualificar as potencialidades do desejo colocou o corpo feminino em foco. No repertório interminável de admoestações emanadas de textos clericais, não bastava apenas indicar a necessidade de clausura do invólucro carnal ameaçador.

⁸² DUBY, 2001, op. cit., p. 67.

Tratava-se de enunciar os perigos que se escondiam na natureza aparentemente frágil do sexo feminino, presentes já na figura arquetípica da mulher: Eva. Imagem paradigmática recorrentemente invocada pelos pensadores Cristãos, em Eva teriam encontrado a marca primordial da debilidade feminina, sua fraqueza e propensão para a danação.⁸³

A fraqueza de Eva e sua inferioridade poderiam inclusive estar associadas a sua criação a partir de um osso dispensável de seu companheiro. Ao refletir sobre esta tópico, Regina Célia dos Santos Neto afirma que haveria duas descrições para a criação e Eva, sendo que a primeira não se referiria especificamente ao modo como teria se dado a criação da companheira de Adão⁸⁴. Já Cerchiari enfatiza este último olhar sobre a criação de Eva, ressaltando as conseqüências nefastas da opção da primeira mulher. Segundo a autora:

O cristianismo herda da tradição judaica a figura de Eva, criada não à imagem e semelhança de Deus como seu senhor Adão, mas de um osso dispensável de seu corpo, sendo então o “arremedo do arremedo” de Deus. Advertida a não consumir o fruto proibido, é tentada pela serpente, que reconheceu sua inferioridade em face de Adão, com as promessas de grandeza e, imperfeita como é, cede. Não satisfeita com sua queda, seduz o homem a desobedecer consigo a ordem divina, causando a perda do Paraíso a toda a humanidade.⁸⁵

A beleza feminina, com o advento gradual da valorização do monasticismo e da abstinência, foi cada vez mais condenada como algo fútil e enganador. Os cuidados com a beleza eram, inclusive, percebidos com certo temor e referidos como pecado, pois demonstravam um demasiado apego aos aspectos materiais. Todavia, as receitas

⁸³ MACEDO, José Rivair. As faces das filhas de Eva – os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. *História*, Universidade Estadual Paulista - UNESP, v. 17-18, p. 293-314, 1998-1999. p. 2-3.

⁸⁴ Neto afirma em sua dissertação que “da criação do primeiro casal humano o *Genesis* fornece duas narrativas diferentes não só no vocabulário, mas no conteúdo. A primeira (*Gen.* 1,26-29), a mais recente, tirada da chamada tradição sacerdotal (VII a.C.-VI a.C.) mostra Deus decidindo fazer o “homem a nossa imagem e semelhança” e criando o “homem a sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher”. A segunda narrativa (*Gen.*, 2, 7-25), a mais antiga, (X-IX a.C.), proveniente da fonte javista, reconta o episódio da criação da mulher a partir da costela que Deus tirou de Adão adormecido.” (p. 63)

⁸⁵ CERCHIARI, Candice Quinelato Baptista. *Fea, Velha, Sandia*: imagens da mulher nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas. São Paulo: USP, 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 68.

voltadas para a manutenção da juventude revelam que tais admoestações não eram acolhidas na íntegra, e que permanecia a preocupação com a aparência física. A beleza e os cuidados a ela relacionados pareciam ser do interesse tanto de homens quanto de mulheres; porém é a estas que são atribuídas com maior frequência, características de futilidade e vaidade. Os clérigos, como Odão de Cluny, no século X expõe de forma contundente o elemento de engodo presente no belo, pois este é efêmero. Além disso, o abade ressalta a superficialidade da beleza, expondo que:

(...) a beleza do corpo não reside senão na pele. Com efeito se os homens vissem o que está debaixo da pele, a vista da mulher dar-lhes-ia náuseas. Então, quando nem mesmo com a ponta dos dedos suportarmos tocar um escarro ou um excremento, como podemos desejar abraçar esse saco de excrementos?⁸⁶

No entanto é fundamental reforçar que o presente estudo não afirma que tais discursos eram produzidos a partir de uma intencionalidade consciente e previamente estabelecida; porém, sem dúvida, eles possuíam impacto na sociedade e influenciavam nos jogos de poder entre os atores sociais. Do mesmo modo, não se afirma que haveria um intuito incontestável por parte dos clérigos de excluir as mulheres da sociedade, ou mesmo que a própria figura de Eva não pudesse, em alguns momentos, dado o fato de ter sido criada por Deus e ser a mãe da humanidade, ter as críticas que pesavam sobre suas atitudes, abrandadas. Entretanto, ao longo do tempo e com a mudança de olhares e de conjuntura, é cada vez mais comum a observação da associação de Eva a uma concepção negativa, vinculada ao pecado da carne e à sensualidade.

A questão da sensualidade e sua correlação com o feminino está presente não apenas na figura de Eva, mas também de outras personagens bíblicas cujo modelo foi

⁸⁶ DALARUN, 1990, op. cit., p. 35. Em seu artigo, Iria Gonçalves refere-se a esta questão e à posição de Odão de Cluny. A autora explicita que “eram vários os estratagemas sugeridos pelos pregadores medievais para ajudar os homens a fugir às manobras sedutoras das mulheres, incluindo o sujeitar-se a duras inclemências de modo a obrigar os sentidos a afastar-se da tentação, mas podiam ficar-se também por inventar subterfúgios no campo da imaginação, como aquele, tão conhecido, proposto pelo abade Odão de Cluny para quem a beleza, consistindo apenas na cor da pele, podia ser afastada pela lembrança de todas aquelas massas e fluidos horríveis que ela recobria e assim pela consciência de que abraçar uma mulher era o mesmo que abraçar um saco de excrementos. Claro que não assomava à lembrança do autor o facto de que a sua própria pele, bem como a de todos os outros homens, escondia uma realidade muito semelhante.” GONÇALVES, Iria. Notas sobre a identificação feminina nos finais da Idade Média. *Medievalista*, Lisboa, n.5, dez. 2008. Disponível em: <http://www.2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>. Acesso em: 12 de janeiro de 2010, p. 2.

referência no período medieval, entre as quais Judith e Dalila. Apesar das singularidades de suas histórias, ambas possuem o elo que acorrenta a todas as mulheres: o exercício da sexualidade para a obtenção de seus fins. No caso de Judith, por exemplo, há sem dúvida, evidencia-se a sua importância como mediadora da vontade do Senhor e de sua atuação ao cumprir o que lhe era proposto. Beaune ressalta a visão positiva sobre esta personagem ao avaliar os discursos em defesa da atuação de Joana, que é comparada a esta figura do Antigo Testamento. A autora narra a história de Judith, procurando cotejá-la com o contexto francês vivenciado por Joana, explicitando que:

Um livro inteiro é dedicado às campanhas da casta Judite, viúva de Manassés. O exército assírio, dirigido por Holofernes, sitiava Betúlia, que protegia todas as passagens pelas montanhas em direção à Judéia. A cidade não tinha mais nada para comer, as cisternas estavam vazias e os habitantes, desesperados, rezavam a Deus. Então Judite, iluminada por Ele, fez-se bela e partiu para o campo dos assírios. Ela seduziu Holofernes e fez com que este acreditasse que ela entregaria a cidade. Seguro, Holofernes adormeceu. Judite decapitou-o com sua espada e levou a cabeça para Betúlia. De manhã, ela suspendeu-a nas muralhas e os assírios fugiram, perseguidos pelos judeus. Pois Deus desejava tomar seu orgulho através de uma mão feminina.⁸⁷

Porém, apesar da atitude heróica de Judite, é possível inferir que a derrota do inimigo pelas mãos de uma mulher denigre ainda mais a imagem do mesmo, sendo a passagem a tentativa de acrescentar um teor de humilhação à queda do rei assírio. De igual modo, a história de Judite reflete um olhar ambíguo sobre as mulheres, pois ela é emblemática no sentido de que pode representar qualquer mulher. Beaune observa que Judite não é comumente comparada a Joana D'Arc, citando apenas um documento, e referindo o desconforto que a promoção de tal passagem bíblica causaria nos clérigos quanto a sua associação com os atos perpetrados por Joana. Beaune afirma que:

(...) essa história de sedução e assassinato incomodava os teólogos do campo real. (...) Judite engana seu adversário. Seus adereços são apenas artifício, suas falas são lisonjeiras mas falsas. Era necessário fazer apologia da faceirice feminina e da mentira, mesmo em benefício de uma boa causa?⁸⁸

⁸⁷ BEAUNE, op. cit., p. 172.

⁸⁸ Idem, p. 172.

Em relação à Judite e também à personagem Dalila, Casas refere que estas mulheres e suas histórias tiveram certa popularidade durante a Idade Média, enfatizando o exemplo da sensualidade das personagens e as conseqüências de seus usos. O autor afirma que:

Los casos de Dalila y Judit fueron bien conocidas durante la Edad Media. Son dos historias bíblicas donde lo femenino adquiere singular importancia: Dalila es la filisteia que seduce y traiciona a Sansón; y Judit, la viuda casta que, asimismo, seduce y traiciona, pero en cumplimiento de un mandato divino. Dalia representa a la mujer <<sensual>> que origina la tragedia de un hombre de Dios. Judit simboliza la mujer que sacrifica su castidad entregándose y dando muerte a un enemigo de Dios. De este modo, quedan contrapuestas y unidas fundamentalmente en una antagonía sexual conformada en relación con el hombre.⁸⁹

Assim, a figura da mulher como traidora do homem apresenta-se recorrente, e Dalila, que após casar com Sansão, grande inimigo de seu povo, descobre o segredo de sua força e o trai, ainda possui o agravante de ser estrangeira. Dalila era inimiga do povo eleito pelo criador e aproveita-se de seus atributos físicos para levar a cabo suas más intenções. Dalila representa o arquétipo feminino da mulher a qual é oferecida confiança, mas demonstra não a merecer. Casas analisa que este modelo de mulher perversa foi extremamente difundido no período medieval e que tal concepção sobrepuja-se ao culto mariano que ganha impulso em especial a partir do século X ou mesmo aos exemplos de santas, sendo, portanto, a noção de feminino ainda frequentemente vinculado a aspectos negativos. Em relação à personagem de Dalila, Casas argumenta que esta:

Servirá de arquetipo específico y de ejemplo privilegiado para demostrar la sustancial perversidad femenina, imagen genérica de la mujer que (...) ni el modelo de la Virgen ni el de tantas santas e mártires pudieron conjurar. Estos casos de mujeres virtuosas son la excepción de la regla, pero, obsérvese, la excepción de una regla donde la <<dignificación>> de la naturaleza femenina requiere necesariamente su identificación con valores como la virginidad, la castidad, la maternidad, la fidelidad y la sumisión al hombre.⁹⁰

⁸⁹ CASAS, op. cit., p. 136-137.

⁹⁰ Idem, p. 139.

A própria Judith é um exemplo de como, segundo Casas, haverá uma mudança gradual em relação à visão sobre a mulher ao longo do tempo. A viúva que seduziu o comandante de Nabucodonosor por ordens do Senhor e depois cortou-lhe a cabeça terá o sacrifício de sua castidade ressignificado e com o passar do tempo, segundo o autor, sua imagem será mais associada com a de Dalila, ou seja, traidora e assassina. Porém, tal será observado mais comumente a partir do século XVI, pois durante a Idade Média salientar-se-ia o fato de que as ações de Judith eram justificadas pelas ordens recebidas de Deus.⁹¹ Porém, os textos que abordam as personagens femininas bíblicas tendem a evidenciar as características nocivas da natureza das mulheres, que recorrentemente causam a ruína do homem por causa de sua insídia, seu sedutor veneno.⁹²

Outra personagem que se encaixa neste estereótipo é Betsabé, que com sua beleza arrebatadora acaba seduzindo o rei David e provocando inclusive a morte de seu marido, mandado por seu soberano a uma missão suicida a fim que este pudesse desfrutar de sua esposa. Apesar de Betsabé estar primeiramente em um papel passivo, pois desperta o desejo ao ser observada em sua nudez, aos poucos ela é responsabilizada pela tragédia que atinge seu marido e também o povo comandado por David. Casas avalia que:

La conocida historia bíblica poseía, sin duda, los ingredientes necesarios para interesar la Edad Media. Es una historia de pecado y castigo, simétrica a la leyenda del Paraíso; un caso ejemplar al límite del escándalo, como el pecado de Sodoma e Gomorra, el incesto de Amon y Tamar o la historia de Lot y sus hijas; en fin, el caso de un rey, como Salomon, arrastrado al pecado por su incontinencia ante la provocadora belleza femenina. Entre tantos casos bíblicos que ejemplifican la correspondencia necesaria entre moral e historia, el de David y Betsabé adquirirá singular relieve en la literatura medieval, especialmente misógina.⁹³

⁹¹ Casas afirma que “el proceso de desacralización permitirá a partir del siglo XVI identificar a Judit con Dalila, es decir, transformar a Judit en mujer seductora y traidora, algo poço probable en aquellos textos medievales donde se recuerda su caso. Concebida la traición dentro de las relaciones jerárquicas cristiano-feudales, Judit, bien como personaje bíblico interpretado o bien en tanto que protótipo, solo podía ser pensada como ejecutora de un plan divino”. CASAS, op. cit., p.138.

⁹² Casas afirma que “Eva (como síntesis de todas), Dalila (especialmente como traidora) y Betsabé (como mujer tentadora) fueron los nombres más significativos y espejo donde mirarse la mujer en una narrativa en la que lo concreto aparece siempre como expresión particular de lo genérico. Em ocasiones se destaca su insidia (...); as veces su hipocresía y engaños (...); casi siempre, la fatal atracción de su cuerpo y el peligro de sus caricias”. CASAS, op. cit., p.146.

⁹³ Idem, p. 146.

Entretanto, apesar da inegável misoginia que permeia os discursos dos autores medievais, as mulheres precisavam ser redimidas de algum modo, pois era necessário considerar a influência exercida por mulheres das famílias da nobreza, as quais poderiam favorecer a Igreja e possuir um papel importante no momento de alguns benefícios, tal como uma doação, entre outros. Contudo, não apenas na esfera material os discursos sobre o feminino deveriam ser, em grande medida, repensados ou ressignificados: como explicar que a vinda de Cristo tivesse se dado através de um ser tão ignóbil e repulsivo? Assim, pouco a pouco ganham contorno as características mais positivas da mulher a partir das personagens Maria e Madalena, além de outras santas cujos exemplos passaram a ser referência de uma conduta adequada.

De fato, a figura da mãe de Jesus recebe uma visibilidade maior a partir do século XI⁹⁴ e na península ibérica ganha bastante popularidade. Maria é apresentada, geralmente, como advogada da humanidade,⁹⁵ intercessora dos pecadores junto ao Seu Filho. Maria é um exemplo de abnegação, de aceitação da palavra divina sem impor restrições, sem hesitações. Deste modo, Maria demonstra ser uma figura essencial para a divulgação de virtudes que recebem cada vez uma maior atenção da Igreja, como a

⁹⁴ Dalarun expõe que a veneração à figura da mãe de Cristo aumenta significativamente a partir do século XI. Segundo o autor “houve homens (...) que rezaram fervorosamente à Maria, lhe confiaram suas faltas mais inconfessáveis, lhe dedicaram os seus poemas; ou ainda (...) que meditaram sobre o mistério da sua exceção <<Única, sem exemplo, virgem e mãe Maria>>, como afirmam diversas recolhas carolíngias.” DALARUN, op. cit., p. 40. Entretanto, o autor salienta que a benevolência com que Maria passa a ser observada não é estendida ao conjunto das mulheres.

⁹⁵ É possível perceber a recorrência deste termo especialmente na obra “Cantigas de Santa Maria” compiladas durante o reinado de Afonso X, “o Sábio”, a qual será analisada com maior detalhamento em um momento subsequente. Porém, é possível afirmar desde o início a importância da corte afonsina nos aspectos da produção intelectual. Em sua dissertação, Marina Kleine aborda a obra realizada na corte de Afonso o Sábio, ressaltando este espaço como referência na esfera intelectual do período. A autora explicita que “a corte de Afonso X consistiu em um dos grandes centros culturais e intelectuais do século XIII. Para ela convergia um grande número de poetas, músicos, tradutores, clérigos, cronistas, juristas, miniaturistas, escribas, investigadores e estudiosos, atraídos pela fama de Afonso X, enquanto intelectual e mecenas das ciências e das artes”. Kleine ainda acrescenta que “os textos afonsinos tratam de assuntos os mais variados, caracterizando o enciclopédismo que correspondia ao espírito medieval e aspirava resumir todo o saber humano em grandes sínteses. Todavia, apesar da grande diversidade, há um certo consenso em se agrupar, por fins didáticos, os textos conforme os assuntos de que tratam. Assim, são observados quatro grandes grupos: os textos jurídicos, os textos historiográficos, os textos científicos e a obra poética de Afonso o Sábio”. As cantigas de Santa Maria compõem o último grupo citado. Nestas cantigas, Maria é recorrentemente apresentada como aquela que intercede junto a Deus e a seu Filho pela humanidade. Tal pode ser exemplificado na cantiga 30, a qual se propõe a louvar Maria: “Tal foi el meter entre nos e ssi e deu por avogada, que madr’, amiga ll’ é, creed’ a mi, é filla e criada.” Ver: KLEINE, 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 (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. p. 48 e 49, respectivamente.

castidade e a obediência. Maria é o modelo de mãe, que concebe imaculada,⁹⁶ que sofre por seu Filho, acompanhando-o até o fim, mas de forma discreta, sem expor seu sofrimento. Maria contém em si os aspectos que devem guardar as mulheres: manterem-se castas, primar pela obediência e principalmente não questionar as ordens de seu superior. A figura de Maria recebeu tamanho apelo em alguns momentos e locais que ela é por vezes comparada à própria Igreja. Jardim, em sua tese de doutorado intitulada “Ave Maria, Ave Senhoras de Todas as Graças! Um estudo do feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do Século XIII”, afirma que:

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.⁹⁷

Em sua análise, Jardim reflete sobre os usos da figura de Maria na Península Ibérica, cuja situação é de fato muito particular, no sentido de que encontramos neste espaço uma diversidade cultural bastante expressiva, dada a ocupação muçulmana dos territórios situados no sul desta região, assim como a presença de uma comunidade judaica expressiva. Maria torna-se uma personagem essencial em relação ao ideal da Reconquista, dado o reconhecimento de sua figura nas diferentes religiões. Ela torna-se uma verdadeira “padroeira” desta causa,⁹⁸ inclusive intervindo diretamente nos confrontos. Tal afirmação pode ser conferida em algumas das Cantigas de Santa Maria,

⁹⁶ Rejane Jardim afirma que “pode-se interpretar que a Virgem é apresentada a toda 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 salvar toda a humanidade. Na concepção dos Padres, o Deus feito homem só poderia ser concebido num corpo imaculado.” (p.50)

⁹⁷ JARDIM, op. cit., p. 73.

⁹⁸ Jardim explicita esta questão salientando a importância de Maria na península ibérica e sua relevância na luta contra os denominados “infiéis”. Segundo a autora “nas sociedades ibéricas, desde o século V, a Virgem passou a ocupar papel de destaque na religiosidade local. Embora Ela seja um elemento comum ao cristianismo, de uma maneira geral presente aquém e além dos 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.” JARDIM, op. cit., p.72-73.

como, por exemplo, na que descreve a tentativa da tomada de Constantinopla por parte dos mouros, liderados por Soldan. A população cristã, que está sofrendo o cerco, roga a Santa Maria que venha a seu socorro, pedido ao qual A Virgem:

E coyta soffreron tal
os de dentro e tanta
que presos foran sen al,
se a Virgen mui santa
non fosse, que y chegar
con seu mant' estendido
foi polo mur' anparar
que non fose caudo

(...)

E bem ali u deceu
de Santos gran companna
con ela appareceu;
e ela mui sen sanna
o seu manto foi parar,
u muito recebudo
colb'ouve dos que y dar
fez o Soldan beyçudo.⁹⁹

Nas Cantigas, Maria é apresentada como uma personagem complexa, pois ao mesmo tempo em que é a mãe compreensiva e mediadora, é aquela que combate e se vinga dos que A ofenderam ou a Seu Filho. A Virgem vivencia diversos momentos de ira, sentimento considerado comumente um pecado, mas que se torna justificável por estar recoberto pelo manto da justiça. A sanha divina é uma ira compreensível e direcionada aos que pecam, traem a confiança de Deus ou que não crêem em Seu poder. Deste modo, ela mostra-se particularmente irada com aqueles que tanto mal teriam feito a Seu Filho, os judeus. Na Cantiga que retrata a ascensão de Maria aos céus ela reforça esta questão, lembrando a São João a dor pela morte de Cristo, além de dar-lhe algumas recomendações relacionadas a cuidados necessários após a Sua partida. Na cantiga 419, Maria enfatiza para São João a responsabilidade judia sobre a perda de Seu Filho:

E disse-lle chorando: Nenbre-te, San Johan,
de com' en ta comenda o do mui bon talan

⁹⁹ ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Biblioteca Virtual Katharsis. Disponível em: http://revistakatharsis.org/Alfonso_cantigas2.pdf.

me leixou o meu Fillo, poren guardar de pran
me debes em mia morte, pois te mi acomendou.

(...)

E com' eu ei oydo, estes maos judeos,
que mataron meu Fillo como falsos encreus,
meaçan de queimaren a carn' e estes meus
ossos, pois for passada; un deles mio contou.¹⁰⁰

Apesar de atuar como um importante modelo de conduta feminino, nos aspectos da obediência e renúncia de si por uma causa maior, bem como pela devoção à família e o apego à castidade, também demonstra ser fonte de inspiração aos homens na sua luta pela expulsão dos muçulmanos, bem como contra a influência dos judeus na região. Todavia, Maria se apresenta um exemplo difícil de ser seguido de modo mais completo, pois Ela estaria em um patamar superior ao da humanidade pecadora e limitada. Como tentar imitar a Mãe de Cristo sem recair inclusive em pecado de orgulho? Desta forma, a partir do século XII, outra figura feminina passa a se destacar enquanto modelo de postura e atitudes: Maria Madalena.

Madalena, entre as mulheres, é a personagem mais citada no Novo Testamento,¹⁰¹ e torna-se bastante popular em especial por suas características de abnegação e fidelidade a Cristo. O relato evangélico revela uma mulher que abre mão de sua vida anterior, repleta de pecado e equívocos, para seguir os ensinamentos de Jesus. Deste modo, Madalena é uma personagem palpável, redentora da humanidade: ela demonstra que é possível se arrepender e encontrar a Verdade e a Luz de Cristo. O exemplo de Madalena possibilita que o perdão torne-se um anseio passível de ser obtido. Ao comparar esta figura com as demais personagens mulheres que embasam a compreensão de feminino na Idade Média, Duby afirma que:

A morte entrou neste mundo por intermédio de uma mulher, Eva. Certamente uma outra mulher, Maria, mãe de Deus, reabriu as portas do paraíso. Ora, eis que entre essas duas mulheres, a meio caminho, posta-se Madalena, acessível, imitável, pecadora como todas as mulheres, rica, generosa, benfazeja, Deus quis que sua vitória sobre a

¹⁰⁰ *Cantigas de Santa Maria*. Biblioteca Virtual Katharsis, op. cit., p. 873.

¹⁰¹ Duby reflete que “muitas mulheres aparecem no relato evangélico. Mencionada dezoito vezes, Madalena é de todas a mais visível aquela cujas atitudes, cujos sentimentos são descritos com mais precisão muito menos apagada, abstrata, muito mais desembaraçada do legendário do que a outra Maria, a Mãe de Deus”. DUBY, 1995, *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII*, op. cit., p. 32.

morte fosse anunciada por ela. Por causa dela, pela vontade divina, “o opróbrio que pesava sobre o sexo feminino foi levantado”.¹⁰²

Madalena apresenta a possibilidade de reverter uma situação extrema: prostituta, pecadora por excelência, Madalena soube como poucos ouvir e absorver os ensinamentos de Jesus, sendo inclusive a escolhida para anunciar a ressurreição de Cristo.¹⁰³ A pecadora demonstra a existência de um caminho que, mesmo árduo, no sentido em que exigiria muitas vezes até o sacrifício de tudo o que integra o cotidiano e de hábitos considerados confortáveis, após trilhado, significaria a salvação. De fato Madalena parece agregar elementos tanto de Eva quanto de Maria:¹⁰⁴ ela guardava em si aspectos de sensualidade, vivia uma vida de luxúria e sedução, e ao se arrepender torna-se uma pessoa cuja maior preocupação é seguir uma vida de obediência e retidão. Madalena realiza uma verdadeira trajetória desde as características mais abjetas e mundanas até se tornar uma mulher digna da santidade. Assim sendo, é através da figura de uma mulher que se configura a possibilidade de arrependimento e adesão a uma vida correta. A construção de uma figura feminina que comportasse diversos elementos diferenciados está presente no discurso clerical, e apesar de não ser possível atribuir a estes a autoria desta perspectiva sobre Madalena. Todavia, é inegável que tal imagem foi recorrentemente empregada nos textos eclesiásticos, os quais permitiram a difusão desta concepção da prostituta arrependida.

Entretanto, ainda há controvérsias sobre a concepção de que o culto à Madalena seria realmente um indício de uma crescente valorização da mulher a partir do século XII. Mais que uma reabilitação da figura feminina, a ênfase sobre a personagem da pecadora arrependida estaria vinculada ao advento do enfoque sobre a penitência,

¹⁰² DUBY, 1995, op. cit., p. 38.

¹⁰³ Cerchiari, ao analisar o relato presente na Legenda Áurea e abordar a figura de Madalena, afirma que “essa mulher, embora tenha levado uma vida dissoluta e perdido sua identidade, arrependeu-se, mostrou-se humilde e, perdoada e defendida por Cristo, passa a viver uma vida santa, dando seu nome como sinônimo das pecadoras arrependidas.” CERCIARI, op. cit., p.110-111.

¹⁰⁴ Maleval, ao avaliar a figura de Madalena na obra “Orto do Esposo”, afirma que “redimida pelo amor de Cristo, é servida por anjos no final de sua existência, que a alimentam com manjares espirituais. Tal como as Grandes Deusas, tem a experiência da lubricidade e da pureza. Daí poder ser interpretada como figura emblemática do “feminino ideal, que pela sua remissão, é a imagem da remissão do mundo”, e na qual se condensam Eva e Maria.” MALEVAL, Maria do Amparo. *Representações diabolizadas da mulher em textos medievais*. Disponível em: http://www.rotadoromanico.com/SiteCollectionDocuments/Sociedade/RepresentacoesDiabolizadas_da_Mulher_em_Tempos_Medievais.pdf. Acesso em: 04 jan. 2011.p.20.

sacramento que toma forma mais nítida neste mesmo período.¹⁰⁵ Deste modo, mais do que uma representação do feminino por excelência e seus possíveis aspectos positivos, Madalena guardaria em si virtudes as quais deveriam inspirar os homens,¹⁰⁶ principalmente os que adotam o monasticismo. Madalena não teme o arrependimento e submete-se a qualquer humilhação por seu Senhor, seguindo-o sem restrições. O exemplo de Madalena é, indubitavelmente, incentivadora¹⁰⁷ no sentido de que se uma mulher é capaz desta atitude de sacrifício, humildade e autocontrole, um homem certamente também o seria. Assim, Madalena é um exemplo não apenas a seguir, mas também a superar. Duby resume a figura de Madalena neste seu sentido exemplar: ela contém em si a mulher típica e ao mesmo tempo a “antimulher”. Em relação à concepção que envolve a santa pecadora, explica o autor que:

(...) nem virgem, nem esposa, nem viúva, Madalena permanecia a própria marginalidade, e a mais inquietante, por todos os pecados que seu ser se deixou cativar durante muito tempo. Peccatrix, meretrix. Não, os pregadores falavam da Madalena aos homens para despertá-los de seu torpor, para fazê-los corar de suas fraquezas. Vejam o que pôde fazer uma mulher, sua coragem, sua constância. E vocês? O motivo da exortação jaz, com efeito numa misoginia fundamental. A

¹⁰⁵ Duby afirma que “... no limiar do século XII forjava-se o instrumento pelo qual a autoridade pretendia levar mais a fundo a reforma dos costumes, obrigar todos os fiéis a observar todos os seus preceitos: era o sacramento da penitência. O rito não exigia apenas a contrição, a confissão, mas também, inspirando-se nas práticas da justiça pública e projetando sobre o conjunto da sociedade procedimentos de reparação havia séculos em vigor nas comunidades monásticas, o resgate.” DUBY, 1995, op. cit., p. 51.

¹⁰⁶ Dalarun questiona a idéia de que a figura de Madalena estaria associada unicamente ao feminino ou que estaria imbuída de uma positividade crescente neste momento em relação às mulheres enquanto grupo. O autor apresenta a percepção de Godofredo de Vendome, e a partir da reflexão sobre a obra deste monge, Dalarun inquirir se “dever-se-á ver na figura madaleniana — a terceira desta complexa tríade — a reabilitação quer da mulher, quer da feminilidade? Há que pensar duas vezes antes de celebrar este triunfo ambíguo. Godofredo (...) exorta seus monges e dá-lhes em exemplo <<esta mulher gloriosa>> para que eles lhe recomendem <<as suas almas e seus corpos>>. Tal como Madalena, no sermão atribuído a Odão de Cluny, é antes de mais metáfora da Igreja militante, ela é essencialmente, para o abade de Vendome, o símbolo não da mulher, mas da parte feminina presente em todo o homem e que atrai para baixo, para o corpo, para o sensível, a sua alma. Ao falar da fragilidade feminina, ele quer falar, sobretudo, da fragilidade humana. DALARUN, 1990, op. cit., p. 50.

¹⁰⁷ A figura feminina enquanto incentivadora de atitudes positivas, bem como incorporadora de elementos virtuosos pode ser observada ao longo da história, em especial no exemplo da mitologia dos povos da Antiguidade Clássica, os quais representavam em a partir da figura de suas deusas a simbologia da vitória ou da justiça. Entretanto, mais é mais freqüente a associação da divindade feminina com questões vinculadas à fertilidade e à maternidade. Ullmann estudou as representações femininas nas divindades da antiguidade em sua obra “Amor e Sexo na Grécia Antiga” reflete sobre esta questão demonstrando a associação das figuras femininas de deusas vinculadas à maternidade e à agricultura. O autor exemplifica tal afirmação esclarecendo que “protetora especial das mulheres grávidas, na Grécia era Deméter — ‘deusa da terra cultivada que favorece, sobretudo, a germinação do trigo.’ Está igualmente vinculada ao ciclo da sementeira e da colheita. Mais diretamente ligada ao parto é Diana, também chamada Artêmis”. Ver: ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. p.72

Madalena, nessas homilias, é no fundo a antimulher. Entretanto, mais mulher que todas, por seus pecados e atrativos.¹⁰⁸

Deste modo, a figura da mulher, através de Madalena, estaria destinada a se tornar exemplar aos homens, dada a mudança de suas convicções e postura, bem como de sua força de vontade em perseverar no caminho da retidão. Entretanto, a fim de refletir sobre as questões relativas ao gênero e suas implicações, também é necessário analisar as figuras masculinas que povoavam a cultura medieval. Estes personagens, entre patriarcas bíblicos, santos e até as próprias divindades maiores, Deus e Seu Filho, também se apresentavam como modelos a serem imitados, ou maus exemplos a serem evitados.

A compreensão das escolhas das personagens femininas citadas para representar uma determinada moral, virtudes ou para servir como modelo não pode se dar de forma isolada, desconsiderando quais são as figuras masculinas utilizadas para contemplar exemplos considerados importantes para guiar a sociedade. Assim sendo, é necessário averiguar quais as figuras masculinas mais recorrentes nos discursos durante o medievo, seja enquanto personagens citados na documentação, seja enquanto referência para as concepções presentes no medievo.

A figura de Adão parece ser bastante pertinente para a reflexão sobre as conseqüências da desobediência às ordens divinas. Apesar de serem encontradas algumas referências à vida de Adão durante sua estadia no Paraíso,¹⁰⁹ a maioria das abordagens deste personagem nos documentos medievais refere-se à cena da Queda da humanidade. A recorrência das representações sobre Adão¹¹⁰ tanto em fontes escritas

¹⁰⁸ DUBY, 1995, op. cit., p. 53.

¹⁰⁹ Hilário Franco Jr. descreve uma peça na qual estaria retratada a cena da criação dos animais, da qual Adão participaria, nomeando a estes, e, assim também teria um papel de criador. Segundo o autor: “ nos bestiários do século XII, as iluminuras mostram que ao dar nome aos animais, Adão revela o essencial deles, de acordo com a concepção de que o nome exprime a natureza da coisa (...). Ao atribuir nome aos animais, Adão de certa forma, criava-os. Ao sopro de Deus que dera vida ao homem, correspondia a fala de Adão, espécie de sopro que concretizava a existência dos animais”. FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p.115.

¹¹⁰ Hilário Franco Jr., baseado em pesquisa própria e nos dados obtidos no Index of Christian Art de Princeton, da Phothotéque do Centre d’Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, da Iconothèque du Groupe Images de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, afirma que “se a teologia, a literatura e a antroponímia sinalizam a nova importância que a Idade Média Central atribuía a Adão, sem dúvida o maior testemunho nos é fornecido pela iconografia. Em números aproximados e redondos, dos primeiros tempos do cristianismo até fins do século XIII, encontramos 2500 imagens, das quais apenas 400, isto é, 16% do total, foram produzidas até fins do século X. Das 2100

como na iconografia revela a importância deste personagem para o pensamento medieval, sendo necessário considerar ademais a relação com sua companheira Eva. Adão parece ser uma figura emblemática por demonstrar a fragilidade humana, sendo esta vislumbrada na sempre latente possibilidade de pecar. Adão representa o homem e o equívoco do excesso de confiança, pois Adão peca, não movido necessariamente por um sentimento pernicioso, mas por acreditar e desejar seguir sua companheira. O homem, criado primogenitamente, ao não se impor e decidir por acompanhar a mulher em sua desobediência, perde sua supremacia, invertem-se os papéis, e por consequência, o erro é inevitável.

Outro exemplo de homem cuja confiança demasiada na companheira acarretou a queda é Sansão. Casas analisa esta questão, afirmando que:

El pecado de Sansón consiste en haber confiado en su mujer, en haberla elevado a su mismo rango. No ha respetado la diferencia natural entre los sexos (...) Desde que Sansón comunica su secreto a Dalila, está perdido. Pierde su superioridad y los papeles se invierten, como refleja la plástica escena en que, adormecido, la <<despierta>> Dalila Le peina el cabello. Despues es tarde.¹¹¹

É possível evidenciar que as figuras masculinas que permeavam a cultura medieval tendiam a ressaltar temas e virtudes vinculadas a questões morais, associadas aos valores que se constituem na sociedade, como por exemplo, a confiança em outrem. De fato, apesar de encontrarmos referências a questões vinculadas diretamente ao controle do corpo¹¹² e das tentações físicas, as figuras masculinas estão, muitas vezes, associadas a ensinamentos e ao reforço de discursos relativos ao espírito e ao cuidado

imagens feitas nos séculos XI, XII e XIII que chegaram até nós, 1400 correspondem aos territórios das atuais Espanha, França e Itália. Nestas regiões (...) percebe-se claramente a supremacia do século XII, quando foram elaboradas cerca da metade das imagens adâmicas do período.”FRANCO JUNIOR, 1996, op. cit., p. 10.

¹¹¹ CASAS, op. cit., p 143.

¹¹² Andréia Frazão da Silva analisa a associação entre carne e corpo durante o período medieval, e argumenta que “os termos *carne* e *corpo* encontram-se frequentemente associados nos escritos medievais ocidentais. Esse fato pode ser parcialmente explicado pelas tradições intelectuais das quais o Ocidente é herdeiro: a judaica, na qual um único termo em hebraico, *basar*, era utilizado para “sublinhar o que há de fraco e perecível na condição humana e para designar o homem em sua pequenez diante de Deus”; e a helenística, na qual a oposição matéria corruptível e razão incorruptível encontra-se presente no pensamento de diferentes autores, sobretudo platônicos e estoicos. Dessa forma, durante séculos, os medievais oscilaram entre, por um lado, a visão dualista do corpo associado à carne e oposto à alma e, por outro, a da unidade da alma e do corpo, criado em um mesmo momento e salvos juntos do pecado”. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (2), mai./ago., p.387-408, 2006. p.387.

para não cair em tentações que atinjam tal instância. Do mesmo modo que os personagens que povoam os discursos medievais propõem modelos de ser, pensar e sentir às mulheres, tal ocorre com os homens. Os personagens masculinos estão, predominantemente, vinculados a uma idéia de honra, a qual alguns autores refletem ser extremamente importante na formação social do masculino. Nye, cujo estudo se debruçará sobre a temática da honra e da identidade masculina no Antigo Regime, observa que, em relação a tal código:

As it had done from the early Middle Ages, this honor code worked to both shape and reflect male identity and ideals of masculine behavior. It did this chiefly by regulating the social relations of men in groups and by providing a basis for adjudicating private disputes between them. The duel was only the most spectacular representation of this function of the honor code; on a more prosaic level, honor codes informed the day to day relations of men in professional life, sports, the political arena, and other areas of public life.¹¹³

Os elementos da representação e da cultura, que refletem sobre a concepção de masculino e feminino atribuem diferentes funções no interior da sociedade para homens e mulheres, mesmo que o exercício de tais atribuições não ocorra de fato. Deste modo, os discursos ressaltam o ofício do cavaleiro e a prática da guerra como um espaço primordialmente masculino.¹¹⁴ A própria percepção da Idade Média como um período essencialmente bélico, no qual senhores enfrentavam-se em sangrentos duelos, encontra-se disseminada através de filmes e da literatura até os dias de hoje. Certamente a guerra é um aspecto constantemente presente no cenário medieval, e que movimenta uma série de códigos valorizados¹¹⁵ neste momento, como a força, coragem, entre outros, e que eram associados ao masculino. A exaltação da guerra não significa que todos a desejassem, mas que este é o evento por excelência no qual as características

¹¹³ NYE, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Califórnia: University of California, [s/d]. p. 8

¹¹⁴ Este não é a única atividade vinculada ao masculino e que também repercute no olhar em relação ao feminino. O ato de trovar, enaltecendo a dama também é uma prática recorrente a qual será posteriormente referida a partir da discussão sobre os romances de amor cortês e os romances de cavalaria.

¹¹⁵ Iria Gonçalves reflete sobre o caráter guerreiro do período medieval e afirma que “é sabido que a sociedade medieval, como patriarcal e guerreira que era, valorizava, de forma talvez desmedida a força e a coragem físicas, a audácia, o valor militar, isto é, os atributos considerados tipicamente masculinos, e por isso mesmo, subalternizava todos os que com eles se não compendiam e que, supostamente, eram apanágio das mulheres.” GONÇALVES, 2008, op. cit., p.1.

valorizadas na sociedade poderiam ser concretamente observadas. Os combates são frequentemente referidos nos romances de cavalaria, obras que serão analisadas de modo mais aprofundado no capítulo subsequente, os quais reforçavam estes elementos da representação do masculino. Pastoreau evidencia a importância destes romances na propagação do ideal de cavalaria, expondo que:

Combater é a razão de ser do cavaleiro. Sem dúvida, sagrado cavaleiro, ele é um soldado de Deus, que deve temperar seu gosto pela guerra e submetê-lo às exigências da fé. Mas esse gosto, essa paixão pelas atividades guerreiras permanece. De resto, toda uma literatura o alimenta. Uma literatura exaltante, que descreve combates heróicos, em que cavaleiros magníficos, em armaduras brilhantes, realizam feitos de guerra inumeráveis, antes de encontrar uma morte sublime ou de conquistar a mais gloriosa das vitórias.¹¹⁶

Enquanto os homens desempenhavam as funções bélicas,¹¹⁷ de proteção especialmente do segmento social formado por mulheres, as mulheres já eram vinculadas ao trabalho manual, fora de espaços públicos. O homem movia-se num espaço de exercício da força, da destreza, da impulsividade; já a mulher era designada para tarefas que exigiam atenção e que, em geral, executavam-se num espaço privado. Entre as diversas tarefas que as mulheres exerciam talvez a produção têxtil seja uma das mais destacadas nas representações do medievo. As mulheres, sem dúvida, estavam vinculadas às atividades junto à “roca”, e fiavam em locais como o ambiente doméstico,

¹¹⁶ PASTOREAU, op. cit., p. 101.

¹¹⁷ É importante ressaltar que a figura da mulher guerreira não é desconhecida no imaginário social, como é o caso de lendas como a das Amazonas na antiguidade ocidental. Contudo, o envolvimento da mulher com o conflito bélico apresenta-se geralmente como uma inversão, uma atitude marginal que se justificaria em raros momentos, como em uma calamidade na qual os braços femininos sejam necessários. Talvez o caso mais emblemático de uma mulher guerreira seja o de Joana D’Arc, cujo comportamento gerou uma série de polêmicas que se refletiram posteriormente nos discursos presentes em seu processo. Beaune demonstra que sua posição de guerreira gerava desconforto em relação à transgressão para uma esfera atribuída ao masculino. Afirma a autora que “A participação de Joana na guerra suscitou reações que se ampliaram quando a profetisa se tornou claramente uma chefe de guerra. (...) Sem dúvida a missão de Joana denuncia implicitamente a incapacidade dos homens de defender o reino. Ela fez, segundo Christine de Pisan o que 100 mil homens não teriam podido fazer. Várias crônicas denunciam o ciúme de outros capitães a partir da expedição da sacração (...). Joana faz sombra aos outros, mas não há nada além disso. Louis de Coutes afirma que os ingleses de Orléans recusavam-se a se render a Joana, pois não queriam se render a uma mulher. Em 1431, em Compiègne, o duque de Borgonha também teria se recusado a conduzir pessoalmente o seu exército, pois ele não saberia como enfrentar uma mulher. No mesmo ano, os teólogos de Rouen lembram durante o processo que os homens tinham o monopólio das atividades viris, enquanto as mulheres eram predispostas às tarefas domésticas. Tal é a ordem desejada por Deus e pela Natureza”. BEUANE, op. cit., p.168-169.

os mosteiros ou as manufaturas.¹¹⁸ Segundo Opitz, as mulheres inclusive integravam as corporações de ofício, especialmente àquelas ligadas ao vestuário. A autora afirma que:

Os fabricantes de vestuário e de artigos de luxo foram os primeiros a aceitar nas suas corporações mulheres como aprendizes, companheiras ou mestres. A estes sectores pertenciam os ofícios da transformação do cânhamo e da lã, bem como os alfaiates, os peleiros, os fabricantes de bolsas, carteiras e cintos, os fiandeiros de ouro e os bordadores de seda — os últimos dos quais formavam muitas vezes ofícios exclusivamente femininos (...).¹¹⁹

Deste modo, os diferentes ofícios sinalizam os olhares diversificados sobre homens e mulheres. É possível refletir que esta é, indubitavelmente, uma situação complexa, pois há uma interpenetração entre discursos e realidade, ambos influenciando-se mutuamente. Logicamente, o estudo realizado não consegue apreender elementos da realidade das mulheres medievais, devendo concentrar-se somente nas representações sobre as mesmas; no entanto, os discursos avaliados certamente possuíam alguma influência sobre o cotidiano feminino, conquanto estes não possam ser avaliados na atualidade. O masculino, elemento cujo estudo vem ganhando adeptos,¹²⁰ irá se elaborando a partir de uma expressiva variedade de características relacionadas, em geral, com a ação, que pode ser exemplificada na Idade Média pela figura do cavaleiro, ou pela racionalidade e espiritualidade, cujo modelo mais evidente

¹¹⁸ Em seu artigo “A mulher artista da Idade Média: considerações e revelações acerca do seu lugar na História da Arte” Andréa Cristina Lisboa de Miranda debate a produção artística de mulheres, em especial das monjas, as quais atribui uma rica produção na área têxtil e de bordados. A autora afirma que “esta era uma das atividades essenciais às mulheres, ao chamado lado da “roca”, para as quais se prescrevia a ocupação dividida entre a oração e o trabalho, especialmente o trabalho do tecido. Fiava-se, tecia-se, bordava-se, cosia-se, das mãos femininas nasciam os enfeites do corpo e os tecidos ornamentados que decoravam o próprio quarto, a sala, a capela.” (p.10)

¹¹⁹ OPITZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993-1995. p. 401.

¹²⁰ Rodrigues aponta a importância de dedicar atenção aos estudos do masculino, uma vez que diversos pontos referentes a este âmbito não teriam sido exploradas em toda a sua complexidade. A autora afirma que a ênfase na história baseada no gênero permitiu a diversos historiadores “aperceberem-se que a focagem quase exclusivamente masculina da historiografia tradicional não havia tornado invisíveis apenas as mulheres, tendo também deixado na sombra os homens que não se encaixavam nos modelos de masculinidade hegemônicos. Por outro lado, tornou-se igualmente claro que essa mesma historiografia havia praticamente ignorado os homens enquanto homens, ou seja, do sexo “forte”, dominante, mas não deixando por isso de representar papéis, de sofrer dores, de discutir posições, de exercer privilégios específicos da sua condição masculina.” RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Um Mundo só de Homens: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade nos Finais da Idade Média*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4807.pdf> p.195-209. Acesso em: 25 jan. 2011. p.197.

talvez seja os clérigos, em sua maioria homens. Estes códigos de crenças e pensamento vão sendo reforçados através de exemplos ou de personagens específicos.

Diferentes personagens, bíblicos ou não, irão auxiliando a compor tais códigos, edificando ou criticando determinados aspectos das atitudes esperadas por parte não apenas das mulheres, mas igualmente de homens. Fontes das mais diversas naturezas podem guardar em si significados sobre o masculino: documentos escritos, iconografia, literatura, entre outras. A literatura, em especial a trovadoresca que será abordada em um capítulo subsequente, é sem dúvidas um instrumento de divulgação de comportamento e atitudes. Townsend, estudando a questão do herói nas lendas germânicas, identifica uma série de características vinculadas ao masculino e que estão, muitas vezes, presentes como elemento do cenário cultural medieval ao longo do tempo. O autor ressalta a importância da questão da honra associada ao masculino. Em relação a tais aspectos, presentes nas obras por ele estudadas, Townsend refere:

The palpable presence of deadly enemies, the protection of one's own in the face of direct threat, the need to intimate continually that reprisal for violations of one's person, kin, or possessions will be swift and merciless; fair words courteously spoken, aid given and received, the virtues of loyalty, cemented with the obligations imposed by hospitality, sustenance, and praise — responses to such motivations present themselves, in the surviving texts, as largely unmediated and automatic, though not as inevitable, since lapses into cowardice are always possible.¹²¹

Desta forma, o que irá compor o ideal esperado do homem vai se modificando com o passar do tempo, agregando novas características de acordo com as diferentes conjunturas sociais. Não obstante o fato de não estar muitas vezes colocado de forma explícita a ligação destes códigos com os exemplos dos personagens homens, de fato é permitido observar a existência de interpenetrações das histórias destes com virtudes como a obediência, o uso da palavra e a honra. Igualmente, percebe-se também a idéia, a partir sobretudo dos exemplos evangélicos que o homem deve ser um doador, sendo caridoso com seu próximo e, principalmente com seu Senhor. Em seu estudo

¹²¹ TOWNSEND, David. Ironic Intertextuality and the reader's resistance to heroic masculinity in the Waltharius. In: COHEN, Jeffrey Jerome; WHEELER, Bonnie. *Becoming Male in the Middle Ages*. New York: Garland Publishing Inc., 2000. p. 68.

denominado “O dom entre a História e a Antropologia. Figuras medievais do doador”, Magnani reflete sobre as doações realizadas para as Igrejas e mosteiros e as figuras de doadores presentes na Bíblia. A autora identifica a presença de algumas figuras femininas em relação à idéia da doação, sendo, entretanto a maioria composta por figuras masculinas. Entre estas destacar-se-iam as figuras de Abel, dos Reis Magos e especialmente de Abraão, disposto a dar a vida de seu filho Isaac em sacrifício a fim de cumprir as ordens divinas. Magnani, porém, salienta que a figura do doador por excelência durante o período medieval é a do próprio Deus. A autora afirma que:

Se existe um único modelo de doador na sociedade cristã medieval, este modelo é Deus. Foi ele que criou tudo e que deu tudo ao homem, colocando-o desta forma na posição do devedor que carrega uma “dívida indelével” pois o homem não possui nada de equivalente para oferecer a Deus. Mas Deus deu também ao homem a possibilidade de utilizar corretamente o que recebeu e de obter, assim, a salvação. Para tanto, o homem deve imitar Deus e, como Ele, dar. Dar a Deus é, fundamentalmente, devolver.¹²²

Deste modo, parece ser exigido do homem um sacrifício, uma doação mais explícita que a da mulher, o que pode ser deduzido da utilização mais recorrente de personagens masculinos em associação ao papel de doador. Os homens teriam materialmente mais possibilidades de doar, pois são eles que predominam no cenário público e que se apropriam do fruto do trabalho. Tal diferenciação poderia ser um indicativo de hierarquia de papéis, com um destaque para a superioridade masculina; entretanto pode tal evidência apenas estar vinculada à possibilidade maior para o homem em realizar tais atos de doação, dada a sua posição na sociedade.

As figuras masculinas bíblicas masculinas parecem, assim sendo, estar relacionadas a exemplos de ordem moral e espiritual, mais do que as figuras femininas, que, de um modo geral, estariam associadas à questões relativas aos pecados do corpo. Porém não apenas figuras bíblicas masculinas foram essenciais na constituição da compreensão do que deveria ser a postura adequada de um homem ou de uma mulher. As idéias veiculadas pelos principais teóricos da Igreja, bem como o uso de suas figuras

¹²² MAGNANI, Eliana. O Dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 5, p.169-191, 2003.p. 178.

como exemplo, também parecem ser recorrentes. Entre estes é possível destacar Paulo de Tarso, Agostinho e Tomás de Aquino.

São Paulo foi, sem dúvida, um dos mais importantes disseminadores do cristianismo, e reconhecido como tal no período medieval, suas palavras eram frequentemente utilizadas pelos demais autores vinculados ao clero. A influência de São Paulo no que diz respeito às representações relativas ao feminino está em grande medida associada à proposição do casamento, tema bastante controverso, uma vez que enquanto alguns autores observam nas afirmações de São Paulo uma resignação ao casamento como último recurso para evitar o pecado, outros, como Uta Ranke-Heinemann, afirmam que o discípulo de Jesus teria sido mal interpretado. A autora inclusive nomeia Santo Agostinho como o grande culpado de tal equívoco, pois este teria compreendido erroneamente o versículo 6 das epístolas de Paulo. Ranke-Heinemann, em relação a este trecho, afirma que:

Agostinho interpretou de forma errada, e sobre o qual desenvolveu sua teoria desastrosa do perdão e justificação do coito conjugal. Na opinião de Agostinho a relação sexual é um ato passível de culpa e precisa de justificativa: o filho. Lê-se no versículo 6 de Paulo: “Isso digo como concessão, não como ordem”. A palavra “isto” poderia se referir ou a “Não vos recuseis uma ao outro, a não ser de comum acordo, por algum tempo, para vos aplicardes á oração”, ou a “E depois voltei a coabitar” (...) Estará Paulo concedendo (Agostinho traduz “conceder” por “perdoar”) o coito aos coríntios, ou estará concedendo-lhes a abstenção do sexo conjugal por amor à oração? Mais provável a última opção. Deixa a seu critério — não lhes ordena — absterem-se do sexo em prol da oração.¹²³

A autora ressalta a importância de Agostinho para o pensamento teológico medieval, e assim, para os discursos sobre as condutas dos fiéis. Ranke-Heinemann inclusive responsabiliza Agostinho pela difusão do “ódio ao prazer” no cristianismo, sendo tal prazer, associado, frequentemente, ao prazer carnal.¹²⁴ Bermon, contudo,

¹²³ RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996. p. 53.

¹²⁴ Uta Ranke-Heinemann afirma que “Agostinho foi o grande criador da imagem cristã de Deus, do mundo e da humanidade que é ainda amplamente aceita hoje em dia. Herdou o desprezo pelo sexo que satura a obra dos Padres da Igreja, tanto antes quanto em seus dias, e a ele acrescenta um novo fator: uma ansiedade sexual pessoal e teológica. Associou a transmissão do pecado original, que desempenha enorme papel em seu sistema de redenção, com o prazer da relação sexual. Para ele, o pecado original significa a

parece divergir um pouco da compreensão da autora, ao refletir sobre a questão das paixões na obra agostiniana. O autor refere que apesar de Agostinho referir-se sobre a temática do pecado da carne, este não é o foco central de seu interesse. Agostinho estaria, em verdade, interessado em observar as tentações que se remetem à alma, argumentando que a concupiscência da carne estaria vinculada ao pecado do orgulho, ao qual a alma então sucumbiria. Conforme Bermon, Agostinho declararia que:

Aquele que diz que a carne é a causa nos maus costumes, de todos os tipos de vícios, pelo fato de que a alma vive assim é afetada pela carne, seguramente não considera com atenção a totalidade da natureza humana. (...) Com efeito, a corrupção do corpo, que torna pesada a alma, não é a causa do primeiro pecado, mas seu castigo. E não foi a carne corruptível que tornou a alma pecadora, foi a alma pecadora que tornou a carne corruptível. Alguns se inclinam aos vícios, assim como os próprios desejos viciosos nasceram da corrupção da carne, não se deve, entretanto, atribuir à carne todos os vícios de uma vida injusta.¹²⁵

Sem dúvida Agostinho teve um papel essencial na compreensão sobre os pecados e as tentações que podem causar o desvio da humanidade, e a partir destes auxiliou na configuração de espaços sociais de homens e mulheres. Do mesmo modo influenciou o pensamento de Tomás de Aquino, importante teólogo medieval e referência para o pensamento eclesiástico.¹²⁶ Este autor também teve contato com autores gregos, destacando-se as obras aristotélicas, as quais possuem uma abordagem de menosprezo ao sexo feminino. Igor Teixeira, em sua Dissertação de Mestrado intitulada “A encruzilhada das idéias: aproximações entre a Legenda Áurea (Iacoppo da Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)”, identifica as concepções deste autor sobre o pecado, e apresenta algumas idéias deste autor medieval relativas às mulheres,

morte eterna, a condenação para todos os que não forem redimidos pela graça de Deus de massa damnata, à qual todas as pessoas pertencem.” RANKE-HEINEMANN, op. cit., p.89.

¹²⁵ BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. *As Paixões Antigas e Medievais: Teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 213.

¹²⁶ Em relação a tal influência, Uta Ranke-Heinemann declara que “a conexão entre sexualidade e pecado original e esse rebaixamento do intelecto pelo desejo foram as principais razões para Agostinho desenvolver sua doutrina dos bens compensadores que desculpam o casamento. Tomás assumiu essa doutrina. Como Agostinho, descreveu o prazer sexual não como incondicionalmente pecaminoso, mas como um castigo resultante da queda. Daí a necessidade de bens compensadores, dos quais o principal está nos filhos”. RANKE-HEINEMANN, op. cit., p. 206.

em especial sobre a temática da prostituição e sua associação com a luxúria. Explicita o autor que:

(...) nas duas Questões sobre a luxúria Tomás afirmou que as espécies desse pecado estavam definidas mais em relação aos homens do que às mulheres e, pelos exemplos utilizados nos argumentos, a prostituição aparece como uma das poucas formas de pecado sexuais nos quais a mulher age de forma ativa.¹²⁷

Assim, Tomás parece apresentar algumas inovações em relação ao pensamento sobre o feminino, dado que compreende a luxúria, pecado geralmente associado a este segmento social, como algo cujas definições se dão a partir dos aspectos masculinos: é o homem aquele que ativamente estimula e exerce o pecado. A única exceção seria a fornicação presente na prostituição, pois neste caso a mulher possui um papel ativo, provocando a tentação em prol de um benefício material. De igual modo, Tomás de Aquino contribuiria para o avanço do pensamento no sentido de propor a existência de uma distinção entre a lei humana e a divina,¹²⁸ sendo a última superior, e que, portanto, alguns atos poderiam ser toleráveis para a sociedade, mesmo sendo consideradas pecado.

A partir das imagens femininas e masculinas arroladas no presente subcapítulo é possível inferir que não há uma divisão rígida e estática de papéis vinculados ao masculino e ao feminino, mas dada a complexa relação entre estas instâncias é possível observar algumas tendências: enquanto através das imagens femininas visa-se, de um modo geral, estabelecer condutas de controle do corpo e exemplificar as nefastas conseqüências da desobediência desta concepção e das posturas por ela indicadas, as

¹²⁷ TEIXEIRA, Igor Salomão. *A encruzilhada das idéias: aproximação entre a Legenda Áurea (Iacopo Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 115-116.

¹²⁸ Dever afirma que “Aquinas makes a distinction between interior and exterior human acts. Exterior acts are those observable by another, while interior acts, such as intention and knowledge, are not directly observable. Human law is concerned with external actions and so is not able to punish or forbid all evil deeds. There are some areas of human affairs that human law cannot direct and so it should not meddle with these matters. Aquinas is not troubled by this limitation in human or civil law because the eternal law can direct what human law cannot. So he notes that human law permits certain things to occur in society which it cannot control. However, such permission is not equivalent to approval of such behavior”. DEVER, Vincent M. “Aquinas on the Practice of Prostitution” *Essays in Medieval Studies*, Illinois, vol.13, 1996, pp.39-50.

Disponível em: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL13/dever.html>. Acesso em: 20 fev. 2011.

figuras masculinas alertam para os perigos de deixar-se conduzir pelos desejos femininos. Da mesma forma, são os personagens masculinos, em especial os grandes pais da Igreja, que guiam o pensamento e os discursos dos clérigos, principalmente sobre as mulheres e tudo que as circunda. Assim, os personagens citados neste capítulo, entre outros, tornam-se modelos para as diferentes sociedades, o que não implica na afirmação de que tais modelos fossem rigorosamente seguidos pelos diferentes públicos aos quais eram dirigidos. Obviamente, entre o discurso e a prática existem diversas mediações, interpretações e ressignificações; contudo é possível discernir os olhares que recaem sobre homens e mulheres e quais seriam os comportamentos mais adequados para ambos os sexos na visão dos autores medievais. Além disso, tais documentos permitem a percepção dos âmbitos sociais referidos a homens e mulheres, sendo geralmente reservado ao primeiro o espaço público, enquanto às mulheres cabe reinar sobre o que se refere ao privado. Entre as instituições sociais relacionadas às mulheres, sem dúvida o casamento merece destaque devido a sua importância não apenas na vida das mulheres, mas para o estabelecimento de redes de relações e a manutenção do sistema social.¹²⁹ Assim sendo, o casamento e sua importância na realidade feminina serão abordados com maior ênfase no próximo subcapítulo, o qual procurará refletir sobre o papel do casamento na manutenção, bem como na transformação do olhar sobre o feminino.

¹²⁹ Christiane Kaplisch-Zuber realiza um estudo sobre a questão do casamento e da família em Florença, no século XV e ressalta questões que incentivam a reflexão sobre as representações relativas ao feminino e sua associação ao matrimônio. A autora demonstra que a mulher era muitas vezes vinculada ao espaço físico da casa, a qual pertencia a uma determinada figura masculina. A mulher deveria, assim, ser concebida a partir de um laço com um homem, pois ao contrário poderia encontrar-se em uma situação constrangedora, pois não era percebida como alguém com condições de auto-tutela. Explica Kaplisch-Zuber que “The determination of a woman’s identity thus depended on her movements in relation to the “houses” of men. (...) “Honorable marriages were what regulated the entries and exits of the wives, and the normal state, the state that guaranteed the honor of the woman and the “houses”, could be no other than the married state. Any woman alone was suspect. An unmarried woman was considered incapable of living alone or in the absence of masculine protection without falling into sin. Even if she were a recluse and lived a holy life, even if she retired to a room on the upper floor of the paternal house, she placed the family honor in jeopardy by the mere fact of her celibacy. The convent was the only way out, although terrible doubts about the security of the cloister continued to torment her parents”. Ver: KAPLISCH-ZUBER, Christiane. *Women, family, and ritual in Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. p.119.

1.3. O FEMININO E O ESPAÇO PRIVADO: AS MULHERES E O MATRIMÔNIO

O casamento é sem dúvida uma das instituições mais importantes na composição da estrutura social da sociedade em geral e da Idade Média em particular. As diferentes formas com as quais se dava a união entre homens e mulheres vão sendo modificadas neste momento: a Igreja vai pouco a pouco ampliando o alcance de sua influência nas questões do âmbito privado. De fato, o casamento não diz respeito apenas ao casal e as respectivas famílias envolvidas no enlaço, mas esta instância é um tópico essencial da cultura medieval e instrumento de destaque na organização da estrutura social.¹³⁰ O casamento possui um papel de destaque na manutenção da concepção hierárquica e de ordem comuns ao medievo, além de sua influência na geração de laços econômicos e políticos entre determinados grupos da sociedade. Assim, o vínculo matrimonial, cuja ritualística e aspectos simbólicos vão sendo modificados ao longo do tempo, irá reforçar discursos e consolidar papéis, em especial relacionados aos homens e mulheres.

O período medieval é marcado pela concepção de ordem: há neste momento, indubitavelmente, a construção de discursos que enfatizam e valorizam a hierarquia, e a mobilidade social é bastante restrita, fato que irá se modificando ao longo do período medieval. Contudo, no âmbito do concreto é possível encontrar casos de rompimento com as estruturas sociais vigentes, sendo estes mais raros. Uma vez que não é possível coletar os dados de forma direta, nesta pesquisa sustentar-se-á pelas diferentes argumentações encontradas nas fontes do medievo. Deste modo, é possível perceber que ao menos no nível dos discursos procura-se construir sentidos para a realidade e

¹³⁰ Chojnacki reflete sobre a importância da produção de uma legislação e a interferência dos espaços de poder na estruturação do matrimônio de tal modo que auxiliasse a classe nobre na manutenção de seu status quo por meio do casamento. O autor avalia esta realidade na sociedade veneziana do século XV a partir de leis produzidas em 1420, expondo que “In terms of the role of government, these laws reveal the expectations and the limits of the state's role in marriage in the early fifteenth century. Growing in social reach, it could nevertheless not smother the determination of families to promote their individual interests by marriage strategies that could preserve or improve their status or their material opportunities. Government could not impose uniformity, because any definition of uniformity came from and served the interests of one or another patrician group and because diversity offered too many opportunities for patrician families. Yet government as promoter of the collective patrician interest vis a vis the populace received nearly unanimous backing for its measures to restrict those patrician marriage options that threatened the common prestige and the exclusive access to the common benefits”. CHOJNACKI, Stanley. Marriage legislation and patrician society in fifteenth-century Venice. In : BACHRACH, B.S. ; NICHOLAS, D. *Law, custom, and the social fabric in medieval Europe: essays in honor of Bryce Lyon*. Michigan, 1990. p. 163.

organizar os papéis no interior da sociedade, e depois de configuradas as principais idéias reguladoras, qualquer transgressão a estas era duramente criticada.¹³¹

A idéia da inferioridade feminina irá se perpetuar e diferentes discursos serão elaborados para sustentá-la. Estes se basearão não apenas nas histórias bíblicas, mas inclusive nas características físicas dos diferentes sexos: a mulher, mais frágil, carecendo da força masculina, necessita de sua proteção. A fraqueza corporal é o testemunho da inferioridade da mulher, e tal não é um atributo casual. Gallo Franco, ao estudar as “Etimologias” de Santo Isidoro e as referências à sexualidade presentes nesta obra, explicita a teoria deste importante teólogo medieval, o qual enfatiza que a fragilidade corpórea feminina seria essencial para a continuidade da humanidade: sem ela a mulher poderia repudiar o assédio masculino, pensando-se aquele promovido pelo marido. Gallo Franco destaca como um ponto importante:

El papel protagonista que San Isidoro otorga a la fuerza del varon en las relaciones sexuales con la mujer, y, de hecho, su concepción de la diferencia básica entre varon e mujer se centra en el desigual reparto de la fuerza entre ellos, de manera que la debilidad natural de la mujer resulta ser providente para que esta pueda soportar al hombre sin rebelarse, supeditacion por la fuerza de la mujer que, en consecuencia, exporta tambien a las relaciones sexuales (...). San Isidoro expresa (...) que es la mayor fuerza del varon que hace viable la relacion sexual , ya que asi la mujer no puede resistirse (...).¹³²

Todavia, não apenas no corpo a mulher é inferior, mas também na vontade e no discernimento. A mulher é paradoxalmente rasa e complexa, superficial e incompreensível em suas diversas faces frente ao homem, inteiro e inequívoco.¹³³ Eva

¹³¹ Klapisch-Zuber, refletindo sobre tais pontos sob a ótica da divisão entre homens e mulheres, afirma que “a partir do momento em que um sistema simbólico determina posições relativas ao masculino e ao feminino e papéis específicos aos homens e às mulheres, estes não podem ser modificados sem questionar a ordem do mundo ao qual eles se referem. O vigor das reações diante destas alterações, a importância dos pontos de sua aplicação, permitem melhor avaliar a vitalidade respectiva de tais sistema e a distância que os separa.” KLAPISCH-ZUBER, 2006, op. cit., p.148.

¹³² GALLO FRANCO, Henar. *La Sexualidad em <<Las Etimologias>> de San Isidoro de Sevilla: Cristianismo y mentalidad social em la Hispania Visigoda*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2003. p. 426.

¹³³ Em relação a este tema, Klapisch-Zuber evidencia que “o feminino guarda, no entanto, uma ambivalência irredutível vinda das condições de sua construção ideológica e social. O homem é unidade, o masculino, unívoco. A mulher é ao mesmo tempo Eva e Maria, pecadora e redentora, megera conjugal e dama cortesã. Dentre estas facetas o feminino não escolhe, justapõe. Assim ele se furta obstinadamente a buscar sua natureza própria, que depende do espiritual, miseravelmente medido, e do corporal, no qual foi logo encerrado.” KLAPISCH-ZUBER, 2006, op. cit., p.149.

talvez tenha oferecido a prova mais cabal da incapacidade feminina em tomar decisões sensatas, confirmando a necessidade de que a mulher seja guiada. A mulher é identificada com a corporalidade, sendo assim mais facilmente tentada e tendo mais dificuldades em resistir aos apelos mundanos. O corpo segue impulsos, não reflete, é imune ao raciocínio, ao qual o espírito é, sem dúvida, mais afeito. As mulheres, orientadas pelos desejos corporais, seriam assim mais irrequietas, motivando os argumentos que ressaltam a necessidade de custodiar a mulher.¹³⁴ Tal custódia caberá, recorrentemente, a um homem, seja este o pai, irmão, o marido ou outro parente do sexo masculino. Casagrande levanta esta questão, explicando que:

As mulheres não podem portanto guardar-se sozinhas; a *infirmas* de sua condição, que as torna débeis e privadas de toda a firmeza, exige que ao lado do pudor intervenham outras defesas. (...) Os homens — pais, maridos, irmãos, pregadores, directores espirituais — partilham com Deus e com os sistemas jurídicos o difícil mas necessário encargo de <<guardar>> as mulheres; as quais, porém, afortunadamente (...) se unem para sempre submetidas à autoridade dos seus companheiros e portanto prontas, se não mesmo dispostas, a suportar-lhes a custódia.¹³⁵

Parece, então, notório que os discursos produzidos durante o medievo ressaltavam a perspectiva de que as mulheres necessitavam de alguma forma de proteção. Entretanto, os modos como tal custódia ocorriam, suas motivações e justificativas, mudaram ao longo do tempo, sendo o casamento uma delas. Talvez esta instituição seja um dos exemplos de espaços nos quais a Igreja interveio com maior sucesso, tanto nos aspectos práticos dos rituais como nos simbólicos. Afinal, não é possível olvidar que antes de se tornar um sacramento o matrimônio já existia e era realizado das mais diversas formas por grupos sociais distintos. Idéias que pautavam a união de dois indivíduos, a existência de um sentimento amoroso entre o casal, a

¹³⁴ Casagrande resalta que “inquietas no corpo e irrequietas na alma, as mulheres devem pois ser guardadas. Obsessivamente repetida nos títulos, nos parágrafos e nas conclusões dos sermões e dos tratados, a palavra *custodia* torna-se a palavra de ordem atrás da qual se alinha toda a literatura pastoral e didáctica dirigida à mulher. *Custodia* serve para indicar tudo aquilo que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons costumes e salvar as suas almas: reprimir, vigiar, encerrar mas também proteger, preservar, cuidar. As mulheres guardadas são amadas e protegidas como um bem inestimável, escondidas como um tesouro frágil e precioso, vigiadas como um perigo sempre imanente, encerradas como um mal de outro modo não evitável.” CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle *História das mulheres no ocidente*. v. 2 A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990, p. 120-121.

¹³⁵ Idem, p. 122.

constituição de um núcleo familiar composto por marido, esposa e filhos, possuirão uma evolução gradual e complexa, e estarão vinculadas a uma série de transformações no contexto sócio-econômico da época.¹³⁶ De fato, é essencial esclarecer que a concepção de casamento e de família cristã não se deu como algo praticamente inevitável, e sim uma proposta que preponderou frente a outras, através de disputas e conflitos. Michel Sot reflete sobre este ponto, e salienta a atuação da Igreja em relação a estas transformações no enlace conjugal dos indivíduos. O autor afirma que:

O casamento cristão não é tão antigo quanto o cristianismo. Com efeito, é uma invenção medieval e o casar pela Igreja só se tornou prática corrente a partir do século XIII. Durante mais de um milênio, para uma grande parte dos cristãos, não era evidente que o casamento devia ser monogâmico, indissolúvel e fundamentado no consentimento recíproco de dois indivíduos. A doutrina da Igreja foi se aperfeiçoando progressivamente e não foi imposta sem conflitos. Mas foi, contudo, a Igreja (...) que conseguiu a unificação de costumes tão diferentes, integrando-os no seu modelo de casamento.¹³⁷

A adoção do casamento e a intervenção mais enfática da Igreja no âmbito do privado não ocorre de modo instantâneo ou maquiavélico. De fato, há uma série de conjunturas que favorecem a reestruturação da organização familiar nos níveis do

¹³⁶ Fossier, analisando o período compreendido entre os séculos XI e XIII, destaca que “os grupos familiares não obedecem nem a uma evolução clara e contínua nem, sobretudo a um destino uniforme; a sua coesão ou o seu desmembramento estão em estreita dependência do contexto social, ou até econômico, e deste ou daquele momento. Além disso, julgamos as coisas a uma tal distância que os cambiantes se apagam e os contornos se desvanecem. Contudo, apesar das reticências, tudo leva a crer que entre o ano 1000 e 1300 se ultrapassou um ponto de não-retorno: a família nuclear, a família conjugal, o casal individualizam-se no seio do clã, da linhagem, da parentela”. FOSSIER, Robert. *A Era Feudal (século XI a XIII)*. In: BURGUIERE, André et. al. (Org.). *História da Família: tempos medievais ocidente, oriente*. v. 2. Lisboa: Terramar, 1997. p. 89

¹³⁷SOT, Michel p. 209. Do mesmo modo que a constituição do casamento cristão e sua incorporação ao ritual eclesiástico, o direito constituído para a sua adequada regulação em temas como herança e a construção das possibilidades de ação dos atores envolvidos, também irá se desenvolvendo paulatinamente e de forma variada nos diversos locais e momentos históricos. Verdon aborda esta questão para a realidade de Roussillon nos séculos XII e XIII, analisando o status jurídico e econômico das mulheres neste local. A autora explicita que “C'est au cours du XII siecle que les formules etablissant les contrats de mariage se precisent: des le milieu do siecle XII siecle apparraissent les contrats de mariage doubles, que font etat a la fois des apports de la mariee (desormais la do, sous l'influence de la renaissance du droit romain, est clairement nommee) et de ceux de l'epoux. Le mariage se traduit alors par une dualité du transfert patrimonial, largement diffusee dans les dynasties pricieries du pourtour de la Mediterranée autour de 1200. Les termes et les clauses du contrat de mariage sont definitivement fixes a la fin du XIII siecle. Les formules resumees des minutes notariales montrent une combinaison en triptyque qui renforce l'assimilation dot-heritage et donc l'exclusion des filles de tout droit de propriete des biens immobiliers paternels”. Ver: VERDON, Laure. *La femme en Roussillon aux XII et XIII siècles: statut juridique et économique*. *Annales du Midi*, Revue archeologique, historique et philologique de la France meridionale, Tome CXI, n. 227, p. 293-310, juillet-septembre 1999. p.299.

mundo da vida e das representações. Fossier aponta o crescimento demográfico como um fator de extrema importância para o desmembramento de grupos populacionais que anteriormente viviam sob o mesmo teto. O acentuado aumento do número de indivíduos tornaria inviável a manutenção deste em apenas uma moradia, e tal fragmentação teria favorecido a formação de núcleos familiares menores, incentivando a identificação entre seus membros, e a posterior construção de concepções tais como o amor conjugal, entre outros. Defendendo tal percepção, Fossier procura identificar a influência do fator demográfico na formação das famílias nucleares:

Em primeiro lugar, a crescente sobrecarga populacional torna cada vez mais difícil, por vezes materialmente impossível, a coexistência sob o mesmo tecto de um número muito grande de pessoas aparentadas. (...) Em segundo lugar — mas tal não é senão a outra vertente do mesmo efeito — cada um destes núcleos passa a ter um maior número de braços para trabalhar e, evidentemente, mais bocas para alimentar, o que lhe dá uma força produtiva relativamente nova, dispensando-o de recorrer a outros tipos de ajuda.¹³⁸

Deste modo, o autor arrola alguns aspectos vinculados ao contexto social e econômico e que vão estar relacionados a tais transformações nos modos de viver dos indivíduos, não sendo, entretanto, as únicas razões para as mudanças observadas. Uma grande variedade de construtos de representação passa a integrar a cultura do medievo: de fato, há uma valorização cada vez maior dos princípios monacais, sendo considerado o ápice do monasticismo ocidental o período compreendido entre os séculos VIII e XII.¹³⁹ Imbuídos de ideais que cada vez mais se delineiam no propósito da contenção do físico e procuram impor um maior rigor ao clero, os Papas a partir do século XI, entre os quais se destaca Gregório VII,¹⁴⁰ procuram disseminar o celibato, o qual é sem

¹³⁸ FOSSIER, op. cit., p. 92.

¹³⁹ Tal período é defendido por Little, que inclusive salienta a importância da atuação de monges e monjas junto a instâncias de poder, uma vez que estes, de um modo geral, pertenciam a famílias abastadas. Segundo o autor “Esse modelo clássico de monasticismo solidamente implantado na sociedade, como o que era encarnado por Cluny, recrutava nas camadas mais elevadas da hierarquia. (...) Os abades e abadessas eram oriundos das maiores famílias — reais, contais, ducais e outras. Eles aproveitavam da proximidade dos poderosos para servir aos interesses dos seus próprios mosteiros, mas também para exercer uma certa influência sobre o modo de vida dos poderosos. LITTLE, Lester K. *Monges e Religiosos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 232.

¹⁴⁰ As reformas promovidas por Gregório VII se dirigiam a tentativa de moralizar o clero e aumentar o poder da Igreja frente aos senhores feudais. A expressão “reforma gregoriana” é atualmente colocada em debate: ao realizar uma pesquisa sobre as obras que analisam esta série de propostas papais, Leandro Rust

dúvida uma das concepções que será balizadora das noções que afetarão as mulheres e a instituição do matrimônio. Schmitt reflete sobre o celibato e sua importância. Expõe o autor que:

(...) desde os primeiros séculos, a regra do celibato começa a impor-se aos bispos e aos padres. Eles são instigados a viver na continência sexual como os monges, cujo modelo de renúncia à carne e de pureza virginal difunde-se na sociedade. (...) mas a regra do celibato eclesiástico só é rigorosamente aplicada a partir do século XI, quando a reforma gregoriana baseia a distinção entre clérigos e leigos no critério da sexualidade. A continência, exigida pelo menos das ordens maiores do clero, participa da vontade de sacralizar os padres e de os elevar acima dos outros fiéis.¹⁴¹

A implantação do celibato para os clérigos é um processo bastante lento e que não se dá sem tensões, muito menos sem conseqüências. Num primeiro momento talvez o casamento receba em muitos discursos uma visão negativa, uma vez que é necessário convencer os padres a não contraírem matrimônio. Na verdade, os membros do clero não apenas devem abdicar do casamento, mas das relações sexuais de um modo geral, o que reforçava o discurso misógino. O celibato tinha como base a idéia de afastamento do outro, de controle de si, de introspecção, de alguma forma seguindo a proposta eremítica. Ou seja, percebe-se o modelo do eremita que se afastava das tentações do mundo embrenhando-se no deserto.¹⁴² Desafiador, todavia, é manter-se alheio às tentações do mundo estando inserido nele.

e Andréia Frazão da Silva verificam que a terminologia para denominar estas vai sendo modificada, assim como os enfoques sobre as medidas tomadas por Gregório e demais sacerdotes. Segundo os autores “outroira senhora incontestada do campo historiográfico, a Reforma Gregoriana tornou-se, nos dias de hoje, uma expressão sobremaneira convencional, algo que, não poucas vezes, faz-se presente na escrita da história graças a aceitação tácita garantida pela familiaridade com que os historiadores a reconhecem. Mas, precisamente por ter sido levada ao limite de um desuso, esta expressão tem algo de grande importância a dizer aos historiadores. As trajetórias pelas quais seguiu delineiam o que poderíamos chamar de um salutar “desencantamento historiográfico”: o que antes chegou a ser canonizado como uma construção conceitual insubstituível, figura hoje como uma idéia aberta e flexível, e, por isso mesmo, uma rubrica historiográfica convidativa à pesquisa, estimulante ao interesse intelectual”. RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p.135-152, set. 2009. p. 147.

¹⁴¹ SCHMITT, 2006, op. cit., p. 241.

¹⁴² Le Goff refere que após o final do século III começa-se a citar os homens que se dedicam a manterem-se distantes das tentações mundanas. Explica o autor que “é este o grande movimento de fuga para o deserto, de procura da pureza sexual, mais do que da procura a solidão. (...) Será a vitória sobre a sexualidade, a vitória sobre a alimentação. Ao longo da Idade Média, os primeiros padres do deserto lutam contra a concupiscência sexual”. Ver: LE GOFF, Jacques. A rejeição do prazer. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p. 198.

O clero, entretanto, divulgador de grande parte do pensamento que permeava a Idade Média, baseando-se nos documentos que chegaram até os dias atuais, compreendia que não seria possível exigir o celibato dos leigos sem o sacrifício da própria espécie. Tal conduta não era sequer desejável, uma vez que a prática do ato sexual ou a falta deste é exatamente um elemento de distinção entre leigos e clérigos, e sinal da superioridade dos últimos. Deste modo, uma vez que a ótica do controle dos impulsos e desejos ganhava força e que tem no celibato sua forma mais acabada, torna-se necessário impor algum modo de controle físico também aos leigos. Assim, o casamento pode ser visto como uma ferramenta que propiciaria a limitação do exercício da sexualidade, que, se inevitável, ao menos possuiria algumas normatizações. De fato, é possível identificar a constituição de uma nova moralidade e de uma argumentação que procura regulamentar a sexualidade e que, portanto, afeta o cotidiano de homens e de mulheres. Le Goff evidencia a criação de uma nova ética sexual neste momento, ressaltando esta como um dos mais importantes movimentos do período medieval. Segundo este autor:

Esta nova ética sexual impôs-se no Ocidente durante séculos. (...) Reinou durante toda a Idade Média, mas não se manteve imóvel. O grande impulso do Ocidente, do século X ao século XIV, foi marcado, segundo creio, por três grandes acontecimentos: a reforma gregoriana e a divisão sexual entre clérigos e leigos, o triunfo de um modelo monogâmico indissolúvel e exogâmico no casamento e a unificação conceptual dos pecados da carne através do pecado da luxúria (luxuria), no quadro septenário dos pecados mortais.¹⁴³

Deste modo, o casamento vai se constituindo gradualmente o espaço da sexualidade possível e um instrumento de contenção, especialmente para as mulheres, que, casadas também se tornavam mais inacessíveis aos membros o clero, bem como passariam a ser um perigo menor para si mesmas. A contenção do pecado exige que o casamento adéqüe-se à moral cristã ressignificada, ou seja, deve contemplar a monogamia, ter o consentimento dos noivos e ser indissolúvel. A interferência direta da Igreja no casamento deve ser justificada pela sua sacralização: ele não mais diz respeito apenas ao âmbito mundano, não é mais uma decisão apenas entre famílias, uma vez que passa a ser abençoado por Deus Assim, o homem perde a autonomia para romper algo

¹⁴³ LE GOFF, 1991, op. cit., p. 204.

que recebeu a intervenção divina. Contudo, no cotidiano familiar, alguns casos poderiam consistir em exceções e a anulação do casamento poderia ser obtida. Pastoreau afirma que:

O casamento é antes de tudo um sacramento. Realiza-se por uma troca de promessas diante de um padre. As autoridades seculares deixam também à Igreja a responsabilidade de legislar sobre o assunto. (...) O casamento é indissolúvel a partir do momento de sua consumação. O repúdio é proibido, o divórcio não existe. O único meio de romper a união é a anulação, seja invocando a impotência ou a esterilidade de um dos cônjuges, seja demonstrando um caso de consangüinidade que não havia sido percebido por ocasião da celebração.¹⁴⁴

Certamente esta realidade variava, em relação a sua aplicação concreta e efetiva, de acordo com o momento, os segmentos sociais e a localidade. Da mesma forma, é necessário ressaltar que a implementação das características desejadas no casamento vai sendo realizada aos poucos, e não de forma verticalizada e inconteste. De fato, em seu texto “O amor indissolúvel” Philippe Ariés reflete que a estabilidade matrimonial teria se popularizado não por uma imposição eclesiástica, obedecida sem espaços de contestação, mas sim porque esta proposta teria encontrado eco em especial nas práticas sociais dos grupos campestres. Segundo o autor:

A coerção não foi imposta a partir do exterior, por uma potência estranha como a Igreja, mas foi aceita e mantida pelas próprias comunidades. Se houve passagem do repúdio à indissolubilidade, foi uma passagem desejada, se não totalmente consciente; isto é, ela foi imposta por uma vontade coletiva que absolutamente não tinha o sentimento de inovar, que acreditava ao contrário respeitar os costumes antigos. (...) Nas comunidades rurais as estratégias eram mais simples e teriam dado prioridade a *stabilitas* sobre a fecundidade ou outras preocupações.¹⁴⁵ (p.11)

Tal argumentação complexifica o pensamento comumente aceito de que a constituição do casamento teria se dado dentro de uma evolução natural e lógica. Inúmeras foram as disputas relacionadas às tentativas de regulamentação das práticas matrimoniais, bem como quanto à compreensão de seu aspecto sagrado, uma vez que o

¹⁴⁴ PASTOREAU, op. cit., 21-22.

¹⁴⁵ ARIÉS, Philippe. *História Social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981. p. 11.

casamento já era praticado antes de se tornar um sacramento.¹⁴⁶ Igualmente, as proposições eclesíásticas vinculadas ao enlace conjugal atingiram de forma diferente a nobreza e o campesinato, conforme observado na reflexão de Ariés. As motivações para a realização do matrimônio e o aparato cultural e simbólico que o envolve são diferentes segundo o segmento social do indivíduo. Portanto, de acordo com a categoria a qual pertence, o indivíduo é atingido de modo diverso. Talvez um exemplo pertinente seja a questão do combate à endogamia promovido pela Igreja. Provavelmente esta medida repercutiu de forma mais impactante junto à nobreza, que lançava mão muitas vezes de estratégias de união no interior da própria família, com a finalidade de perpetuação do nome e do patrimônio.¹⁴⁷ A Igreja passou a interferir nestas uniões, classificando muitas delas como incestuosas, e, portanto, pecaminosas. Rouche aborda este ponto, explicitando que:

Proibidos em princípio até o quarto grau entre primos irmãos, os casamentos de consangüinidade e de afinidade foram punidos, e os culpados separados. (...) A partir de Gregório II (715-735), a proibição foi estendida ao sétimo grau (sobrinhos à moda da Bretanha), assim como aos parentes espirituais (padrinho e madrinha): não haveria mais aliança a não ser com estranhos, com quem fosse outro (Deus ou o próximo de sexo diferente), mas de modo algum com aquele ou aquela com quem já existisse um tipo de ligação. As conseqüências sociais de tal doutrina foram incalculáveis. Ela obrigou cada um a procurar um cônjuge longe de sua aldeia e de seu castelo.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Paulette L’Hermite-Leclercq refere esta questão, explicitando que “o casamento é um sacramento. O conteúdo deste conceito foi muito flutuante até ao século XII. Era necessário defini-lo antes de lhe dar um lugar entre os outros na lista terminada em 1215. A originalidade do casamento era embaraçosa: único dos sete sacramentos que existira já na Lei antiga, tinha portanto uma anterioridade cronológica, já que tinha ligado o primeiro homem e a primeira mulher; a sua anterioridade era também lógica, já que era indispensável ao fundamento de qualquer sociedade para que os homens se multiplicassem sem luxúria”. Ver: L’HERMITE-LECLERCQ, Paulette. *A ordem feudal (séculos XI-XII)*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p.286.

¹⁴⁷ Pastoureau salienta estes aspectos, observando que a decisão do casamento nos ambientes da nobreza era uma decisão, dada a sua importância, tomada a partir da consideração dos conselhos dos envolvidos. O autor afirma que “a importância do casamento é ao mesmo tempo familiar, patrimonial e econômica. Ele assinala a união de duas famílias, duas linhagens, sendo às vezes um meio de reconciliação. Assinala também a união de duas fortunas, dois domínios. Daí a necessidade de escolher bem o cônjuge. (...) O senhor que casa um filho ou uma filha pede sempre conselho, não apenas aos parentes mais afastados, mas também aos vassallos; além disso, o direito feudal o obriga a informar e pedir a autorização de seu suserano. Por seu turno, este último deve fazer o possível para que a filha de um vassallo falecido se case rápida e vantajosamente”. PASTOREAU, op. cit., p.21.

¹⁴⁸ ROUCHE, Michel. Casamento, uma união indissolúvel. *História Viva*, LOCAL, nov. 2005. Disponível em: http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/casamento_uma_invencao_crista.ht ml. Acesso: 01 fev. 2011.

Um ponto fundamental no qual a intervenção da Igreja se fez notar foi a intervenção no privado e o deslocamento desta instituição para o espaço público. Durante a Antiguidade e por um longo tempo durante a época medieval, o casamento era concebido como algo referente ao âmbito privado, que deveria ser decidido sem intermediações, pelas famílias envolvidas.¹⁴⁹ Pouco a pouco irá se impor uma ritualística matrimonial que irá integrar a figura do padre no momento do enlace dos noivos, como uma figura de mediação entre o terreno e o divino. De igual modo, há uma transferência do próprio local em que é realizada a celebração do casamento, pois a intervenção de Deus deve estar patente para todos. O casamento deixa de acontecer no âmbito do lar e gradualmente é trazido para o espaço da Igreja. Ariès identifica tal mudança como uma verdadeira revolução. Expõe o autor que:

Um grande fenômeno vai influir na economia do casamento: o casamento vai mudar de lugar, deslizando do espaço privado para o espaço público. Uma mudança muito grande da qual geralmente não estamos conscientes. (...) A grande mudança ressaltada pelos rituais eclesiais consistiu, portanto, na transferência do ato matrimonial da casa, que era seu local tradicional, para as portas da Igreja. A partir de então, é aí que devia acontecer tudo que é importante em relação ao casamento: uma verdadeira revolução.¹⁵⁰

O triunfo do modelo de casamento cristão vai não apenas influenciar no cotidiano social e econômico, mas também na organização de elementos do pensamento e do espaço de moradia: de fato, é possível perceber que a idéia de família vai se aproximando cada vez mais da concepção de família nuclear. Num primeiro momento o termo abriga também servos, escravos e outros parentes agregados, os quais viviam sob o domínio do senhor. De igual modo, é percebido um acréscimo da valorização de formas diversificadas de parentesco, como aqueles classificados como espirituais, sendo um exemplo o vínculo através do batismo e do compadrio, ou através da adoção e mesmo os laços parentais estabelecidos a partir do matrimônio. Além destas

¹⁴⁹ Veyne reflete sobre estes elementos no período romano, evidenciando o caráter privado do casamento neste momento. O autor explica que “com efeito, o casamento romano é um acto da vida privada, um facto que nenhum poder público tem de sancionar (...).É um acto não escrito (não existe nada mais que um contrato de dote, supondo que a prometia tinha um dote). É mesmo um acto informal: nenhum gesto simbólico, digam o que disserem, era indispensável. Em suma o casamento era um acontecimento de nível privado”. VEYNE, Paul. As núpcias do casal romano. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p.178.

¹⁵⁰ ARIÈS, 1981, op. cit., p. 16.

transformações, observa-se o delineamento cada vez mais preciso da idéia de linhagem.¹⁵¹ Laura Quiroga analisa estes aspectos a partir das obras alfonsinas, verificando que a constituição da idéia de linhagem vai se impondo paulatinamente e que está imbuída da valorização da descendência masculina na figura do primogênito. Segundo a autora:

Podemos decir que el concepto de linaje comienza a utilizarse alrededor de los siglos XI y XII para designar a los descendientes en línea directa, prescindiendo de los colaterales y dando prioridad a la sucesión agnaticia (surgiendo, de esta manera, en relación con las ideas de primacía masculina y primogenitura). (...) podemos deducir dos nociones clave. En primer lugar, que el linaje es un vínculo entre personas que *comparten la misma sangre* y que, por lo mismo, tienen un ascendiente común. En segundo término, que tanto la descendencia como la ascendencia es de carácter agnaticio, es decir, se privilegia la sucesión masculina sobre la femenina.¹⁵²

O matrimônio, entre seus diversos aspectos, tem esta função primordial da manutenção da linhagem e, assim, perpetuar o patrimônio e, se possível, inclusive ampliá-lo.¹⁵³ Claro está que não é este o único benefício que o matrimônio é capaz de produzir: ele combate também o pecado e ainda agrega à vida do homem uma companheira que, sob um controle adequado pode sem dúvida se mostrar bastante

¹⁵¹ Guerreau-Jalabert, ao analisar a questão do parentesco, evidencia tal evolução. Segundo a autora “Do final do Império Romano à época moderna, o sistema de parentesco ocidental sofreu transformações essenciais. Os primeiros séculos rompem com o período anterior em pelo menos três pontos: o aparecimento de um sistema estritamente cognático, que faz da parentela, seja qual for a sua designação, inclusive a de *lignage* em francês antigo, a única forma efetiva de agrupamento de consangüíneos; a instauração de um modelo de matrimônio monogâmico e indissolúvel que proíbe o divórcio; a imposição com o cristianismo, do paradigma do parentesco espiritual, a *caritas*, que transforma os fundamentos das concepções do parentesco”. GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.333.

¹⁵² QUIROGA, Laura. Las mujeres y su ámbito de desarrollo. Parentesco y familia en las obras alfonsinas. *Temas Medievales*, Buenos Aires v. 16, p. 1-11, 2008. p. 3.

¹⁵³ Carlé reflete sobre a importância do papel feminino na questão vinculada à linhagem, argumentando que “sin embargo, las mujeres tenían gran importancia dentro de la estructura del linaje y sus ramificaciones conectivas. Su identidad no se anulaba al abandonar la casa paterna ni se confundía con la del marido. El signo más evidente de la persistencia en la identidad — signo externo, que no debe confundirse con el hecho mismo — es la conservación del apellido y las armas. De no haber sido así, el papel de la mujer se hubiera visto notablemente disminuido, en cuanto no hubiera podido ser medio de alianzas interfamiliares, pues la unión se hubiera quebrado en su articulación misma al desprenderse la mujer de su tronco para integrarse en el linaje del marido”. CARLÉ, María del Carmen. *La sociedad hispano medieval III grupos periféricos: las mujeres e los pobres*. Barcelona: Gredisa, [s/d]. p.42-43.

útil.¹⁵⁴ Porém, o casamento é destinado aos leigos, ou seja, para um grupo social que, comparado ao clero, é inferior em termos de valoração simbólica. Portanto, o casamento é um mal menor frente ao exercício da luxúria,¹⁵⁵ e como tal mostra-se desejável. Contudo, o intercuro sexual exercido no leito matrimonial deve cumprir uma série de regras, e, apesar das bênçãos divinas à união entre homem e mulher, a relação sexual nunca será cometida sem mácula. Os esposos devem manter precauções no momento do ato sexual, que não poderia jamais ser destinado ao prazer, mas sim à procriação, e até o falar sobre o tema deveria receber atenção a fim de que não fosse utilizada uma linguagem por demais espúria.¹⁵⁶

Deste modo, o intercuro sexual é admitido dentro do casamento, único espaço legítimo para que tal ocorra, sendo inclusive condenado aquele que se recusa a cumprir o dever diante do cônjuge sem uma justificativa plausível, desde que, obviamente, o intuito esteja permeado pela moralidade cristã. Os encontros sexuais entre marido e esposa devem ser regulados segundo as recomendações eclesíásticas a fim de evitar o prazer, e para tanto se sugere aos amantes:

(...) limitar-se às relações noturnas, esquivar-se da nudez e não provocar volúpia por gestos, cantos ou atitudes impudicas.

¹⁵⁴ Gallo Franco, ao analisar as “Etimologias” de Santo Isidoro, ressalta a percepção deste sobre o matrimônio, o qual seria benéfico no sentido de evitar males muito mais acentuados, como transgressões sexuais, homossexualidade, entre outros. Na visão de Santo Isidoro “el matrimonio otorga asi al hombre três grandes beneficios, el primero cumplir con el mandato divino de procrear, el segundo, entregarle una ayuda que se le asemeje (la mujer), y el tercero evitarle caer en el pecado de fornicacion, o incluso en algo peor, como las relaciones homosexuales, y es asi la mejor opcion de vida para aquel cristiano que no puede obviar sus impulsos sexuales. Abierto siempre a la procreacion, es indisoluble, y en él el marido ostenta la autoridad sobre la esposa”. GALLO FRANCO, op. cit., p.418-419.

¹⁵⁵ Le Goff reflete sobre este tema através das concepções de São Paulo, o qual embasa sua condenação ao exercício da sexualidade a partir da oposição entre carne e espírito, sendo a primeira fonte da tentação e do pecado, enquanto o segundo já se vincula à experiência do divino. Le Goff afirma que “S. Paulo insiste na oposição entre carne e espírito, vê na carne a fonte principal do pecado e não aceita o pecado e não aceita o casamento senão como um mal que é preferível evitar”. E cita as palavras de Paulo de Tarso: “É bom que o homem se abstenha da mulher (...), mas, dado o perigo da imoralidade, que cada um tenha a sua própria mulher, e que cada uma tenha seu próprio marido (...). Contudo, digo aos solteiros e às viúvas que é melhor permanecer no mesmo estado que eu”. LE GOFF, 1991, op. cit., p.195.

¹⁵⁶ Gallo Franco expõe as idéias contidas nas Etimologias de Santo Isidoro, afirmando que este alerta para a necessidade de conter o desejo sexual, extremamente condenável. Ele afirma que para este autor medieval “el deseo sexual seje concibe como un evidente peligro para el ser humano, cuyo ejercicio al margen de la estrecha senda dibujada por la moral cristiana situa al hombre al borde del precipicio de la ruína moral, espiritual, fisica, y financiera. Igualmente, el sexo aparece como algo sucio en si mismo, de manera que San Isidoro califica las referencias em el lenguaje, más ou menos explicitas, al sexo y a cuestiones con el relacionadas, como repugnantes y obscenas, y recomienda que, incluso al hablar de las relaciones carnales entre esposos hay que tratar la cuestion sexual con toda la decencia posible en el lenguaje”. GALLO FRANCO, op. cit., p.421.

Recomenda-se não abusar da mesa, pois o excesso de carne e vinho inflama o desejo carnal. É necessário saber dominar os corpos a fim de reduzir o número de encontros. (...) Além disso, as posições incomuns são perigosas, provocam a cólera de Deus, ultrajam a ordem natural (como o *equus eroticus*), e podem dar lugar a concepções monstruosas (por exemplo, o acoplamento *more canino*). Ocorre o mesmo com o desrespeito aos períodos interditos, que totalizam, inicialmente, mais de 250 dias (...).¹⁵⁷

Assim, o casamento será também um espaço de controle dos corpos, em especial do corpo feminino, que está submetido ao marido, que é considerado “a cabeça” da relação. Para corroborar esta concepção a própria Igreja é apresentada como casada com Jesus, matrimônio celestial e perfeito. Martin Perez, autor que será analisado com maior detalhamento ao longo deste trabalho reserva um considerável espaço para tratar desta instância, o que denota a importância que o autor confere ao casamento. A concepção de Martin Perez sobre o feminino e os âmbitos a ele relacionados, entre os quais se destaca o casamento, será debatida em capítulo posterior. No entanto, é pertinente apresentar a definição de matrimônio referida pelo autor, que inclusive se vale da equiparação da junção entre homens e mulheres à união de Cristo e a Igreja. Explicita Martin Perez que:

Sacramêto he matrimonyo, por que signiffica e demostra cousa sancta, aiûtamento de Jhesu Christo e da Sancta eglesia. E porê disse Sam Paulo scripto he que leixara o homẽ padre e madre e iũtar se ha cõ sua molher. E seeram dous em hũa carne. E eu digo que he grande sacramêto em Jhesu Christo e em na eglesia, por que assy como em o matrimonyo, he huũ aiûtamento dos corações do homẽ e da molher em huũ consintimento e huũ querer, assy a sancta eglesia sposa de Jhesu Christo, he a el iũtada em hũa uoõtade e em huũ querer.¹⁵⁸

Assim, o casamento será uma instância educativa, de estabelecimento e consolidação de papéis e de espaços de ocupação. Serão arroladas diferentes funções para homens e mulheres, sendo que esta, em geral, está associada às funções do lar. Contudo, não se afirma que as mulheres em sua grande maioria estivessem presas no âmbito da casa: havia muitas tarefas as quais as mulheres deveriam exercer no espaço

¹⁵⁷ ROUSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 480.

¹⁵⁸ PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Edição semidiplomática de José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Portugal: Edições Pena Perfeita, 2005-2006. 2 v. p. 142.

público, em especial aquelas pertencentes às camadas mais desfavorecidas.¹⁵⁹ O espaço do lar é privilegiado nos discursos que se referem às mulheres, as quais devem ambicionar serem boas esposas, obedecendo aos preceitos cristãos. A mulher, fonte de tentação, deveria ser mantida em casa se possível, a fim de não se expor ao desejo masculino. Silvana Vecchio refere que tal concepção unificava os homens, sendo indiferente à categoria social a qual pertencessem. Explicita a autora que:

Se há um ponto sobre o qual clérigos e leigos concordam unanimemente ao construir o modelo de boa esposa é o de que a casa representa o espaço feminino por excelência. Boa esposa é aquela que está em casa e que da casa toma conta. (...) A casa apresenta-se portanto como o espaço da actividade feminina; actividade de administração dos bens e de regulamentação do trabalho doméstico confiado a servos e criadas, mas também actividade num trabalho desenvolvido directamente: a dona de casa fia e tece, trata e limpa a casa, ocupa-se dos animais domésticos, assume os deveres de hospitalidade relativamente aos amigos do marido, além de, naturalmente, cuidar dos filhos e dos servos.¹⁶⁰

É possível refletir se o papel desempenhado pelas mulheres no espaço do matrimônio não teria resultado em uma maior valorização do feminino e um maior poder de ação desta frente às decisões relativas à sua vida. Entretanto, talvez ocorra exatamente o contrário, uma vez que o acréscimo da importância do casamento poderia limitar o poder de decisão das mulheres, pois o significado desta instância para a perpetuação da linhagem e do patrimônio seria realçado. Certamente as estratégias e

¹⁵⁹ Iria Gonçalves afirma que “as mulheres não podiam estar, e não estavam, enclausuradas em casa. De acordo com seu estatuto social e econômico elas poderiam ter maior ou menor necessidade de sair do restrito privado de sua casa (...). De qualquer modo haveria sempre, para a mulher leiga, a obrigação de sair de casa e contactar com os outros no cumprimento dos seus deveres religiosos. E depois havia, para a grande massa da população feminina, a necessidade de trabalhar, de desenvolver um sem número de tarefas relacionadas com o quotidiano doméstico e que decorriam fora de casa, como o abastecimento em água, e em alguns produtos alimentares, as idas e vindas até o forno na tarefa, ao menos semanal, de cozer o pão familiar, a lavagem da roupa e tantas outras mais”. GONÇALVES, 2008, op. cit., p.3. Wensky também demonstra essa questão para a realidade da cidade de Colônia no final da Idade Média. Expõe a autora que “In the later medieval period woman played a considerable part in the economic life of the city of Cologne. They took part in commercial activities on their own account, in addition to acting as partners in their husbands businesses — although it was frequently the case that merchants were instructed to employ their wives in their trading operations. (...) Women, were generally welcomed as members and as workers in many of the city’s guilds and industries, and as workers in many of the city’s guilds and industries, and in fact only three guilds imposed any limitations or restrictions on the employment of women and even these were only occasionally enforced”. WENSKY, Margret. Women’s guilds in Cologne in the Later Middle Ages. *The journal of European economic history*, v.11, n. 3, pp.631-650, winter 1982. p. 631.

¹⁶⁰ VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 169.

possibilidades de influência por parte das mulheres nas decisões sobre o seu futuro matrimonial variavam de acordo com o local, bem como com a posição social. Nos enlances que representam um maior volume de bens, ou seja, perpetrados por famílias da nobreza, inclusive os rapazes teriam pouco poder de intervenção nas decisões familiares. Opitz afirma que:

A importância primordial atribuída ao casamento — como meio de criação e conservação das estruturas de poder e de propriedade — não permitia, sobretudo nas camadas sociais mais elevadas, detentoras de bens e de poder, que uma rapariga influenciasse os planos de casamento traçado pelas gerações mais velhas. Apesar do ensinamento religioso sobre o consentimento dos cônjuges, os pais, as mães, os amigos e os parentes combinavam o futuro das suas filhas, sobrinhas e netas e até os rapazes pouco mais direito tinham de falar do que as raparigas da mesma idade, sobretudo se eram os herdeiros de uma casa.¹⁶¹

Os contratos de casamento eram feitos, muitas vezes, quando os futuros cônjuges eram ainda muito jovens, prática que a Igreja procurou combater por defender o livre consentimento dos noivos, e que conseguiu sucesso em maior ou menor grau de acordo com os diferentes locais e épocas. De fato, é possível perceber que a situação do matrimônio difere muito das concepções modernas, nas quais outros elementos são considerados para a consecução do enlace. A concepção de amor que vai se estruturando paulatinamente a partir da Baixa Idade Média não pauta de forma obrigatória a união entre homens e mulheres. O amor que engendra paixão e desejo pelo outro é inclusive indesejável, já que pode desencadear a prática da luxúria¹⁶². Porém é recomendado o afeto entre os cônjuges, a fim de que se estabeleça uma união

¹⁶¹ OPTIZ, op. cit., p 362.

¹⁶² Vecchio explicita as concepções do pregador Gilberto de Tornai sobre este tema, o qual refere a existência de duas formas diferentes de amor, bem como diferentes formas de amar, segundo o papel desempenhado no enlace. Segundo a autora “o marido é por definição, a figura central do universo da mulher casada. Não é só o destinatário e o fruidor específico de toda uma série de atitudes e comportamentos da mulher como acaba por ser o eixo em torno do qual gira todo o sistema de valores que aos cônjuges é proposto. (...) Da mulher é obrigação primeira, acima de tudo, amar o marido: a exortação do amor (dilectio) inaugura constantemente, e em alguns casos resume, os deveres da mulher em relação ao esposo. (...) Gilberto de Tornai, o pregador mais atento às implicações psicológicas da pastoral sobre o matrimônio, distingue dois tipos de amor: o primeiro, o amor carnal, alimentado pela luxúria e caracterizado pelo excesso é assimilável ao adultério e produz os mesmos efeitos nefastos: lascívia, ciúme, loucura. Gilberto opõe-lhe o verdadeiro amor conjugal, que define como social, uma vez estabelece entre os esposos uma relação de paridade”. VECCHIO, op. cit., p.149.

harmoniosa e que se mantenha a paz conjugal. O amor almejado se expressa de forma diversa para homens e mulheres: enquanto os homens evidenciavam o amor a partir do cuidado com a esposa e da proteção oferecida a esta, as mulheres deveriam ser submissas ao marido. Ariès e Benjin afirmam que:

Se os maridos são convidados a amar a esposa — *diligite* — essas são convidadas a ser submissas — *subditae*: a nuance não é pequena. A submissão aparece como a expressão feminina do amor conjugal. Apesar de sua diferença e por causa de sua complementaridade, o marido e a mulher serão um só corpo, *erunt duo in carne una*, fórmula que não designa apenas a penetração dos sexos, mas também a confiança mútua, o apego recíproco, uma identificação de um com o outro. (...) Desejava-se, todavia, de maneira geral, que o amor nascesse e se desenvolvesse após o casamento, no decorrer da vida em comum.¹⁶³

A submissão feminina deve, no entanto, ser relativizada, pois diferentes documentos comprovam que muitas mulheres se rebelavam com o destino programado por seus familiares, contestando o casamento que lhes fora imposto. Contudo, os discursos promoviam o ideal feminino da contenção e da obediência, além de destinar as mulheres ao espaço do lar. Iria Gonçalves analisa de que forma as mulheres eram conhecidas e conclui que na grande maioria dos casos, ao nome da mulher está associada uma expressão que remete à família, enquanto para o homem a expressão que o identificava relacionava-se à atividade profissional. Gonçalves afirma que para os homens:

Era escolhida, de preferência, uma expressão que remetia para a actividade profissional, para seu estatuto social ou para qualquer cargo por ele exercido, no caso das mulheres ele lembrava, na grande maioria das vezes, uma relação familiar. Quer dizer, estas apresentavam-se geralmente em público e assim nos são veiculadas pela documentação, com o seu nome apoiado no de uma outra pessoa, quase sempre uma figura masculina, quase sempre um homem da família. Ela precisava, para que a sociedade a pudesse identificar

¹⁶³ ARIÈS, Philippe; BENJIN, Andre. *Sexualidades Ocidentais*: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 6.

cabalmente, de ser inserida num grupo de parentesco, o que se realizava com o apoio de um dos seus membros masculinos.¹⁶⁴

Deste modo, as mulheres eram visualizadas, geralmente, a partir de sua inserção em um contexto de parentesco, o que denota que sua valorização se pauta mais em seu papel enquanto membro da família do que enquanto indivíduo. Sem dúvida, a mulher exerce no seio da família sua tarefa divina: a maternidade. A perpetuação da linhagem demandava que a mulher tivesse filhos, sendo desejados, especialmente, os do sexo masculino. Comumente, a esterilidade era indesejada, e a mulher, na maioria das vezes era considerada culpada. Entretanto, tal fato não significa que os filhos fossem sempre desejados ou que não houvesse casos de infanticídio, os quais não eram raros principalmente nas camadas camponesas. A maternidade, sem dúvida, figurava como algo de extrema importância no cotidiano feminino e nas representações sobre este, mas é fundamental salientar que questões como ser mãe, bem como as relações entre mães e filhos durante o medievo, eram percebidas de modo diverso do atual. Nas famílias nobres era bastante comum que o convívio entre pais e filhos fosse mais restrito, pois os últimos eram muitas vezes alimentados e criados por amas de leite. Opitz, analisando as regiões mediterrânicas da Europa, refere que:

Na concepção medieval de mundo, a maternidade era tão importante como o casamento ou a situação familiar para o dia-a-dia da mulher e para a sua posição na sociedade. Dar a luz e criar os filhos eram suas tarefas principais, a <<profissão>> das mulheres casadas (...) apesar do significado cada vez mais reduzido da gravidez e da educação dos filhos na vida quotidiana, tanto entre as famílias artesãs da cidade como entre a nobreza, onde um considerável aumento do número de filhos, observável desde o século XII, pode estar relacionado com o fato de serem as amas e já não as mães a tomarem a seu cargo os lactentes e as crianças pequenas.¹⁶⁵

De igual modo, as crianças poderiam ser afastadas de seus pais a fim de serem educadas em outros espaços ou, no caso das meninas, haveria ainda a possibilidade de serem criadas pela família do futuro cônjuge quando o enlace era combinado desde cedo. As relações entre os membros da família eram, portanto, diferentes das atuais, assim como as expectativas sobre o papel de cada um de seus componentes. Porém, não

¹⁶⁴ GONÇALVES, 2008, op. cit., p. 7.

¹⁶⁵ OPTIZ, op. cit., p. 377-378.

se afirma que não haveria afeto entre esses, mas sim que tal afeto e os discursos a ele relacionados estavam vinculados a uma concepção divergente, não havendo o privilégio ao indivíduo, mas à posição por este ocupada e o seu significado na preservação do nome e da linhagem.¹⁶⁶ De fato, apesar da falta de convívio intenso entre pais e filhos, estes eram, em geral, criados por mulheres, estando estas presentes em sua formação.¹⁶⁷

A importância da manutenção da linhagem e o papel desempenhado pela mulher nesse propósito acarretam na intensificação dos discursos relacionados à fidelidade dos cônjuges, sendo vital esta condição para as mulheres.¹⁶⁸ Assim apregoava-se a necessidade de ser fiel ao marido, sendo o adultério constantemente condenado. O cônjuge demonstra sua fidelidade não apenas evitando envolver-se afetivamente e sexualmente fora do âmbito do matrimônio, mas também cumprindo suas funções do interior deste, em prol de sua harmonia. Werckmeister explicita que:

La *fides* presente deux aspects: d'une part le renoncement aux rapports extra-conjugaux (...) et d'autre part le paiement du dû conjugal, sur le plan sexuel comme sur celui de l'assistance mutuelle. Nous trouvons

¹⁶⁶ Em sua obra “História social da família e da criança” Philippe Ariès evidencia estes tópicos, e explicita que “A família não podia (...), nessa época, alimentar um sentimento existencial profundo entre pais e filhos. Isso não significava que os pais não amassem seus filhos: eles se ocupavam menos de suas crianças por elas mesmas, pelo apego que lhes tinham, do que pela contribuição que essas crianças podiam trazer à obra comum, ao estabelecimento da família. A família era uma realidade moral e social, mais do que sentimental. (...) Nos meios mais ricos, a família se confundia com a prosperidade do patrimônio, a honra do nome, A família quase não existia sentimentalmente para os pobres, e quando havia riqueza e ambição, o sentimento se inspirava no mesmo sentimento provocado pelas antigas relações de linhagem.” ARIÈS, op. cit., p. 231.

¹⁶⁷ Chodorow aponta a importância da presença feminina enquanto modelo e em relação a sua atuação na formação da personalidade dos indivíduos, homens e mulheres e sua socialização. Este contato é percebido como primordial para a diferenciação entre os sexos, sendo o feminino voltado mais a conexão com o outro. Explica a autora que “em qualquer sociedade, a personalidade feminina chega a se definir em relação e conexão com outra pessoa, mais do que a personalidade masculina (...). Além disso, as conseqüências de dependência são manipuladas e vivenciadas diferentemente por homens e mulheres. Para os meninos e os homens, tanto o problema de individualização quanto o de dependência tornam-se vinculados ao sentido de masculinidade ou identidade masculina. Para as meninas e mulheres, em contraste, os problemas de feminilidade ou identidade feminina, não são tão problemáticos. A situação estrutural de educação da criança, reforçada pelo treino do papel feminino e masculino, produz essas diferenças que são repetidas e reproduzidas na sociedade (...)”. CHODOROW, Nancy. *Estrutura familiar e personalidade feminina*. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura, a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1979. p. 66.

¹⁶⁸ Iria Gonçalves aborda este tema, explicando que “os homens medievais desconheciam a mulher e como tal temiam-na: o seu corpo, as suas reacções para eles tantas vezes incompreensíveis, a sua apregoada malignidade, o seu poder de sedução. Mas dependiam dela para perpetuar as suas linhagens, linhagens que se queriam continuadas, sempre, no masculino. Infelizmente para eles e, sobretudo, para elas, não havia meio de saber, com certeza, se o novo ser que chegava a casa era, efectivamente, filho daquele que todos consideravam seu pai. Na verdade, é elementar que o único laço parental óbvio é o feminino”. GONÇALVES, 2008, op. cit., p.1.

la ce que la doctrine recente a developpé sous l'expression <<communauté de vie conjugale>>. La fidelité n'est pas seulement l'abstinence de relations sexuelles avec des tiers; elle est aussi l'obligation de relations à l'intérieur du couple.¹⁶⁹

O adultério feminino é observado com maior receio, exatamente por lançar a dúvida sobre a paternidade do herdeiro. É possível observar esta questão na própria documentação referente aos processos relativos à infidelidade conjugal, os quais em sua maioria são contra as esposas. Opitz cita a observação de Jean-Philippe Lévy sobre o número de casos de infidelidade dos quais 13 de 19 são contra a esposa. A autora argumenta que:

Isso não demonstra necessariamente que as mulheres transgredissem mais as leis conjugais do que os homens, mas parece revelar que a norma de fidelidade conjugal se aplicava com maior rigor às mulheres do que aos homens, uma idéia que se retira também do estipulado nos direitos consuetudinários e regionais, para os quais a infidelidade conjugal da mulher podia ser punida com a morte da culpada e do seu amante, enquanto uma mulher enganada, pelo menos nos tribunais laicos, não tinha meio algum de agir contra o seu marido.¹⁷⁰

¹⁶⁹ WERCKMEISTER, J. La fidelité conjugale dans le droit canonique medieval. *Revue de Droit Canonique*, VIII Journées d'études canoniques organisées par lês Officialités d'Arras et de Tournai, 31 août — 3 septembre 1993. p. 25.

¹⁷⁰ OPTIZ, op. cit., p. 371. Almeida analisa em seu artigo “Dois pesos e duas medidas: crimes sexuais em Colônia no século XV” o processo realizado contra uma mulher chamada Luckard, acusada de adultério em 1476 na cidade de Colônia, e demonstra que o julgamento da mulher adúltera ser mais rigoroso do que o do homem, a situação não era idêntica para todas as mulheres, sendo fundamental avaliar a posição desta na sociedade. Ao avaliar a condenação a qual a mesma foi submetida e comparar com a de uma mulher de origem humilde, a autora demonstra a existência de diferenciações no tratamento das mesmas. Explicita Almeida que “A penalidade prevista para Luckard foi a perda dos bens do casal e um ano de prisão. Ela foi excluída também da divisão de bens da sua família, talvez como uma forma de evitar que uma parcela destes bens pudesse ser reivindicada judicialmente por seu ex-marido ou ainda como uma forma extra de penalizá-la pelos danos causados à imagem da família, tão cuidadosamente construída até então. Mas se o tratamento dado à Luckard por sua família parece duro, é provável que ela tenha, afinal, recebido algum tipo de apoio já que provavelmente ela escapou da prisão e deixou a cidade. (...) fazia diferença ter uma família poderosa por trás, como mostra a comparação da história de Luckard e a de uma outra mulher da cidade de Colônia, chamada Belgjn Bartscherres. Esta última era uma mulher simples, sem um nome importante e provavelmente sem contatos com membros da elite urbana. Quando o Conselho da cidade de Colônia descobriu que Belgjn tinha dois noivos ela foi condenada a três meses de prisão a pão e água.” (p.4). Porém, apesar desta situação desigual entre as mulheres, a autora conclui “mas, apesar de um possível apoio familiar, a situação das mulheres nas cidades medievais, parece ter sido, em geral, pior do que a dos homens, com penalidades maiores para as mulheres (...)”. Ver: ALMEIDA, Angela Mendes de. Dois pesos e duas medidas: crimes sexuais em Colônia no século XV. Trabalho apresentado no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 7*, na Universidade Federal de Santa Catarina, 2006. p. 4-5.

Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Cybele_Crossetti_de_Almeida_50.pdf
Acesso em: 10 jan. 2012.

Assim, as mulheres casadas ou aquelas que estão em vias de estabelecer um laço conjugal recebem uma atenção diferenciada no sentido de que devem procurar cumprir a missão de perpetuar a linhagem. Contudo é necessário refletir também sobre as representações relativas àquelas mulheres que não irão contrair matrimônio, e que preferem manterem-se castas. O capítulo subsequente procurará avaliar a valorização do ideal de virgindade e castidade, bem como será trabalhada a percepção sobre aquelas mulheres cujas práticas e sobrevivência se pautavam pelo exercício da sexualidade: as prostitutas e os discursos sobre o meretrício.

1.4. DA CASTIDADE À PROSTITUIÇÃO: OS EXTREMOS DA SEXUALIDADE NA IDADE MÉDIA

A sexualidade durante o período medieval recebeu, como foi demonstrado até o momento, uma grande atenção dos autores, em especial dos membros do clero, aos quais esta era, ao menos teoricamente, negada. De um modo geral, o exercício da sexualidade é condenado, por seu potencial pecaminoso, e os discursos enfatizam os prejuízos trazidos pelo prazer proporcionado pelo ato sexual. Desta forma, há uma valorização evidente da virgindade, cujos exemplos bíblicos possuem, indubitavelmente, um peso considerável: Maria e Jesus Cristo são modelos a serem, se não iguais dados sua santidade, imitados. As mulheres que procuram manter sua castidade são exaltadas nos documentos clericais: as virgens figuram entre os segmentos do universo feminino que merecem um tratamento mais brando por parte dos clérigos. Casagrande afirma que:

No meio do numeroso público feminino, variadamente subdividido em meninas, mães de família, anciãs, rainhas, camponesas, abadessas, noviças, criadas, damas, etc., sobressaem três categorias de mulheres nas quais todas estas figuras femininas se redistribuem como que atraídas por uma força ordenadora. São três categorias femininas antigas e respeitáveis, incessantemente evocadas nos escritos de homens santos e sábios, a começar pelos Padres. São as virgens, as viúvas e as mulheres casadas.¹⁷¹

A manutenção da virgindade requer esforço e persistência, características que são exercidas em sua forma plena pelos adeptos da vida monacal. Ela, geralmente, é associada à superioridade daquele que a pratica, pois é a expressão da vitória sobre as tentações carnis. Contudo, não basta conter os impulsos do corpo: para a Igreja o âmbito mais importante é sem dúvida o espiritual, e, portanto, os pensamentos devem ser domesticados. A castidade é mais que a pureza do corpo, é sim manter a alma livre de máculas. Homens e mulheres deveriam se submeter a esta proposta, porém às mulheres a castidade era recomendada mais enfaticamente, pois elas não apenas eram o

¹⁷¹CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2 A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 110.

receptáculo principal da luxúria, como a provocavam nos homens. A manutenção da virgindade deve, assim, ser algo desejado, praticado e compreendido. As mulheres casadas deveriam também se manter castas, cumprindo seu papel de esposa somente quando necessário para a finalidade da procriação. Casagrande explicita que:

A castidade das virgens, viúvas e mulheres casadas coloca a sexualidade num espaço compreendido entre a recusa e o controlo com fins procriativos, e mostra como, quer na recusa, quer no controlo, a batalha se trava na predominância do aspecto espiritual e racional sobre o corpóreo e sensual. Como todas as virtudes, a castidade é exigente; não se contenta com a repressão e disciplina exteriores, requer intencionalidade, racionalidade, consentimento; é virtude do corpo, mas também e sobretudo virtude da alma.¹⁷²

É possível inferir que se a castidade era exaltada, aquele grupo de mulheres que não apenas possuíam uma vida sexual bastante ativa, como se sustentavam através dela, era duramente criticado. As prostitutas eram, talvez, a expressão mais bem acabada da essência do feminino, o destino daquelas mulheres que se recusavam a seguir os preceitos eclesiásticos. De fato, a concepção de prostituição constitui-se socialmente vinculada ao feminino, e de tal modo imbricado no pensamento social que muitas vezes passa a integrar o psíquico de diversas mulheres.¹⁷³ Os primeiros séculos da Idade Média são de discussão e consolidação do pensamento cristão, momento em que as concepções sobre o feminino são, de um modo geral, negativas. Contudo, as admoestações de membros do clero como, por exemplo, Isidoro de Sevilha, apesar de recaírem com fúria sobre as mulheres, não olvidam aqueles que delas se servem. Gallo Franco expõe que:

Isidoro no solo denuncia la inmoralidad del comercio sexual, que avergüenza tanto a aquella que lo ofrece como al varon que usa de el, sino que además encuentra especial peligro corruptor em estas

¹⁷² CASAGRANDE, 1990, op. cit., p. 112.

¹⁷³ Calligaris, analisando as transformações psíquicas das mulheres ao longo do tempo, afirma que “oferecer seu corpo, colocá-lo em exposição, com a intenção primeira de que ele seja percebido como um corpo, pura carne, com seus contornos, cores, cheiros, movimentos, com a intenção, enfim, de que exista enquanto corpo e seja como tal desejado, é, de fato, uma fantasia das mulheres que remonta à mais tenra idade. (...) *Prostituere* se torna uma fantasia que permanentemente se produz na vida adulta das mulheres.(...) Esse traço do feminino cria vida própria. Ele vem fazer parte das idealizações masculinas de feminilidade, mas se constitui como um critério social de feminilidade”. CALLIGARIS, Eliana dos Reis. *Prostituição: o eterno feminino*. São Paulo: Escuta, 2006. p. 76.

mujeres, cuya actividad abre la puerta a otros delitos que arrastran a los hombres a la perdición. Caracteriza así a la prostituta por su lascivia y rapacidad, vinculándolas con la mentira e el engaño, e ignorando por completo la miseria y necesidad que con frecuencia se hallan en el origen de ejercicio de esta actividad.¹⁷⁴

A figura da prostituta, nos discursos medievais, perde a importância que teve durante o período da Antiguidade Clássica, no qual é possível observar muitas meretrizes destacadas por sua influência nos âmbitos de poder, conhecidas por sua inteligência e refinamento. A rejeição do prazer tão marcada na Idade Média torna estes espaços antros de pecado e perdição de almas. A prostituição e o prazer remetiam a esta época, considerada pagã e por isso mesmo um modelo do mal e de tudo o que deveria ser evitado. A prostituição floresceu neste espaço citadino das cidades gregas e romanas e não conseguiu ser suprimido após o relativo esvaziamento do espaço urbano e da tendência à ruralização. Apesar das modificações e da perda, em grande medida, de um certo status que a prostituição poderia ter enquanto possibilidades de ascensão feminina, a Igreja teve que conviver com a existência de prostitutas, que continuavam requisitadas por um grande número de homens.

Assim, é possível refletir que a figura da prostituta não poderia ser completamente excluída uma vez que seus serviços eram comumente utilizados, sendo inclusive o meio de sobrevivência de muitas mulheres e sua família.¹⁷⁵ A miséria social empurrava muitas mulheres à opção por vender seu corpo em troca de dinheiro ou comida. As mulheres da camada mais pobre eram, então, as mais propensas a ceder à tentação da carne e cair no pecado da luxúria. Esta questão social está presente nas admoestações dos clérigos contra o exercício da sexualidade e da prostituição, corruptora das almas honestas. Optiz argumenta que:

A propensão das mulheres pobres para a <<luxúria>> — ou melhor, para a prostituição — não era necessariamente produto dos fantasmas

¹⁷⁴ GALLO FRANCO, op. cit., p. 413.

¹⁷⁵ Gallo Franco, em seu estudo sobre a obra de Santo Isidoro, evidencia o fato de que muitas mulheres eram exploradas pelas figuras masculinas de sua própria família. Explicita o autor que “la mujer es a menudo utilizada por una autoridad masculina próxima a ella (padre, marido, dueño, en el caso de la prostituta esclava) para obtener provecho de sus ganancias. Tales circunstancias, por ella contrario, estan bien presentes en la legislación civil, que contempla severos castigos para los padres, maridos o los dueños que dedican a sus hijas o a sus esclavas al comercio carnal, buscando lucrarse del mismo”. Idem, p. 413.

alimentados pela polêmica mal-intencionada dos clérigos contra as mulheres, mas antes uma triste realidade social. Nomeadamente nas cidades dos finais da Idade Média, a prostituição desenvolvia-se não só como fonte de rendimentos lucrativa para os <<donos de bordéis>> e para os funcionários urbanos, mas também como técnica elementar de sobrevivência das mulheres pobres — que geralmente eram também solteiras.¹⁷⁶

A popularidade desta figura é percebida inclusive na utilização de exemplos de prostitutas para transmitir seus princípios e valores. Talvez a mais emblemática destas mulheres, que em algum momento abraçou uma vida considerada desregrada e pecaminosa, tenha sido Madalena,¹⁷⁷ personagem cuja imagem foi discutida em subcapítulo anterior, e que não poderia ser ignorada nos discursos eclesiásticos dada a relevância de seu papel na descrição bíblica. Contudo, a atuação de Madalena não apenas foi aproveitada como ressignificada, sendo a sua recusa à uma vida de supostos prazeres carnis um modelo a ser seguido. Assim, a prostituta pode tornar-se exemplar em seu arrependimento, e denota marcadamente que inclusive àquelas que vivem do prazer podem perceber o pecado inerente a sua profissão. E, principalmente, aquele segmento que teria acesso constante ao prazer e uma vida luxuriosa, renegando-o e abdicando de seu cotidiano, demonstra que os benefícios que se imaginam existentes na prática desta profissão são ilusórios. Porém, em muitos casos, a simples escolha por uma vida de penitências e de santidade não basta: tal transmutação exige um verdadeiro ritual de passagem, o qual inclui, de um modo geral, sofrimento físico. Roberts cita o exemplo de algumas mulheres que se prostituíam e que por sua adoção do cristianismo e devido aos martírios aos quais se submeteram foram então santificadas, como Santa Maria do Egito.¹⁷⁸ Porém, além desta santa, haveria outras cujo exemplo deveria ser lembrado. A autora cita outros exemplos, afirmando que:

¹⁷⁶ OPTIZ, op. cit., p. 412.

¹⁷⁷ Dalarun reforça as premissas anteriormente debatidas sobre a utilização das figuras femininas, em especial de Madalena, como um exemplo para os homens, não significando a ascensão do feminino. Explicita o autor que “dever-se-á ver na figura madaleniana (...) a reabilitação quer da mulher, quer da feminilidade? Há que pensar nisso duas vezes antes de celebrar este triunfo ambíguo. (...) Madalena, no sermão atribuído a Odão de Cluny, é antes de mais metáfora da Igreja militante; ela é essencialmente, para o abade de Vandoma [Godofredo], o símbolo não da mulher, mas da parte feminina presente em todo o homem e que atrai para baixo, para o corpo, para o sensível, a sua alma. Ao falar da fragilidade feminina, ele quer falar sobretudo, da fragilidade humana”. DALARUN, 1990, op. cit., p. 50.

¹⁷⁸ Roberts cita a história de Santa Maria do Egito, referindo-a como uma das mais populares. Segundo a autora “Maria entrou em um bordel em Alexandria aos doze anos de idade, e lá trabalhou durante dezessete anos, até que um de seus clientes levou até ela a mensagem de Jesus Cristo. O espírito a induziu a fazer uma peregrinação até Jerusalém (pagando sua viagem em espécie, servindo aos homens do navio)

Outras lendas envolvem as ex-prostitutas santificadas Afra, Pelágia, Taís e Teodota; e mantendo o padrão, a severa mortificação da carne é um tema recorrente nas histórias das mulheres. Foi assim que fizeram a transição da Prostituta Pecaminosa para a Cristã. Santa Afra foi martirizada durante um período de perseguições na época do imperador Deocleciano (século III) (...), Santa Pelágia foi atriz e grande cortesã na cidade de Antióquia; foi convertida pelo Bispo Nonnus, viajou para Jerusalém disfarçada de homem e ali viveu pelo resto de sua vida como o “monge eunuco” sagrado Pelágio. Santa Teodota tornou-se mártir quando morreu sob tortura, após se recusar a renegar suas crenças.¹⁷⁹

Deste modo, os discursos eclesiásticos valeram-se da figura feminina da prostituta como um dos grandes exemplos da transformação possível, que poderia ser promovida na vida de todos que estivessem dispostos a isso. Se uma mulher, ser cuja fraqueza é visível e reconhecida, e cuja tendência á luxúria está sempre latente, consegue abdicar de uma vida de prazeres carnavais, o homem deve no mínimo superá-la em vontade e persistência. Tais discursos, apesar de serem em grande medida voltados para os homens a fim de os manterem firmes na prática de uma vida virtuosa, também tinham o propósito de atingir as mulheres. Contudo, claro está que um significativo número de mulheres que precisavam se prostituir para sobreviver não teve a oportunidade de abdicar de sua profissão. Socialmente, a prostituição é, muitas vezes, percebida como um componente essencial e inclusive desejável para a manutenção da estrutura imposta. Tal questão é avaliada por Salles em Roma durante a Antiguidade Clássica. Segundo a autora:

Como na Grécia, as prostitutas romanas têm por função essencial a de preservar a família, evitando aos homens os perigos do adultério e proporcionando-lhes prazeres sem futuro nem conseqüências, proporcionado por profissionais. A infidelidade prolongada de uma ligação extramarital, o perigo de violências infligidas a raparigas ou a crianças de nascimento livre podem assim ser comodamente esconjurados. O legislador Sólon era já louvado por ter tomado <<a medida democrática e salutar>> de, no século VI a.C., instalar bordéis

e. depois que foi conduzida aos lugares sagrados da cidade, retirou-se como eremita no deserto, onde sua recém-descoberta santidade permitiu-lhe sobreviver durante 47 anos com três filões de pão”. ROBERTS, Nickie. *Prostitutas na História*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1998. p. 85-86.

¹⁷⁹ Idem, p. 86.

em Atenas e de ter assim protegido a castidade das mulheres e crianças livres.¹⁸⁰

As prostitutas, destarte, promoviam, de certo modo, paz social, pois eram os receptáculos mais adequados aos jovens ansiosos em descarregar sua energia e fracos demais para conter seus impulsos pelos prazeres do corpo. Assim evitava-se que as mulheres de famílias nobres fossem vítimas de violações de seus prometidos, desejosos de concretizar o enlace. A utilização dos serviços destas profissionais poderia dar-se nas ruas, ou em espaços específicos como os bordéis. Optiz assinala que:

Há que distinguir a este propósito a <<prostituição ocasional>> das <<mulheres clandestinas>> da prostituição pública que tinha lugar nos <<bordéis>> ou <<prostíbulos>>, que deviam servir nos séculos XIV e XV, os numerosos companheiros solteiros, como pensavam as edilidades preocupadas com a situação e que conheciam a relação entre pobreza, prostituição e criminalidade tão bem como as mulheres que se tinham de vender nas tabernas ou na rua.¹⁸¹

O comércio do sexo era, sem dúvida, extremamente lucrativo e muitos membros da nobreza e da municipalidade nos espaços citadinos,¹⁸² nos quais florescia os prostíbulos, enriqueceram com a exploração da venda do corpo feminino. Certamente, muitas mulheres que ofereciam seus serviços aos clientes dos bordéis não conseguiam acessar os lucros adquiridos com seu trabalho, ficando estes nas mãos daqueles aos quais essas mulheres precisavam responder, sejam seus familiares ou donos dos espaços dos prostíbulos.¹⁸³ A prostituição estabelecida para servir as mais altas figuras da

¹⁸⁰ SALLES, Catherine. As prostitutas de Roma. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p. 88.

¹⁸¹ OPTIZ, op. cit., p 412.

¹⁸² Menjot aborda a questão da prostituição feminina na Península Ibérica, demonstrando que esta era uma prática comum especialmente no ambiente citadino. O autor expõe que “La prostitucion femenina y la rufineria que gira a su alrededor se desarrollan al compas del auge urbano que acrecienta la clientela de las <<mujeres de mala vida>> sobre todo em períodos como el transito de la Edad Moderna en la Peninsula Iberica, en el que la pobreza incita e incluso <<obliga>> a algunas mujeres a venderse para asegurar su subsistencia y a ciertos hombres a vivir del proxenetismo”. MENJOT, Denis. Prostitutas e rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media. *Temas Medievales*, Buenos Aires, n. 4, p.189-204, 1994. p.189.

¹⁸³ Optiz refere que a prostituição não se mostrava tão lucrativa para as mulheres que a exerciam, uma vez que, além dos lucros serem apropriados pelos homens que as mantinham, a profissão requeria diversos gastos para que a atração do cliente fosse possível. Expõe a autora que “a fraca retribuição dos seus encantos e os custos elevados da alimentação e do alojamento, e sobretudo do vestuário e das jóias, com que as <<mulheres bonitas>> procuravam atrair os seus clientes explicam que mesmo a prostituição organizada pouco rendesse às mulheres que exerciam a <<profissão horizontal>>. Muitas delas estavam

nobreza era bastante dispendiosa, no sentido de que a mulher precisava estar vestida e ornada adequadamente. Além disso, era necessário manter a beleza a fim de que seus clientes continuassem interessados e também superar a concorrência sempre acirrada. Salles, analisando o caso romano, explicita que a preocupação com a beleza entre as prostitutas era bastante evidente desde a Antiguidade. Tal preocupação era demonstrada na utilização de diversas táticas para a manutenção da estética, como, por exemplo, o uso de cosméticos. A autora afirma que:

A beleza, principal capital das *meretrices*, permanece como a sua grande preocupação. Quando ela desaparece, quando chega a velhice, nada mais lhes resta para assegurar a sua existência material. (...) Conhecem os regimes alimentares que lhes permitem manter uma cintura fina e dispõem de muitas poções misteriosas que lhes evitam as grandezas fatais para a sua silhueta. São exímias na utilização dos artifícios da pintura do rosto (...).¹⁸⁴

Não se afirma, no entanto, que o cuidado com a beleza se restringisse ao segmento das prostitutas. As mulheres, de forma geral, procuravam manter seus atrativos naturais, conforme foi exposto em subcapítulo anterior. Todavia, para as prostitutas a exuberância da beleza era vital para a sobrevivência e a ocupação de um determinado espaço social e, inclusive, de uma possível ascensão econômica. O apreço pela beleza era considerado um pecado, e, dada a necessidade das prostitutas em se valerem de estratégias para manter a juventude, essas eram associadas ao exercício da vaidade. A beleza, sem dúvida, era um atributo essencialmente vinculado ao feminino e que oferecia perigo no caso de ser usada de forma inadequada. Este é um ponto extremamente importante: a beleza era proporcionada por Deus, porém o livre arbítrio humano poderia utilizá-la com propósitos nefastos, de inspiração diabólica. L’Hermitte-Leclerq expõe que a mulher que sabia ser bela e que se regozijava com este fato não impunha perigo, pois somente sua alma estaria em perigo:

Mas se ela usava isso para seduzir, era o Mal encarnado. Não apenas o incêndio se propagava, mas, o que era mais grave, a razão vacilava

tão endividadas que se tornavam autênticas servas dos <<donos dos bordéis>>, o que, embora fosse expressamente proibido pelas edilidades, podia, na prática cotidiana, conduzir a um verdadeiro comércio de mulheres.” (p.412)

¹⁸⁴ SALLES, Op. Cit. p. 97.

com a serenidade metafísica. Quando a alma é tão pura quanto o corpo é belo, com efeito, Deus não está em causa, já que a beleza não é senão um dos atributos da perfeição divina; se o homem sucumbe, é ele o único responsável. Em contrapartida, se a alma é perversa por detrás de um rosto sublime, há disjunção entre o sinal e o sentido, o que repõe o insolúvel problema do mal num mundo em que o criador quis bom e belo.¹⁸⁵

A existência da prostituição e o cotidiano do segmento social que exercia esta prática é registrado em diferentes tipos de documentação, como aquela relativa a legislação, processos e também fontes literárias. Mattoso reflete sobre questões associadas à sexualidade na Idade Média portuguesa, e não olvida as referências às mulheres que se prostituem. O autor percebe a presença destas nas cantigas de escárnio, as quais apesar de não possibilitarem uma apreensão de como realmente viviam estas profissionais, permitem perceber alguns aspectos das representações a elas relacionadas. As situações que envolvem as prostitutas são sempre caricatas, exagerando os elementos relacionados à troca comercial dos favores sexuais por dinheiro, salientando o teor de deboche na descrição das prostitutas e de seus clientes. Igualmente, as prostitutas eram reportadas a diferentes locais, incluindo a própria corte. Muitas eram referidas pelo seu destaque em diversos âmbitos, como, por exemplo, sua beleza ou mesmo devoção religiosa. Mattoso explicita que:

A existência de prostitutas e de mulheres, que, sem o serem, adoptavam uma vida de grande permissividade (as soldadeiras) não é própria as sociedade medieval. É-o, porém, como membros de um grupo social de que elas são protagonistas principais. Nas cantigas de escárnio encontram-se abundantes informações sobre elas. Não me parece que daí se possa tirar um conhecimento mais completo da sexualidade medieval, sem as submeter a uma análise excessivamente detalhada (...). Digamos apenas que algumas delas adquirem poder e influência (...), outras que se tornam conhecidas pelos seus atributos físicos ou os seus excessos ninfomanos (...).¹⁸⁶

Conforme denota o parágrafo acima, muitas mulheres conseguiram destaque na profissão e uma determinada ascensão social, conseguindo, inclusive, escapar do jugo

¹⁸⁵ L'HERMITE-LECLERQ, op. cit., p. 299-300.

¹⁸⁶ MATTOSO, José. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. I - Oposição. 5. ed. Lisboa: Estampa, 1995. p. 35.

masculino e abrir seu próprio *prostibulum*.¹⁸⁷ Tal fato foi possível em momentos específicos, marcados, de um modo geral, pela abundância econômica. Muitas prostitutas passaram a ter, nestes momentos, um maior espaço de atuação e uma maior liberdade para exercer seu trabalho. Roberts identifica um renascimento do comércio do sexo nestes períodos e afirma que, nestes momentos:

As prostitutas trabalhavam independentemente em todos os níveis, sobretudo em uma base de atividade realizada em pequenas casas e em pequena escala, Algumas mulheres tiveram muito êxito e foram empreendedoras o bastante para possuir e operar seus próprios bordéis, estalagens ou tavernas, onde efetivamente se estabeleceram como as “madames” da cultura urbana medieval. Entretanto, o mais importante é o fato de as prostitutas do período serem um aspecto da sociedade.¹⁸⁸

A aceitação da prostituição referida pela autora, entretanto, não está vinculada à idéia da composição de discursos nos quais pudessem se verificar alguma forma de valorização de tal profissão. As prostitutas, em verdade, encontraram em determinados momentos e locais uma maior liberdade de ação ou mesmo uma certa tolerância propagada por aqueles que usufruíam de seus serviços ou com eles lucravam. Contudo, esta é uma profissão que continuava a ser percebida como o exercício mais explícito do pecado, em especial o da luxúria, objeto do presente estudo. De fato, a prostituta é pensada muitas vezes como a própria representação da luxúria. Le Goff apresenta esta expondo que:

(...) no quadro dos lugares-comuns do gênero filhas do Diabo — estas personificações dos pecados que Satanás associa aos homens, assimilando cada uma delas a uma categoria social —, a luxúria limita-se a ser uma prostituta que Satanás <<oferece a todos>>. (...) O pecado da carne tem o seu território, tanto na terra como no inferno.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Roussiaud, em sua obra “A prostituição na Idade Média”, analisa os vários aspectos envolvidos nesta realidade social, e, em relação à constituição e administração deste espaço, afirma que “o *prostibulum*, que frequentemente era construído com gastos compartilhados por todos, isto é, com o dinheiro público, era arrendado a uma abbesse ou a um administrador, que teoricamente tinham o monopólio da profissão. Tinham a incumbência de recrutar as moças— aceitas ou não por um oficial de justiça —, de fazer respeitar certas regras, as vezes de mantê-las e sempre de fazer reinar a ordem na pequena comunidade feminina. Em caso de necessidade, falecimento ou partida da abbesse arrendatária, as autoridade passavam a governar diretamente a casa”. ROUSSIAUD, op. cit., p.21.

¹⁸⁸ ROBERTS, op. cit., p. 96.

¹⁸⁹ LE GOFF, 1991, op. cit., p. 206.

Deste modo, a prostituição é um elemento central à compreensão do feminino e das representações sobre esse. Igualmente, o vínculo da prostituta e da luxúria é bastante recorrente no pensamento medieval, a qual explicitamente estaria exercendo tal pecado, assim como estimulando outros a cederem à tentação. É exatamente a compreensão sobre os diferentes significados da luxúria e sua expressão em documentos medievais que será objeto de interesse dos capítulos subseqüentes.

Capítulo 2

A LUXÚRIA NO LIVRO DAS CONFISSÕES

Este capítulo tem o intuito de realizar um debate sobre a questão do pecado no pensamento medieval, atentando de forma mais acurada para o pecado da luxúria. Além de procurar caracterizar a percepção do pecado e sua importância no pensamento do medieval, atestada pelo grande número de documentos, principalmente aqueles redigidos pelo clero. Certamente, não é possível averiguar se as admoestações referentes ao cometimento de algum pecado surtiam o esperado temor na população à qual estas se dirigiam. Esta não é a finalidade desta pesquisa. Deseja-se, de fato, identificar quais os elementos presentes no discurso clerical sobre o pecado, e o que eles podem indicar sobre as representações medievais relativas a esta temática.

A preocupação com a existência do pecado e a possibilidade deste dominar a alma humana pode ser observada através dos diferentes registros escritos deixados pelos medievais, sejam estes leigos ou clérigos. Tais documentos, de naturezas variadas, referem comumente o tema do pecado e as consequências de não resistir a este mal. Assim, este capítulo irá realizar, de forma tangencial, uma reflexão sobre a forma como o pecado da luxúria é retratado nas obras medievais, sejam estas classificadas atualmente como literárias, ou com fins penitenciais e pedagógicos. Portanto, a presença do pecado da luxúria na literatura ou mesmo na arte pictórica do medieval não será abordada de forma enfática, dada a amplitude do debate que seria desencadeado. Serão, entretanto, realizadas algumas referências sobre tal questão a fim de permitir não apenas a exemplificação dos argumentos aqui construídos, mas também de torná-los mais consistentes.

Entre os documentos que abordam o tema do pecado estão os manuais de confessores, redigidos com a intenção de orientar os clérigos no ato de ouvir a confissão e guiá-los na empreitada de perscrutar a alma dos penitentes. O segundo capítulo realiza uma primeira análise do Livro de Confissões de Martin Perez, introduzindo o leitor à obra e seu conteúdo, sem negligenciar sua contextualização. De igual modo, identificar-se-ão as referências específicas ao pecado da luxúria, procurando averiguar a vinculação deste com aspectos do feminino e do masculino. Todavia, não se deterá na alusão do

autor sobre o sacramento do matrimônio, tema que será analisado com maior detalhamento no último capítulo.

2.1. MARTIN PEREZ E O LIVRO DAS CONFISÕES

“EN NOME DE DEUS padre e filho e spirito sancto huũ Deus uerdadeyro, começo e fin de todas cousas, sen o qual nẽhũa cousa nõ pode seer feyta. Começa se o pobre libro das confissoões, dito assi, por que he feyto e complido para os clérigos mĩguados de sciencia”.¹⁹⁰ Por meio destas palavras, Martin Perez inicia sua obra e desde o princípio explicita uma preocupação: alcançar os clérigos de pouco conhecimento e auxiliá-los na importante missão de conduzir as almas dos fiéis em um caminho livre de pecados. Em seu discurso, salienta a necessidade daqueles que são “ricos de letras” repartir seu conhecimento com os “famintos de ciência”, não sendo soberbos ou avaros em relação àquilo que sabem. Martin Perez compõe seu trabalho atentando para a explicitação do que seria o pecado, enfatizando a necessidade de “deixar de amar o pecado”, e orientando o confessor em sua função divina.

A obra de Martin Perez reflete uma das questões mais presentes no pensamento medieval: o temor vinculado ao pecado e a necessidade do arrependimento e da confissão para a expiação do erro. De fato, a ênfase sobre a essencialidade da confissão e da prática da penitência para a correção dos equívocos acarreta uma série de transformações não somente nas formas de praticar a religiosidade, mas modifica o olhar sobre o próprio indivíduo. O pecado não é mais percebido como algo evidente, mas um mal insidioso, que se oculta no íntimo de cada um. O ato de pecar prescinde da ação, sendo a intenção e o desejo de agir contrariamente aos preceitos divinos o suficiente para condenar a alma do pecador. Deste modo, não apenas há uma mudança relativa ao olhar sobre o pecado e o exercício da religiosidade, mas também uma nova configuração do próprio papel do clero, que tem sua importância significativamente aumentada com a adoção da confissão individual.

A confissão auricular é um elemento de empoderamento da instituição eclesiástica, que se apropria de novas formas de intervenção social. Entretanto, tal afirmação não significa que o realce que recebia a figura do confessor neste momento,

¹⁹⁰ PEREZ, Martin. *Livro das confissões*, op. cit., p 21.

bem como a abertura de novas possibilidades de atuação do corpo da Igreja no meio social tenham sido instrumentalizados de modo consciente e maniqueísta. Argumenta-se sim que as modificações nas estruturas sócio-culturais, políticas e no âmbito das representações permitiu novas formas de inserção e de ação da Igreja junto à sociedade, criando e transfigurando olhares sobre o pecado e a sua expiação. Macedo explica que:

(...) a confissão auricular assegurou à Igreja e aos seus ministros um sistema de regulação dos comportamentos coletivos pelo qual o confessor não apenas detectava, mas também constituía, mediante severo interrogatório, as faltas do penitente. Nesse aspecto, o dispositivo da confissão transformava-se num mecanismo de controle social. Por outro lado, a contrição e remissão dos pecados liberavam o penitente de eventuais culpas, reconciliando-o com sua consciência e permitindo-lhe experimentar maior densidade emocional e espiritual, motivo que explique talvez a razão de seu sucesso e de sua excepcional duração como prática.¹⁹¹

A adoção da confissão auricular e individual foi um processo paulatino, o qual certamente encontrou resistência tanto de penitentes quanto de clérigos que poderiam não somente não desejar a intervenção em sua prática tradicional, mas também mostrarem-se preocupados com o correto exercício deste sacramento, que passa a receber importância cada vez maior.¹⁹² A confissão individual estipula uma nova forma de coação, provocando uma alteração significativa no âmbito psíquico da população medieval¹⁹³ e amplia o espaço da alma, da consciência, como o lócus principal da instalação e sustentação do pecado. Estas transformações irão exigir uma nova postura,

¹⁹¹ MACEDO, José Rivair. Os Manuais Luso-Castelhanos dos séculos XII-XIV. *Aedos*, Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2ed3/index.php/aedos/article/view/167>. Acesso em: 10 jun. 2011.

¹⁹² Foucault afirma que “Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a verdade: a regulamentação do sacramento da penitência pela Concílio de Latrão em 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão que vêm em seguida; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das provações da culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito; (...) tudo isso contribui para dar à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos”. FOUCAULT, op. cit., p. 66-67.

¹⁹³ Jean Delumeau reflete sobre a confissão anual obrigatória estabelecida em 1215, afirmando que “a generalização dessa coação, já em vigor antes em várias dioceses, modificou a vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente, e pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos.” DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 13.

tanto do confessor quanto do penitente, uma vez que o pecado deve ser identificado e perseguido nos mais profundos recônditos do espírito sob confissão.

As modificações na estrutura social e cultural que permitiram a gradual substituição da confissão pública para a confissão privada¹⁹⁴ podem ser percebidas a partir de uma série de discussões e disputas espelhadas nos diversos Concílios conclamados a partir do século XII, como o Concílio de Paris (1198), o Concílio de Londres (1200) e, por fim, o IV Concílio de Latrão (1215) que obriga a confissão individual.

A exigência da confissão individual pelo cânone XXI de Latrão IV, que recomendava o ato de se confessar ao menos uma vez por ano para todos aqueles que já possuíssem condições de discernimento significou, sem dúvida, uma maior carga de atividade para os clérigos, aos quais se aconselhava paciência com os fiéis, dado que estes muitas vezes não sabiam descrever seus erros ou que, no período de um ano, acumulavam uma série de pecados os quais demandavam um longo tempo para serem arrolados. Delumeau evidencia tal questão afirmando que “adivinha-se o caráter ingrato dessa tarefa sacramental e as insuficiências do clero nos diversos conselhos dados aos padres sobre o modo de acolher e ouvir os penitentes”.¹⁹⁵ Documentos apresentavam a necessidade de não haver discriminação entre fiéis no momento da confissão, demonstrando o fato de que muitas vezes o confessor privilegiava as famílias nobres ou indivíduos com um maior acesso ao conhecimento, em detrimento dos pobres e ignorantes. Martin Perez, autor da obra em análise no presente estudo, destaca a existência de clérigos avarentos em relação ao seu saber e que, por egoísmo, não desejam conhecer a verdade, elemento imprescindível para auxiliar o penitente na salvação de sua alma. Explicita Martin Perez que:

¹⁹⁴ Ângela Mendes de Almeida afirma que “muitos foram os fatores concretos que concorreram para o abandono da antiga confissão pública e sua substituição pela privada. Um deles foi o medo do pecador de ser processado civilmente por seu delito. Casos de adultério — vale dizer, de adultério da esposa, cuja punição legal era a sua morte e a do adúltero, seu amante — também eram contra-indicados para a confissão pública. Paulatinamente, alguns regulamentos de ordens, Penitenciais e concílios começaram a exortar os fiéis à confissão privada anual e adotaram primeiramente a quarta-feira de cinzas como data, sugestão já usual no século IX. É a partir desses conselhos e exortações que fica evidente o quanto a confissão privada voluntária ao padre era ainda uma exceção (...)”. ALMEIDA, 1992, op. cit., p.16.

¹⁹⁵ DELUMEAU, 1991, op. cit., p. 16.

*Pero som algũhũs clérigos que nõ tã solamente nõ querẽ trabalhar por saber a scientia da uerdade, mas desamãna e desprezãna quando ela uen buscar eles, e por que a nõ a mandan pouco por ela. Estes som dos quaes disse Deus por o propheta: por que tu deytaste de ti a minha scientia, eu te deytarey de min por tal que nõ uses de sancto officio en na minha egleja, etc., pero que usam muytos delo, mas cõtra sua uoõtade. Mas sũo posto ãte de muytos olhos agudos e em bocas de dizedores que dizẽ, presũtuoso meestre e nõca discipolo, amator de gabãças e de lououres, obreyro de ypocrisia , enganador das gentes e iusto sem misericordia.*¹⁹⁶

A prática da confissão irá, de igual modo, criar novos matizes na própria relação entre padres e fiéis: os últimos deveriam confiar aos primeiros inclusive seus pensamentos e tudo o que existisse em um plano íntimo o qual muitas vezes não sabia existir ou que até então não considerava importante. José Antunes ressalta esta nova relação que se estabelece entre fiel e confessor, pois a adoção da confissão auricular individual apresenta uma nova forma de olhar para o pecado, não mais um equívoco genérico, mas sim vinculado a um determinado indivíduo. O autor afirma que:

Segundo a corrente contricionista, a atenção do confessor não devia recair tanto sobre o pecado quase abstractamente, desligado da pessoa, como até então, mas fundamentalmente sobre o homem pecador. Não propriamente sobre o erro e a respectiva penitência, mas sim sobre o coração da pessoa, dando-se mais relevo à contrição, aos sentimentos, à dor sincera e à confissão do penitente arrependido. (...) Não admira, portanto, que já nos finais do século XII e durante todo o século XIII este encontro entre o penitente e o confessor revestisse uma maior importância e se começasse a atribuir mais valor à confissão e ao exame de consciência, a fim de perscrutar com mais atenção e verdade o interior do próprio homem, numa tentativa de ajuda e de maior compreensão.¹⁹⁷

Além disso, segundo alguns autores, denota-se o estabelecimento de diferenças no que se refere ao balanço de poder entre estes dois atores sociais.¹⁹⁸ É possível refletir se a prática da confissão não estaria estreitamente relacionada a um aprofundamento da

¹⁹⁶ PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*, op. cit., p 22.

¹⁹⁷ ANTUNES José. *A cultura erudita portuguesa: juristas e teólogos*. Coimbra: UC, 1995. Tese Doutorado, Faculdade de Filosofia, Coimbra, 1995. p. 281-282.

¹⁹⁸ Delumeau afirma que “a obrigação da confissão, decidida pelo IV Concílio de Latrão (1215), provoca uma enorme ampliação do poder e do território do confessor, transformado agora em especialista de casos de consciência. Uma casuística ao mesmo tempo refinada e maciça modificou profundamente as mentalidades numa civilização, ela própria, em via de transformação.” DELUMEAU, 1991, op. cit., p.399.

intimidade, do plano dito psicológico, dado o fato de que se requer que o próprio penitente realize um processo de autoreconhecimento e de reflexão sobre o que pensa ou sente, a fim de avaliar a necessidade de confissão sobre determinado elemento. Fiel e confessor estabelecem um laço de interdependência e de mútua responsabilidade em prol de um objetivo comum: a salvação da alma do penitente. Soto-Rábanos e Santiago-Otero refletem sobre o IV Concílio de Latrão e suas consequências, destacando a maior individualização do fiel, que terá uma atenção mais personalizada por parte do clérigo. Expõem os autores que:

No es gratuito suponer que cuando el concilio citado impone la obligatoriedad *sub gravi* de la confesion oral como forma sacramental de obtener el perdon de los pecados esta atendiendo a la reglamentacion de una practica comum. No olvidemos, tampoco, que para aquellos tiempos, la confesion oral secreta com la penitencia igualmente secreta para los pecados asimismo secretos, impuesta a discrecion o buen saber y entender del confesor, habida cuenta de lo confesado y del confesante, suponía um claro progreso sobre las formas anteriores de penitencia solemne y pública y según tarifas, um progreso marcado por la privacidad y por una atencion más personalizada.¹⁹⁹

A finalidade da confissão individual e secreta só é alcançada quando os pecados são confessados e o pecador deles se arrepende. Assim, desenvolve-se um anseio pela revelação da verdade, que deve reger a prática do confessor. Este representante divino deve voltar sua atenção para o âmbito espiritual, desprezando os aspectos mundanos, e posicionar-se com firmeza na busca pela verdade. Além disso, o confessor tem o papel fundamental de instruir os fiéis a não cometer novamente o pecado, convencendo-os a abandonar atitudes equivocadas e abraçar uma conduta condizente com os preceitos de Deus. Martin Perez afirma que há duas atitudes que o confessor não pode negligenciar a fim de salvar almas e compreender as escrituras adequadamente:

A primeyra he *que* ponhã suas almas en tal estado, *que* desamẽ todo peccado. A segũa he *que* amen toda a uerdade de uida, e *que* lhes plaza cõ ela, por *que* quanto leyxarẽ da uerdade amar, tanto amor

¹⁹⁹ SANTIAGO-OTERO, Horacio Santiago; SOTO-RABANOS, José Maria. Los saberes y transmission em la Peninsula Iberica (1200-1470). *Medievalismo*, Boletin de la Sociedad Española de Estudios Medievales, año 5, n. 5, p.215-256, 1995. p. 414.

poerã en pecar, e quanto amor teuerẽ co os peccados, tanto peor lhes parescerã o reprehendimento deles. Onde quem aquelas duas cousas nõ poẽ en sua alma, por certo crea que nõ he de seu de julgar as palauras da uida. Por que ten amor cõ pecar, e por esso ama as cousas mūdanáães e os peccados, e desama as cousas espirituáães, e auorrece as uirtudes.²⁰⁰

Confessar os pecados não é, certamente, um ato simples, desprovido de simbolismo e cujas conseqüências devem ser tratadas de forma leviana; ao contrário, o exercício da confissão promove uma variada gama de atos ritualísticos, imbuídos de significados que refletirão a possibilidade ou não da absolvição dos erros cometidos. O ato de confessar deve produzir uma série de sentimentos no fiel, desde a vergonha pela admissão do pecado, sensação a qual é referida em muitos documentos como um fator de inibição do penitente para realizar sua confissão adequadamente, até o alívio pela obtenção do perdão pelas faltas cometidas. Assim, apesar da ressignificação do pecado e da maior atenção a seus aspectos íntimos, ainda são valorizadas as demonstrações exteriores que se referem à culpa e ao arrependimento. Assim sendo, em relação à confissão, Bériou explica que:

Il represente (...) une épreuve, qui se déroule comme une sorte de procès symbolique ou le pénitent se trouve en posture de coupable. Et mettre l'accent sur l'aveu contribue à le dramatiser encore plus. Évidemment, on pouvait aussi sublimer l'intense sentiment de honte qui ne manquait pas de surgir à la perspective de l'aveu. Il provoquait cette rougeur, si souvent évoquée, du pénitent devant son confesseur. Les prédicateurs déclarent que ce sentiment, en fait, contribue à l'expiation. Parmi eux, des moines préconisent l'aveu des péchés en vue d'une purification, tel un geste de conversion.²⁰¹

O momento da confissão exige o encontro consigo mesmo, necessitando concentração e humildade. O penitente deve ser esclarecido de sua situação de culpa e do risco que corre sua alma caso não se arrependa do pecado e volte a nele incorrer. O confessor deve, deste modo, guiá-lo durante o processo de arrependimento ao qual o indivíduo deve se entregar espiritual e fisicamente. Martin Perez, por exemplo, orienta o

²⁰⁰ PEREZ, Martin, *Livro das Confissões*, op. cit., p. 79.

²⁰¹ BÉRIOU, Nicole. *Autour de Lantran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*. In: *Pratiques de la Confession: des Peres du desert à Vatican II* *Quinze études d'histoire*. Paris: Du Cerf, 1983. p.79.

confessor a solicitar que o penitente revele seus pecados de joelho, o que provocaria uma atitude humilde do indivíduo. A fim de facilitar o processo e ritualizá-lo, assim como de não esquecer nenhuma questão que poderia ocultar uma falta, Martin Perez sugere uma fórmula de como confessar, evitando a vergonha e procurando não se eximir de seus erros. Aquele que confessa deve estar disposto a desnudar sua alma diante do confessor, admitindo necessitar da ajuda e dos conselhos deste. É possível identificar no Livro das Confissões a preocupação em explicitar as diversas etapas da confissão, apresentando qual deve ser a postura do confessor e a do penitente. Em relação ao início do ato de confissão, Martin Perez expõe que:

En começo da cõfisson faze lhe que fique os gyolhos en terra e diga assi: Eu peccador, ou peccadriz, cõfesso me a Deus e a Sancta Maria e a todos os sanctos e to//das as sanctas e a uos padre da minha alma, que som muyto peccador e que pequey. E de si mãda lhe que se asseëte aos teus péés, se for homẽ como quiser. Se for molher en guisa que nõ ueias tu o seu rosto, nõ ela o teu se poder seer. E amoestar lhe as estas cousas. A primeyra, que cõfesse todos os seus peccados, e nõ encobra nehuũ, nõ por uergonça nõ por medo, ca em outra maneyra nõ sééria cõfisson. A segũda, que os diga co contriçon e co humildade. A terceyra, que se acuse e nõ se escuse. A quarta, que nõ acuse o peccado alhéo, nõ noméé persoa nehuã en cõfisson.²⁰²

É possível perceber a preocupação em detalhar as ações necessárias para uma adequada confissão: o confessor deve estar preparado para realizar uma série de perguntas ao penitente para identificar o pecado tanto em ato quanto em intenção. O autor arrola diversas perguntas consideradas importantes para avaliar o pecado e tal procedimento requer tempo para ser executado. O confessor deve, portanto, dedicar o tempo suficiente para atender o penitente, possuindo o bom senso de questionar os tópicos mais importantes, porém sem exagerar na especificação de minúcias. Delumeau identifica as dificuldades oriundas desta necessidade de equilíbrio por parte do clero, afirmando que:

(...) muitos padres teriam se aborrecido no confessionário e “despachado” seus clientes: eis a acusação rigorista não desprovida, certamente, de fundamento. Mas, inversamente, pastores zelosos corriam o risco de mostrar-se demasiado exigentes, autoritários e

²⁰² PERZ, Martin. *Livro das confissões*, op. cit., p. 64.

minuciosos no confessional. Surgiu portanto a necessidade, para os especialistas da penitência, de inclinar o clero a uma colhida caridosa, paciente e benevolente de todos os pecadores, de modo a ajudá-los a superar a temível desvantagem da confissão.²⁰³

O confessor deve estar atento às palavras do penitente, uma vez que sua função não é somente ouvir, mas sim intervir naquilo que lhe é narrado. Martin Perez afirma que o confessor deve garantir o bom andamento da confissão, e orienta que é essencial que permita ao penitente “dizer assi como o traje pësando todo, saluo *que* o aiudes e *que* o esforces, co boõs exemplos e co boas palauras se te as Deus der”.²⁰⁴ Esperava-se, portanto, que o confessor não apenas pudesse perceber as atitudes e os intentos pecaminosos como atribuir a penitência mais adequada e realizar uma admoestação condizente com o pecado exposto. Para que isso fosse possível era fundamental o estudo dos pecados, de que modo estes se apresentavam no cotidiano popular, bem como sua gravidade e as penitências a serem aplicadas. No intuito de oferecer informação e apoio aos confessores na prática de sua missão, foram confeccionadas a partir do século XIII diversas obras escritas classificadas como “manuais de confessores”. De fato, a chamada “literatura pastoral” possui diferentes expressões, e procura instruir o clérigo em sua prática cotidiana. Exemplo desta nova literatura são as *summae confessorum*, as quais procuram debater de forma mais ampla os temas vinculados ao pecado e à penitência. Macedo analisa o surgimento destas obras religiosas, afirmando que:

É no âmbito desta literatura pastoral que se inserem os *summae confessorum* do século XIII, obras calcadas nos preceitos do direito canônico mas que não se limitam a ser um conjunto de prescrições religiosas, agregando elementos da teologia e da moral e tratando de modo aprofundado os pontos fundamentais para o exame de consciência e a confissão: a caracterização e classificação dos vícios e pecados, as condições em que se daria a administração da confissão, penitência e remissão aos leigos.²⁰⁵

²⁰³ DELUMEAU, 1991, op. cit., p. 19.

²⁰⁴ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 65.

²⁰⁵ MACEDO, José Rivair. Os códices alcobacenses do Libro de las Confesiones de Martin Perez (Ms. Alc. 377-378): elementos para o seu estudo. Programas de Estudos Medievais: Instituições, cultura e poder na Idade Média Ibérica. *Atas da VI Semana de Estudos Medievais I Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval*. v. 1. Brasília, 2006. p. 117-118.

É possível, todavia, refletir sobre a utilização de tais obras, analisando se estas teriam um alcance significativo junto aos confessores. Durante a Idade Média, houve uma expressiva produção de uma literatura denominada religiosa: o domínio da escrita pertencia, primordialmente, ao clero, que se valia deste elemento para difundir os preceitos eclesiásticos. Os documentos de natureza religiosa são extremamente variados, compondo-se de sermões, exemplos, tratados, manuais, entre outros, cada um possuindo características específicas. É necessário refletir que a percepção de literatura durante o medievo difere bastante da atual. De fato, a própria palavra literatura é desconhecida no medievo em seu teor contemporâneo, e remete à idéia da escrita, da letra, daquele que domina a arte da escrita.²⁰⁶ De igual modo, a análise de um documento escrito deve ser realizada de forma cuidadosa no sentido que este possui uma finalidade específica para a época e para os leitores do momento em que foi redigida e é fundamental atentar para não se valer de uma ótica anacrônica. Analisando os textos ficcionais do período medieval, Rosenfield afirma que:

Tomar “ao pé da letra” os propósitos de um texto, isto é, atribuir-lhe uma significação imediata, como se eles tivessem sido dirigidos diretamente a nós, põe o texto em uma relação de exterioridade em relação à realidade na qual se elabora — como se o autor, de algum modo preceptor de seu público ou juiz “objetivo” de seu tempo, pudesse abster-se da vida na qual se acha mergulhado, como se pudesse, graças a um dom superior, dar uma interpretação mais verdadeira que a própria realidade.²⁰⁷

O estudo de um documento escrito durante a denominada Idade Média exige do pesquisador uma postura crítica, pois esta ainda é uma época na qual as fronteiras entre

²⁰⁶ Zink reflete sobre a questão da literatura durante o medievo, questionando: “existe na Idade Média uma literatura — até mesmo literaturas? O próprio termo é desconhecido, pelo menos na acepção moderna. Em latim, *litteratura* tem o mesmo sentido que *grammatica* e designa, como esta palavra, ou a gramática propriamente dita ou a leitura comentada dos autores e o conhecimento que proporciona, mas não as obras em si. Seus derivados (*litteratus*, *illiteratus*), suas transposições em línguas vernáculas (*letreüre*, no francês antigo) remetem igualmente a uma aptidão, a da escrita, a um saber, o que é comunicado pelos textos e, por último, a um estatuto social, o do clérigo oposto ao do leigo ou, no fim da Idade Média, o do letrado oposto ao da “gente simples”. ZINK, Michel. Literatura (s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.79.

²⁰⁷ ROSENFELD, Katharina. *A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.35.

o “ficcional” e o “real” são muito tênues,²⁰⁸ o que requer uma reflexão sobre as possíveis representações presentes no texto, procurando interpretar suas prováveis intencionalidades. Deste modo, um texto escrito não é um reflexo fiel de sua época, mas certamente revela diversos elementos da cultura e do pensamento de uma determinada população.²⁰⁹ Conforme debatido anteriormente, a escrita era uma tecnologia exercida preponderantemente por clérigos. Estes redigiram um grande número de documentos das mais diversas naturezas, como, por exemplo, as homilias e os sermões, os quais aperfeiçoavam a pregação, ponto extremamente importante da prática clerical; os textos hagiográficos, os quais procuram relatar a vida dos santos e seus exemplos, também merecem destaque. Estes textos possuíam, de um modo geral, um intuito didático e exemplar e procuravam disseminar valores morais considerados essenciais para a sociedade e a salvação das almas. Contos cuja história traduzisse algum modelo de conduta percebido como adequado eram outro recurso utilizado por clérigos para transmitir as lições evangélicas. Tais narrativas eram denominadas Exemplos e Miraculosos. Todas estas formas literárias devem ser consideradas pelo historiador que deseja conhecer mais profundamente os aspectos culturais vigentes durante o medievo. Macedo argumenta que:

Os materiais literários de proveniência clerical fornecem-nos importantes paradigmas, revelando-nos o “oxigênio mental” dos letrados. O complexo de representações e imagens expressas nas obras traz em seu bojo as tensões sócio-culturais do período, apresentando modelos de comportamento, regras de conduta e de disciplina moral, vistas como meio para se aproximar do inefável, para se alcançar a perfeição espiritual, para se atingir a salvação. Literatura maniqueísta

²⁰⁸ Macedo enfatiza este ponto, afirmando que, em relação à Idade Média, “sabe-se o quanto as fronteiras entre determinadas áreas do saber não tinham ainda sido demarcadas com precisão naquele momento (...). A forte influência da oralidade e da expressão vocal na transmissão de textos literários, a pouca preocupação com a autoria, o apego exagerado à tradição e a ausência de formas fixas convencionais levaram a que alguns chegassem a colocar em questão a existência de uma “literatura” medieval. MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos Fablieux medievais. *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, v.9, n. 17, p. 13-32, jul./dez. 2004. p. 13-14.

²⁰⁹ Em relação à reflexão sobre a análise e interpretação de um texto e sua linguagem, Bragança Júnior explicita que “no campo da Literatura, onde o social fornece sempre o contexto para a obra literária, cada vez mais é imperiosa, pelo menos em nossa opinião, a experimentação conjunta entre as ciências, pois se à Hermenêutica cabe a interpretação e a análise da mensagem textual, outras visões epistemológicas permitem um maior grau de apreensão e compreensão daquilo que se objetiva investigar. Em síntese, pretexto, contexto e texto são uma tríade indissociável no mundo dos estudos da linguagem”. BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. História e Literatura: introdução ao estudo da medievalística germanística no Brasil. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (org.). *História Antiga e Medieval: cultura e ensino*. São Luís: UEMA, 2009. p.43.

por excelência, inspirou-se na cidade celeste para falar da terrestre, em Deus para falar dos homens e do demônio, nos santos para falar dos pecadores, nas virtudes para falar dos vícios, na alma para falar do corpo, na sobriedade para falar da intemperança.²¹⁰

A literatura referente ao ato da confissão possui características semelhantes às acima descritas, no sentido de que possui um teor moralizante e atento à questão do pecado. Assim, em relação à adoção da confissão auricular individual, são as narrativas produzidas por padres que procuram trabalhar seus principais aspectos e que explicitam as formas de condução do ato. Diversos foram os documentos que procuraram abordar a prática da confissão, não apenas pela sua novidade, mas também pela importância atribuída ao tema. Sendo uma inovação na relação entre o indivíduo e sua religiosidade, e modificando a forma de acesso ao céu cristão, a prática da confissão foi construída através de disputas e relações de tensão entre aqueles socialmente legitimados para decidir sobre tais questões. Deste modo, são clérigos que irão discutir e procurar orientar de modo mais adequado de se realizar a confissão. Jean Delumeau demonstra a importância deste elemento e apresenta a contribuição do clero para a constituição de uma literatura referente ao tema. Explicita o autor que, em relação à confissão:

a base da documentação sobre o assunto é evidentemente a pesada literatura eclesiástica, acumulada do século XIII ao XIX, que reúne “súmulas de confissão”, “manuais de confessores”, tratados de casuística, sermões, catecismos, “resultados de conferências eclesiásticas”, cartas de espiritualidade etc. Essa massa é para nós um signo. A confissão privada obrigatória ocupou nas preocupações de então, *mutatis mutandi*, um lugar comparável ao que ocupam hoje em cada um dos meios de comunicação e na opinião pública a contracepção, o aborto, as fecundações artificiais e a eutanásia.²¹¹

Estas expressões narrativas eram não somente produzidas, mas também copiadas e traduzidas por monges e clérigos de locais diferentes. Este é um ponto bastante importante de reflexão, pois o tratamento e a concepção referentes ao texto escrito durante a Idade Média divergem bastante da atual. No período medieval, o texto poderia sofrer uma série de intervenções, caso aquele que o estivesse copiando acreditasse que

²¹⁰ MACEDO, José Rivair. O historiador e a literatura medieval. *Consciência*, Revista Cultural Técnica e Científica da UESB, Vitória da Conquista, p. 48-63, 1997. p. 14.

²¹¹ DELUMEAU, 1991, op. cit., p. 14.

tornaria a mensagem mais adequada à realidade ou à mensagem que se desejava transmitir.²¹² Tavani observa esta questão, afirmando que:

O copista medieval, como todos sabemos, não era dominado pela exigência da inviolabilidade textual. Antes pelo contrário, a sua atitude perante a obra que estava a transcrever era muitas vezes — não sempre, é claro — de uma certa liberdade, sobretudo com respeito à forma. Um exemplo significativo do desprimor com que se portavam os amanuenses, mesmo os profissionais, é o da adaptação dos textos ao sistema lingüístico, diferente do original, ao qual eles pertenciam: uma adaptação evidentemente útil a uma melhor compreensão por parte dos comitentes e usuários, mas também uma alteração irreparável da estrutura primitiva (...).²¹³

Este é um ponto que deve ser evidenciado no estudo da fonte pesquisada, uma vez que esta foi traduzida por monges alcobacences²¹⁴ do original castelhano. O manual de Martin Perez, redigido no início do século XIV, havia já recebido uma evidente popularidade, dado a sua linguagem acessível e à opção pela utilização do vernáculo, de maior compreensão dos clérigos, os quais, em sua grande maioria, desconheciam a prática do latim. De fato, essa parece ser uma tendência cada vez mais comum em relação aos documentos produzidos na Península Ibérica no século XIV. Santiago-Otero e Soto-Rábanos, ao estudarem a questão do conhecimento e sua transmissão na península ibérica entre os séculos XIII e XV, avaliam que em relação ao século XIV:

²¹² Giuseppe Tavani, ao refletir sobre o texto medieval, argumenta que “o texto é um objecto muito frágil, ameaçado continuamente por uma quantidade de interferências e intervenções alheias que podem alterar — e muitas vezes alteraram e ainda alteram profundamente — a sua própria estrutura, e que em qualquer caso chegam a desorganizar ou perturbar, mesmo quando as alterações interessam elementos superficiais ou marginais se não a sua própria essência, pelo menos a integridade da mensagem por ele veiculada. (...) E se até os textos modernos não vão isentos destes perigos, os medievais são os que mais sofreram da precariedade e da ausência de garantias que sempre acompanham a operação da cópia. TAVANI, Giuseppe. O texto medieval e as suas “misérias e descenturas”. *III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*, 2002, Rio de Janeiro. Atas III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p.110.

²¹³ Idem, p. 111.

²¹⁴ Mário Martins, autor que se dedicou ao estudo da obra de Martin Perez, apresenta o fato de que muitos documentos produzidos no mosteiro não seriam de fato copiados por monges da própria instituição, mas por homens de outras localidades. O autor afirma que “na versão portuguesa do Livro das Confissões, de Martin Perez, encontramos esta subscrição: Finito libro, sit laus et gloria Christo, Amen, Stephanus acripsit. Deo gratias. Quer dizer: Acabado o livro, dê-se louvor e gloria a Cristo, Amem. Foi Estevão quem o copiou, Graças a Deus. Não nos parece que tal escriba fosse monge. Quinze anos mais tarde, em 1415, Estevão Eanes Lourido, procurador do mosteiro de Alcobaça, terminava a cópia de quase todo o Livro dos Usos de Cister, em português. Este Estevão e o anterior seriam uma só pessoa, às ordens do poderoso abade alcobacense? Em qualquer caso, tiramos uma conclusão: os monges de Alcobaça não só transcreviam códices mas também pagavam a copistas de fora”. MARTINS, Mario. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956. p. 422.

Las lenguas romances continúan su progreso, desplazando más y más al latín em la área de la expresion científica y ampliando los campos de la expresion literária. En este sentido, la épica, la lírica, el gênero didáctico-moral, la narrativa histórica (a base de crônicas) em lenguas romances, alcanzan um alto grado de desarrollo. Prosigue, por outra parte, la laicización Del saber, si bien hay que admitir, todavia, y por mucho tiempo (a contar por siglos), el mayor porcentaje de la produccion filosófica y científica corresponderá a hombres de la Iglesia, clérigos seculares y, sobre todo, regulares. Em este tiempo, se incorporar al seu de la transmisión Del saber vários personajes de la nobleza.²¹⁵

De igual modo, é essencial ressaltar que o Livro de Confissões apresenta em sua base uma série de informações relativas às matérias jurídico-canônicas que balizavam o direito e os costumes do período. O manual de confesores elaborado por Martin Perez mostra-se uma obra bastante complexa e abrange uma série de temáticas, como a idéia do pecado além de buscar explicitar diversos sacramentos, sendo mais que um penitencial.²¹⁶ Martin Perez discorre as informações de uma forma simplificada, utilizando frases bastante curtas e muitas vezes se dirige ao leitor de modo direto, ocasionando uma sensação de familiaridade com o autor.

A tradução da obra no mosteiro de Alcobaça é datada de 1399, o que possibilita o questionamento de quais aspetos do texto puderam ser adaptados à realidade portuguesa mais de cinquenta anos depois. Macedo (2006) resalta esta questão, afirmando que:

Quando os monges de Santa Maria de Alcobaça realizaram a tradução do *Libro de las Confesiones*, quase um século tinha se passado desde a redação castelhana. Ao fazê-lo, deram ao texto de Martin Perez novas possibilidades de leitura, oferecendo-o como instrumento pedagógico a um público diferente daquele para o qual tinha sido dirigido originalmente. Embora seja o mesmo texto, não são as mesmas mãos que o copiam, nem os mesmos olhos que o lêem.²¹⁷

²¹⁵ SANTIAGO-OTERO; SOTO-RÁBANOS, op. cit., p.

²¹⁶ Mário Martins afirma que “Que o título de Livro das Confissões não nos engane! Embora também cheio de ascese, não se trata de um livrinho de piedade! É antes uma obra de consulta para os confesores, um tratado de moral e direito positivo, em torno dos *peccados comúís e geeraes* a todos os estados (primeira parte), acerca dos peccados spirituaaes em que podem cair specialmente alguns stados (segunda parte) e, finalmente, sobre os sacramentos”. MARTINS, op. cit., p.81.

²¹⁷ MACEDO, 2006, op. cit., p. 119.

A presente pesquisa não se propõe a realizar uma análise das diferenças e semelhanças entre o conteúdo da obra original castelhana e sua versão portuguesa, o que poderia ser objeto de uma investigação futura; contudo é necessário salientar este aspecto, inclusive para analisar a própria importância da fonte, cujo alcance mostrou-se bastante amplo. A tradução alcobacense do *Libro de las Confesiones* ocorre exatamente em um momento em que há um aumento do interesse pela prática da leitura entre a nobreza portuguesa.²¹⁸ Está presente no manual uma série de conselhos práticos não apenas para o confessor, mas para os leigos orientarem a sua conduta. Martin Perez se vale de diversos exemplos de compreensão simples, e utiliza como modelo principalmente os atos de Jesus Cristo. É possível perceber esta afirmação na passagem em que o autor realiza uma comparação entre o direito redigido pelos homens, o qual é cotejado em sua obra, e a lei divina, lei verdadeira e na qual se baseia toda a sua argumentação. Explicita Martin Perez que:

Pode acontecer de enader, ou colher de alguñ dos outros casos *que* som en este libro, *quando* a egleia enader, ou teuer ou declarar, ãno dereyto. E se forẽ taaes cousas ordenadas *que* se nõ possa escusar, *para* a saúde das almas, cõuen *que* sayba o cõfessor, e que o faça breuemẽte poer no seu libro. (...) Se te semelha *que* nõ auia mester *para* a salute das almas tal sciẽcia ser conta duuidosa e mudauel, mas *certa*, clara e estauel. Sey *certo* que tal tal ley e tal sciencia he a do euãgelho e toda ley de Ihesu Christo que nos el deu para nos saluar.²¹⁹

No Livro das Confissões, Martin Perez reforça a importância do conhecimento das leis por parte dos leigos, mas salienta em especial que o desempenho do papel do confessor exige que este domine o conteúdo do direito terreno e divino. Pois para o autor o confessor tem por função não apenas ouvir os pecados alheios e levar consolo às almas, mas ele é um juiz: é o confessor que julga não apenas aquilo que é pecado, mas qual a melhor forma de expiação. É necessário, portanto, que ele conheça não somente

²¹⁸ Em relação ao Livro das Confissões, Macedo afirma que “o interesse dos príncipes pela leitura da obra revela-nos talvez algo importante sobre a recepção do conteúdo do *Libro de las Confesiones* em ambiente português. Sua introdução data do período inicial da dinastia de Avis, no mesmo momento de produção de uma ampla literatura em prosa, elaborada com fins didascálios, destinada à educação da nobreza. Sabe-se bem do gosto desta elite culta por textos de caráter histórico, moralizante, doutrinal. Praticamente contemporâneos da tradução da obra de Martin Perez são o *Leal Conselheiro* e o *Livro dos Conselhos*, do rei Dom Duarte, e o *Livro da virtuosa benfeitoria*, do Infante Dom Pedro, obras imbuídas de um conjunto de idéias que revelam uma certa percepção da sociedade”. MACEDO, 2006, op. cit., p. 121.

²¹⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 25-26.

as leis propostas através do evangelho, mas também as palavras de santos e pensadores cristãos. Martin Perez, a fim de basear seu discurso, cita nomes importantes como Santo Agostinho e São Paulo.²²⁰ Afirma o autor que:

Conuẽ *que* o cõfessor seia sabedor ãnas leys de *Deus*, e *que* nõ despreze as constituições da *sancta* egreja, aas quaaes deuẽ todos os *christaãos* obedecer. E nõ çarre as orelhas o cõfessor *que* lhe esqueeça, aquelas palauras de *Sancto* Agustinho *que* som: guarde se o juiz *spritual* *que* lhe nõ falesça o dom da sciencia. Ca lhe *conuẽ* *que* sayba todo o *que* ha de iulgar. (...) E tu iujz *spritual* iulgaras por a ley de *Deus*, que he o *testamento* uelho e nouo, e as setẽças *que* os *sanctos* disserõ sobre elo.²²¹

O confessor possui, de acordo com o autor, uma série de responsabilidades e, para tomar as decisões necessárias, é válido que se embase nos usos e costumes. Porém, estes não podem destoar da verdade divina. O confessor é um juiz espiritual, e com isso, não deve deixar-se envolver ou seduzir pelas tentações mundanas. Mostra-se essencial que, para não cometer equívocos ou mesmo acabar condenando a alma de algum indivíduo ao inferno, o confessor deve ser amante da verdade. Afinal, o confessor não está livre de se equivocar, e inclusive de responder por tal erro. Martin Perez recomenda o cuidado para avaliar o que é o pecado, a fim de não exaltar algum tipo de comportamento pecaminoso que poderia ser louvado como exemplar. Explicita o autor que:

Onde tu cõfessor guardate dos husos e dos costumes do mũdo Ca forte cousa he *prouar* tal uso e tal costume *qual* *querem* os *dereytos*, *que* seia *para* poder iulgar por el. Esto ten por *certo*, *que* nõhuũ peccado pode por costume seer gabado nõ louuado, por *pequeno* *que* seia o peccado, nõ por longo *que* seia o tempo de huso e costume. Estas cousas seiam afronta e amoestaçõ da *parte* de *Deus* e das *sanctas*

²²⁰ Ao analisar a obra de Martin Perez, Macedo destaca esta característica do Livro das Confissões, ressaltando sua importância para a compreensão do pensamento e da cultura portuguesa no período. O autor expõe que “para fundamentar seus argumentos e considerações, Martín Pérez recorreu a uma ampla gama de autoridades da Patrística, aos tratados de direito canônico e aos escritos testamentários – recorrentemente citados ao longo do texto. Estruturalmente sua obra revela-nos os avanços intelectuais promovidos pela escolástica, podendo ser incluído entre os bons exemplos de uma obra de erudição da tradição clerical peninsular. Muito mais do que identificar os pecados, o autor preocupou-se em mostrar seus nexos com as práticas cotidianas dos indivíduos, em esclarecer sua natureza e em prescrever os remédios para sua remissão. Além disso, examina detalhadamente quem tem competência para fixar as penitências, em que condições e em que circunstâncias”. MACEDO, 2009, op. cit;

²²¹ PEREZ, Martín. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 27.

*escripturas a ti iujz espiritual. E paramentes áaquelo que te diz Sancto Agustinho, que te guardes de errar enõ iujzo, por tal que no percas o poder de iulgar o qual te deu Ihesu Christo.*²²²

A leitura da obra de Martin Perez permite acessar uma série de informações e aguça a curiosidade sobre sua trajetória pessoal e amplia o desejo de descobrir quem realmente teria sido este autor. A obra original não comporta uma menção à data de composição; todavia, a análise do texto permite a inferência.²²³ O considerável conhecimento de Martin Perez sobre diferentes aspectos do direito e do cristianismo permite inferir que tenha freqüentado ou mesmo ocupado algum posto no interior da universidade, possivelmente a de Salamanca. Na introdução da edição semidiplomática do Livro das Confissões, José Machado Barbosa expõe esta dificuldade em desvendarmos a identidade de Martin Perez, explicando que:

Pouco se sabe acerca de Martin Perez e esse pouco é retirado da única obra que se lhe conhece, o *Libro de las Confesiones*, ou de algum dos manuscritos que a contém. Sabe-se que escreveu, ou mais provavelmente, acabou de escrever, esta obra em 1316, que era um homem da Igreja, certamente um clérigo secular, e que tinha uma grande cultura canônica e teológica, o que pode fazer-nos pressupor que teria freqüentado uma universidade, talvez a de Salamanca. É, no entanto, arriscado (...) identificar o autor com os vários indivíduos com o mesmo nome que surgem em documentos medievais.²²⁴

De fato, Martin Perez não se mostra preocupado em se identificar, mas sim descrever os pecados e as ações esperadas pelo confessor.²²⁵ Sua obra é considerada

²²² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 28.

²²³ Macedo reflete sobre este tópico, sugerindo que Martin Perez poderia ter sido inclusive professor de direito da Universidade de Salamanca. Em relação à data de realização da obra, o autor expõe que “a data da redação não é mencionada diretamente pelo autor, mas alguns dados de análise interna nos permitem delimitar com certa segurança o momento da composição. Entre as numerosas citações jurídicas estão as do *dereyto novo*, procedentes das Constituições de Clemente V estabelecidas no Concílio de Viena (1311-1312) e promulgadas em 25/10/1317 por João XXII com o nome de *Clementinas*. Além disso, o autor afirma que os fiéis costumavam comungar no dia de Corpus Christi, o que nos ajuda a fixar a época da redação da obra, uma vez que já em 1319 tal festa era celebrada na Espanha. Por fim, em certa passagem da segunda parte, menciona textualmente o ano de 1316 ao instruir os confessores”. MACEDO, 2006, op. cit., p.115.

²²⁴ MACHADO, José Barbosa. Introdução. In: PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Edição semidiplomática de José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Portugal: Edições Pena Perfeita, 2005-2006. 2 v. p. 9.

²²⁵ Garcia y Garcia, Cantelar Rodriguez e Alonzo Rodriguez em relação à identidade de Martin Perez reforçam que “En realidad ignoramos quién era Martin Perez, aunque sabemos bastante bien cómo era, porque esto se vislumbra a través de su obra. Parece seguro que era clérigo, y no religioso ni prelado. Em

extremamente relevante e diferenciada frente a outras de sua época por seu cuidado em explicar diversos pontos do direito e da concepção religiosa cristã de forma detalhada e cuidadosa. Antônio Garcia y Garcia defende este como um ponto crucial tanto para o sucesso do livro na Península Ibérica durante o século XIV e início do século XV quanto para singularizá-la diante de outros escritos de igual natureza. Argumenta o autor que:

En cuanto a la índole de la obra de Martin Pérez, cabe resaltar una notable diferencia con respecto a otras obras destinadas al clero con cura de almas, como eran las *Summae confessorum*. Pese a que eran obras destinadas a la praxis, de hecho se caracterizan por su aridez e juridismo. El *Libro de las Confesiones* tiene en cuenta el derecho canónico ciertamente, pero acompañado de un sentido espiritual y teológico-pastoral que no es corriente en la literatura contemporánea.²²⁶

De fato, é possível perceber que o zelo do autor em especificar cada caso que poderia ser avaliado como pecado e qual deve ser o procedimento do confessor. O confessor, deste modo, deve conhecer diversos aspectos da doutrina, como por exemplo, os casos de excomunhão ou aquelas situações que devem ser remetidas ao bispo ou ao próprio Papa. Martin Perez chega mesmo a instruir a melhor forma de se dirigir ao fiel, exemplificando de que modo o confessor deve conduzir a sua fala.²²⁷ Tal exagero descritivo pode, contudo, ter sido um fator que tornasse o manual em questão de difícil leitura. A distribuição dos temas parece, muitas vezes, confuso, e a consulta no momento de alguma dúvida, pode ser mais trabalhosa. Macedo aponta a falta de

la segunda parte del Libro de las Confesiones, en el cap. 177 de nuestra numeración, dice <<todos somos tenudos de dar exenplo de luz, mayormente nos los clérigos e religiosos e prelados>>, siendo este uno de los poquísimos lugares de su extensa obra en que parece aludir a una cualidad de su persona”. GARCIA Y GARCIA, Antonio; CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo. “El libro de las Confesiones de Martín Pérez”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 49, n. 132, p. 77-129, 1992. p.77.

²²⁶ Idem, p. 209.

²²⁷ Martin Perez exorta o confessor a ter paciência no momento de ouvir a confissão e ter discernimento para verificar se a frequência do penitente na prática da confissão está adequada. Avisa o autor: “Outrosy se uisses *que* poderia seer *perigoo*, se a ffazenda daquela *persoa* soubessem muytos clérigos, poderias lhe dizer assy: amigo ou amiga cõpre *que* cõfessastes já todos os uossos peccados tantas uegadas, *daqui* adeante poede de guardar uos de peccado, e nõ cofessedes estes peccados cõfessados a muytos, *ca peruentura* poderia ende nascer *perigóo*, auede fe ãnas cõfissoões *que* fezeistes, ãno sacramento da santa penitência *que* recebestes tantas uezes por estes peccado”. PEREZ, Martin, *Livro das Confissões*, op. cit., p.39.

objetividade do Libro de las Confesiones, salientando os prejuízos deste fato à praticidade esperada da obra. Explicita o autor que:

Tanto a versão castelhana quanto a versão portuguesa do Livro das confissões situam-se no limiar da literatura confessional, pecando pelo excesso de descrição, pela aparente repetição de casos e pela má divisão da matéria tratada. Com o intento de oferecer aos padres confessores e aos pecadores todas as circunstâncias possíveis do pecado, a obra perde em objetividade e compromete seu propósito didático. Avançada em relação aos livros penitenciais, por sua extensão e complexidade perde parte da praticidade que se esperava deste tipo de instrumento (...).²²⁸

O debate sobre estes tópicos é importante, uma vez que permite refletir sobre quais os motivos prováveis da substituição da preferência do manual de Martin Perez por outras obras que surgem posteriormente, como por exemplo, o Tratado de Confissom. Talvez a falta de objetividade e o grande número de repetições dos casos sejam um elemento motivador da obsolescência do manual; contudo, é possível questionar se no período analisado a prática da repetição não é esperada, pois ainda há o aspecto da oralidade e da percepção da importância de decorar e memorizar o conteúdo tratado. Assim, a suposta falta de praticidade do material poderia não ser um obstáculo, pois é fundamental refletirmos que a Idade Média é um momento histórico no qual um ato equivocado poderia significar a danação eterna, fonte de temor da grande maioria população. O detalhamento minucioso, desta forma, poderia ser percebido como vantajoso. Destarte, outros fatores, como a acessibilidade e a forma de ordenamento dos temas poderiam explicar o ocaso do manual de Martin Perez na escolha e preferência de clérigos e leigos.

Obviamente, é essencial não esquecer as transformações sociais, econômicas e culturais pelas quais passam uma sociedade, as quais poderiam, assim, contribuir para que uma determinada obra fosse percebida como ultrapassada. Deste modo, obras mais recentes poderiam dar conta de novas demandas não mais supridas pelo Livro das Confissões, por exemplo. No entanto, a superação sofrida não reduz a importância e a influência deste material, que é citado por pessoas de reconhecida importância na

²²⁸ MACEDO, 2006, op. cit., 124-125.

sociedade portuguesa, como Dom Duarte e o Infante Dom Fernando.²²⁹ O fato de a transcrição ter sido realizada no Mosteiro de Alcobaça, reduto onde se destaca a produção de importantes obras e o qual era considerado um verdadeiro centro de confecção de literatura religiosa e de realização de algumas cópias de documentos observados como relevantes pela sociedade letrada. É de tal monta a sua importância e tão numeroso o volume de seus documentos que muitos de seus códices ainda não teriam sido completamente inventariados.²³⁰

A Real Abadia de Santa Maria de Alcobaça ou o chamado Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça localiza-se no Distrito de Leiria, em Portugal. O mosteiro cisterciense é uma obra em estilo gótico, iniciada no século XII, considerada atualmente como um Patrimônio da Humanidade. Sua construção foi promovida por D. Afonso Henriques, que doou o local ao monge Bernardo de Claraval. Macedo destaca a importância deste espaço, defendendo que:

Junto com Santa Cruz de Coimbra, o Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça desempenhou importante papel cultural em Portugal na Idade Média. Embora não tivesse ocupado lugar de destaque como ponto de passagem e de difusão de manuscritos de outras partes da Europa, nem tivesse se afirmado como centro de cópia, seus quase 500 códices manuscritos preservados, produzidos entre os séculos XII e XVIII, dão conta da importância do livro na espiritualidade da comunidade humana que a integrava.²³¹

²²⁹ Mário Martins evidencia o fato de que estes membros da nobreza possuíam a obra de Martin Perez, ou a ela tiveram acesso, sendo esta referida inclusive em carta pelo infante Dom Pedro. Discorre o autor que “D. Duarte possuía, efectivamente, Dous livros de *Martym Pirez*. O Infante Santo, por sua vez, a dez de Junho de 1431, escrevia uma carta ao abade de Alcobaça, a pedir-lhe emprestado o *treslado do livro de Martim Pires*, muito provavelmente o *Livro das Confissões*: << Prior e Convento do Mosteiro de Alcobaça. O Infante D. Fernando vos envio muito saudar. Façovos saber que a mim prazeria aver o treslado do livro de Martim Pires que nesse mosteiro tendes. Por ende vos rogo e encomendo que vos praza de mo enviardes pelo Portador, e tanto que eu o ouver tresladado volo mandarei tornar, e fazerme eis em esto prazer e serviço que vos gradecerei. Escrito em Torres Vedras 10 de Junho. João Alvez a fez, 1431 annos>>”. MARTINS, op. cit., p.64.

²³⁰ Antônio Anselmo afirma que “os códices de Alcobaça ainda não teem um inventário completo, son todos os seus pontos de vista: histórico, literário, paleográfico, artístico e bibliográfico. As bibliografias, que se lhe referem, estudam-nos quase unicamente sob os dois primeiros pontos de vista, em que se inclui o exame filológico dos escritos em português; nos seus outros aspectos estão — pode dizer-se — quase inteiramente por estudar”. ANSELMO, Antônio. Os antigos códices portugueses do Mosteiro de Alcobaça. *Anais das Bibliotecas e Arquivos*, Lisboa, v. 5, nº 17-18, 1924, p. 57-62; v. 16, n. 22-23, p. 102-125, 1925. p. 60.

²³¹ MACEDO, 2006, op. cit., p. 113.

Os dois códices referentes à versão portuguesa do *Libro de las Confisones* encontram-se atualmente na Biblioteca Nacional em Lisboa.²³² Os pesquisadores que trabalharam com a obra original e sua versão portuguesa percebem a existência de algumas diferenças, não estritamente em relação ao conteúdo, mas sim às escolhas realizadas no momento da cópia. Assim, o Livro das Confissões copiado em Portugal não corresponde exatamente ao original castelhano. Machado evidencia que:

A tradução portuguesa, realizada pelos monges do Mosteiro de Alcobaça em 1399, embora na sua estrutura externa seja constituída por quatro partes, corresponde apenas a duas da versão castelhana. A primeira e a segunda correspondem à primeira castelhana, a terceira e a quarta à terceira castelhana. Na versão portuguesa é omissa portanto a segunda parte do texto castelhano, ou seja aquela que falaria dos pecados espirituais. Os autores da edição crítica de 2002 sugerem a hipótese de ter sido também traduzida para português a segunda parte, baseando-se no fato de aparecerem diversas referências a ela em textos portugueses. Argumentam que esta parte terá desaparecido devido ao facto de ter sido a mais utilizada.²³³

Contudo, Machado explicita o fato de que a coleção de manuscritos, os quais compõem o Livro das Confissões, não apresenta solução de continuidade aparente, sendo então provável que esta versão prescindisse do tratado sobre os pecados espirituais. As opções feitas pelos copistas podem também revelar informações referentes à realidade portuguesa da época, bem como suas diferenças da sociedade

²³² José Barbosa Machado explica que os dois códices portugueses do Livro das Confissões poderia ser descritos do seguinte modo: “MS Alcobaça 377, fol. Lr-92v (antigo Cod. Alc. 251). No frontispício diz-se com caligrafia provavelmente do século XVIII: <<Tratado do Sacramento da Penitencia>>Traduzido do idioma Hespanhol no Lusitano, e escripto no Anno de 1399 (...)>>. MS Alcobaça 378, fol.lr-104v (antigo Cod. Alc. 252) (...) Na verdade este códice é composto por duas partes e duas mãos. A primeira contém os capítulos de I a LXXIII e termina com o sacramento da ordem, ou clerezia, não tratando, como se pressupunha pela tábuia, o sacramento do matrimônio, que corresponderia aos capítulos de LXXIV a CII. A segunda parte, com letra diferente, inicia-se com uma nova tábuia e contém os capítulos em falta, renumerados de I a XXX”. MACHADO, op. cit., p.11. O editor da obra afirma que ainda existiria um terceiro códice na Biblioteca Nacional, denominado MS Alcobaça 213, mas cujos fragmentos apresentam-se como cópias mais ou menos literais do conteúdo do MS Alc. 378. Macedo acrescenta mais detalhes sobre o material e a forma como estão redigidos os códices referentes ao Livro das Confissões. Explica o autor que “os códices estão escritos em duas colunas (36 ou 37 linhas) com letra gótica de duas mãos em fins do século XIV, com rubricas e iniciais em vermelho, azul e violeta. O códice nº 377 (antigo CCLI) mede 362 X 245 milímetros e contém 92 fólhos; o códice nº 378 (antigo CCLII) mede 360 X 245 milímetros e contém 104 fólhos. Confrontados tais códices com a tradição manuscrita do *Libro de las Confesiones*, Antonio Garcia y Garcia considera que a cópia portuguesa da primeira parte do manual de confissão castelhano pertence á mesma família do MS 9264 da Biblioteca Nacional de Madrid, e que a cópia da terceira parte seja procedente da mesma fonte que serviu de base para o MS 7-4-3 da Biblioteca Colombina de Sevilla”. MACEDO, 2006, op. cit., p. 120.

²³³ MACHADO, op. cit., p. 10.

castelhana. Deste modo, é possível refletir que não apenas as informações contidas no manual, mas aquelas que são omitidas frente ao original podem possuir significados, e que, assim, poderiam constituir um dado interessante. Contudo, este não é o foco da atual pesquisa, evidenciando-se como um ponto de partida para futuras investigações.

Enquanto a data da tradução portuguesa não apresenta maiores dificuldades de identificação, a autoria da cópia ainda é motivadora de dúvidas²³⁴. Possivelmente a tradução ficou a cargo de mais de um copista dado o volume expressivo da obra, e, é bem provável, a real autoria não será desvendada. Entretanto, tal desconhecimento não impede que analisemos a obra de modo abrangente e aprofundado. Mostra-se importante avaliar não somente o conteúdo da obra, mas também o modo como estes estão dispostos. O Livro das Confissões é dividido pelo autor em três partes, sendo que cada uma trataria de modo mais amplo de um tema específico. Expõe Martin Perez que:

Este liuro he *partido* en tres partes A *primeyra* fala dos peccados cõmuõs e geraaes a todos os estados. A *següda* fala dos peccados *espírituaaes*, en *que* podẽ cahir specialmente algüas *persoas* de alguõs estados *sijnados*. A *terceyra* fala dos sacramentos. E como *quer que* esta *terceyra* se podera ençarrar so as *primeyras* ambas, enpero por o matrimonio *que* he *tractado* longo, e posera *grande* alongamento ãnas *razoões*, e *grande* departamento das *matérias*, por esso se pos *por sy*, en sua *parte*, e por o matrimonio *que* se nõ pode escusar ãnas *confissoões* foy razon de poer algüa cousa dos sacramentos.²³⁵

Assim, o autor explicita os critérios da divisão realizada, demonstrando a importância de cada tópico, especialmente a questão do matrimônio, temática que será trabalhada com maior cuidado no último capítulo. Cada parte contém, todavia, uma série de capítulos que detalham todas as situações que podem ser enfrentadas pelo confessor, quais os pecados que podem ser cometidos e de que modo tal ocorre. Entre as preocupações observadas pelo autor e que mereciam um maior detalhamento e

²³⁴ Macedo esclarece que "Na folha de rosto do Livro das Confissões, a tradução é creditada a Frei Roque de Tomar. Entretanto as características da escrita sugerem claramente que a informação não procede da Idade Média. Foi ali inserida em data muito posterior, talvez por ocasião da preparação do Index codicum Bibliothecae Alcobatiae, em 1775 – sem qualquer justificação. Por isto, nos catálogos modernos dos alcobascenses, o crédito da tradução é atribuída a um certo Estevão com base na subscrição final do códice 378 : "Finito libro, sit laus et gloria christo. Amen. Stephanus scripsit. Deo Gratias." (...) De qualquer modo, as particularidades gráficas do texto revelam a existência de um segundo copista e porventura tradutor que permanece no anonimato". MACEDO, 2006, op. cit., p.120.

²³⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 28.

discussão estão os casos de excomunhão, talvez a pior punição passível de aplicação no período medieval. De fato, Martin Perez aconselha ao confessor, num primeiro momento, excluir as possibilidades de excomunhão, para depois então avaliar os pecados menores. Assim, denota-se esta preocupação em oferecer informações aos clérigos para identificar os casos de excomunhão, uma vez que esta implicava em uma série de alterações no cotidiano do indivíduo e daqueles com quem este se relaciona. Em relação à esta questão, Martin Perez instrui o confessor da seguinte maneira:

Ca o peccador *que* uen aa cõfisson nõ poderia seer assolto de *seus* peccados se *primeyro* nõ fosse assolto de toda sentença de escomunhon, e *para* saber se caeo en algũa delas ou nõ, deues saber *que* há hy escomunhon meor, a mayor priua o escomũgado dos sacramentos da sancta egreja, e do partecipamento dos homeës, ca nõ deuẽ os homeës co el, comer nõ beuer, nõ deuẽsaudalo, nõ con el falar, nõ dar lhe paz, nõ estar co el aas horas, e podẽ lhe dar esmola por Deus, mas nõ que coma co os outros.²³⁶

O cuidado de Martin Perez com este tema fica patente na distribuição dos capítulos na primeira parte: a excomunhão é abordada inicialmente nos primeiros dezoito capítulos. Tal fato não impede que o tema volte a ser abordado em outros momentos, mas a opção por começar a obra tratando da excomunhão reflete a sua importância na concepção do autor. Os capítulos seguintes irão tratar de diversos pecados considerados importantes, como a luxúria e a avareza, representada em práticas como a da usura, bem como de experiências presentes no cotidiano, como a ocorrência de furtos. Este, aliás, é um ponto bastante ressaltado por Martin Perez, que dedica diversos capítulos para especificar as mais variadas formas de roubo ou de procedimentos enganosos que incorrem em pecado. Além das maneiras de praticar o furto, o autor também observa a importância de se analisar quem o praticou, contra quem este foi perpetrado e qual razões o motivaram. Outro ponto interessante abordado nesta primeira parte é os pecados relacionados às relações entre mouros e cristãos ou entre estes últimos e a população judaica. Martin Perez explicita qual deve ser a posição do confessor diante de furtos praticados contra estes dois povos, salientando aspectos da convivência destes grupos sociais entre si.

²³⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 39.

Na segunda parte, menos volumosa do que a primeira — a qual possui 116 capítulos, enquanto que esta possui apenas 64 — Martin Perez passa a tratar a questão dos pecados classificados como pecados espirituais. O primeiro capítulo versará sobre o pecado da soberba, sua importância frente aos demais pecados e as atitudes que expressam a prática deste pecado. Seguindo esta lógica o autor irá apresentar diversos pecados, os quais atentariam contra os mandamentos de Deus, tema que será igualmente apreciado pelo canonista. Assim, o autor descreve quais são os mandamentos, para depois arrolar as atitudes pecaminosas que ferem as leis divinas. Martin Perez avalia os pecados da cobiça, da vanglória, as diversas formas de soberba, como a presunção e a perfídia, a preguiça, a acídia, entre outros.

Neste momento o autor também contempla a questão dos sacramentos, atentando para sua correta prática e as soluções possíveis para quando ocorra algum desvirtuamento das normas. Martin Perez também discorre sobre a questão da sanha, a qual pode propiciar seqüelas físicas e até mesmo a morte, bem como a pronúncia de blasfêmias. Aliás, a segunda parte da obra de Martin Perez revela uma preocupação com os pecados que se relacionam com a boca e com a língua: primeiramente o autor aborda a questão do juramento e da promessa, e suas implicações; também discute a gula, o pecado cometido pelo excesso de comida e de bebida. De igual modo, o autor refere os pecados da mentira e da intriga, demonstrando o quão nocivo é o ato de maldizer outros cristãos. A má palavra pode ter conseqüências nefastas, provocando escândalo em determinada sociedade. Por fim, Martin Perez aborda o ato de fazer votos, explicando a proposta desta prática e o que ela implica. O autor demonstra quem são os atores sociais que realizam votos e que, portanto, devem ser observadas pelo confessor, como, por exemplo, os votos realizados por aqueles que contraem matrimônio. O confessor deve conhecer os votos a fim de avaliar se alguma atitude daqueles que estabeleceram o compromisso vai de encontro às condições firmadas.

A terceira parte irá abordar com maior profundidade a questão dos sacramentos, explicando seu conceito e enumerando-os. Assim sendo, o autor irá especificar, por exemplo, o ritual do batismo e o papel que cumpre a cada um de seus envolvidos, o sacramento da penitência e a confissão, e o sacramento do matrimônio. Tal sacramento é tratado de modo mais cuidadoso neste momento, e questões que poderiam afligir a maioria da população, como a questão dos bens e seu usufruto, a idade adequada para

contrair matrimônio e todos os motivos de uma possível anulação do casamento. Tópico fundamental para a análise proposta, Martin Perez preocupa-se em esclarecer sobre as relações entre marido e mulher, explicitando de que modo “os casados podem pecar no aiuntamento”.²³⁷ Nesta parte Martin Perez também reflete sobre a temática dos pecados, dividindo-os em mortais e veniais, e debatendo as regras relativas a estes.

Os tópicos de interesse da presente pesquisa, ou seja, os aspectos relacionados ao gênero, vislumbrando as relações entre homens e mulheres, suas representações e implicações, estão disseminados ao longo de todas as três partes. Contudo, como o estudo se propõe a identificar também as expressões de gênero e sua relação com o pecado da luxúria, é necessário realizar uma reflexão inicial sobre o pecado e sua importância nas representações medievais. Compreendendo as formas de entender e classificar o pecado durante a Idade Média torna-se mais fácil identificar a importância de cada tipo de pecado na sociedade portuguesa medieval. Neste trabalho tratar-se-á com maior profundidade do pecado da luxúria e como este se reflete na representação de homens e mulheres no texto do Livro de Confissões. Deste modo, é necessário caracterizar este pecado e apresentar de que modo ele aparece nos conselhos e admoestações de Martin Perez. Desta forma, estes pontos passam a ser discutidos no subcapítulo a seguir.

²³⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 21.

2.2. O PECADO E O PENSAMENTO MEDIEVAL

O estudo do período medieval, em seus mais diferentes aspectos, requer um olhar atencioso sobre a questão do pecado: de fato, este elemento estava presente de forma constante na realidade do homem medieval, regulando seus desejos e ações. A idéia de pecado se reflete na documentação produzida pelo clero, assim como na literatura e na iconografia. O pecado está no cerne da compreensão de mundo do homem medieval, e baseia sua postura frente aos demais e diante do âmbito do divino. O pecado explica e ordena a realidade, empodera aqueles que o podem redimir e tensiona a existência daqueles que apenas almejam dele libertar-se. Casagrande e Vecchio demonstram a importância do pecado durante a Idade Média, explicitando que:

Os homens e as mulheres da Idade Média aparecem dominados pelo pecado. A concepção do tempo, a organização do espaço, a antropologia, a noção do saber, a idéia de trabalho, as ligações com Deus, a construção das relações sociais, a instituição das práticas rituais, toda a vida e a visão de mundo do homem medieval gira em torno da presença do pecado. O tempo histórico é um tempo pontuado pelo pecado: antes e depois da Queda, antes e depois da vinda de Cristo, antes e depois do Juízo Final.²³⁸

Em um primeiro momento, talvez a afirmação das autoras pareça um tanto excessiva e generalizadora, no sentido de que permitiria a compreensão de que todos os segmentos sociais compreenderiam e temeriam o pecado de modo igual. Todavia, é inegável que, de alguma forma, o pecado permeia o pensamento do medievo e que desencadeava a constituição de diversas práticas e discursos sobre o modo como o homem deveria comportar-se para salvar sua alma. O pecado, entretanto, não pode ser entendido de modo isolado, pois este mobiliza diferentes elementos como o medo e a culpa. Pecar significar incorrer em um erro, em atentar contra as leis, humanas e divinas, as quais neste período pouco se diferenciavam. O equívoco cometido deve remeter a uma responsabilização e a uma conseqüência negativa, mesmo que esta não ocorra de forma explícita ou externa. Ao pecado segue-se uma punição, durante a vida ou mesmo após a morte, com a condenação do fiel ao Inferno: esta é uma certeza que

²³⁸ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 337.

perpassa os discursos presentes nas obras medievais. O pecado, deste modo, é algo complexo, que não pode ser analisado por si só, e que por fim compõe um verdadeiro Cérbero, cujas outras duas cabeças são o medo e a culpa.

A influência do pecado no cotidiano do medievo está exatamente em seu potencial de provocar medo: medo de não alcançar o céu, medo de padecer os sofrimentos do Inferno. A sensação de medo pelas conseqüências do ato de pecar extrapola o âmbito individual, e pode ser pensado como um medo coletivo. Jean Delumeau reflete sobre a presença de “medos coletivos” na civilização européia ao longo da história, e explica que:

(...) o termo “medo” ganha então um sentido menos rigoroso e mais amplo do que nas experiências individuais, e esse singular coletivo recobre uma gama de emoções que vai do temor e da apreensão aos mais vivos terrores. O medo é aqui o hábito que se tem, em um grupo humano, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária).²³⁹

Deste modo, o medo das conseqüências nefastas do pecado sobre a alma de cada um, o temor do Inferno e de seu imperador, o Diabo, mesmo divergindo em intensidade e formas de expressão, povoaram o pensamento dos homens durante todo o período medieval. O homem é um ser que deveria ser naturalmente temente: não apenas as hordas demoníacas deveriam ser temidas, mas também incorrer na ira do Pai celestial era considerado preocupante. Diversos são as narrativas que abordam exemplos da cólera divina ou de algum componente da corte celeste, contra algum pecador. Porém o medo coletivo não se restringia a questões de ordem do imaginário e das representações, respeitando igualmente a aspectos referentes a experiências concretas e bastante comuns na época, como as doenças e a guerra.

O sentimento de medo identifica as ameaças às quais está exposta uma determinada população. Teme-se algo que é passível de identificação, mesmo que não vivenciado. Por exemplo, a descrição dos rigores dos suplícios infernais, mesmo não tendo sido experimentados, permite que o indivíduo deduza e tema os sofrimentos causados pela eterna tortura. Ao debater este tema, Delumeau apresenta uma distinção

²³⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 24.

entre medo coletivo e angústia. O autor argumenta sobre as diferenças entre as reações despertadas em cada uma destas sensações, explicitando que:

O temor, o espanto, o pavor, o terror dizem mais respeito ao medo; a inquietação, a ansiedade, a melancolia, à angústia. O primeiro refere-se ao conhecido; a segunda, ao desconhecido. O medo tem um objeto determinado, ao qual se pode fazer frente. A angústia não o tem e é vivida como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos identificado: é um sentimento global de insegurança.²⁴⁰

Assim, é necessário que o indivíduo tema as conseqüências do pecado não absoldido; porém isto não basta. O pecado deve provocar também o sentimento de culpa: é essencial que se identifique o erro, mesmo que este não seja explícito ou conhecido pelos demais membros da sociedade. O pecador deve estar ciente do seu erro, e tal consciência deve atormentá-lo. O indivíduo deve sofrer por seu equívoco, de tal modo que não encontre alívio por si só, mas apenas através de sua absolvição, a qual terá por mediador o padre. A culpa é essencial para que a confissão seja percebida como fundamental e salvadora. De fato, a importância da culpa pode ser verificada pelo fato de que diversos autores, em especial da área da psicologia e psicanálise, analisam este tema e sua influência na sociedade. Entre estes, destaca-se a obra de Freud, que apresenta a culpa como um elemento central do processo civilizacional, refletindo sobre esta questão em diversas de suas obras²⁴¹. Rinaldi afirma que:

A noção de *culpa* tem grande importância na obra freudiana. Desde as cartas a Fließ, quando menciona o remorso que sentiu após a morte do irmão poucos meses depois de nascido (1897), dos estudos sobre a neurose obsessiva, com a análise do Homem dos Ratos (1909), ao “O mal-estar na cultura”(1930), aparece em Freud a idéia de uma *onipresença da culpa*, que se manifesta de múltiplas formas e que é fundamentalmente *inexpiável*. Neste último texto, Freud destaca o *sentimento de culpa* como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, traçando uma verdadeira genealogia

²⁴⁰ DELUMEAU, 1989, op. cit., p. 25.

²⁴¹ Talvez uma das obras mais famosas de Sigmund Freud que versam sobre a questão da culpa está “Totem e Tabu”, escrita em 1913, a qual debate esta temática a partir de um mito original imbuído de violência: a culpa reflete o remorso do incesto primordial e do patricídio dele decorrente. É a tensão entre duas pulsões: o amor, representado pelo sentimento de amor pelos pais, e a agressividade, referida no assassinato do pai, que fundam a civilização. FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: Obras completas de Sigmund Freud, trad. Dr. J. P. Porto. Rio de Janeiro: Delta, s.d., v.14, p.49-239.

da culpa, ao demonstrar as diversas etapas de sua constituição, da angústia social ao sentimento inconsciente de culpa.²⁴²

Deste modo, o homem carrega a culpa individual, por seus pecados, mas também a culpa coletiva, inerente ao ser humano desde a Queda. Não existe pecado que não provoque a culpa, a qual, por sua vez, deve gerar o arrependimento. O pecado é central na compreensão de mundo do homem medieval por ser um ponto fulcral na luta do bem contra o mal, idéia ordenadora do pensamento medieval. Pecar é atentar contra a ordem, é ceder ao mal. O pecado se expressa, em um primeiro momento, como uma ação contrária aos preceitos divinos, ou a omissão do mesmo. Ferir os mandamentos de Deus neste momento não se diferencia muito de ultrapassar as normas sociais estabelecidas pelos homens.²⁴³ A idéia sobre pecado e as formas pelas quais ele se desenvolve e corrompe os indivíduos vai mudando ao longo do tempo, contudo sua identificação com o erro e com o mal parece ser um elemento constante. Josef Pieper, ao debater o conceito de pecado afirma que:

Si intentamos delimitar el concepto de <<pecado>> (...) se muestran inmediatamente dos campos de significación en los que el está situado, uno más estrecho y otro más amplio. El más amplio es el ámbito entero del mal, de lo privado de bien, de lo malo, de *malum*. Quien piensa el pecado estrictamente hablando há pensado ya antes que algo no está en orden en el hombre, que algo no concuerda con el, que la cosa no anda bien en torno a El y a su existencia, y que quizá no anda bien en torno al mundo mismo. El otro campo más limitado del concepto es el de la acción defectuosa, el de la falta humana el del mal causado por la acción u omisión. Todo pecado es una falta;

²⁴² RINALDI, Doris. Culpa e Angústia: algumas notas sobre a obra de Freud. Trabalho apresentado no 2º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia, Salvador, 4, 5, 6 e 7 de nov. de 1999. Disponível em:

http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/intparticipantes/doris_rinaldi/Doris_RinaldiCulpa_e_Angusti_a_Idoc. Acesso em: 20 jan. 2011. p. 1.

²⁴³ Martín, ao discutir a relação entre pecado e dominação feudal, afirma que “si alguien en la Edad Media hubiera intentado separar religión y organización socio-política, las palabras de san Agustín habrían bastado para convencerle de su error: la doctrina evangélica es la base y fundamento de la convivencia pues evita en los regidores la injusticia y la irreverencia entre los súbditos; predica a todos humildad, paciencia y piedad; ordena amar a los demás como a uno mismo, y aleja toda avaricia, inmundicia y malignidad... gracias, añadimos nosotros, a los mandamientos incluidos en la doctrina judeocristiana que son el espejo en el que se mira la sociedad, el modelo teórico al que han de ajustar su conducta los hombres y mujeres medievales en su vida personal y pública; el pecado es precisamente, según el obispo segoviano Pedro de Cuéllar, el <<transpassamiento>> de estas normas que regulan las relaciones del hombre con Dios y con los demás hombres. MARTÍN, José Luis. *Religion y sociedad medieval*: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325). Espanha: Junta Castilla-Leon, 1987. p.44.

pero, por supuesto, no toda falta humana es un pecado en sentido estricto.²⁴⁴

A idéia de pecado parece ter nascido juntamente com o cristianismo tal é a sua importância no pensamento e na doutrina cristã. Contudo, a concepção do erro, da transgressão da ordem e da quebra de uma determinada moral ou de um costume, associada a uma possível punição mundana ou celeste, é anterior. Outras civilizações como os egípcios, os povos da antiguidade greco-latina, civilizações pré-colombiana comportavam em sua mitologia histórias de personagens que contrariavam os desejos dos deuses e que, por tal ousadia, eram, geralmente, punidos. Sebastián refere este tópico, argumentando que:

Tradicionalmente, el pecado há sido definido en la región Cristiana como la transgresión de la ley al no querer seguir el hombre el plan establecido por Dios. (...) El término pecado viene del latín peccatum y sirve para designar algo negativo aplicado a la ética. La idea de pecado existe en culturas y religiones antiguas, no cristianas, con el significado de <<salirse del camino>> o no <<tomar el camino adecuado>>.²⁴⁵

Entretanto, é durante a Idade Média que a idéia de pecado é apropriada e intensificada. Deste modo, a compreensão do medieval requer uma perspectiva histórica do pecado, de que modo ele vai sendo superdimensionado e passa a ocupar um espaço central nas relações entre os homens e entre homem e Divindade. É um período, portanto, de preocupação extrema com a vergonha, com o olhar externo e Aquele que está Onipresente e que conhece a todos. O sentimento de culpa é experimentado de modo profundo e cada vez mais interiorizado.²⁴⁶ A culpa provocada pelo pecado une os

²⁴⁴ PIEPER, Josef. *El concepto de pecado*. Barcelona: Editorial Herder, 1986. p. 23.

²⁴⁵ SEBASTIAN, Francisco J. L. *San Isidoro de Sevilla: teología del pecado y la conversion*. Espanha, Burgos: Aldecoa D.L., 1976. p. 65.

²⁴⁶ Jean Delumeau evidencia o excessivo sentimento de culpa durante este período e reflete sobre suas consequências, demonstrando a importância do entendimento do pecado e sua inserção no imaginário medieval. Explicita o autor que “jamais uma civilização tinha atribuído tanto peso — e preço — à culpabilidade e à vergonha como fez o Ocidente dos séculos 13 e 18. Estamos aqui diante de um fato da maior importância que não se pode esclarecer completamente. Tentar fazer a história do pecado, portanto da desfavorável imagem de si, dentro de um espaço e um recorte cronológico determinados, é colocar-se no centro de um universo humano. É destacar ao mesmo tempo um conjunto de relações e de atitudes constitutivas de uma mentalidade coletiva. É encontrar a mediação de uma sociedade sobre a liberdade humana, a vida e a morte, o fracasso e o mal. É descobrir sua concepção das relações do homem com

homens, que já carregam esta mácula desde o seu nascimento. Pecado este que cada indivíduo, apesar de não o ter cometido diretamente, por ele responde simplesmente por integrar a espécie humana. É o Pecado Original, aquele que está nas origens da situação de penúria e sofrimento vivenciada pelo homem. Este é o pecado inexpiável, e que talvez seja o mais igualitário entre todos, pois desconhece segmento social, poder ou riqueza.

Todavia, a carga relativa ao Pecado Original é carregada por homens e mulheres de modo diferente: afinal, o fardo levado pelo público feminino é significativamente mais pesado. Conforme debatido no primeiro capítulo, entre os personagens envolvidos no episódio do Pecado Original, Eva é, em grande medida, considerada a maior responsável pela Queda, pois seduziu Adão e convenceu-o à rebelião.²⁴⁷ O Pecado Original fundamenta toda a realidade, é a narrativa primordial cuja finalidade é demonstrar as terríveis conseqüências de contrariar o Senhor. Sua perpetração ocasiona toda a desgraça humana, obrigando o homem a habitar um novo local, um verdadeiro espaço de expiação e sofrimento. O homem passa a necessitar de seu trabalho para que consiga alimentar-se, as dores do parto e os sangramentos mensais são os castigos femininos. O Pecado Original é um grande momento de ruptura, pois ele atinge os planos do Criador sobre sua criatura: constituído na semelhança de Deus, o homem deveria habitar o espaço paradisíaco, em uma postura de obediência e mansidão. Ele não é apenas o Pecado Original no sentido de singularidade, mas por guardar em si o potencial de originar outros pecados. Casagrande e Vecchio afirmam que:

O pecado cometido por Adão e Eva no Paraíso terrestre desempenha papel fundamental na concepção medieval, e de forma mais geral, cristã, do pecado. O que dá importância a este primeiro ato de um homem e de uma mulher em rebelião contra Deus não é tanto, nem tão somente, sua função de arquétipo de outros pecados, de banco de ensaio da legitimidade das concepções de pecado elaboradas na época; este pecado é decisivo e dramático porque se transmite de Adão a

Deus e a representação que ela se fazia deste último”. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*. Bauru, SP: EDUSC, 2004. 2 v. p. 13-14.

²⁴⁷ De fato, é possível refletir que a recorrência da temática do pecado original poderia estar associada a uma preocupação civilizatória, mesmo que não realizada de modo premeditado e consciente, pois reforça uma concepção patriarcal e definidora de papéis entre homens e mulheres, na qual a mulher, criada tardiamente encontra-se em uma situação frequentemente concebida como menos valorizada que a masculina.

todos os outros homens, tornando-se causa e princípio de outros pecados.²⁴⁸

O Pecado Original é uma história extremamente relevante, que deve ser conhecida por todos os cristãos. Assim, sua divulgação é essencial, seja a partir do trabalho de pregadores que deveriam incluir este tema em seus sermões, ou mesmo em imagens acessíveis a maioria da população, analfabeta.²⁴⁹ Este é um pecado que deve, assim, ser explicitado e não escondido, pois ele está estreitamente vinculado ao que é ser humano. Pecar é ceder ao mal, e a história do Pecado Original parece permitir a reflexão sobre o local onde se abrigam as tendências maléficas: estariam estas presentes na própria constituição da natureza humana? Para Jean Bottero este mito revela exatamente a perspectiva de que o mal reside no ser humano e sua divulgação tinha por finalidade a explicação da difícil condição da humanidade. Explicita o autor que:

Este é o sentido fundamental da <<falta cometida pelo primeiro casal>>, do <<pecado original>>: mito concebido para explicar a propensão universal dos homens para o Mal, assim como a manifesta perda de poder da condição humana por comparação com aquilo que ela poderia ter sido, se o seu Criador tivesse sido o único responsável — por comparação com o que ela deveria ter sido, enquanto ele fosse o único responsável. O primeiro casal não só está na origem da nossa natureza, mas também na origem das nossas fraquezas e do nosso triste destino.²⁵⁰

Contudo, inculcar o mal na própria constituição humana não seria identificar um equívoco da própria ação divina? Talvez seja possível refletir se de fato a ação

²⁴⁸ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p. 339.

²⁴⁹ Hilário Franco Júnior refere a presença constante da figura de Adão na iconografia medieval, registrando um crescimento do número de produções referentes ao primeiro representante da humanidade entre os séculos XI e XIII. O autor refere que este personagem está associado, frequentemente, com a cena do Pecado Original, sendo esta bastante retratada. Assim, o autor afirma que, entre os temas relacionados à figura de Adão “por razões tanto teológicas quanto de sensibilidade coletiva, o Pecado Original era o mais representado, com quase um terço do total. A seguir estavam, pela ordem, as representações visuais da Redenção de Adão, da Expulsão do Paraíso, do Exílio, do Nascimento de Eva, da Criação de Adão, da Estada no Paraíso. Algumas vezes o documento iconográfico mostrava o ciclo completo. Na maior parte das vezes, representava duas ou mais etapas do mito. Não era incomum que uma mesma cena fosse figurada no mesmo monumento em épocas diferentes”. FRANCO JR, Hilário. A iconografia de Adão, autobiografia do homem medieval. *Revista de História*, São Paulo, n. 136, jul. 1997. Disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003483091997000100001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 21 jun. 2011.

²⁵⁰ BOTTERO, Jean. Adão e Eva: o primeiro casal. In: DUBY, Georges (org.). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p. 164.

perpetrada por Adão e Eva estaria permeada pelo Mal de modo intencional aos olhos dos homens medievais. Em muitos discursos apresenta-se a culpabilização da serpente, a qual teria indicado à Eva a possibilidade de provar o Fruto Proibido e assim, trair o Senhor. A mulher, então, poderia ter agido de forma tola e sem refletir nas conseqüências, tendo por base o olhar misógino o qual atribui ao feminino características como a frivolidade e a ignorância.

A narrativa do Pecado Original, presente no Antigo Testamento, não foi utilizada por outras religiões com a mesma intensidade com que foi ressignificada pelo cristianismo. O advento da cristandade reforça o discurso da culpa do homem, e de seus primeiros representantes pecadores, Adão e Eva. Delumeau evidencia nas Epístolas de São Paulo uma ênfase sobre a responsabilidade de Adão na expulsão da humanidade do Paraíso.²⁵¹ Entretanto, o autor ressalta a importância de Santo Agostinho para a reconfiguração da centralidade do Pecado Original no pensamento cristão: para o Bispo de Hipona, o crime de Adão e Eva ocasiona mais do que o sofrimento e a infelicidade. Ele marca a abertura do homem a uma variedade de pecados, pois o homem perde sua capacidade de resistir aos impulsos para o mal e deixa de controlar seus desejos nefastos. Em relação às reflexões agostinianas quanto ao Pecado original, Delumeau refere que, para este autor:

No estado primitivo de retidão e justiça, Adão e Eva controlavam perfeitamente todas as aspirações de seus corpos e notadamente seus desejos sexuais (é uma retomada do ideal estóico do sábio governando suas paixões). (...) Eles eram bons. Eles eram habitados por uma caridade ardente, uma fé sincera, uma consciência reta. Mas a desobediência mudou tudo. Adão e Eva escorregaram da eternidade para o tempo (...). Eles não foram apenas submetidos ao sofrimento e à morte, mas perderam aquela subordinação das paixões à vontade que lhes tinha sido outorgada como uma graça especial.²⁵²

²⁵¹ O autor afirma que “São Paulo (...) num texto célebre da Epístola aos Romanos (5,12-21) põe vigorosamente em destaque o papel de Adão: é por ele, diz o apóstolo, que não apenas a morte, mas também o pecado entraram no mundo. Todavia, o objetivo do apóstolo dos gentios é sobretudo mostrar que a graça predomina sobre o pecado e que o Cristo redentor apaga a “condenação” aplicada contra a humanidade. Graças ao sacrifício da cruz “a multidão será constituída justa”: trata-se portanto de uma linguagem de esperança”. DELUMEAU, 2004, op. cit., p.465. Este é um ponto interessante para o debate, pois remete à idéia de que a presunção do pecado não supõe uma postura pessimista, como é, geralmente, associada ao discurso agostiniano. A existência do pecado remete à possibilidade de redenção, cujo maior exemplo é exatamente a morte de Cristo. Assim, os exemplos do pecado e a compreensão das faltas e falhas humanas vêm a propósito de estimular a vigilância de si e a reforma de atos e pensamentos, a fim de alcançar uma postura condizente com a moral e os princípios cristãos.

²⁵² DELUMEAU, 2004, op. cit., p. 466.

Deste modo, a perda de controle do homem sobre seu próprio corpo e suas ações propicia que o mal de dissemine e que outros pecados sejam cometidos. O homem é doravante um ser frágil, que tende a ceder às tentações mundanas. Este é um fardo o qual se mostra inevitável, pois, para Agostinho o Pecado Original é transmissível a toda a humanidade. Jean Delumeau destaca essa questão e o papel da concupiscência na propagação do pecado.²⁵³ Através das gerações herdeiras de Adão e Eva o Pecado Original se mostra presente, evidenciando nossa tendência a sucumbir às nossas paixões. A humanidade, que deveria ser concebida sem o prazer pecaminoso estaria eternamente em dívida e mergulhada em culpa. A transmissibilidade do pecado e a questão do desejo e da sexualidade são apontadas também por Casagrande e Vecchio como pontos essenciais do pensamento de Santo Agostinho. Segundo as autoras:

De Agostinho a Idade Média também recebe a noção de que no processo de propagação progressiva do pecado, cabe papel fundamental à concupiscência carnal, que depois do pecado de Adão necessariamente comanda o ato de geração. No momento de transmissão da vida, também é transmitido o pecado: todo homem nasce contaminado pelo pecado no qual é gerado, contaminado no corpo e na vontade, submetido aos impulsos da carne que não consegue controlar (...).²⁵⁴

O Pecado Original tem por base a suposição da perda da dádiva do autocontrole exercido pelo homem, e que passa a ser ter dificuldade em controlar os anseios do corpo. Assim o homem é privado do espaço paradisíaco, bem como de sua vontade, mas não de seu discernimento. A idéia de pecado vai estar atrelada à luta do bem contra o mal, batalha ordenadora do pensamento medieval. Há uma valorização da postura de

²⁵³ Delumeau explica que “com o pecado inaugural apareceram a ignorância e a concupiscência, esta última se manifestando particularmente na efervescência sexual que a razão não controla mais, a tal ponto que mesmo um casamento legítimo nada mais é que o bom uso de uma coisa má. Nós somos herdeiros dessa ignorância e dessa concupiscência e, todavia, somos culpados por elas. Por que no momento do seu pecado, Adão formava um só homem com sua posteridade. Estávamos todos contidos nele. A unidade da raça humana em Adão explica que o primeiro pecado seja também o nosso pecado.” (p.466-467). DELUMEAU, 2004, op. cit., 466-467. Bechtel salienta, entretanto, que na narrativa Bíblica não há nenhuma referência a presença da concupiscência ou de um ato transgressor por parte do primeiro casal. Explicita o autor que “o texto do Genesis, em todo o caso, não dá qualquer sentido sexual à transgressão cometida [no episódio do Pecado Original grifo meu]. Adão e Eva desobedeceram a Deus, às regras que Ele fixara. Mas a assimilação que depressa foi feita pelos teólogos, e mais ainda pela multidão de fiéis, desse pecado de desobediência com o pecado da carne não figura no texto. Ela foi no entanto admitida mais ou menos unanimemente: a falta cometida não podia ser senão a fornicção e foi por isso que Deus castigou os nossos longínquos antepassados”. BECHTEL, Guy. *A carne, o diabo e o confessor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998. p.28.

²⁵⁴ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p. 340.

autodomínio a fim de vencer os demais pecados que se constituem a partir do pecado original, e cujo maior modelo talvez seja a vida monacal. Contudo, a inevitabilidade do Pecado Original remete a uma série de ritualísticas que visam minimizar seus efeitos deletérios, entre as quais merece destaque o sacramento do batismo. O batismo teria por finalidade realizar a purificação do indivíduo, que estaria, desta forma, apto para integrar a cristandade. Este seria o primeiro entre os sacramentos, o responsável por limpar a alma do primeiro entre os pecados da humanidade. A idéia do Pecado Original e a importância de lavar esta mácula estão presentes na obra de Martin Perez. O autor explica que “onde o sacramento do bautismo he para sáár a alma do pecado original. Ca como quer que todos laue enpero contra o pecado original nos foy dereytamente dado. Assy que o baptismo he lauamento para o começo da uida espiritual (...)”.²⁵⁵

O Pecado Original mostra-se, desta forma, bastante presente nos discursos como exemplo das consequências que podem advir da desobediência humana. As desgraças ocasionadas pela rebeldia de Adão e Eva não atingiram apenas os diretamente envolvidos, mas se perpetuaram ao longo do tempo. Esta é uma perspectiva interessante, pois reflete a percepção de que os malefícios da prática do pecado se estendem e ultrapassam os atores que infringiram as normas divinas. A narrativa do Pecado Original pode ser utilizada para exemplificar uma série de questões, de acordo com a abordagem de cada pregador. A partir da discussão desta história é possível verificar diversas interpretações divergentes, bem como enfatizar um ou outro aspecto. Igualmente, é fundamental afirmar que a representação da própria Eva e de do Pecado Original sofrem modificações ao longo do tempo. Esta questão pode ser observada na pesquisa empreendida por Hilário Franco Júnior no capítulo “A Eva Barbada de Saint-Savin: imagem e folclore no século XII”, no qual demonstra as modificações na apresentação imagética de Eva, as quais se vinculam com um olhar mais favorável ao feminino ao longo do século XII. Explicita o autor que:

A melhoria da condição social feminina na primeira metade do século XII, recolocava na ordem do dia algumas questões aparentemente definidas pelo relato do *Gênese*. O fato de Eva ter nascido da costela de Adão, era geralmente interpretado como origem da inferioridade e da submissão femininas. Além disso, ao dar nome a Eva, como fizera aos animais, Adão passava a ter poderes sobre ela, segundo antiga e

²⁵⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 24.

difundida crença no poder criador e dominador das palavras. Poderes, portanto, anteriores mesmo ao Pecado. Porém o afresco de Saint-Savin, ao mostrar Eva com barba, em tudo semelhante a Adão, colocava em xeque aquela pretensa superioridade masculina. (...) No plano antropológico, devemos considerar sobretudo a mudança entre a Eva pré-pecado (barbada) e a Eva pós-pecado (imberbe). Podemos ver nisso a expressão de um rito de passagem, como os existentes em grande número de sociedades arcaicas, inclusive na feudal.²⁵⁶

Martin Perez aborda o tema do Pecado Original no “Livro das Confissões” e associa esta história à questão da confissão. O autor refere-se a esta narrativa no capítulo em que discute como deve ser a confissão e o que deve ser observado neste momento. Martin Perez afirma que um dos pontos que deve ser observado é garantir que aquele que confessa deve mencionar somente os seus pecados e não os alheios. Ilustra a sua argumentação com palavras do profeta David e com o exemplo de Adão e Eva. O autor expõe que:

Assy como diz o *propheta David*: Disse eu confessarey contra my o meu pecado e logo de ty será perdoado. O meu pecado disse e ão o alheo, ãe deue nomear pessoa nehũa. Ante deue assy confessar o seu pecado, que ãe por palaura ãe por gesto ão descubra o pecado alheo. Saluo se en outra maneyra ão podesse el o seu pecado confessar. Acusadeyra deue outrossy seer a confisson, ca ão se deue escusar o que se confessa como fezeron Adam e Eva; Eua deytou a culpa a serpente, Adam se escusou co a molher. Em esto se entende e conhesce o que se bem arrend, ca ele se trage a juízo e el se acusa assy meesmo.²⁵⁷

Deste modo, Martin Perez se vale da discussão sobre o Pecado Original para demonstrar o fato de que é necessário realizar uma confissão a fim de identificar seu equívoco e também dele se arrepender. A atitude de Adão e de Eva é interpretada como uma tentativa de negar a culpa pelas escolhas feitas, o que não demonstraria o arrependimento do casal. De igual modo, o autor também alerta para ao costume de procurar diminuir sua própria responsabilidade atribuindo ao Diabo a culpa pelos erros cometidos. Martin Perez afirma que “*Muytos som que deytan a culpa ao diabóó e aos homeës, que os fazem pecar e plaz muyto ao diabóó, por que quanto mays eles se*

²⁵⁶ FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada*, op. cit., p. 192.

²⁵⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 76-77.

escusan tanto mays elle escreve".²⁵⁸ Assim, ao não admitir sua implicação em determinada ação pecaminosa, o indivíduo complica ainda mais sua situação, dado que esta atitude é agradável ao diabo.

O Pecado Original assinala a entrada da corrupção na existência humana. Contudo, apesar da necessidade de divulgar e discutir este ato descrito no Antigo Testamento torna-se fundamental abordar a questão dos pecados cometidos cotidianamente e qual a sua natureza. Diversos pensadores medievais passam a se dedicar a compreensão do pecado, de que modo ele se apresenta e o que move os pecadores a agir de modo equivocado. Casagrande e Vecchio discutem este tema e destacam a contribuição de Abelardo para o avanço da reflexão sobre o pecado. Segundo as autoras, Abelardo realizaria uma distinção entre vício e ação pecaminosa. Casagrande e Vecchio, ao apresentar a concepção deste autor, explicam que para Abelardo:

O vício, corrupção tornada segunda natureza da alma em consequência do Pecado Original, e o ato pecaminoso, ação puramente exterior que nem sempre implica a vontade, não podem, nem um nem outro, ser imputados à responsabilidade humana e nem identificados com o pecado, pois este consiste no assentimento da vontade humana às tendências viciosas. Assim, o pecado nasce, sempre e de todo o modo, de um ato livre da vontade humana e já aparece completo em sua culpabilidade, antes mesmo de se traduzir em ação exterior.²⁵⁹

A proposta de evidenciar a questão do processo interior de pecado e a implicação da vontade anterior à expressão externa do ato é um tópico essencial para discutir o advento da confissão auricular, pois não é apenas a ação pecaminosa que está sendo avaliada, mas também a própria intenção que está por trás do ato.²⁶⁰ Logo, a confissão se faz extremamente relevante, pois é papel do confessor, através de seu

²⁵⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 77.

²⁵⁹ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p. 342.

²⁶⁰ Casagrande e Vecchio, ao analisar a posição de Pedro Abelardo, ainda acrescentam que "Abelardo reivindica o papel da consciência, único lugar onde é possível fundar a noção de pecado. Uma vez reconhecida a neutralidade das tendências viciosas e a indiferenciação ética das ações exteriores, o espaço da moral identifica-se com a livre escolha do indivíduo e o pecado só pode ser definido com relação à intenção. (...) o pecado consiste essencialmente na intenção perversa que o move, mesmo que existam ações maldosas em si, que nenhuma boa intenção pode tornar boa"; CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p.343.

interrogatório perscrutar a alma do fiel,²⁶¹ dado que o pecado pode muitas vezes não chegar ao estágio da visibilidade e da ação. Porém talvez o teórico do pecado cujo pensamento teve uma evidente influência durante o medievo, foi São Tomás de Aquino. A visão deste autor em relação ao pecado, em especial a sua reflexão sobre os pecados capitais será abordada ao longo desta discussão. Porém, em um primeiro momento é possível evidenciar que para este pensador o pecado coloca-se como uma postura contrária às leis de Deus. Esta linha de raciocínio inspira-se nas reflexões de Santo Agostinho, mas acrescentam a percepção da razão: o pecado atenta contra a ordem, a qual se encontra exatamente nos preceitos divinos, desviando-se do esperado e condizente com o lógico.²⁶²

A preocupação com o pecado vai cada vez ocupando um maior espaço nos discursos dos pensadores medievais, e reflete-se na tentativa de definir o pecado e identificar suas diferentes formas de expressão. A necessidade de classificação dos pecados que se mostra premente para diversos moralistas e teóricos da Igreja, revela a complexidade da natureza do pecado, que deixaria de ser simplesmente uma manifestação do mal,²⁶³ para apresentar-se em múltiplas categorias e possibilidades de expressão. Os pecados deveriam então ser conhecidos, esmiuçados, hierarquizados, a fim de ser possível evitá-los, controlá-los e por fim erradicá-los. Assim há diversas formas de classificar os pecados, sendo que algumas formas ganharam mais popularidade do que outras.

²⁶¹ Martin Perez expõe a importância da confissão e procura defini-la: “confisson he dereyto e verdadeyro descobrimiento dos pecados todos deante o sacerdote co arrependimento delles. Do segundo cōven assaber que a confisson nō se pode escusar, ca de necessidade se há de fazer tan bem como a cōtriçom e tan bem como a emenda. Ca sē estas três cousas nō poderia o pecador auer saúde nē vyda para a alma. *Livro das Confissões*, op. cit., p.70.

²⁶² Casagrande e Vecchio discutem a questão do pecado em São Tomás de Aquino, e explicitam que para o autor da *Summa Teológica* afirmaria que “o pecado é constituído de dois elementos, o ato humano que é de certo modo a sua matéria, (pensamento, palavra ou ação) e o elemento formal, que consiste na transgressão da lei eterna, lei divina que se identifica com a estrutura finalista do universo e com a própria racionalidade do homem. (...) pecar significa para Tomás como para Agostinho, agir sem se conformar à lei divina, e conformar-se à lei divina significa para o aristotélico Tomás, seguir um princípio de racionalidade e de finalidade universal, que é a marca deixada por Deus no mundo”. CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p.343-344.

²⁶³ L.B. Gillon debate a questão do pecado, diferenciando este termo da idéia de mal. “Au lieu de mettre en équation *peccatum* et *malitia*, on peut au contraire admettre que le péché comme mal n'est pas le péché comme péché. *Malum est deformitas, peccatum est actus* commencent a déclarer aux environs de 1230, les théologiens. Sans doute le péché reçoit de la privation sa dénomination ultime de mal. Mais ce *defectus* pour être péché et non un mal quelconque, réclame absolument l'acte humain dans lequel il se fonde. Et c'est cette <<substance>> de l'acte accompagnée par la privation, que le péché désigne immédiatement non comme mal, mais comme *péché*”. GILLON, L. B.. *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle*. Paris: Librairie J. Vrin, 1937. p. 15.

Assim há, por exemplo, a classificação dos pecados como mortais ou veniais: os primeiros abrigariam todos os pecados mais graves, verdadeiros atentados à lei divina e cuja punição significaria a condenação ao inferno e às suas agruras; os segundos se refeririam a transgressões mais leves e mais facilmente releváveis, os quais poderiam ser absolvidos através da correta ritualística e arrependimento.²⁶⁴ Martin Perez refere-se no Livro das Confissões à distinção entre pecados veniais e mortais, acrescentando ainda uma terceira tipificação: os pecados criminais, os quais poderiam ser conhecidos por estarem escritos. O autor procura delinear cada forma de pecado, a fim de que seja de conhecimento do confessor. Expõe Martin Perez que:

Fica de saber de *quaes* pecados se há de fazer a confisson. E conven assaber, *que* há hy *tres* maneyras de pecados. Ca há hy pecados veniaaes e pecados criminaaes e pecados mortaaes. Pecados veniaaes som *aquelles* que ão parten a alma de Deus ãe a tiran da caridade. Pecados criminaaes som mortaaes *aquelles* sobre que o pecador en juízo pode seer acusado e sobre que o *dereyto* poen penas corporaaes e spirituaaes e pode seer acusado a pena corporal e spiritual condanado. E enquanto he destes criminaaes podesse saber por os *dereyts* hu son escriptos. (...) E conven assaber que todos os pecados criminaaes son mortaaes e graues. Mas todos os mortaaes ão son criminaaes (...).²⁶⁵

Os pecados veniais, deste modo, são perdoáveis e o confessor deve estar preparado para orientar o penitente sobre quais são os atos necessários para que haja a remissão destes equívocos. Entre estes se encontra a confissão,²⁶⁶ que deve, entretanto,

²⁶⁴ Casagrande e Vecchio salientam a importância de tal divisão binária dos pecados. Afirmam as autoras que “entre as diversas modalidades de pecado existe uma que goza de estatuto particular: a divisão entre pecados mortais e veniais. Os primeiros são os que arrastam à danação eterna, os segundos não condenam à morte, mas a uma pena de expiação. Agostinho, que já enfrentara o problema, defendeu várias vezes, contra as posições estoicas, o princípio da graduação das faltas e falou de pecados leves, cotidianos, veniais, pecados que não colocam em crise a relação de amizade com Deus, opostos aos pecados que, separando a alma de Deus, tornam-lhe passível a pena infernal”. CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p.436.

²⁶⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 80.

²⁶⁶ Ao avaliar a questão da confissão e sua utilização ao longo da Alta Idade Média, Rubellin registra a importância cada vez maior desta prática. O autor reflete sobre uma questão bastante interessante: se Deus é onipresente e tudo conhece sobre a alma de cada um de seus filhos, qual seria a necessidade de se realizar a confissão? Talvez sejam exatamente os elementos de humildade de admitir o equívoco e a disponibilidade em se submeter à penitência que remetem à importância da confissão, que como defende o autor, seria um elemento fundamental na edificação da “Cidade de Deus”. Afirmar o autor que “Confession et pénitence jouent lá un rôle fondamental dans la construction de la cité de Dieu ici-bas. On le voit bien grâce a deux remarques. En premier lieu, l’affirmation quasi générale de la nécessité absolue por chaque chrétien de recourir à la confession et à la pénitence s’il veut être sauvé, puisque l’homme ne peut vivre sans péché. Ainsi explique-t-on que, bien que Dieu connaisse tous les actes des hommes, il est

ser realizada com verdadeiro arrependimento e real devoção. De fato, o controle do pecado deve ser cotidiano, exigindo uma postura de vigilância constante. O penitente também deve ser humilde, reconhecer seus erros e por eles pedir perdão. Assim, além da confissão propriamente dita, Martin Perez apresenta outras cinco formas de ter os pecados veniais perdoados, explicando que:

A emenda dos pecados veniaes segundo dizem os doutores de faz por seys cousas, por as quaes podem os cristaaõs aver perdon dellos. Conven assaber dpor o espargimento da água benedita por dar esmola. E por toda obra de misericórdia por a oraçom do pater noster, por a confison geeral da missa, ou da preegaçom ou por a beençom do bispo. E ainda cuydamos que por a do creligo. Outrossy por a vista e por a comunhon do corpo de Jhesu Christo se bem se toma como foy dito em seu logar. Por estas cousas se perdoan os pecados veniaes se co deuaçom e co ffe se recebem, ou se fazem.²⁶⁷

Além desta forma de apresentação dos pecados, Martin Perez vale-se de outros modos de qualificação que estão diluídos em seu texto.²⁶⁸ O autor aborda os pecados contra os mandamentos de Deus além das práticas que contrariam os sacramentos da Igreja. Procura abordar de forma bastante prática estas questões, procurando exemplificar cada tópico evidenciado. Martin Perez demonstra que o pecado pode estar contido inclusive na execução de sacramentos, na medida em que, por exemplo, atitudes inadequadas no interior do casamento levam ao pecado. Porém a retidão e a admissão de erros podem inclusive transformar um pecado mortal em um venial. Este caso pode ocorrer no momento do sacramento da extrema unção, quando o moribundo encontra-se em um estado de contrição. Em relação à extrema-unção, Martin Perez salienta que “nos he dado este sacramento en fin da uida por *que* seiamos por el perdoados dos pecados

cependant indispensable de confesser ceux que sont mauvais de façon à prendre les devants pour que le diable ne puisse en faire état au jour du Jugement dernier”. RUBELLIN, Michel. p.61..

²⁶⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 117.

²⁶⁸ Macedo analisa esta questão no Livro das Confissões, observando a existência de diferentes formas de classificar o pecado. Em relação à Martin Perez, o autor explica que “no que respeita ao sistema de classificação dos pecados (...) ele oscila entre o sistema ternário (pecados por pensamentos, palavras e atos; pecados veniais, mortais ou espirituais), o sistema do decálogo (infrações aos dez mandamentos) e o sistema do setenário (os sete pecados capitais), mas incorpora a preocupação de tratadistas do século XIII com os “pecados da língua” (mentira, perjúrio, contenda verbal, zombarias e caçoadas, palavras chulas, impropérios e blasfêmias), atestando sua atualidade com as preocupações dos clérigos em meio urbano, onde a palavra ganhou novo significado”. MACEDO, 2006 , op. cit., p.118.

veniaes e das mynguas da penitencia. Ca os pecados mortaaes esqueecidos e os confessados todos se tornan veniaes se bem somos delles arrependidos”.²⁶⁹

Martin Perez reflete sobre temas prementes no momento em que escreve, e dedica-se a pecados relacionados ao espaço citadino como o furto, os pecados relacionados à língua — como a maledicência — a avareza e a usura, e a fornicção, pecado cujo teor será delineado com maior atenção no subcapítulo subsequente. O autor demonstra preocupação não apenas que o penitente confesse os seus pecados e que sua situação seja resolvida, mas que este passe a seguir uma vida livre de equívocos e atitudes contrárias à lei divina. Para tanto, ele utiliza como base a doutrina elaborada por São Bernardo e São Teodoro, explicitando que, a fim de se libertar do pecado são necessários algumas ações:

En o começo amaras a Deus de todo o coração e de toda a alma e con toda vertude. Amaras a teu cristaão como aty meesmo. Non mataras. Adulterio non farás. Non furtaras. Non cobijaras. Falso testemunho non diras. Todos os homês honrraras. O que para ty non queres a outren non o farás. Denegeras a ty meesmo, por que possas seguyr a Jhesu Christo. (...) Aos pobres pousada darás. Vestiras o nuu. Visitaras o enfermo. Soterraras ao morto. Ao atribulado socorreras. O doente consolaras. Dos negócios do mundo fugiras.²⁷⁰

Outra forma de sistematização do pecado adotada por Martin Perez é o popular setenário. A concepção dos sete pecados capitais mostra-se extremamente interessante para classificar os pecados de modo detalhado e minucioso, estando em conformidade com a necessidade percebida pelo clero em revelar e categorizar cada ação pecaminosa. A idéia de pecados capitais permite remeter a uma série de atos cotidianos, facilitando a compreensão sobre o significado dos pecados, bem como a fixação das mensagens vinculadas a cada forma de pecado. A classificação dos pecados capitais acompanha a realidade de cada época, mudando, de acordo com o pensador que reflete sobre o tema.

A obrigatoriedade da confissão individual requer a apresentação dos pecados de modo atencioso, a fim de que o confessor possa cumprir adequadamente sua missão. A concepção dos sete pecados vai ao encontro desta nova prática da cristandade, pois

²⁶⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 127.

²⁷⁰ Idem, p. 124.

especifica várias situações encontradas no dia a dia. Casagrande e Vecchio seguem esta linha de raciocínio, argumentando que:

La <<confession de la bouche>>, partie essentielle du nouveau sacrement de penitence, impose une exigence de classification et de description de l'univers de la faute inconnues par le passé; tant pour les fidèles que pour les prêtres, une carte complète des péchés est dorénavant indispensable, et le vieux septenaire grégorien apparaît sans conteste comme l'instrument le plus valable pour transformer la liste désordonnée, improvisée et nécessairement lacunaire du pénitent en une confession de péchés qui, comme le veulent les décrets conciliaires, soit détaillé et complet.²⁷¹

O sistema do setenário apresenta-se como um interessante recurso didático e um instrumento importante para avaliar e descobrir o pecado nas atitudes e nos pensamentos do penitente. É fundamental que o questionário proposto pelo confessor seja extremamente abrangente e que procure abarcar todos os tipos de ação pecaminosa, a fim de detectar a presença do mal e rechaçá-la.²⁷² Deste modo, impõe-se a presença de uma ordem lógica entre os pecados a fim de que a interrogação não falhe e não deixa brechas para o mal. Casagrande e Vecchio salientam que “la première observation fondamentale que s'impose pour qui veut suivre la réflexion médiévale sur le thème du péché est que l'univers de la faute est un univers ordonné”.²⁷³

Deste modo, é possível refletir que uma série de mudanças graduais na conjuntura social, política e econômica, bem como na estrutura cultural da época, propicia que sejam realizadas reflexões sobre o pecado e suas formas de manifestação. Igualmente, a análise que se faz de um pecado específico modifica-se de acordo com o momento e contexto em que se dá a reflexão.²⁷⁴ Um determinado sistema de

²⁷¹ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p. 298.

²⁷² Martin afirma que “Le confesseur doit conduire en fait un véritable interrogatoire, en suivant un questionnaire type qui doit lui permettre de traquer les fautes les plus secrètes du pénitent. Il se conforme à une grille a priori ou se succèdent les sept péchés capitaux, les dix commandements, les cinq sens, les sept oeuvres de miséricorde, etc. Ainsi parvient-on à une systematisation de plus en plus serrée de l'aveu au point que le questionnaire semble acquérir le pouvoir non plus seulement de détecter, mais de constituer, au sens fort du terme, les fautes du pénitent”. MARTIN, Herve. *Confession et Contrôle Social à la fin du moyen age. Vision de la société chrétienne à travers la confession et la penitence au IX siècle*. In: *Pratiques de la Confession: des Peres du desert à Vatican II* Quinze études d'histoire. Paris: Du Cerf, 1983. p.117-136.

²⁷³ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p. 276.

²⁷⁴ Newhauser explicita que “differences in the emphasis given to the analysis of some of the vices have always been particular relevance for the historian of ideas and for others interested in the history of

classificação não se impõe sem tensões e disputas, sendo reflexo da constituição de discursos relacionados à moral e às condições psicológicas existentes no período. Os pecados capitais, mais do que pecados, são muitas vezes considerados pecados, mas sim tendências para a prática do mal. Solignac evidencia tal questão, afirmando que:

Les péchés capitaux ne sont pas des péchés au sens où ce terme implique une action consciente et volontaire; il s'agit plutôt de tendances fondamentales qui portent au mal. Si le terme péchés a fini par prévaloir au 13^e siècle c'est parce que ces tendances se réalisent le plus souvent en états d'âme ou habitudes qui ne sont pas sans culpabilité plus ou moins consciente et en outre, parce qu'ils conduisent à des actes réellement peccamineux.²⁷⁵

Evágrio Pôntico, monge que durante o século IV viveu no deserto, aparentemente foi o primeiro a sistematizar e procurar enumerar vícios que corromperiam a alma humana. O monge, que deixou uma série de sermões e escritos relativos à vida monástica, previa a existência de oito vícios ou doenças da alma: a gula, a fornicação, a cobiça, a melancolia, a cólera, a acídia, a vanglória e o orgulho. Evágrio Pôntico de fato enumera estes males, colocando-os em ordem uma ordem que revela sua importância, iniciando pelos pecados mais comuns e encerrando com os mais graves.²⁷⁶

Richard Newhauser evidencia esta questão, e afirma que:

Spiritual disturbances such as pride ou vainglory, are placed on a "higher" level in this system in that they form the culmination of the list of evil thoughts, but the order of the list also implies that the control of fleshly desires will form the initial and crucial step in the anchorite's moral development. The emphasis here is on the

mentalités. These differences will be indicated in the varying content of the analyses of the vices themselves, of course, but alterations in the ordering of the system of which the interrelationship of those parts is depicted, can be understood as indications of change in the cultural use of the system as a whole, and thus of the parts making up that system". NEWHAUSER, Richard. *The treatise on vices and virtues in latin and the vernacular* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental). Turnhout: Brepols, 1993.p.181.

²⁷⁵ SOLIGNAC, Aimé. Péchés Capiteux. *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. Tome XII Première Partie. Paris: Beauchesne, 1984. p.854.

²⁷⁶ Nas palavras do monge, traduzidas por A.et Cl. Guillaumont, a ordem dos vícios que adoecem a alma e o corpo do homem seria: "Huit sont en tout les pensées génériques (...) qui comprennent toutes les pensées: la première est celle de la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acedie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil. Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous mais qu'elles s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne déclenchent pas, voilà qui dépend de nous". EVRAGIO PONTICO apud SOLIGNAC, op. cit., p.854.

individual's spiritual progress in an anchoritic environment; it is not the corporate ideal of later, cenobitic monasticism.²⁷⁷

Deste modo, a classificação dos pecados ultrapassava a sua caracterização, mas possuía um sentido, como por exemplo, é o caso de delinear os pecados a partir de sua gravidade. De igual modo, os pecados podem também ser abordados de acordo com a sua origem, através da reflexão de que a incorrer em um pecado levará à consecução de outros, pois um dá origem a outro. Ao analisar o discurso dos teólogos que se dedicam à reflexão sobre o pecado, Casagrande e Vecchio afirmam que:

Dans un processus ininterrompu, l'excès de gourmandise engendre la luxure, laquelle produit à son tour l'avarice ; de l'avarice naît la colère, de l'a colère la tristesse et de la tristesse l'acédie. Le parcours qui engendre les deux autres vices est inverse : l'orgueil et la vaine-gloire ne sont pas du tout le produit d'un excès de malice, mais se nourrissent plutôt des progrès moraux accomplis par le moine : l'élimination de tous les vices charnels est l'élément qui déchaîne les tentations d'ordre spirituel.²⁷⁸

Seguindo a sistematização elaborada por Evágrio, João Cassiano — monge que viveu no século V e que passou uma parte considerável de sua vida em peripetivas e viagens à Palestina, Egito e Constantinopla, onde tornou-se próximo de João Crisóstomo²⁷⁹ — também refletiu sobre os pecados capitais, valendo-se dos mesmos vícios salientados por Evágrio. Cassiano, entretanto, modifica a ordem proposta pelo primeiro pensador dos pecados, colocando a cólera em quarto lugar e a melancolia em quinto. Ele realiza uma síntese do pensamento de Evágrio, apresentando não apenas os pecados arrolados por este autor, mas também diferentes divisões no interior do octenário. Assim, os pecados capitais podem ser divididos conforme a sua importância,

²⁷⁷ NEWHAUSER, op. cit., p. 183.

²⁷⁸ CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p 277

²⁷⁹ Guy Bechtel apresenta a trajetória de Cassiano, bem como sua estreita relação com o patriarca de Constantinopla, João Crisóstomo, o qual inclusive promoveu sua ordenação como diácono. Em relação a João Cassiano, o autor afirma que “après une longue expérience monastique, en Palestine d’abord, puis surtout en Basse-Égypte, Il est contrait par lês mesures que prit l’archevêque d’Alexandrie, Théophile, contre le groupe des moines dits << origéniens >> auquel il se rattaichait, de quitter cette terre ou Il avait le projet de terminer sés lours (vers 400). On le retrouve alors à Constinanople, auprès de Saint Jean Chrysostome qui l’ordonne diacre”. BECHTEL, Guy. *A carne, o diabo e o confessor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998. p.7. A experiência de Cassiano no deserto e suas visitas a diversos mosteiros da região, provavelmente, o colocou em contato com a teoria dos pecados capitais.

mas também de acordo com a sua natureza ou por seu estopim.²⁸⁰ Assim, os vícios capitais poderiam ser divididos entre os de natureza mais acentuadamente carnal ou espiritual: a luxúria e a gula, por exemplo, se enquadrariam na primeira situação, enquanto o orgulho, considerado por muitos o pecado de maior gravidade, seria um pecado espiritual. Tal divisão é interessante no sentido de que inclusive poderia propiciar uma observação sobre os atores sociais que mais comumente recairiam nestas tentações. A mulher, por exemplo, considerada um ser inferior perante o homem, estaria mais propensa a cometer pecados relacionados à carne, como a luxúria, tema do presente estudo. O ato de classificar e ordenar os pecados, atribuindo-lhes diferentes graus de importância demonstra o pensamento comumente observado no universo monástico, que identifica diversas etapas de vitória sobre as tentações pelas quais o monge deve passar até conquistar a postura ascética que é desejada de um servo de Deus.

O setenário começa a configurar-se do modo como hoje é conhecido a partir da intervenção do Papa Gregório I, que procura realizar uma nova classificação dos pecados capitais. Influenciado pelas idéias agostinianas, as quais identificavam o orgulho como um pecado tão grave que deveria ser colocado em um patamar diferenciado, Gregório, cognominado como Magno por suas contribuições na expansão do cristianismo, readaptou o setenário de acordo com o pensamento do Bispo de Hipona.²⁸¹ Santo Agostinho enfatizava os malefícios do orgulho, o qual estimula o homem a imaginar-se mais importante do que o próprio Criador. Assim, Gregório desloca o orgulho para fora do setenário, sendo na verdade a raiz de todos os males. O orgulho dá origem aos demais pecados, pois é exatamente a crença na superioridade humana que a torna permissiva ao pecado. Contudo, além da separação do orgulho dos

²⁸⁰ Sobre este tópico, Newhauser expõe que “Cassian again relied on Evagrius in distinguishing four groups within the octad in terms of their mode of performance: gluttony and lechery can only take place through bodily activity, pride and vainglory do not require physical action at all the temptations of avarice and wrath often come about through an external impulse, sloth and sadness arise from an inner provocation. For the third group here, Cassian seems to have meant only that some material object as in the case of avarice, frequently served as the catalyst leading to evil action”. NEWHAUSER, op. cit., p.183.

²⁸¹ Newhauser afirma que “Gregory's rearrangement of the list of vices represents, in effect, an inversion of their Evagrian/Cassianic order. The heptad no longer follows the anchoritic steps to perfection which posited a monk's initial battles against bodily temptations before he was qualified to grapple with those of a more spiritualized nature. (...) Here again, an early-medieval audience outside the monastery must have found it immediately easier to comprehend the need for obedience to authority, secular as well as divine, than to grasp the importance of suppressing natural appetites, such as the desire for food”. Idem, p.188.

demais pecados, Gregório realizou modificações tanto na ordenação quanto em relação ao conteúdo dos pecados. Solignac observa que :

Grégoire le Grand introduit une nouvelle classification qui s'inspire sans doute de celle de Cassien mais en diffère sur trois points importants. D'abord, sous l'influence d'Augustin il met à part la superbia comme <<racine de tout mal>> et en fait dériver les sept vicia principalia que en sont la descendance. Ensuite, il supprime l'acedia, dont il intègre les effets à ceux de la tristitia et introduit à la place l'invidia qu'Augustin rattachait étroitement à l'orgueil. Enfin, il modifie l'ordre de Cassien en commençant par les vices plus subtils sans doute parce qu'il ne s'adresse plus à une communauté monastique.²⁸²

A importância de Gregório Magno também repercute na sua proposição relativa aos pecados, e o formato apresentado pelo Papa parecem voltar-se à uma audiência mais ampla do que o universo monacal²⁸³. Solignac ainda salienta a importância da reflexão e divulgação do sistema do setenário por parte do teólogo medieval Hugo de São Victor.²⁸⁴ Para esta autora, o filósofo nascido na Saxônia e que ministrou aulas na abadia de Saint Victor em Paris, teria realizado uma sistematização mais organizada do que Gregório, tornando mais claro quais seriam os pecados, bem como adequando o seu número em sete.

Porém, talvez a conformação mais delineada dos pecados capitais tenha sido dada por São Tomás de Aquino, eminente pensador do século XIII e cujas teorias foram suporte para o pensamento e a cultura da Idade Média. Tomás expõe a concepção de pecados capitais a partir da interpretação de que estes vícios seriam a « cabeça » (*caput*)

²⁸² SOLIGNAC, op. cit., p. 85.

²⁸³ Casagrande e Vecchio evidenciam a importância do sistema gregoriano e sua influência no imaginário medieval. As autoras expõem que “muitas vezes modificado no decorrer dos séculos, o sistema gregoriano apesar de tudo, permanece, até o fim da Idade Média, como o instrumento mais eficaz e mais difundido para classificar os pecados. Largamente utilizado na literatura ascética e pastoral, mas também adotado e analisado pelos teólogos, o setenário dos pecados celebra o seu triunfo em dois gêneros literários, os tratados sobre os vícios e as virtudes e os manuais de confissão, mas também exerce influência fora do domínio estritamente religioso, na produção literária (Dante, Chaucer), e artística (Giotto)”. CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p.345.

²⁸⁴ Segundo Solignac, “En Occident Hugues de Saint-Victor semble être le premier à privilégier le septenaire. Vers 1130 dans le De quinque septenis il me en parallele les sept vices (superbia, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria), les sept demandes du Pater, les sept dons de l'Esprit, les sept vertus (...) et les sept béatitudes. La reduction à sept du nombre des béatitudes s'explique par l'opinion d'Augustin, considérant la huitième comme celle de <<l'homme parfait>> qui atteint déjà la vie celeste”. SOLIGNAC, op. cit., p.856-857.

de todos os males. Estes vícios liderariam outros, sendo os responsáveis pelas más ações do homem. Tais pecados, gerariam outros, que seriam então seus filhos e filhas. Em relação aos pecados ordenados por Tomás, Lauand afirma que:

Os vícios capitais na enumeração de Tomás são : vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Hoje, em lugar da vaidade, a Igreja coloca a soberba, e em lugar da acídia é mais frequente encontrarmos a preguiça na lista dos vícios capitais. Isto se deve a que a soberba é considerada por Tomás como um pecado, por assim dizer, « megacapital », fora da série e, portanto, prefere falar em vaidade (*inanis gloria*, vanglória). Já a substituição da acídia pela preguiça parece realmente um empobrecimento, uma vez que (...) a acídia medieval — e os pecados dela derivados — propiciam uma chave extraordinária precisamente para a compreensão do desespero do homem contemporâneo.²⁸⁵

Assim, Tomás de Aquino propiciou uma organização dos pecados capitais de tal forma que possibilitou uma forma de orientar a própria confissão. De igual modo, poucas são as variações após a organização dos pecados realizada por São Tomás.²⁸⁶ O autor também refere outras formas de classificação dos pecados, como, por exemplo, os pecados tripartidos em pecados do pensamento, da palavra e da ação, os quais foram também adotados por outros pensadores, mas que por fim acabavam por se mostrar um tanto redutores em relação à análise do pecado. De fato, é possível inferir que os autores medievais que refletiram sobre a questão do pecado não excluía uma forma de classificação em detrimento de outra, ou seja, a distinção dos pecados em espirituais ou carnis envolvia também a classificação do setenário, pois os sete pecados podem ser divididos quanto a sua natureza nestes dois pólos. Para Tomás de Aquino a idéia de pecado está exatamente vinculada à desobediência à ordem e à razão, então independentemente de sua classificação o pecado é um atentado aos ensinamentos

²⁸⁵ LAUAND, Jean. O pecado capital da Acídia na análise de Tomás de Aquino. Notas de conferência. *Seminário Internacional Os Pecados Capitais na Idade Média*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, set. 2004. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>. Acesso em: 11 jan. 2012. p. 66.

²⁸⁶ Em relação à utilização dos sete pecados capitais na organização da confissão, Bechtel afirma que “Confessores houve que aconselhavam a confissão seguindo-os um por um: orgulho, avareza, gula, inveja, luxúria, cólera, preguiça. Mas, à partida, o exemplo dos teólogos mostra que é possível classificá-los conforme a ordem que se quiser. Depois, durante muito tempo não era certo que eles fossem exactamente sete. (...) Este número foi confirmado por São Tomás e nunca mais sofrerá alteração, mas em compensação as designações continuarão a variar. Avareza será por vezes substituída por usura, luxúria por impureza, preguiça por <<acedia>>, termo obscuro que designa mais a negligência ou a indiferença”. BECHTEL, op. cit., p.34.

divinos.²⁸⁷ Martin Perez parece ter consultado os diferentes autores que abordaram a questão dos pecados capitais, sem contudo referir expressamente alguma teoria em particular. O autor procura cotejar os principais elementos das diferentes reflexões produzidas sobre o setenário, sem excluir os equívocos considerados importantes: por exemplo, não há uma substituição da acídia pela preguiça, conforme se verificará ao longo do tempo. Contudo, é possível perceber que Martin Perez procura sintetizar o pensamento dos autores que trabalharam com a questão, aprofundando mais o debate sobre alguns pecados considerados pelo autor mais recorrentes no cotidiano do confessor. Martin Perez afasta-se de Tomás no sentido de que não há uma organização evidente dos pecados, ou mesmo uma linearidade explícita entre esses, sendo a maior preocupação de Martin Perez o esclarecimento sobre o conceito do pecado, a fim de facilitar o reconhecimento, e a forma como o confessor deveria abordá-lo no interrogatório. Martin Perez não se detém em uma genealogia dos pecados, mas sim procura especificá-los e apresentar as consequências nefastas no âmbito social. Segundo Lauand, os pensadores anteriores também se preocupavam com o universo do concreto, procurando divulgar exemplos práticos dos pecados;²⁸⁸ talvez a diferença é que os primeiros teóricos do setenário voltar-se-iam mais comumente para o espaço monacal, enquanto a preocupação de grande parte dos autores dos manuais de confessores reflita a realidade do espaço laico.

Conforme anteriormente citado, Martin Perez apresenta várias classificações dos pecados sem que tal fato produza alguma forma de contradição em seus argumentos. Os dois primeiros pecados a serem abordados de modo mais explícito pelo autor medieval

²⁸⁷ Em sua dissertação, Igor Salomão Teixeira esclarece, em relação à visão de Tomás quanto à distinção dos pecados, que “Tomás afirmou que eles não se distinguem por suas causas, nem são divididos em contra Deus, contra o próximo ou contra si mesmo, nem segundo o reato, nem em pecado de cometimento ou de omissão. Além disso, não são as circunstâncias que determinam as diferentes espécies de pecado. Para Tomás esses termos servem para caracterizar, não para diferenciar na medida em que todo o pecado é contra Deus e contra a natureza, além de ter a soberba como raiz. TEIXEIRA, op. cit., p. 94.

²⁸⁸ Lauand explicita a percepção de que os autores anteriores valiam-se de questões práticas para a reflexão sobre o pecado. Em seu artigo “O pecado capital da Acídia na análise de Tomás de Aquino” refere que “é freqüente encontrarmos nas discussões de Tomás sobre os vícios - para além da aparente estruturação escolástica - expressões de um forte empirismo como: ‘*Contingit autem ut in pluribus.*’ que remete ao que realmente acontece na maioria dos casos.. Também para essa experiência e para essa concretude é que se voltam os trabalhos pioneiros de João Cassiano e de Gregório. Cassiano - que bem poderia ser nomeado padroeiro dos jornalistas - é o homem que, em torno do ano 400, percorreu por longos anos os desertos do Oriente para recolher - em “reportagens” e entrevistas - as experiências radicais vividas pelos primeiros monges; também o papa Gregório (acertadamente cognominado *Magno*), cuja morte em 604 marca o fim do período patrístico, é um campeão do empirismo e não por acaso é um dos maiores gênios da pastoral de todos os tempos. E quem diz pastoral, diz experiência...”. LAUAND, op. cit.

são a luxúria e a avareza. Estes pecados destacam-se na abordagem de Martin Perez, que dedica diversos tópicos e capítulos a sua explanação. Talvez a preocupação do autor em salientar as possibilidades de expressão destas duas mazelas esteja vinculada a sua presença no cotidiano. A luxúria será tratada com maior ênfase no subcapítulo posterior, mas é possível refletir que Martin Perez discute sua presença em atitudes e pensamentos de homens e mulheres, em especial entre os casados, assim como também na realidade do clero. Igualmente a avareza é constantemente realçada, sendo em alguns momentos referida enquanto prática de usura. A avareza é recorrentemente condenada, estando associada geralmente ao «mal ganho». Estes dois pecados parecem receber uma atenção maior, pois estão em evidência no prólogo do *Livro das confissões*, juntamente com a soberba. A luxúria e a avareza são, segundo o autor, os pecados aos quais o homem está mais propenso. Martin Perez explicita que :

Porque ãna ordenaçõ dos peccados carnaaes he posto primeyro o peccado da luxuria, que deuia séér portumeyro, e o primeyro o peccado da soberua, por que scientemente e assabendas foy feyto, por que segũdo dizẽ alguũs doctores e parece por experiencia dous som os peccados en que os homeẽs som mays ergonha e destes ham mays consciencia e os mays assy trazẽ suas confissoẽs ordinadas.²⁸⁹

A avareza é descrita em diversos momentos, sendo associada a práticas que incluem o furto e a usura, os quais recebem atenção em capítulos específicos. O avaro, por seu amar de forma excessiva suas riquezas, tende a procurar qualquer meio para obtê-las e valer-se de práticas escusas para mantê-las. Martin Perez arrola diversos atos que ele considera relacionados à prática da usura, como os jogos de azar. O autor vincula a avareza com o recebimento de lucros excessivos, os quais só seriam obtidos por meio de engano e mentiras. Todas estas questões devem ser contempladas pelo confessor no momento de seu interrogatório. Orienta Martin Perez:

Demãdaras da auareza. E quãdo quiseres demãdar do peccado da cobijça, cõselho te que ajas cõtigo, hũas táuos en que escreuas, as cousas mal gáánhadas, por tal que te nõ esquéçam e faças da a cada huũ o seu. (...) Aquelo chamamos aqui mal gáánhado, que se gáánha

²⁸⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 25.

per roubo ou per furto, ou por hosura, ou per iugar dados, ou per outros iogos, do que per symonis he gáánhado (...).²⁹⁰

O pecado da avareza desencadeia uma série de maus hábitos e de problemas na sociedade, e Martin Perez salienta diversos fatos que possivelmente refletiam problemas encontrados no dia a dia. O avaro não se mostra um bom cristão, pois não pratica a doação de esmolas, a qual é esperada de todos aqueles que possuem bens.²⁹¹ O tema da avareza vai recebendo uma maior atenção conforme o aumento da monetarização da economia e o acréscimo do vigor das cidades. A avareza é relacionada de forma umbilical à usura, a qual tem seu conceito pouco a pouco delineado. Delumeau demonstra que diversos autores criticam o recebimento de lucros através de empréstimo a juros, porém afirma que :

A despeito dessas condenações repetidas, a noção de usura permanece ainda bastante vaga, a justificação racional de sua proibição, imprecisa, e a distinção dos casos, apenas esboçada. Ora, a multiplicação dos símbolos monetários, o crescimento econômico, o surto do comércio na terra e no mar, o desenvolvimento das feiras de Champagne, colocam doravante problemas cada vez mais complexo : associação e remuneração dos capitais, transferência e câmbio notadamente para as necessidades da Santa Sé, danos e riscos nas empresas.²⁹²

Aa transformações ocorridas na estrutura econômica vão estar refletidas nas representações culturais e no imaginário popular. Assim sendo, os tópicos os quais envolvem os pecados que versam sobre os bens materiais são retratados nos diversos documentos, como, por exemplo, os manuais de confessores. A avareza, em muitos momentos, recebe uma atenção tão expressiva quanto a soberba, superando-a algumas

²⁹⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 67.

²⁹¹ Martin Perez recomenda aos confessores que questionem sobre a prática das esmolas por parte dos ricos, salientando que são muitos os que se interessam mais em adquirir bens do que manter os necessitados. Dirigindo-se ao confessor, Martin Perez recomenda a este “demãda aos ricos se derõ aos proues por Deus. Como partem o que lhes Deus deu emprestado ãnos proues, e como quer que seia dos outros. Dous casos son em que he cadahuũ teudo de dar esmola. O huũ. Quãdo teẽ. Mas de sua pousada segũdo seu estado. En estado que seia honesto e comunal. E o outro quando uéẽ o proue en grande migua, e se assi non o faz rouba os proues do seu. Onde os que querẽ comprar ao tẽpo que os homeẽs andam famijtos e mays querẽ comprar terras e casas que mãtéer os proues, por mal de si o fazẽ ca do que he dos proues se enriqueã e a eles o roubam, e conta de daram de todo, se aqui nõ fazem a enmẽda a Deus e aos proues.” (p.70)

²⁹² DELUMEAU, 2004, p. 417-418.

vezes como o pecado de maior gravidade.²⁹³ Martin Perez refere a preocupação não apenas sobre os ganhos financeiros através de meios inadequados mas também que tais ganhos sejam obtidos sobre a instituição eclesiástica ou que a avareza tenha repercussão nos compromissos frente à Igreja, como o pagamento do dízimo.²⁹⁴ A usura é salientada por Martin Perez como um pecado grave e que acarreta em várias mazelas sociais. O autor procura definir a usura, valendo-se do conhecimento adquirido a partir de seus estudos. Expõe Martin Perez que :

Esto dizẽ os doctores que he hosura, qualquer gáânho que seja pleytejado, ou pedido, ou esperado, per emprestamento de cousa de conto, ou de peso ou de medida. Cousas de medida som dineyros e qualquer moeda, que seja moeda de plata, ou de ouro, en massa ou outro metal qualquer. Cousas de medida som, assi como, pan en grãão, uinho e oleo e todo grãão. En estas cousas nõ se podẽ prestar os homeẽs teẽdoas.²⁹⁵

Além da avareza e da luxúria, a soberba também é referida como um pecado extremamente importante. A soberba é o primeiro tópico a ser tratado na segunda parte, evidenciando o seu destaque entre os pecados espirituais. A soberba é, sem dúvida, vista com grande temor pois está vinculada de modo estreito com a desobediência. Aquele que peca com soberba coloca-se em um patamar acima do natural, procurando-se igualar ao Criador. O soberbo, por se imaginar senão superior ao menos igual a Deus, busca outras formas de solucionar suas dificuldades, sem recorrer a orações ou ao

²⁹³ Macedo afirma que “ao longo de toda a Idade Média a avareza disputou com a soberba a preeminência na hierarquia dos vícios, como “raiz de todos os males”. Explorando à exaustão as palavras de São Paulo (*Epístola a Timóteo*, 1, 6-10), pregadores, poetas, romancistas e ilustradores produziram um vasto conjunto de imagens (verbais, iconográficas) em que o apego excessivo aos bens materiais recebeu contornos os mais variados, mas de modo geral negativos. (...). Vinculada à cobiça (*cupiditas*), opondo-se à virtude da caridade (*caritas*) e ao traço eminentemente nobre da largueza (*largece*), a avareza seria a responsável pela corrupção e degradação do espírito (...). MACEDO, José Rivair. Avareza e usura no Livro das Confissões de Martin Perez (bnl, MS. Alc. 377-378). In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 224.

²⁹⁴ Martin Perez reforça a importância do pagamento do dízimo e ressalta que o dinheiro deste deve ser oriundo de trabalho honesto. Explicita Martin Perez que “ca mandam dar dizemo de toda cousa ben gaanhada. Quer seja fructo da terra, assi como pan ou uinho, ou de todo grãão, e dos pomos e fructos das aruores, e das ortelinças, e ods ortos, e dos gáádos da laã. Do leyte, do feno, da lenha, dos montes, da renda, das herdades, das uáás donde tiram os metááes, quááes quer que seiã, e das pedreyras, e do que seiã guanhos de artificios, assi como de toda pescaria e de toda a caça, e dos moleiros, e dos alegados, e das soldadas dos caualeiros, e dos mancebos quaaes quer que seiã e dos uogados.” *Livro das Confissões*, op. cit., p.98.

²⁹⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 100.

auxílio da Igreja. O pecador que recai em soberba desrespeita o mandamento divino que obriga a amar Deus sobre todas as coisas. Martin Perez afirma que :

DA SOBERUA, demandaras primeyro se foy desobediente a Deus. Ca o primeyro ramo da soberua he desobediência. Porẽde demanda se passou os mãdamentos de Deus. Do primeyro demãda se adorou outra cousa algũa se nõ Deus. Se amou Deus mays que todas las cousas, ou se amou algũa cousa do mundo mays que Deus. E quanto tẽpo esteue en tal desonediencia. Ca se mays ama o homo algo, ou a molher ou os filhos ou algũa outra cousa, mays que Deus, semelha ydollatria, ca fez as cousas terrááes, e leixa as de Deus.²⁹⁶

Na obra de Martin Perez é perceptível a associação da soberba com a adoção de práticas consideradas pagãs. Assim, aqueles que buscam o auxílio de adivinhos e utilizam encantamentos e sortilégios seriam soberbos, por crer que suas ações superariam os desígnios divinos. Esta parece ser uma preocupação bastante presente, pois o autor reitera em diversas oportunidades os cuidados que o confessor deve ter em observar se o interrogado possui conhecimento de passagens do Evangelho, bem como se sabe realizar as orações de forma adequada. Uma vez que os cristãos conviviam com grupos que professavam outras crenças, como os judeus e os mouros, os clérigos procuravam avaliar na fala e nos gestos dos fiéis as influências do contato com outras populações. O confessor deve estar capacitado para identificar sinais que remetam à utilização de recursos mágicos para a conquista de desejos materiais. Em relação a esta questão, Martin Perez sugere para o confessor :

Demãda se foy a adeuinhadores. Se fez circos. Se fez espiramẽtos, ou os escreueo, ou os ensinou, ou os obrou. Se fez ou soube cõiurações algũas, se sabe encantar, como algũus que fazẽ apparecer o que nõ he uerdade. Mas fazẽ maleficios enganosos ãnos olhos dos homẽes, cõ que os escarneçẽ. (...) Se sabe alañar sortes, por casar ou por outras fazẽdas do mundo. Se catou por aguyro, ou por aue, ou por outro signal.²⁹⁷

Martin Perez, ao se referir aos pecados, vale-se da metáfora dos ramos: da soberba, por exemplo, parte o ramo que origina a prática de se gabar. De fato, a

²⁹⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 169.

²⁹⁷ Idem, p. 169.

abordagem de Martin Perez em relação aos pecados demonstra o quanto estes estão intrincados no cotidiano. Por exemplo, a soberba pode se revelar no ato de se dedicar mais ao amor mundano e carnal, uma das expressões da luxúria, do que ao âmbito do espiritual. A própria jactância, abordada pelo autor, pode ocorrer por diferentes motivos pecaminosos, como a luxúria ou a própria soberba.²⁹⁸ Além desta questão, a análise do tratamento dos pecados por Martin Perez, no que se refere ao estudo do feminino empreendido no presente estudo, demonstra que na maioria dos exemplos apresentados pelo autor estão presentes as figuras femininas. Tal pode ser observado no capítulo em que a soberba é analisada: ao discutir a prática de adotar encantamentos ou a consulta de adivinhos para desvelar o futuro, o autor ressalta a importância de admoestar as mulheres para que revelem se não buscaram tais recursos contrários aos ensinamentos da Igreja. Martin Perez afirma «Deue outrossi o cõfessor amoestar áás molheres que se guardem de alguñs enganadores, que catã signos, e dizẽ que lhes dirã de seus filhos quáães seram e de suas fazēdas, outrossi de seus maridos (...)». As mulheres são, assim, apresentadas como curiosas, que se valem de tais artifícios para conhecer mais sobre os temas que mais a preocupam e que dão significado a sua existência : o marido e os filhos. Contudo, outro papel é reservado às mulheres no discurso de Martin Perez: muitas mulheres realizam os encantamentos e os sortilégios referidos pelo autor. Em diversos momentos o autor expõe a existência de «adeuinhas » que fazem diversos « malefícios » para a população, e que o confessor deve estar capacitado para identificar em seu interrogatório tais pessoas que acreditam estarem acima de Deus.

Martin Perez, em muitos momentos não realiza uma distinção clara entre os pecados que aborda, sendo alguns de difícil classificação. É o caso da separação entre a soberba e vanglória, cujas singularidades não aparecem muito nítidas. A vanglória pode ser percebida a partir de diferentes ações, entre as quais a aquisição do aprendizado da

²⁹⁸ Martin Perez reflete sobre a atitude de se jactar de um elemento ou fato específico. O autor cita a prática de se gabar de atos luxuriosos, demonstrando o destaque que recebe este pecado, considerado um pecado carnal. Porém, Martin Perez ressalta a necessidade de analisar os motivos da jactância, pois esta pode ter por finalidade uma atitude cristã, como difundir bons exemplos. Todavia, no caso em que o indivíduo apenas deseja exibir seus feitos para a admiração alheia, o pecado é considerado em dobro. Martin Perez recomenda ao confessor: “demandarás outrossi da jactância .s. gabança, que he ramo da soberua. Se se gabou do ben ou dos beês que fez ou disse, ca todo o perdeo. Se recontou aos homeês os beês que fez por se gabar e louuar, ca perdeo o galardon de Deus por elo, saluo se o cobrasse por misericórdia, saluo outrossi se os recontou forçadamēte por dizer uerdade ou por dar exemplo ou castigo de bens aos homeês. Se se gabou dos máaes que fez .s. forças ou soberuas, ou luxúria, ou uiganças. Ca este tal nõ faz al se nõ, que dobla os peccados todos”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 193.

leitura. O autor reflete sobre as obras que são lidas e com que finalidade: o objetivo pode ser o de ampliar os conhecimentos relativos ao espírito, bem como disseminá-las entre outras pessoas, o que não seria, deste modo, vanglória. A crítica de Martin Perez se direciona àqueles que utilizam erroneamente sua habilidade de ler para se distrair com obras não edificantes, estudando, nas palavras do autor « questões uas e superfluas ». De igual forma, Martin Perez, no capítulo em que trata da vanglória, refere-se à soberba, explicitando que é soberbo aquele indivíduo que ignora os ensinamentos dos homens letrados e, portanto, de maior conhecimento, quando estes estão dispostos a repassar seu saber em palavras ou em atitudes exemplares. Martin Perez alerta que o confessor deve questionar o penitente, observando :

Se desprezou os letterados ou os outros que ñõ som letterados. Se creo ou cuydou que o homẽ simplez e boõ ñõ poderia dizer, ou ensinar, ou dar boõ conselho tam ben como o letterado, e esto he gram soberua, ca melhor sabe a uerdade, e melhor a ensina aquel que a obra, como quer que a ñõ aprendeo per letteras, que aquel que obtra mal, e he letterado e soberuo. E deue a parar mentes ao que diz San Paulo. Que a sciencia infla .s. faz ensoberuecer e téer en muyto, e a caridade edifica.²⁹⁹

Há, assim, a tendência a destacar a questão do conhecimento, seu uso e a responsabilidade que advém de sua posse. Apesar de não haver uma diferenciação clara entre a vanglória e a soberba, é possível refletir que a última esteja associada a atitudes e posturas voltadas mais para as questões divinas, sendo por consequência mais graves, enquanto a vanglória privilegiaria a necessidade de se sobressair no espaço mundano. Martin Perez condena o desejo de « parecer melhor que os uezinhos e as uezinhas »³⁰⁰ O autor ainda salienta a importância deste pecado, que «en todo o pensar e en todo o falar e en toda a obra se quer ela meter». A vanglória também se mostra grave na opinião de Martin Perez por que possibilita o desmerecimento de muitas obras benéficas, pois se foram realizadas na intenção de receber louvores de outros indivíduos. Este é um ponto importante em relação à vanglória: o pecador recai neste pecado pela necessidade de despontar frente a seus pares e receber então reconhecimento. A vanglória parece diferenciar-se da soberba no sentido de que os atos que este pecado provoca voltam-se

²⁹⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 192.

³⁰⁰ Idem, p. 192.

para o desejo de se mostrar superior aos seus semelhantes, especialmente quanto à posse de objetos como jóias ou roupas; já em relação à vaidade não parece haver elementos de distinção. Martin Perez procura caracterizar a vanglória afirmando que :

Se queres saber que cousa he, digo te que se dizes ou fazes ou pensas cousa por que sejas louuado ou gabado e rpezado por homeês, todo he uaã gloria. Por este pecado forõ perdidas muytas boas obras. Muytas egrejas, ospitaaes, preegaçoões, oraçoões, esmolhas e muytas sanctas obras, que perderon aqueles que as fizeram por uaã gloria que amauã.³⁰¹

Os pecados espirituais, percebidos como os mais graves, sempre possuíam expressões concretas o bastante para que fosse possível reconhecê-los. A vanglória é identificável pela aquisição de objetos ou por realizações materiais cujo único propósito seria acarretar os elogios alheios. De igual modo, outro pecado capital que tais atitudes podem despertar é a inveja, pecado que passa a receber um olhar mais atento a partir das transformações sócio-econômicas vislumbradas no final da Idade Média. A inveja é retratada em diversos momentos no Antigo Testamento, inclusive em episódios recorrentemente encontrados nas pregações dos clérigos e de grandes pensadores da Igreja. Delumeau desenvolve uma discussão sobre as reflexões de Tomás de Aquino em relação ao episódio da traição de Lúcifer, demonstrando a presença da inveja no mesmo. O autor explicita que:

Tomás de Aquino mostra que Lúcifer e os demônios só cometeram e cometem dois pecados: o orgulho e a inveja. É por orgulho que eles desobedeceram a Deus. Mas sua decadência consiste em ser dilacerados pelo terror da inveja, uma vez que, por um lado, eles olham em vão para a direção do paraíso perdido e, por outro lado, desesperam-se por ver os homens chegando ao local da felicidade, de onde foram excluídos. Então eles procuram pela tentação de impedi-los de atingir o porto da salvação.³⁰²

A inveja é um pecado que pode não apenas trazer consequências para o pecador, mas que também repercute muitas vezes na vida daqueles que sofrem a inveja. A inveja está relacionada não apenas no desejar os bens alheios mas desejar que o indivíduo

³⁰¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 192-193.

³⁰² DELUMEAU, 2004, p. 400.

invejado não o tenha. O invejoso se compraz com o sofrimento de outrém, memo que não lhe advenha vantagem nenhuma de tal situação. A inveja pode repercutir no cotidiano quando a tristeza pela felicidade alheia não se detém em pensamentos, mas também se transforma em ações, seguindo, conforme Delumeau diferentes etapas.³⁰³ O invejoso não sente prazer com as suas conquistas, mas sim com as desgraças dos demais indivíduos. Quando não obtém sucesso em um determinado empreendimento, o invejoso não se preocupa em analisar quais de suas ações levaram ao fracasso, mas se concentra somente nos atos de outrém. Talvez a figura representativa da inveja mais emblemática no texto evangélico seja Caim, que, invejando seu irmão por este ter tido sua oferenda aceita por Deus, comete fratricídio. O invejoso não se deleita pelo sucesso dos demais, ao contrário, deseja seu pesar. Martin Perez define a inveja explicitando que:

Enueja he tristeza e pesar dos beës alheos. Entende se enquanto o homẽ cuyda que os beës alheos som a migua e abaxamento de sua honra ou da gloria do mũdo. (...) Onde demãdaras se tomou pesar ou tristeza por riqueza de seu cristaão, ou por sua honra, ou por panos ou por outros beës temporáaes, mayormẽte, se sohia seer seu uezinho proue, e o ueo a mayor riqueza, ou a tam grande como el, ou en tanta honra. Se tomou prazer cõ o descaimento ou abaixamẽto de seu cristaão, ou se lhe conjçou alguũ mal por enuja.³⁰⁴

A inveja está, geralmente, associada à soberba e suas «filhas», como por exemplo a perfídia e a presunção. Todos estes ramos podem se tornar pecados mortais. Martin Perez relata, contudo, que o confessor nunca deve desprezar as intenções e os atos de cada fiel. Em alguns casos até a inveja, segundo o autor, poderia ser classificada como um pecado venial, nos casos em que o invejoso tenta lutar contra a tendência a desejar mal a seu irmão em fé, evitando a tristeza com os beneplácitos divinos concedidos a um determinado sujeito. Martin Perez expõe alguns conselhos para evitar a inveja, explicitando ao confessor que :

³⁰³ Em relação à inveja, Delumeau explica que “num primeiro estágio, a inveja é um pecado de língua cometido pelos fracos e pelos inferiores que têm ciúme de seus superiores hierárquicos e se vingam assim de sua situação subalterna: é o nível da maledicência. Depois — segundo momento — o dinheiro e a alta burguesia introduzem relações novas na sociedade. (...) Os homens tornam-se Caim uns para os outros. A inveja, contrária ao amor e à caridade — como já notava Santo Tomás — é pior que a morte. Ela é uma danoção na terra”. DELUMEAU, 2004, p.401-402. De fato, a inveja não permitiria que um indivíduo sentisse paz, pois ele estaria eternamente atormentado pela alegria ou sucesso alheio.

³⁰⁴ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 203.

Estonce he este pecado uenial, quando ao homẽ pesa cõ el, e nõ lhe da cõsetimento ão coraçõn. Todo homẽ que este peccado uencer quiser, faça ben aaquel de que lhe nasce a enueja, e abaixe se a seruilo cõ humildade. Ca cõ humildade cobrara a caridade que uence a enueja, e faz tomar plazer cõ o ben de todos.³⁰⁵

Martin Perez refere também o pecado da acídia, o qual é analisado também por São Tomás de Aquino. Este pecado foi pouco a pouco substituído, conforme a passagem do tempo e as transformações na economia e na realidade social, pela preguiça. Mas a acídia divergia da preguiça, pois enquanto a última estava vinculada à ociosidade justificada pelo cansaço extremo e pela falta de gosto pela atividade laboral, a primeira estava vinculada a uma postura de melancolia. Avaliando a obra de Tomás de Aquino, Lauand explicita que para o autor medieval, a acídia :

É aquela tristeza modorrenta do coração que não se julga capaz de realizar aquilo para que Deus criou o homem. Essa modorra mostra sempre a sua face fúnebre, onde quer que o homem tente sacudir a ontológica e essencial nobreza de seu ser como pessoa e suas obrigações e sobretudo a nobreza de sua filiação divina : isto é, quando repudia seu verdadeiro ser.³⁰⁶

A modificação da classificação e do grau de importância dos pecados reflete as mudanças pelas quais está passando a sociedade. A presença da melancolia e da tristeza, expressas pela acídia pode estar vinculada com o teor muitas vezes pessimista do olhar sobre a humanidade pecadora, sendo que os bons deveriam esperar, pois Cristo afirmava que seu reino não seria deste mundo. A tristeza extremada poderia levar à inércia, e ao não cumprimento do fiel com suas obrigações cristãs. De igual modo, a acídia poderia levar a atos extremos, como até mesmo o suicídio, condenado pela Igreja. Martin Perez refere-se à acídia, a qual não define de modo preciso, mas que relaciona com uma grande tristeza. O autor solicita que o confessor questione se o penitente «cayo en tristeza, como alguõs escomungados por las perdas temporaes, e muytas uegadas en desesperaçan».³⁰⁷ A acídia, ou o desânimo profundo, pode estar associada, em primeiro lugar, à falta de fé, pois aquele que se mostra demasiadamente desapontado com a

³⁰⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 203.

³⁰⁶ LAUAND, op. cit., p. 69.

³⁰⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 197.

realidade não confiaria nos desígnios divinos. A acídia poderia demonstrar uma outra forma de revolta contra Deus, sendo uma forma de expressão da dúvida, elemento sempre tão temido pelos membros do clero. Wenzel realizou os primeiros estudos relativos à acídia, sendo suas pesquisas referências quanto a esta temática. O autor aborda este tema avaliando as mudanças da concepção sobre a acídia nos diferentes pensadores dos pecados capitais. Segundo a argumentação de Wenzel :

Chez Evagre, l'acédie este essentiellement la tentation que connait le solitaire, une sorte d'ennui ou de decouragement qui le pousse à quitter sa solitude ; elle est le vice qui s'attaque a ce qui definit la vie anachorétique, à savoir l'*hesychia*. Chez Cassien, qui adapte la doctrine d'Evagre a la vie cenobitique, l'acidie tend à s'identifier à la paresse : d'ou ses longs développements sur la nécessité du travail manuel quand il traite de l'acédie. Dans la liste des peches capiteux établie par Grégoire le Grand et qui connut une grande confondu avec la tristesse (alors qu'Evagre avait soigneusement distingué ces deux vices).³⁰⁸

Na obra de Martin Perez convivem a acídia e a preguiça, demonstrando que não de fato uma substituição plena, e que ao menos por um período, ambos pecados conviveram no imaginário popular. A preguiça parece ganhar espaço com o crescimento da vida urbana, a valorização do trabalho e as transformações monetárias que gradualmente vão sendo observadas no final da Idade Média. O aumento das mazelas citadinas, como o número de pobres e necessitados, constitui um discurso que explicita a importância do trabalho e critica aqueles que não estão inseridos nesta realidade. O autor alerta para a necessidade de questionar o fiel em relação a estes aspectos, pois muitos seriam os que justificariam a sua falta de empenho em trabalhar expondo uma falsa devoção que os faria partir em romarias, por exemplo. Martin Perez revela, assim, um aspecto interessante da realidade da época: a existência de muitas pessoas que se esquivavam do trabalho, «comendo do pão alheio», por falsas pretensões cristãs. O autor demanda ao confessor que pergunte ao fiel :

Se nō quis trabalhar de aprender o que fazia mester para saude da alma. Outrossi se nō trabalhou em alguū mester, ou officio boō para mantéer o corpo, como os priguicosos que querem comer o pan que os outros ganhan. E nestas cousas deue tranalhar o confessor aos que

³⁰⁸ WENZEL, Sigfried. "Acedia". *Traditio*, v. 22, p. 73-102, 1966. p. 92.

pedem esmolos e aos que andam romarias muytas. Ca muyto som de castigar e de reprehender algũas romarias, ca muyto ben se perde en andar alguũs caminhos, e se esfria a deuoçõ.³⁰⁹

Além destes aspectos já citados, a imagem mais comumente associada à preguiça, a qual relaciona esta ao ato de dormir, por exemplo, também está presente em Martin Perez, que avisa ao confessor para que identifique se o penitente foi «dormidor».³¹⁰ A questão do sono foi um tópico de reflexão durante o medievo, uma vez que o mesmo interfere tanto na questão carnal quanto espiritual. O ato de dormir pode trazer consequências, como a falta de controle sobre o corpo ou a mente, que pode se refletir em sonhos inadequados ou mesmo mostra-se um momento em que o homem não está dedicando seus pensamentos a Deus. De igual modo, a diferente necessidade de sono entre os atores sociais, como crianças e adultos, onde dormir e com que vestes, também são objetos de observação dos autores medievais. Verdon estuda este tópico, refletindo sobre a forma como o sono é avaliado nos tratados de medicina medievais. O autor expõe que :

Pour les savants contemporains, le sommeil de l'adult jeune — huit heures en moyenne — comporte quatre ou cinq cycles débutant par du sommeil lent et se terminant par du sommeil paradoxal. Le sommeil lent est constitué par quatre stades; les deux derniers correspondent a un repos profond. C'est au cours du sommeil paradoxal que se produisent les rêves les plus nombreux et les plus riches. Les médecins médiévaux, eux, se bornent à avoir conscience de l'importance du repos nocturne. Ils déconseillent les veilles excessives et recommandent de dormir suffisamment.³¹¹

Nas passagens que abordam a questão da preguiça é possível verificar a associação deste pecado com a negligência: o preguiçoso não cumpre o que dele é esperado enquanto cristão. O preguiçoso, por exemplo, não se faz presente no momento da missa e não participa dos sacramentos da Igreja. Martin Perez mostra ao confessor a

³⁰⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 197.

³¹⁰ Idem, p. 198.

³¹¹ VERDON, Jean. Dormir au Moyen Age. *Revue belge de philologie et d'histoire*, Histoire medievale, moderne et contemporaine-Middeleeuwse, moderne em hedendaagse geschiedenis, Tome 72, fasc. 4, p.749-759, 1994. p. 749.

necessidade de questionar àqueles que não acessaram as «cousas sanctas» « se leixou de tomar estas por preguiça, ou por desprezamento, ou por que não hauia deuoçon».³¹²

Martin Perez também refere o pecado da ira, valendo-se do termo « sanha », ³¹³ bastante comum para designar este mal. Para este autor, a sanha está relacionada à ação, ao rancor e desejo de vingança, que pode se expressar através do assassinato ou do duelo. A ira é um pecado mortal que toma a alma e torna o pecador inimigo de seu irmão em Deus. Tal fato deve ser advertido pelo confessor ao penitente, pois a ira tem como consequência a peleja e a mentira.³¹⁴ A sanha também pode se refletir no ato de esbravejar, inclusive contra os santos e contra a Igreja. Entretanto, é possível refletir que a ira possuía uma face positiva, dado o número de documentos das mais variadas naturezas que referem situações de «ira divina», na qual santos, Maria e até mesmo Deus, apresentaram atitudes iradas. Estas explicam-se, geralmente, por se dirigirem contra pecadores ou contra demônios, e pela necessidade de impor justiça. Porém, em alguns casos a sanha humana também seria compreensível. Martin Perez explica que :

Ha hy outra sanha que semelha con razon, quando lhe o merecẽ, tomando lhe o seu ou ferindo o. Esta sanha outrossi deue sér perdoada por Ihesu Christo por eles. Empero se demanda por deryto

e por ben e demãda o que perdeo e sen doesto, pode sér sen pecado, tâto que tire do coraçõn a mal qurença e o rãcor.³¹⁵

³¹² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 199.

³¹³ Ao analisar a presença da ira na obra “Amadis de Gaula”, Rodrigo Alberto identifica a associação do termo “ira” e “sanha” no contexto ibérico medieval. Expõe o autor que “É importante notar que ira e *saña* tinham sentidos próximos, mas não eram a mesma palavra, pois diversas vezes aparecem complementando-se uma a outra. Os termos em questão têm provável origem no latino *insânia*, que significa o rancor, a fúria, a “loucura furiosa”. *Sandia* seria uma pessoa “desassissada” sem siso e senso, louca e sem tino, e *sandeo* seria alguém sem memória, de pouco entendimento”. Percebe-se que loucura e ira estavam, no mínimo no que tange à etimologia, com as suas fronteiras não muito bem delineadas.” ALBERTO, Rodrigo Moraes. *A Saña no ideal cavaleiresco ibérico do final da Idade Média a partir da novela “Amadis de Gaula”*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. p. 28-29.

³¹⁴ Martin Perez demonstra a existência de diferentes formas de pecar pela ira, pois o penitente pode não ser aquele que sente a sanha, mas que a incita em outras pessoas. O autor solicita ao confessor: “Demanda se desacordou dos costumes dos outros, ou daquelo que aos outros semelhaua que era bem, e el por sanha e por perfia nõ quis acordar com eles, por lo qual nasceõ sanha e peleja. Se metéo desauêça antre os que se bem queria, ca he muy grande peccado. (...) Se disse máaos doestos e desaguisados cõ sanha, ca se o disse por amor de mal enfamar aquel ou aquela co quem pelejaua, he peccado mortal e gardem se os homeës (...)”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p.205.

³¹⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 204.

Deste modo, denota-se uma vez mais a importância da questão da intenção, do que se passa no íntimo, no « coração » do indivíduo, para compreender se tal ato pode ou não ser classificado como pecado. O autor preocupa-se, comumente, não apenas em identificar o que seria pecado, mas também em salientar as suas exceções. Tal afirmação pode ser confirmada na exposição de Martin Perez em relação à gula, denominar como «gargantoice». A gula é identificada não apenas na quantidade de comida ou bebida ingeridas, mas também o número de vezes que comeu, bem como em que momentos ocorreu este ato. Martin Perez explica ao confessor:

Do peccado da gargantoice, sabe se coméo muytas uezes ãno dia. Ca todo homẽ que mays de duas uezes come ãno dia que nõ he de jeiuũ, faz vida de besta. (...) Se coméo muyto a hũa hora, en guisa que ficasse embargado, ou o houesse de deytar de si, nõ o podendo téer por a multidoẽ da uianda. Ca esto he grande peccado.³¹⁶

A gula mostra-se um pecado importante em primeiro lugar pelo fato de que ao ser classificado como um pecado carnal revela a dificuldade do homem em controlar seus impulsos, em resistir aos desejos do corpo. A Igreja prevê uma série de jejuns, bem como impõe o controle do corpo no sentido de respeitar alguns eventos, como por exemplo a missa e a prática da oração. De fato, o que aflige Martin Perez é quando a gula domina de tal modo o indivíduo que não há espaço para qualquer sentimento ou atitude cristã. Porém, como no caso dos demais pecados, a gargantoice também é perdoada em situações específicas. O autor cita algumas delas, explicitando que o homem peca por gula :

Saluo se lura e ha trabalho, ou anda caminho, ou he flaco, ou he molher que cria filho, ou outra creatura pequena. E estas persoas deuen en si téer mesura, que comã algũas uezes sen as quááes nõ poderiã passar ben, e que nõ dem solta áas gargantas en todas las horas. (...) Ca saluo se o nõ podia escusar, por enfermidade ou por que nõ tijna al que comer, peccado he.³¹⁷

³¹⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 205-206.

³¹⁷ Idem, p. 206.

Martin Perez refere-se assim, aos pecados acima arrolados, dedicando ao menos um capítulo a cada um. Além destes, ainda explicita os « pecados da língua » ao qual dedica um longo capítulo, no qual descreve o pecado vinculado à mentira e ao desejo de com suas palavras escandalizar outrem. Estes voltarão a ser discutidos com maior profundidade nos casos em que se relacionarem com o feminino. A guisa de conclusão é possível refletir que o autor apresenta os pecados de tal modo que estes se entrelaçam, não de modo linear ou mesmo em cadeia, mas de modo simultâneo : apesar de existirem pecados menores que são ramos dos maiores, estes últimos não derivam necessariamente um do outro, podendo ocorrer concomitantemente. Há a distinção entre pecados espirituais e carnavais, mortais e veniais, mas Martin Perez parece visualizar de forma flexível tais pecados: algumas situações mostram-se paleativas para o pecador. Deste modo, é fundamental que o confessor explore de forma consciente o interrogatória, a fim de não cometer erros e injustiças.

O subcapítulo seguinte tem por finalidade realizar a análise da representação do feminino e sua associação com a luxúria. Procurar-se-á realizar uma discussão sobre a luxúria, seu significado para o autor e sua presença em outras fontes medievais. Martin Perez cita a presença da luxúria em diversos capítulos, referindo-se a este pecado como um dos que é cometido com maior frequência pelos homens. Muitas vezes associado ao feminino, dada a preminência do fator corporal, a análise proposta no próximo subcapítulo visa debater tais concepções, bem como discutir a luxúria visualizando-a como um pecado mais abrangente do que simplesmente um pecado sexual.

2.3. A LUXÚRIA E O FEMININO NO LIVRO DAS CONFISSÕES

A luxúria, em uma primeira impressão, parece ser percebida como um pecado de menor importância, sendo classificado, geralmente, como um dos de mais fácil combate. Tal fato se deve pela listagem realizada pelos teólogos que inicialmente se dedicaram a refletir sobre a natureza do pecado e as estratégias pertinentes para o seu controle.³¹⁸ A luxúria é um pecado enquadrado na categoria dos pecados carnis, e seria, assim de menor gravidade. Porém, dada a frequência de sua presença nos discursos e nas pregações de clérigos, é possível refletir que este pecado está entre os que mais causavam preocupação para a Igreja. As referências à luxúria são expressas através de documentos escritos, bem como pictóricos, e permitem um importante debate não apenas sobre a própria concepção relativa ao termo «luxúria» ao longo do tempo, mas também em relação à percepção deste pecado como um instrumento de constituição e reforço de papéis atribuídos a homens e mulheres na sociedade.

Por ser um pecado vinculado à carne, a luxúria é frequentemente associadas às mulheres, pensadas como provocadoras ou como o ente que verdadeiramente encarna este pecado. Contudo, a proposta do presente capítulo é realizar uma argumentação que salienta a luxúria como um termo abrangente e que, como nenhum outro pecado, constitui uma relação entre os sexos, a qual revela as tensões e disputas de poder entre homens e mulheres em sua realidade social e histórica. As diferentes abordagens em relação à luxúria não se referem, de um modo geral, apenas aos homens ou as mulheres, mas apresenta ambos em uma situação relacional. Ela aparece como uma preocupação constante dos confessores, que admitem a sua constância nas revelações dos fiéis. A luxúria demonstra a dificuldade do autocontrole, tão exaltado pelo modelo de vida ascético, e a predisposição para os prazeres, sejam estes em uma ótica mais genérica ou simplesmente sexual, como irá delineando-se ao longo do tempo. O temor da luxúria e os males que este pecado provoca foram assinalados pelos mais importantes teólogos, repercutindo nas documentação legislativa, nos sermões, manuais de confessores e penitenciais, bem como na literatura. Demandar ao fiel sobre a questão da luxúria é,

³¹⁸ Delumeau explicita que o setenário, geralmente, apresenta a luxúria na última posição. O autor afirma que “essa classificação e essa relativa falta de interesse pela luxúria (e pela gulodice) constituem uma herança da lista outrora estabelecida por Evágrio, o Pôntico, que aconselhava aos monges do deserto que começassem por vencer a gulodice e a luxúria para em seguida atacar pouco e pouco e por ordem de dificuldade crescente os vícios mais resistentes”. DELUMEAU, 2004, op. cit., p.403.

conforme veremos, um ato bastante delicado, e que exige do confessor discrição, pois mais que presente no ato carnal, a luxúria incide também no pensar.

A luxúria aparece como um vício a ser superado na listagem elaborada por Evágrio Pôntico, sendo um pecado que se expressa através do corpo. De fato, ao observar as diferenças entre a perspectiva dos diferentes autores que realizaram reflexões sobre os pecados capitais, denota-se as divergências relativas ao pensamento e ao público ao qual se dirigiam tais pregações. Assim, Evágrio, e depois Cassiano, voltam-se a uma concepção etapista, na qual os pecados relacionados ao carnal deveriam ser vencidos primeiramente, e só então os indivíduos estariam preparados para dedicar-se para vencer obstáculos maiores, como os vícios espirituais. Os vícios, em sua maioria possuem elementos que os despertam, bem como diferentes formas de expressão, devendo ser combatidos tanto os « estopins » quanto coibida a sua prática. Em relação à concepção de Evágrio e Cassiano, Newhauser afirma que :

Cassian again relied on Evagrius in distinguishing four groups within the octad in terms of their mode of performance : gluttony and lechery can only take place through bodily activity, pride and vanglory do not require physical action at all, the temptations of avarice and wrath often come about through an external impulse, sloth and sadness arise from a inner provocation.³¹⁹

Enquanto pecado corporal, a luxúria, ná ótica de Evágrio e Cassiano, parece ser de fácil superação. Entretanto, em primeiro lugar é necessário refletir que tais considerações vislumbravam uma população monacal, que deveria, em tese, viver de modo apartado e distanciado da maioria da sociedade. Assim, a luxúria poderia parecer um pecado mais facilmente ultrapassável na medida em que se concretiza no plano físico e em relação a outrem. Contudo, ao analisar obras posteriores, as quais se valeram das idéias destes dois primeiros estudiosos dos pecados capitais, evidencia-se que a luxúria, se não passa a ser percebida como o pecado mais grave, mostra-se como um dos mais populares. De fato, ao aplicar a teoria dos pecados capitais no cotidiano social, em especial no momento em que passa a vigorar a obrigatoriedade da confissão individual, é possível identificar que a luxúria recebe uma atenção maior dada a recorrência de sua presença nas revelações dos fiéis. Martin Perez, conforme será

³¹⁹ NEWHAUSER, op. cit., p. 183.

apresentado no presente subcapítulo, realiza uma série de referências à luxúria, explicitando que a luxúria é um dos dois pecados nos quais o homem mais costuma se envolver. Martin Perez expõe que «e por razão que en dous peccados se enuoluẽ mays os homeẽs cõuẽ assaber: luxuria e avareza».³²⁰ A luxúria inclusive deve ser o primeiro a ser questionado no interrogatório, segundo o autor, dada a sua recorrência e importância. O autor defende que estes pecados mais comuns devem ter preferência do confessor no momento da realização do questionamento. Recomenda Martin Perez: “*Por esso cõuem que demãdes primeyro estes, e primeyro da luxuria*”.³²¹

Gregório Magno difundiu a concepção do setenário, e a sua influência no universo clerical foi decisiva para a repercussão do sistema de Evágrio. Porém, o Papa Gregório realizou algumas modificações na organização dos pecados, inclusive em relação à luxúria: a ordem proposta inicia com os pecados denominados espirituais e finda com os pecados relativos à carne. A luxúria ocupa, assim sendo, a última posição. Porém, é possível contradizer esta aparente falta de importância da luxúria no momento em que se reflete sobre as conseqüências advindas da luxúria: de fato, os pensadores medievais valiam-se com frequência de metáforas para apresentar as relações entre os pecados capitais e outras atitudes contrária às leis divinas. A partir dos pecados arrolados no setenário, constituem-se verdadeiros ramos, ou seja, pecados de menor monta em relação àquele que lhe dera origem, mas que também afetam a alma humana. Alguns autores também propõem relacionar os pecados menores e os pecados capitais dos quais se originaram através de uma percepção de “família”. Os pecados derivados do setenário seriam então “filhos”, propiciando uma idéia de continuidade e de inferioridade. Entre os pecados citados por Gregório Magno, a luxúria é o que mais apresenta “descendência”: são oito pecados menores relacionados à luxúria, enquanto a vanglória e a avareza possuem sete, a ira e a tristeza seis e, por fim, a inveja e a gula cinco. Em relação à cadeia dos pecados oriundos da luxúria, expõe Gregório Magno que “de luxuria, caecitas mentis, inconsiderato, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus prasentis seculi, horror autem vel desperatio futuri generantur.” (p.92). Gillet analisa as inovações trazidas por Gregório em relação à listagem defendida por Cassiano, e ressalta que muitas destas mudanças são exatamente quanto à luxúria. Gillet explicita que:

³²⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 65.

³²¹ Idem, p. 68.

D'autres modifications accusent, chez nos deux auteurs, la différence des points de vue: parmi les rejets de la fornication, Cassien place les propos obscènes comme chef de file; Grégoire, lui, la cécitas mentis, privation complète de pénétration spirituelle. C'est que Cassien considère davantage la manifestation des vices et Grégoire leurs méfaits intérieurs.³²²

São Tomás de Aquino também refletiu detidamente não apenas sobre o pecado, mas especialmente sobre o pecado da luxúria. O autor se vale da argumentação de Isidoro de Sevilha, que em sua obra *Etimologias*, classificaria luxúria como a “dissolução nos prazeres”. Tomando como base tal conceito, Tomás de Aquino, afirmaria na *Summa Theologica* “ora, são os prazeres sexuais os que mais dissolvem a alma. E, assim, considera-se a luxúria referente principalmente aos prazeres sexuais.” Este é um ponto extremamente importante, ao qual voltaremos em outra oportunidade a fim de enfatizá-lo: apesar de Tomás de Aquino associar a luxúria com a satisfação sexual, este conceito, na reflexão de Santo Isidoro, é bem mais amplo. A luxúria está vinculada a tudo o que proporcione prazer e não apenas à sexualidade. Entretanto, a partir da perspectiva destes autores, cuja legitimidade na constituição dos discursos e do pensamento medieval, consolida-se cada vez mais o elo entre luxúria e relação sexual. Embora esta seja a perspectiva que se tornou hegemônica, ainda é possível perceber nas representações iconográficas e nos testemunhos escritos vestígios que corroboram para o enquadramento da luxúria como um pecado mais amplo, voltado para os prazeres numa ótica mais genérica. É indubitável que o deslocamento da discussão dos pecados capitais em si e da luxúria em especial do ambiente monástico para a compreensão do cotidiano em um ambiente laico provoca uma mudança na perspectiva destas tentações. A necessidade de apresentar este pecado e ressignificá-lo para a realidade social, possivelmente levou a alterações relativas à sua representação e importância. De fato, no ambiente monástico, no qual prevalecia comumente uma postura de isolamento, os pecados relacionados com o espírito eram percebidos não apenas como mais graves, como também como mais comuns. Em um ambiente no qual deveria predominar o comportamento contemplativo e a interiorização, supõe-se que os maiores desafios estejam exatamente no constante policiamento dos pensamentos para evitar o orgulho

³²² GILLET, Robert. Introduction a traduction des *Moralia*. In: GREGORIE LE GRAND. *Morales sur Job*. Paris: Du Cerf, 1952. p. 93.

provocado pela sensação de se sobressair na execução das tarefas atribuídas a cada membro da congregação. Havia sempre o risco de se sentir muito próximo a Deus e à perfeição, que poderia caracterizar o orgulho e a vaidade. Neste contexto, a luxúria, apesar de estar presente, não possuiria uma importância tão pronunciada, por ser este um ambiente que não estimularia seu desenvolvimento. De igual modo, a luxúria não estaria identificada estreitamente com o sexo, cuja prática deveria ser denegrida, mas que não se constituiria no principal elemento de preocupação clerical. Assim, o olhar sobre a luxúria provavelmente estivesse direcionado de modo mais enfático para a condenação do excesso que ela carrega, ou seja, a luxúria é a busca demasiada por tudo aquilo que compõe o prazeroso. A necessidade pedagógica que obriga a disseminação da teoria dos pecados para o ambiente laico exige uma adaptação da luxúria para um contexto em que o exercício da sexualidade mostra-se recorrente e com conseqüências sociais e espirituais muitas vezes nefastas. Deste modo, supõe-se que a luxúria vai restringindo-se, pouco a pouco, à questão do ato sexual a fim de adequar o discurso às necessidades concretas da sociedade, assim como a acídia paulatinamente irá sendo transformada em preguiça. Tais questões serão debatidas novamente no momento da análise iconográfica de algumas pinturas bem como na avaliação da própria obra de Martin Perez, o qual se refere à luxúria de formas variadas.

São Tomás de Aquino realça a importância da luxúria, que para o autor é um excesso que contraria a razão divina. O prazer sexual é considerado por Tomás de Aquino o maior dos prazeres, e que o desejo que tal pecado provoca tornaria a luxúria um vício capital. São Tomás define o vício capital e reflete sobre a luxúria expondo que:

Vício capital é aquele cujo fim é muito desejável, de tal modo que, por desejá-lo, o homem é levado a cometer muitos pecados e todos têm origem naquele vício principal. Ora, o fim da luxúria é o prazer sexual, que é o máximo. E sendo este prazer o que exerce maior atração ao apetite sensível, quer pela sua veemência, quer pela conaturalidade dessa concupiscência, é manifesto que a luxúria é vício capital.³²³

O pecado, na visão do autor medieval, tem como conseqüência o desvio da perspectiva racional, dominando a vontade do indivíduo e propiciando a perda do

³²³ AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

discernimento. Neste sentido, a luxúria demonstra ser extremamente perigosa, pois, uma vez que ela desperta o maior dos prazeres, é maior a dificuldade em dela se libertar.³²⁴ Tomás de Aquino concentrou-se em debater a luxúria, especialmente, por percebê-la como um “pecado natural”, ou seja, um pecado que em sua perspectiva integrava a constituição humana, pois era necessário para a perpetuação da espécie, da mesma forma que a gula por ser a prática de ingerir alimentos. A luxúria, porém, recebeu uma apreciação mais detalhada do autor medieval, que se dedicou a analisá-la em diferentes perspectivas, incluindo suas derivações ou “filhas”.³²⁵ São Tomás discutiu também a prostituição, prática essencialmente luxuriosa, pois se constitui no estabelecimento do intercurso sexual fora do casamento e visando o prazer e não a procriação. Deste modo, é visível a valorização da luxúria enquanto pecado a ser estudado e compreendido, pois são patentes os seus reflexos na sociedade.

A luxúria está presente nas diversas expressões literárias e penitenciais, sendo uma preocupação constante dos autores medievais. Em obras realizadas no século XV, como o penitencial “Comno el Confesor” de Pedro Gomes de Albornoz e o manual de confessores “Tratado de Confisson”. Na primeira obra é possível observar que o autor evidencia a importância dos pecados carnis, não parecendo realizar uma separação rígida entre pecados espirituais ou carnis, pois os estímulos dos sentidos, como, por exemplo, o cheiro, poderia incentivar a prática da vaidade ou da própria soberba. Em relação à luxúria, tema central da discussão proposta, o autor não se detém em sua conceitualização, mas refere a luxúria como uma forma de “prazer torpe”. O autor orienta o confessor a questionar o penitente:

³²⁴ Tomás de Aquino reflete sobre esta temática, argumentando que “há um fato evidente: quando a alma se volta veementemente para um ato de uma faculdade inferior, as faculdades superiores se debilitam e se desorientam em seu agir. No caso da luxúria, por causa da intensidade do prazer, a alma se ordena às potências inferiores — à potência concupiscível e ao sentido do tato. E é assim que, necessariamente, as potências superiores, isto é, a razão e a vontade, sofrem uma deficiência”. AQUINO, São Tomás, op. cit., p.108.

³²⁵ Em sua dissertação de mestrado intitulada “A encruzilhada das idéias: aproximações entre a *Legenda Áurea* (Iacoppo da Varazze) e a *Suma Teológica* (Tomás de Aquino)” Igor Teixeira afirma que “tendo em vista a quantidade de artigos que Tomás escreveu sobre a luxúria, infere-se se tratar de um assunto mais urgente que a gula. Da primeira Questão sobre o tema interessa a enumeração das “filhas da luxúria”: a) cegueira mental, b) irreflexão, c) inconstância, d) precipitação, e) egoísmo, f) ódio a Deus, g) apego à vida presente e h) horror ou desesperança da vida futura. Estas se desdobraram na Questão seguinte sobre as espécies da luxúria: 1) simples fornicação, 2) adultério, 3) incesto, 4) estupro, 5) raptó e 6) o vício contra natureza”. Ver: TEIXEIRA, op. cit., p.93.

Sy tomo plaser carnal em oler espeçias o letuarios, o flores, o yervas, o manjares, o otras cosas de buen olor non em alabança de Dios, por tomar desordenado y carnal plaser sy tovo o troxo consigo cosas de grand plaser carnal, o por dar a algunos ocasion o manera de pecar. Sy puso tales olores corporales em las rreliquias o em lãs vistiduras por la entençion mundanal; sy tomo plaser em otros olores torpes o de torpedat o sasedat corporal o esperitual, que trae a rememrança de luxuria o de outra torpe plasereria.³²⁶

Assim, não está presente, de forma clara, a estreita associação da luxúria com o prazer sexual, mas sim com o prazer carnal, que pode ser compreendido de forma mais ampla. Não há, entretanto, a preocupação em conceituar a luxúria, sendo apenas possível realizar uma inferência por meio dos exemplos citados de que a luxúria pode ser incitada por outros elementos além dos relativos ao ato sexual. Já o Tratado de Confisson, manual anônimo datado de 1489, conquanto tenha a luxúria como uma preocupação pertinente,³²⁷ também não apresenta um conceito claro sobre este pecado. Contudo, através dos exemplos presentes neste documento, é possível identificar a vinculação da luxúria com o intercuro sexual, ressaltando-se a sujeira e a torpidade que permeiam este pecado. O Tratado enfatiza situações em que as relações são realizadas entre parentes, ou com uma mulher viúva; no entanto, dirige sua crítica mais violenta à prática do que considera “sodomia”. As penitências variam de acordo com a gravidade do pecado, que está associado à tentação diabólica. O Tratado de Confisson explicita que:

³²⁶ GOMEZ DE ALBORNOZ, Pedro. *Commo el confessor* (Madrid, BN, Ms. 9299). Ed. Gustavo Arroyo. *Les manuels de confession en castillan dans l’Espagne médiévale*. Montréal. Institut d’Études Médiévales/ Faculté des Arts et des Sciences, 1989. p. 74-110.

³²⁷ Lopes realiza uma análise sobre o “Tratado de Confisson” e afirma que “O manual contém análise exaustiva de cada um dos pecados capitais e das penitências a cada uma das formas de pecar, interrogações aos religiosos e aos clérigos. Além disso, questiona sobre os sentidos e pecados do corpo. Na maior parte do documento, a vinculação entre os pecados capitais, os sacramentos e, principalmente os mandamentos, fica entrelaçada: violar o mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas é pecado de soberba, por exemplo. Essa ação, como nas mais antigas formas de tratar os pecados, é a falta por excelência, e no *Tratado* possui vários “ramos”: a desobediência, a hipocrisia, a vaidade, etc., são os filhos da soberba, representada pela vontade e ação de levantar-se sobre os outros no coração (e não apenas na ação) por obra ou palavra. A avareza aparece como a cobiça, a venda de conselhos aos pobres, a não-assistência aos necessitados. A luxúria é o pecado que mais espaço ocupa na análise do tratadista”. (s/p.) Ver: LOPES, Bárbara M. Os pecados capitais no Tratado de Confisson: a confissão auricular na Península Ibérica do Século XV. *Aedos*, v.2, n.2, 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9858/5710>. Acesso em: 10 jan. 2012.

Porque o angeo das tentaçõs que he o diaboo em tanto tiinha a terra cabo presa com suas mui cruéis mãos que as mentes de muito resolve com escoridoões de malicias de pecados e faz aos homens perder o conhicimẽto da verdade e fazelhes obrar tato mal que traspassam o termo da luxuria e da turpidade e cõvẽ nos a fazer em tal maneira com a ajuda de Deus que possamos a cada huum dar conselho como possa aver lavamẽto, remiimento de cada poluçom de seus pecados. Nem per ventura o que o Senhor Deus nom mande per desfalicimento de meezinha hos corpos e has almas perca. Qual cosa he mais avorricivel mais lixosa da turpidade dos pecados. Qual cousa he mais limpa que a peẽdẽça por que todas as çugaaẽs dos pecados lava, qual cousa he mais escomũgada que fazer macho co macho luxuria.³²⁸

Diversos autores medievais realizaram discursos sobre a luxúria e, para tanto, utilizaram textos do Antigo Testamento para embasar sua argumentação. Alonso de Villegas, no final do século XVI, enumera uma série de exemplos de posturas luxuriosas de diferentes personagens bíblicos e suas nefastas conseqüências. O autor cita como modelos de comportamento dominado pela luxúria o rapto de Diná pelo filho do rei Emor, que teve como conseqüência a morte deste e a destruição da cidade; igualmente cita a loucura que dominou o Rei Davi, que por Betsabé traiu seu amigo fiel e capitão Urias. Seus filhos Amon e Absalon também seguiram as atitudes equivocadas do pai e por isso sofreram a morte: o primeiro, ao estuprar Tamar, foi assassinado a punhaladas, enquanto o segundo, que “cometió detestable luxuria con las concubinas” morreu lanceado. Além de tais tragédias, Villegas aponta o advento do dilúvio e a destruição de Sodoma e Gomorra: a culpa de tamanhas desgraças seria exatamente a prática da luxúria, que tanto desagradaria Deus. Villegas explicita que:

El castigo general que hizo Dios | en todo el Mundo, ahogándole por agua en el Diluvio, fue ocasionado por el vicio de luxuria, pues dize la *Divina Escritura* en el capítulo sexto del *Génesis* que toda carne se dañó y desconcertó. Hasta la gente dedicada a Dios, que eran los hijos de Set, contra lo que Dios les tenía mandado, se casavan con las hijas descendientes de Caín, como fuessen hermosas y les pareciessen bien. Lo mismo fue en el castigo de las ciudades de Sodoma y Gomorra, con las demás. Dellas se dize en el *Génesis* , capítulo diez y ocho y

³²⁸ *TRATADO DE CONFISSON* (Chaves, 8 de agosto de 1489). Leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. De Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973. p. 193.

diez y nueve, que el clamor de los pecados cometidos por los que en ellas vivían subía hasta las orejas de Dios.³²⁹

O autor organiza os exemplos pesquisados em diferentes fontes, classificando-os entre exemplos contidos nas Sagradas Escrituras, exemplos cristãos e, por último, exemplos estrangeiros. O discurso elaborado por meio dos diferentes documentos analisados pelo autor permite uma reflexão interessante em relação à luxúria: de um modo geral, os exemplos trazem a figura masculina como aquela que sofre os males da luxúria. Os homens, segundo a leitura de tais exemplos são aqueles que sentem as perturbações da luxúria, enquanto as mulheres, em geral, sofrem a abordagem e os reflexos concretos do sentimento luxurioso. Entre os 16 exemplos do cristianismo apresentados por Villegas apenas dois se referem a mulheres atormentadas pela luxúria.³³⁰ No tópico dos exemplos estrangeiros, dos seis demonstrados, apenas um apresenta uma mulher como a protagonista da luxúria: a personagem escolhida para representar a luxúria e seus excessos é Messalina, esposa do imperador Cláudio, a qual se tornou conhecida pela promiscuidade, de tal modo que seu nome é utilizado como um substantivo para referir-se à mulher adúltera, ou mesmo à prostituta. Os demais exemplos narram histórias de homens que se deixaram tomar pela luxúria, e a manifestação de tal pecado neste segmento ocorre por meio do ímpeto e desejo sexual exagerado. Assim sendo, é possível questionar se tal pecado, nos discursos clericais, bem como em outras documentações, se expressa de formas diferentes de acordo com o sexo. O homem tenderia a ser mais luxurioso que a mulher? Ou tal condição seria tão

³²⁹ DE VILLEGAS, Alonso. *Fructus Sanctorum y Quinta Parte del Flos Sanctorum (1594)*. Ed. De José Aragüés Aldaz. Discurso 46. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/lemir/Textos/Flos/Index1.html>. Acesso em: 21 de maio de 2010

³³⁰ Nos exemplos arrolados neste item, nota-se a ênfase nos castigos sofridos pelas mulheres que vivenciaram a luxúria, sendo seu corpo afetado por doenças terríveis, condenando-a a uma morte deplorável e solitária. O primeiro exemplo, de número sete, é bastante interessante, pois corrobora para a argumentação defendida neste estudo, de que a luxúria extrapola a questão sexual simplesmente: mais que a prática de excessos no âmbito da sexualidade, é citada a abundância da utilização de prazeres materiais, tais quais o uso de vestimentas caras e outras formas de ostentação. Explicita Villegas que “Una duquesa vivía con grande regalo, comía manjares costosísimos y guisados con grande trabajo y diligencia, bañábase en aguas odoríferas, su cama no se puede dezir cuán regalada era, sus vestidos, ricos, costosos y vistosos. Sus salidas de casa, los recreos de huertas, de músicas, de danças y bailes, todo era en extremo. Vino a enfermar, y la enfermedad fue de suerte que estava hedionda en una cama, sin que marido ni persona de la casa pudiessen entrar en su aposento. Sola una criada a tiempos entrava en él con grandes reparos, para no morir del mal olor. Y con esto acabó la vida.” (s/nº de página). O outro exemplo segue no mesma linha de raciocínio, apresentando uma mulher que muito enferma e exalando mal odor também se recusa à confissão que a poderia salvar. DE VILLEGAS, op. cit.

comum na mulher que poderia partir-se do princípio de não se fazer necessário o debate sobre este ponto? Seria a mulher a própria representação da luxúria?

Este tópico voltará a ser tratado no momento da análise de algumas representações iconográficas que dizem respeito ao tema da luxúria. No entanto, parece-nos pertinente uma discussão inicial sobre esta questão: as mulheres seriam, senão por si mesmas luxuriosas, ao menos são as responsáveis pelo despertar da luxúria nos homens. Para os homens, geralmente, a luxúria é saciada pela relação sexual. Porém este pecado possui outras formas de manifestação, os quais são frequentemente vinculados às mulheres, mas que em alguns casos, também se identificam homens a cair em tais tentações: a luxúria não se encontra necessariamente no ato, mas na intenção e nos pensamentos, aspectos perscrutados pelo confessor. Assim, o próprio desejo de seduzir e as práticas para obter propósitos escusos com outrem já estão relacionados ao pecado da luxúria: a mulher que se enfeita para atrair olhares e o homem que se exhibe em sua virilidade ao cavalgar e lutar estão em pecado. Martin Perez, cujas reflexões são o principal foco do presente estudo, explicita que:

Tááes som algũas molheres que assabendas affeytã para enamorar alguũs homeẽs de maaõ amor e çujo e apparã se em tááes logares que acabam o que querẽ. Eссо méésmo fazẽ alguũs homeẽs ca luta e cãtã e baylham e tãgẽ estormentos. Vestẽ se, bafordã, caualagã e fazẽ passada e enviã messegeiros, dan doas, e muytas outras cousas que podẽ fazer ou dizer eles por elas. E certo os que tááes cousas fazẽ ou dizẽ por trager o homẽ ou a molher a consentimento de peccado de luxuria. Caãe em grande peccado semelhauel do que faz o diabóõ cada dia. Enpero departamento he antre estes. Ca alguũs fazẽ estas cousas por cõplir luxuria tã soamente.³³¹

Assim sendo, a luxúria abrange o desejo, bem como o pensar sobre algum tema considerado pecaminoso. O confessor deve, assim, explorar todas as possibilidades, incluindo em seu interrogatório se o fiel sonhou com algo luxurioso. As perguntas devem ser feitas igualmente às mulheres, as quais podem ter ouvido algo que induzisse à luxúria. Porém, conforme é possível observar em diversas passagens, as quais serão referidas oportunamente, o interrogatório direcionado às mulheres deve ser extremamente cuidadoso, pois a luxúria é um pecado insidioso e pérfido, geralmente

³³¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 215.

latente, apenas à espera de um estímulo exterior. Assim, as perguntas realizadas devem ser, deste modo, passar por um filtro criterioso, pois estas podem ser as indutoras de luxúria, no caso de serem muito detalhistas ou explícitas. O confessor deve estar atento para não repassar informações desconhecidas ao penitente, as quais poderiam estimulá-lo a práticas luxuriosas, ao invés de incitá-lo a evitar o pecado. O próprio confessor poderia ceder às tentações que o uso de determinados termos ou a realização de alguns questionamentos poderiam provocar. Contudo, é necessário indagar sobre os denominados pecados de “malícia”. Martin Perez recomenda:

Demãdaras dos peccados que chama a escriptura peccados de molície, e demãdas ben sagesmente, e no demãdes mays desto. Ao homẽ diras assi: sonhastes uos algũa uez en peccado de luxuria, se disser si, demandalhe mays. Acõteceo uos algũan torpidade, se disser si, demãdalhe se acõteceo tal cousa esperto e como. E aas molheres diras esso méésmo: Se ouuerõ en seu cabo algũa tentaçõ, outrosi se lhes acõteceo algũa cousa, e nõ demãdes mays descoberto de táães cousas ca muy grãde perigóó he, saluo que as esforçaras co boas palauras e honestas .s. que nõ encobrã nehũa cousa por uergõça.³³²

No discurso de Martin Perez está evidente a precaução em se eforçar para utilizar palavras “boas e honestas”, no intuito de não estimular a consecução do pecado. Tal fato deve ser assinalado para demonstrar que o pecado da luxúria não reside apenas no ato sexual, mas que envolve toda uma série de elementos anteriores à sua concretização. Igualmente, o confessor deve estar atento ao contexto da prática do pecado, conhecendo os locais e omentos mais propícios, a fim de averiguar em seu interrogatório se o penitente os conhecia ou utilizou. O interrogatório demanda preparo na elaboração das questões, pois no momento em que o confessor demonstra conhecimento e consegue sugeri-lo através de seus questionamentos, há uma maior possibilidade de intimidação do fiel que mais facilmente pode se envolver na trama de perguntas do confessor. O ato carnal que comumente caracteriza a luxúria inicia-se exatamente em um jogo de sedução, que estimula o desejo e a necessidade de obter os favores do ente amado. Guy Bechtel salienta esta questão afirmando que:

³³² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 67.

O amor começa muito antes do amor, e a Igreja sempre soube isso. Foi por isso que previu, na confissão, interrogar não só sobre os actos da carne, mas também sobre todas as antecipações em espírito, os fantasmas que os precedem, as delícias prévias. O confessor deve também informar-se sobre as ocasiões, as possibilidades de pecar, que podem levar ao acto carnal se não se sobre evitá-las, pior ainda se elas tiverem sido solicitadas.³³³

A luxúria é pecaminosa não somente em sua expressão prática, mas também a intenção que move os amantes é equivocada. Neste ponto já se inicia a culpa dos luxuriosos: o jogo de sedução não possui a nobre preocupação na orientação das palavras divinas, as quais condicionam a relação entre homens e mulheres na necessidade de perpetuação da espécie. A sedução torna o amor culpado.³³⁴ Este é um traço frequentemente associado ao feminino e que talvez seja fundamental para a percepção da mulher como um ser luxurioso: as mulheres são as especialistas na arte de seduzir. A prática da sedução despende uma série de esforços por parte da sedutora, que se vale inclusive de artimanhas representada pelo uso de ornamentos os quais reforçam o carácter atraente da sedutora. Esse é um aspecto importante e que também baliza o olhar negativo sobre as mulheres, o qual já está presente na argumentação dos pensadores dos primeiros séculos do cristianismo. Bloch observa esta questão afirmando que:

Os escritores dos primeiros séculos do cristianismo — Paulo, Clemente de Alexandria, Tertuliano, João Crisóstomo, Cipriano, Novaciano, Ambrósio, Filon, Jerônimo — eram obcecados pela relação das mulheres com a decoração. Eram fascinados por véus, jóias, maquiagem, penteados, tinturas — em resumo, por qualquer coisa que tivesse a ver com o coméstico. Sua fascinação é da mesma espécie que a desvalorização patrística do mundo material, o qual chega a ser visto como uma máscara, uma mera reprodução cosmética. Para o apologista do século II, como para ninguém antes dele, a mulher é uma criatura que acima de tudo e por natureza cobiça a ornamentação.³³⁵

A mulher, através de seus atrativos e do uso incorreto dos mesmos, inspira no homem não apenas a luxúria, mas todas as suas “filhas”. A sedução propicia a desordem

³³³ BECHTEL, op. cit., p. 161.

³³⁴ Bechtel afirma que “o amor culpado começava pelo gosto de agradar, pôr belas roupas ou produtos de maquiagem, por olhares, palavras trocadas, por livros lidos com excitação. Além disso, as pessoas apaixonadas encontravam-se, sobretudo, em lugares bem precisos, perigosos por excelência, como bailes ou espectáculos”. Idem, p. 161.

³³⁵ BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, op. cit., p. 57.

da razão, ou “cegueira da mente”, aquele que sofre a sedução não consegue pensar com clareza, ocorrendo então a “irreflexão” quanto aos atos cometidos, bem como a “inconstância”, pois o fiel dominado pela luxúria não segue uma linha de pensamento e ação pontuados pela constância da razão. Tomás de Aquino cita ainda as demais ramificações da luxúria, evidenciando a existência de dois elementos essenciais para a compreensão dos efeitos da luxúria, centrais para o despertar das “filhas” da luxúria restantes:

Um é o desejo de prazer, que move a vontade como fim. E aqui se situam o amor de si, quando alguém deseja desordenadamente o prazer e, por outro lado, o ódio a Deus enquanto proíbe o desejo desordenado. O outro aspecto é o desejo daquelas coisas por meio das quais se atingem esses fins. E aqui se situam o apego ao mundo, isto é, todas aquelas coisas do presente mundo que servem a esse fim, e, por outro lado, o desespero em relação ao mundo futuro, pois quanto mais excessivo o apego aos prazeres carnis, mais se desprezam os espirituais.³³⁶

Assim, mostra-se vital a constituição de diferentes discursos a fim de estimular a resistência à luxúria, disseminando a exaltação do autocontrole do corpo como algo desejável. Os discursos procuram enfatizar questões que tornem o corpo algo que cause repulsa, tornando-o menos desejável, especialmente o corpo feminino. Questões vinculadas ao âmbito biológico são utilizadas na argumentação em prol da necessidade de evitar o ato sexual, como, por exemplo, a impureza feminina comprovada pelo sangramento periódico da menstruação. A abordagem deste tópico, associado a uma percepção negativa do feminino, sem dúvida não é exclusividade cristã, estando presente nas crenças dos mais variados povos. Conforme demonstra Macedo:

Parte das imagens negativas atribuídas ao sangue liga-se, na realidade, ao sangramento periódico das mulheres, e isto não se verifica apenas em ambiente cristão. Em diversas culturas, a menstruação motivou o aparecimento de comportamentos sociais e sexuais bastante complexos, marcados por atitudes restritivas cuja uniformidade e repetição constituem um traço marcante na história das relações de gênero. Com efeito, há um consenso praticamente universal de que o líquido em causa seja impuro, e que sua presença represente algum tipo de perigo. Sua incidência em intervalos regulares - como o ciclo

³³⁶ AQUINO, São Tomás de, op. cit., p. 109.

da lua - e sua associação com a fecundidade feminina levaram a que, nas comunidades tribais, a mulher menstruada fosse afastada dos demais membros do grupo, e que permanecesse isolada e intocável durante a menstruação, a reinserção sendo efetuada mediante rituais apropriados.³³⁷

O pecado da luxúria possui conseqüências que atingem a trama social de forma bastante relevante: ceder aos apelos carnis pode trazer como conseqüência a violação de uma donzela da nobreza, afetando as tramas relativas aos contratos de casamento, ou alguma gravidez indesejável e a criação de obstáculos no momento da divisão de uma herança familiar. O amor carnal deve estar cercado pelo discurso da contenção, sendo que o amor provocado pelo desejo deve ser sempre mantido na esfera abstrata. Neste sentido, é possível refletir sobre a constituição da concepção de “amor cortês”, procurando cotejar a questão da luxúria em sua composição e suas possíveis repercussões em relação à prática de tal pecado.

O “amor cortês” ou “fino amor” foi objeto principal da produção literária refletida em poesias e prosas que enfatizavam, em especial, o romance proibido entre seus personagens e que se popularizou durante a partir do século XII. O amor cortês vem sendo tema de reflexão de diversos medievalistas, dada a sua importância na realidade medieval. A literatura trovadoresca, de um modo geral, aborda como trama central o envolvimento afetivo de personagens cujo sentimento não pode ser concretizado: um jovem cavalheiro descobre-se apaixonado por uma dama cujo acesso lhe é vedado uma vez que esta é, na grande maioria dos casos, uma mulher casada. O jovem, muitas vezes subordinado ao marido da senhora, encontra-se em uma situação conflituosa, pois a lealdade que este deve ao marido passa a ser dedicada de modo especial também à senhora de sua afeição. O amor e o desejo podem nascer a partir de um olhar, um sorriso, qualquer sinal que crie um elo afetivo entre o casal. Duby, autor que muito contribuiu com o estudo deste tema, explicita a existência de um modelo que orienta este estilo de narrativa. Expõe o autor que:

O modelo é simples. Uma personagem feminina ocupa o centro da figura. É uma “dama”. O termo, derivado do latim *domina*, significa que esta mulher está em posição dominante, ao mesmo tempo que define a sua situação: é casada. Um homem, um “jovem” (neste tempo

³³⁷ MACEDO, 2009, op. cit.

o termo designava precisamente os celibatários), repara nela. O que ele vê do seu rosto, o que adivinha da cabeleira, oculta pelo véu, do seu corpo, oculto pelos adornos, pertuba-o. Tudo começa por um olhar lançado. A metáfora é a de uma flecha que penetra pelos olhos, crava-se até o coração, incendeia-o, traz-lhe o fogo do desejo.³³⁸

O amor cortês foi gestado no espaço dos salões da nobreza, para entreter um público interessado no tema da cavalaria, em seus códigos de conduta.³³⁹ Os romances e poesias que se valiam desta temática não tinham por finalidade retratar fielmente uma determinada realidade ou prática social, mas sim difundir uma série de princípios valorizados na época. Deste modo, Duby salienta o caráter pedagógico destes romances, que recomendam a contenção dos ímpetos do corpo, assim como estimular os sentimentos de respeito e devoção. O sentimento de veneração e comprometimento com a mulher amada está associado exatamente às responsabilidades da vassalagem: transformada em suserana pelo amor de seu pretendente, a mulher inspira a mesma forma de relação existente entre senhores e vassalos.

A figura feminina nos romances de cortesia e a análise de seu significado provocam polêmica, uma vez que muitos autores argumentam que os elogios dirigidos às personagens e sua posição dominante frente à figura masculina de seu adorador demonstram uma ascensão da mulher na sociedade neste período. Duby, entretanto, contesta esta percepção, afirmando que os romances de cavalaria e demais obras trovadorescas visavam a educação dos homens, estabelecendo um verdadeiro “jogo” entre os mesmos. Duby defende que:

Nesse jogo, a mulher é um chamariz. Ela preenche duas funções: por um lado, oferecida até certo ponto por aquele que a mantém em seu poder e que conduz o jogo, ela constitui o prêmio de uma competição, de um concurso permanente entre os homens jovens da corte, atizando entre eles a emulação, canalizando sua força agressiva, disciplinando-os, domesticando-os. Por outro lado, a mulher tem a missão de educar esses jovens. O “amor delicado” civiliza, ele constitui uma das

³³⁸ DUBY, Georges. O modelo cortês. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 331.

³³⁹ Pastoreau afirma que “o amor cortês é um tema literário destinado a um público restrito. De acordo com os próprios poetas, consiste numa expressão da afetividade reservada a uma elite. Portanto, é difícil admitir, como fez muitas vezes, que ele tenha sido realmente vivido. Mesmo nos meios aristocráticos, não é outra coisa senão um jogo mundano. Por esse motivo, é impossível para o historiador encontrar na literatura cortês uma fonte diretamente utilizável para o estudo das realidades do amor no fim do século XII e início do século XIII.”. PASTOREAU, op. cit., p.150.

engrenagens essenciais do sistema pedagógico do qual a corte principesca é o centro.³⁴⁰

O autor não nega a importância da dama nas tramas do “fino amor”, nem que esta condição poderia significar o reflexo de uma certa ascensão social da mulher na sociedade medieval, mas argumenta que a condição masculina permanece dominante³⁴¹. De fato, apesar do destaque da figura feminina nestes romances, não é ela o personagem central destas formas narrativas, e sim o próprio amor e a experiência que este provoca. O amor é o “grande ator” e a mulher um caminho para chegar a ele.³⁴² Porém, este amor não é o sentimento considerado desejável para a realidade dos casais do medievo, pois o amor cortês é provocador da luxúria, da perturbação, da perda da razão. O exemplo do modelo cortês é válido na medida em que propõe o autocontrole e demonstra os malefícios da consecução do amor ambicionado. Ferreira reflete sobre esta temática, salientando a distância entre o narrado na literatura e a realidade do cotidiano no medievo. Explica o autor que:

O amor é produto de uma inspiração organizada por um conjunto de regras, que determinaram as formas fixas de uma poesia associada ao canto e à música. E, justamente por isso, estamos diante de uma concepção de amor que não é para ser vivida nas relações sociais, mas para servir de inspiração aos poetas. Neste sentido, afirmamos que o amor cortês se originou de uma construção, contendo tudo o que de artifício é necessário para a invenção de um objeto. O poeta, como um artesão, usou os recursos da linguagem para tecer relações com o

³⁴⁰ DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 38.

³⁴¹ Em relação às obras trovadorescas e a situação da mulher, Duby afirma que “houve, de fato, promoção da condição feminina mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma, e as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas, do que aliás a literatura de cortesia dá testemunho em alto grau”. DUBY, 1989, op. cit., p. 61.

³⁴² Régnier-Bohler afirma que “a ética do amor cortês não se resume à imitação do serviço feudal: no âmbito do que surge como uma verdadeira religião do amor, a dama é objeto de um culto. A alegoria do deus Amor serve para revelar a submissão ao sentimento que, doravante, é a única razão de viver do poeta. A intensidade da vida interior é amplamente sugerida pela lírica, bem como por passagens dos romances nas quais o herói se encontra cativo de uma imagem fascinante, em estado de dorville (“torpor”) (...) e de êxtase (...)”. REGNIER-BOHLER, Danielle. Amor Cortês. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.I Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 49.

significante e criar um objeto amado inacessível, que recebeu o nome de Senhora (Dama).³⁴³

Apesar de não ser um modelo a ser aplicado na esfera prática, o amor cortês carregava mensagens as quais, sim, deveriam ser concretizadas. A fidelidade e a superação dos desejos carnis devem ser metas a serem seguidas no cotidiano social. De igual modo é possível refletir que o romance cortês realizava um incentivo à interiorização: o indivíduo deveria superar as dificuldades impostas pelo desejo amoroso em seu próprio interior. Assim, é possível perceber a ampliação do âmbito interno do indivíduo, de sua alma, a qual guarda desejos e segredos que devem ser descobertos no momento da confissão. É no âmbito da alma que o indivíduo deve resolver a angústia de não poder acessar o objeto de sua devoção. O herói é aquele que resiste às tentações provocadas pelo amor e suas expressões luxuriosas. Assim, apesar do amor cortês não estar diretamente vinculado à luxúria, ele mostra-se eficaz enquanto argumentação em prol da coibição do pecado associado ao prazer carnal.

É possível perceber esta questão na obra “A Demanda do Santo Graal” que conheceu grande popularidade durante o medievo, a qual narra as aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda em busca do Cálice Sagrado. Os textos de temática arturiana teriam sido introduzidos em Portugal a partir do século XIII, conquistando diversos leitores e influenciando no pensamento e nas formas de conduta de muitos cavaleiros. Apesar do número de leitores neste período ser mais expressivo em espaços restritos, como o ambiente clerical e da nobreza, as histórias de Artur se disseminam pela oralidade, questão marcante durante a Idade Média. Tais histórias são importantes para a construção das representações do masculino e do feminino, bem como da própria temática do pecado. A questão da luxúria em sua concretização pelo ato carnal, mas também por meio da sedução estão presentes de modo marcante ao longo da narrativa da Demanda, através de exemplos de seus heróis, que sucumbem ou resistem às provações que encontram em seu caminho rumo ao Graal.

Em relação a esta obra e sua associação a exemplos vinculados à constituição de discursos sobre o feminino e o masculino, pode-se destacar a figura de Galaz, o grande

³⁴³ FERREIRA, N. P. O amor cortês. *III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*, 2002, Rio de Janeiro. Atas III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREN. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 352.

herói da “Demanda do Santo Graal”, enquanto personagem que concentra todas as virtudes e princípios morais valorizados na época, e que dela se faz valer em sua trajetória. Galaaz segue uma orientação de fé indelével, e dissemina os ensinamentos de Deus através de suas ações, agindo como um verdadeiro apóstolo.³⁴⁴

Entre os pontos que tornam Galaaz um cavaleiro especial, superior aos demais, é ressaltada sua firmeza em manter a castidade. De tal monta é sua decisão em manter a virgindade que o personagem utiliza uma “estamenha”, vestimenta que impede a consumação do ato sexual. Esta se traduz em um símbolo do comprometimento com a resolução em prosseguir casto. Sobre a estamenha, Moises afirma que “a vestimenta funciona como uma segunda pele, a um só tempo como defesa ante às tentações da carne e como sinal de uma inquebrantável missão”.³⁴⁵ Galaaz destaca-se por sua beleza e força moral, atributos que não passam despercebidos para as mulheres. Assim, é possível referir um exemplo de sua postura de abnegação e exemplar na passagem em que Galaaz encontra-se no castelo do Rei Boorz e sua filha, cega de paixão pelo cavaleiro, procura seduzi-lo, deitando-se ao seu lado durante a noite. O cavaleiro, revoltado com a atitude da donzela, repudiou-a exclamando:

Ai donzela! Quem vos mandou aqui certamente mau conselho vos deu; e eu cuidava que de outra natureza éreis vós. E rogo-vos por cortesia e por vossa honra, que vos vades daqui, porque, com certeza, o vosso louco pensar não entenderei eu, se Deus quiser, porque mais devo recear perigo de minha alma do que fazer vossa vontade.³⁴⁶

:

Galaaz sabia que cairia em pecado mortal caso cedesse ao desejo luxurioso da doçelha, a qual estava tomada de “um louco pensar”, ou seja, afastada da razão que deve guiar o pensamento dos cristãos. A narrativa enfatiza a sensatez da atitude de Galaaz

³⁴⁴ Daniel Faria apresenta Galaaz como “sergente de Jesus Cristo” e explicita suas ações: “Galaaz vai, numa actividade semelhante a dos Apóstolos, espalhando o bem em nome de nosso senhor, instaurando e dilatando o Reino que Cristo veio inaugurar, um Reino onde adquire especial relevância a acção da cavalaria a quem cabia proteger os mais pobres, vingar a injustiça, lutar para o alargamento do “Reino de Deus”, essa cavalaria que Galaaz vem redimir e renovar, ao reunir em si a bondade de armas e a santidade de vida (...), pela prática da humildade e da penitência, pela frequência dos sacramentos, sobretudo da eucaristia e da confissão, e *pela virgindade vigiada pela ascese (estamenha)*”. [grifo meu]. FARIA, Daniel. Galaaz e a configuração com Cristo. *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, II Série, v. XXIII, p. 29-37, 2006 [2008]. p.34.

³⁴⁵ MOISES, Massaud. Sedução e cortesia: o Graal como prêmio. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n.10, p. 73-93, 2008. p. 78.

³⁴⁶ *DEMANDA DO SANTO GRAAL, A*: manuscrito do século XIII/ texto aos cuidados de Heitor Mengale. São Paulo: T.A. Queiroz \ Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 100.

bem como critica o equívoco da donzela, demonstrando os critérios morais que permeiam a obra: orientar-se pela luxúria é pecar gravemente. A donzela, que procura convencê-lo a aceitar seu amor e que reage negativamente às tentativas de Galaaz a trazer-lhe de volta à razão, é apresentada como tomada pelo desatino e criticada por sua opção em seduzir o cavaleiro.³⁴⁷ De fato, suas atitudes, as quais são evidentemente guiadas por uma intenção pecaminosa, implicam em uma tragédia: envergonhada pela recusa do jovem, a moça decide pelo suicídio.

A literatura trovadoresca enfatiza as conseqüências nefastas de vivenciar um amor que estaria fadado a manter-se no âmago de cada amante: o amor cortês idealmente nunca é concretizado, sendo sua essência exercitada através do controle do desejo despertado nos amantes. O amor cavaleiresco ou verdadeiro, sim, é pecaminoso, dada a sua natureza concreta, por ser essencialmente adúltero. As narrativas que abordam o amor cortês demonstram que tal sentimento não carrega em si a promessa de satisfação, mas que sim está na fronteira do pecado da luxúria.³⁴⁸ Assim sendo, aqueles que ultrapassam a fronteira imposta pela realidade dos amantes devem sofrer as desgraças que se abatem não apenas sobre o casal, mas sim sobre toda a estrutura social, representada muitas vezes pela simbologia do “reino”. A traição de cavaleiros valorosos e corajosos é uma tragédia de tal dimensão que muitos são os personagens atingidos. Tal afirmação é comprovada ao analisar-se a figura de Lancelote, cavaleiro e amigo de Artur, que não resiste aos encantos da rainha Guinevere e envolve-se afetivamente com esta. Tal pecado é de conhecimento dos demais cavaleiros, os quais prevêm a tragédia que irá se desenrolar da paixão entre a rainha e Lancelote, e explicitam seu receio quanto às conseqüências deste ato desmedido:

³⁴⁷ Moises aponta que “o narrador não esconde o critério moral que emprega no julgamento da reação às palavras do cavaleiro, deixando ver, embora obliquamente, que a jovem se revelava mulher má, enlouquecida de paixão, enfeitiçada pela esperteza do Demônio, que corresponde a cair nas armadilhas do Inferno, isto é, sucumbir à tentação de fornicar, como não raro nos tempos medievais, não só no universo trovadoresco, como ainda no da Cavalaria”. MOISES, op. cit., p.80.

³⁴⁸ Ferreira reflete sobre a simbologia contida no amor cortês, afirmando que “no amor cortês não está em jogo nenhuma Promessa de Felicidade. Muito pelo contrário, nele está colocado, com todas as letras, o paradoxo que vige no amor. Aquele que ocupa o lugar de amante experimenta que alguma coisa lhe falta e espera que o objeto amado tenha, exatamente, o que lhe falta. Mas, o objeto amado não tem o que falta ao amante. Tanto um quanto o outro estão inscritos na ordem simbólica, habitam o mundo da linguagem, e, justamente por isto, são constituídos por uma falta, que não só se constitui em obstáculo a todo sonho de Completude, mas também impulsiona o desejo e as aspirações que giram em torno do amor”. FERREIRA, 2001, op. cit., p.353.

Pesar e dano nos advirão deste amor e em má hora foi começado. Tanto manteve já Lancelote este amor, que não há cavaleiro em casa de rei Artur, que algo não tenha ouvido a respeito, e não o encobrem ao rei, senão pelo pavor que têm da linhagem de rei Bam, porque sabem que o não dirá tal que morte não sofra. E os homens da casa de rei Artur que melhor o sabem são Galvão e seus irmãos, mas não o querem dizer porque entendem que nascerá disso grande mal.³⁴⁹

Os demais cavaleiros de Artur explicitam que deste relacionamento adúltero “nascerá grande mal”, o qual atingirá a todos. De fato, uma série de eventos nefastos sucede-se, até a morte de Artur e o fim de Camelot. De igual modo, é possível refletir sobre outros exemplos, como o de Tristão, que assim como Lancelote também trai seu rei por apaixonar-se pela rainha. Cegos pela paixão, Tristão e Isolda entregam-se a esta experiência amorosa adúltera, e, portanto, pagam com sua vida a aceitação do pecado. Assim, a tradição literária medieval, neste caso de matriz clerical, dado que a Demanda do Santo Graal expressa o ponto de vista de escritores vinculados à Ordem de Cister, apresenta em suas narrativas, através das populares histórias que envolvem o amor cavaleiresco, as dificuldades que advém da decisão equivocada em sujeitar-se aos apelos do desejo luxurioso. Certamente, a “Demanda do Santo Graal”, cuja versão portuguesa foi copiada no mosteiro de Alcobaça e aborda o ideário defendido pelo pensamento oficial do clero, valendo-se de temas religiosos e com penetração na sociedade laica. As histórias de damas e cavaleiros, apesar de constituírem tramas ficcionais, abordam temas de extrema importância no mundo concreto, como a lealdade entre senhores e seus vassalos, a guerra e o respeito aos preceitos cristãos.³⁵⁰ De fato, muitas questões apresentadas na “Demanda do Santo Graal” se aproximam das concepções de Martin Perez como, por exemplo, a condenação do amor e do desejo, que pode ter significados devastadores na sociedade. Os personagens dos romances

³⁴⁹ DEMANDA DO SANTO GRAAL, op. cit., p. 470.

³⁵⁰ Carreto debate a questão da verdade e do ficcional nas obras escritas durante o período medieval em seu artigo “A verdade dos simulacros: a (re)criação do mundo na narrativa medieval”, e conclui que “a ficção da verdade (e a verdade da ficção) chega a assumir, por vezes, os contornos de um autêntico mito de fundação. Se é possível definir a eficácia de um *topos* a partir da sua capacidade em encontrar (retórica da *inventio*) e reenviar constantemente para os lugares-comuns do re-conhecimento onde reside uma (u)tópica origem da significação, nada melhor então, para garantir a veracidade de um conto, do que transformá-lo no espaço onde a própria realidade se enraíza e se revela.” CARRETO, Carlos F. Clamote. A Verdade dos Simulacros: A (Re) criação do Mundo na Narrativa Medieval. *Signum*, Revista da ABREM, n. 8, p.33-79, 2006. p. 47.

cavaleirescos influenciavam a conduta de homens e mulheres, na medida em que repercutiam na concepção de feminino e masculino.³⁵¹

Assim, a literatura clerical expressava a consequência do descontrole emocional marcado pela paixão e pela loucura que a luxúria provoca. Igualmente, outras formas de expressão literária abordam a questão da luxúria e os desastres provocados por tal pecado. A obra “As Cantigas de Santa Maria”, série de poemas de elogio à Virgem compilados pelo rei Alfonso X, o Sábio, já abordada no primeiro capítulo, traz algumas referências à luxúria. De fato, são poucas as citações do termo luxúria ou luxurioso, em comparação a outros, como soberba e ira. Talvez o propósito central presente na obra esteja voltado à difusão de outras questões mais prementes no momento, como por exemplo, a temática da tensa convivência com as populações judaicas e muçulmanas. Entre as cantigas analisadas que apresentam o termo “luxúria” em duas o personagem atingido pela luxúria é um cavaleiro, que ao não conseguir libertar-se deste mal, roga à Virgem para que esta venha em seu socorro. A cantiga 137 exemplifica de que modo a luxúria é referida, manifestando através do homem:

Sempr'e acha Santa Maria razon verdadeira
Per que tira os que ama de maa carreira

E dest'un mui gran miragre direi que avo
A um cavaleiro que era seu, non allo,
Desta Sennor groriosa ; mas tant'era cho
De luxuria que passava razon e maneira

Sempr'e acha Santa Maria razon verdadeira
Per que tira os que ama de maa carreira

³⁵¹ De fato, apesar de não ser adequado afirmar que as personagens femininas e masculinas revelam a realidade concreta da época, estas refletem atributos muitas vezes desejados ou esperados de homens e mulheres. Dos homens espera-se a justiça, a serenidade e a racionalidade presentes em soberanos como Artur ou mesmo Artur ou Marcos. A população masculina também deveria se guiar por elementos morais importantes como a honra, a lealdade e a coragem, como por exemplo, Galaaz e Tristão. Alguns personagens irão se constituir em verdadeiros mitos do herói e do cavaleiro perfeito. Entretanto, o herói pode cair em pecado, seja este a luxúria, a ira ou a soberba, e sua queda sempre acarreta em consequências extremamente nefastas. Já as mulheres, como Guinevere ou Isolda, são exaltadas por sua beleza e por seus modos cordatos. Outro aspecto salientado nas mulheres é a sua habilidade em cuidar do outro, como é o caso de Isolda, a Loura, que graças a seu talento e cuidados cura Tristão. A mulher, entretanto, aparece na maioria das narrativas como um ser frágil, mais facilmente apanhado nas garras do pecado da luxúria, da inveja ou da soberba. Esta concepção mostra-se alinhada ao discurso presente em diversos documentos produzidos ou copiados no âmbito eclesiástico, como é o caso da versão portuguesa da “Demanda do Santo Graal”.

Ca pero muito fiava em Santa Maria
e loava os seus bes quanto mais podia,
o pecado da luxuri' assi o vencia
que o demo o levara, cousa é certa.³⁵²

Assim, a luxúria é um pecado que envolvia a atuação do diabo, denominado “demo” na cantiga, e que teria por conseqüência a perda da alma do cavaleiro para o Inferno. Praticar luxúria é “amar em má carreira”, pois é um sentimento pecaminoso, que não tem por finalidade o respeito e a harmonia entre o casal, ou a procriação, mas sim a saciedade do desejo péfido do corpo. A humildade do cavaleiro e sua prática em rogar fervorosamente o favor da Santa permitem que ele obtenha sua piedade, e Maria auxilia-o a manter sua castidade. Semelhante é o tema da cantiga 336, a qual também versa sobre um cavaleiro que sofre com a luxúria e, reconhecendo o seu erro, mas não possuindo forças suficientes para saná-lo sozinho, pede a Santa Maria que o ajude. O narrador ressalta as qualidades do cavaleiro, apontando como único defeito a vida luxuriosa.

Este cavalciro er grand' e apost' e fremoso
Mansso e de bom talante, sem orgull' e omildoso
E mesurad' em seus feitos; pero tan luxurioso
Era que mais non podia seer, per quant' aprendemos

Bem como punna o demo em fazer-nos que erremos

Pero quando lle nenbrava a Sennor de bem conprida
Quedava-ll' aquella coita e era de bõa vida
Mais depois ll'escaecia como ome que s'obrida
E que non é em seu siso, e de tais connocemos

Bem como punna o demo em fazer-nos que erremos

El aquest' assi fazendo e cono demo luitando,

³⁵² ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Tradução de José Figueira VALVERDE. Madrid: Editorial Castalia, 1983. p. 323.

Non estand' em um estado , mais caend' e levantando,
Viu em vijon a Rea dos ceos e el chorando
Lle disse: <<Sevinor, mercee, ca em ti a acharemos

Bem como punna o demo em fazer-nos que erremos

Cada que fezermos erro. Porend' a ta santidade
Rogo que m'ajas mercee e pola ta piedade
Non cates a como sãõ mui comprido de maldade
Eu e os mais do mundo por pecados que fazernos.>>

Bem como punna o demo em fazer-nos que erremos

Enton a Virge mui santa cato-o come sannuda
E disse-ll: << a esperança que ás em mim é perduda
Se daquesto que tu fazes teu coraçõ non se muda
E non leixas aquel erro que mui'tavorrecernos>>.

Bem como punna o demo em fazer-nos que erremos

Enton diss'o cavaleiro: << Mia Sennor, eu sãõ vosso
E a vos per nulla guisa mentir non devo nen posso
Mais est'erro per natura bem des Adan é-xe nosso
De que non seremos sãõs se per vos non guarecernos.>> (...)³⁵³

Deste modo, temos dois casos em que cavaleiros são perturbados pela luxúria, provocada pelo demônio, e rogam a Santa Maria para livrá-los de tal sina. Jardim analisa este último poema, destacando pontos bastante pertinentes para o debate: em primeiro lugar, em nenhum momento evidencia-se o objeto que despertaria a luxúria. A autora ressalta o fato de que não há, além da Virgem, outra figura feminina, o que desperta sua curiosidade, pois em sua opinião a presença da mulher seria a condição necessária para que ocorresse a luxúria. A questão é se realmente a presença da mulher é necessária para a luxúria: sem dúvida este é, entre os pecados, o mais relacional, no sentido que se expressa, de um modo geral, no contato entre um homem e uma mulher;

³⁵³ ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Tradução de José Figueira VALVERDE. Madrid: Editorial Castalia, 1983. p.710-711.

todavia, a luxúria, como procura demonstrar este estudo, extrapola o ato sexual perpetrado por um par. A luxúria pode envolver a sexualidade sem necessariamente envolver uma mulher, como é o caso daquele que se vale da masturbação, por exemplo, ou inclusive, no caso dos homens, se ocorreu a poluição noturna. A satisfação sexual é, sem dúvida, a expressão consagrada da luxúria, porém é necessário refletir que ela está vinculada também a outras formas de prazer.

Outro ponto crucial explicitado pela autora é a questão da abordagem da luxúria como parte integrante da natureza do homem, presente na narrativa da cantiga. O cavaleiro explica a recorrência de seu pecado pelo fato de não conseguir vencer algo que é “natural”. Jardim, assim, demonstra que tal herança seria, a partir de então, algo associado ao masculino. Expõe a autora que:

O problema do caráter natural do vício da *luxúria*, que é apresentado como um erro da *natureza* desde Adão, transforma o pecado da luxúria em um problema dos homens, transmitido pela a linhagem masculina para todos os filhos do primeiro pecador, uma questão predominantemente viril. (...) Esse vício não exclui as mulheres, as quais são passíveis de *luxúria*. Poder-se-ia dizer que elas são a própria *luxúria*.³⁵⁴

A luxúria, enquanto um pecado “natural” é, assim, esperada dos atores sociais, constituindo um ponto importante do interrogatório do confessor. E, na grande maioria das narrativas, são os homens que sofrem as tentações da luxúria, mais frequentemente através dos atributos ou dos artifícios femininos. As mulheres não estão isentas da luxúria, pois o desejo de exercitar a atração já é, por si, pecaminoso. A percepção da luxúria como um vício natural do homem, e, portanto, irresistível, poderia derivar na argumentação de que se tal vício é natural, até mesmo desejado por Deus, deveria ser, então, vivenciado. Contudo, através dos ensinamentos contidos nas cantigas arroladas, demonstram-se os discursos que procuravam convencer que é possível vencer as tentações a partir da oração e da devoção à Santa Maria. A luxúria é, sem dúvida, um pecado extremamente perigoso por ser insidioso e por ser em sua essência corporal,

³⁵⁴ JARDIM, Rejane Barreto. *Ave Maria, Ave Senhora de todas as Graças!* Um estudo do Feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do Século XIII, op. cit., p. 124.

possui muitas “portas de entrada”.³⁵⁵ A luxúria envolve diversas partes do corpo, em momentos e situações diversas, não havendo restrição somente ao ato sexual. Os olhos captam a sedução, o olfato percebe os odores atrativos, os cinco sentidos captam o prazer.

A luxúria está presente nos mais diferentes ambientes e é exercida por diferentes atores, sendo uma preocupação constante quando aquele que cede à luxúria é um clérigo. Há, indubitavelmente, diversas referências a clérigos luxuriosos, como é possível perceber nas Cantigas de Santa Maria, especificamente na cantiga 111. Ela narra o caso de um clérigo que é tomado pela luxúria, mas que praticava fervorosamente a oração. Tal hábito, o qual demonstrava sua fé, foi decisivo para que Maria se apiedasse do clérigo na hora de sua morte: além de não permitir que sua alma fosse levada para o Inferno, a Mãe de Deus ressuscitou-o. Em relação a este personagem, a cantiga narra que:

De missa o malfadado
Era, mas por seu pecado
A lussuria tan deitado,
Que non dava por al ren.³⁵⁶

Martin Perez refere esta questão, demonstrando preocupação com o envolvimento de clérigos com os chamados “mensageiros de luxúria e pecado”. Expõe o autor que o confessor deve observar “Outrosi as persoas que por officio ou obra torpe recebem algo dos cleerigos daqueles beës que eles ham das egreias assi como as barregaãs e as outras molheres do segre do múdo, ou garçoões, ou messegeyros de luxuria e de peccado”.³⁵⁷ Há uma clara preocupação com um ponto importante vinculado à luxúria: os gastos que ela demanda. Martin Perez explicita o fato de que

³⁵⁵ Casagrande e Vecchio afirmam que “Nella tradizione medievale la lussuria resta saldamente iscritta nello spazio corpóreo in cui i padri fondatori del settenario l’hanno collocata, anzi finisce con l’occuparlo quase completamente, La sua presenza non appare infatti limitata alle zone basse e vili del corpo umano Il ventre e i genitali ma diffusa Nei vari organi che presiedono all’attività sensoriale: negli occhi sempre pronti a guardare com desiderio possibili oggetti di piacere, nelle orecchie tese all’ascolto di suoni e parole dolci soavi nelle narici intenti a odorare profumi inebrianti nella bocca ávida di cibi e bevande eccitanti e infine nelle mani protagoniste di toccamenti e atti impudichi. La lussuria è l’único vizio che usa tutti i cinque sensi del corpo (...)”. CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., p.152-153.

³⁵⁶ ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Tradução de José Figueira VALVERDE. Madrid: Editorial Castalia, 1983. p. 259-260.

³⁵⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 71.

muitos clérigos gastavam os bens da Igreja com amantes e outras extravagâncias, e expõe a gravidade de tal ato, inclusive afirmando que não seria excomungado o assassino de um clérigo luxurioso quando este estivesse praticando o pecado com a filha, esposa, ou outra mulher com algum grau de parentesco do matador. Martin Perez afirma que “quando alguñ acha o cléérigo fazendo torpidade de luxuria cõ sua molher, ou cõ sua filha, ou cõ sua madre, ou cõ sua hermaã, se o fere ou mata, como quer que peque, assi como aquel que fere ou mata homẽ, nõ he por esso escomũgado”.³⁵⁸ Outro ponto extremamente importante é o fato de que o clérigo deve ser fonte de exemplo para os fiéis, assim a publicidade de seus pecados prejudica sua imagem e a credibilidade frente à população. Martin Perez expõe que “Ca por hũa maneyra de peccar em publico fará outros muytos peccar de diuersas maneyras. Assi como o cléérigo que esta em fornizio publico. Huñs fará uñjr por seu mááo exemplo a fazer aquel pecado”.³⁵⁹ O clérigo pode ser, inclusive, uma figura a ser temida, quando ele se aproveita dos segredos confessados a seu favor, oferece maus conselhos propositadamente, por vingança ou ódio. O autor castelhano ainda levanta a possibilidade de que o clérigo faça mau uso de palavras para seduzir o/a penitente, cometendo pecado de luxúria. Martin Perez afirma que o confessor deve estar atento para estes casos, demandando se haveria:

(...) alguñ creligo luxurioso que poderia algũa molher aduzer a luxuria ou cobijçoso de cobijça, ou symonyaco de symonia, ou se esta em rancor, esperando vingança e assy dos outros pecados. Se o seu confessor he seu enemijgo ou lhe quer mal. Se errou contra el assy como se lhe fizesse grande furto ou grande dano ou que ouue achegança a sua filhe ou a sua jrmaa e teme morte ou perijgoo se a el se confessasse.³⁶⁰

Assim, diversas formas de expressão escrita, seja literária ou de teor pedagógico e religioso, apresentam a temática da luxúria no interior dos espaços clericais, seculares ou regulares.³⁶¹ A ocorrência ou não, ou mesmo a frequência de tais casos no cotidiano

³⁵⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 41.

³⁵⁹ Idem, p. 217.

³⁶⁰ Idem, Livro II, p.32.

³⁶¹ Cerchiari analisa a figura de religiosas em cantigas de escárnio galego-portuguesas, realizando uma avaliação dos significados sociais da abordagem sobre tais figuras. A autora afirma que “como em outras cantigas de escárnio e mal dizer dirigidas à figura feminina, nestas cantigas dirigidas às religiosas os trovadores reforçam os preconceitos relativos à mulher presentes no imaginário medieval, caracterizando-as como sedentas de sexo, hipócritas, alcoviteiras e sedutoras”. Certamente, tais críticas deveriam possuir um significado especial quando voltado para as mulheres recolhidas ao espaço do convento. Cerchiari conclui em sua análise que por meio destas cantigas “envia-se um recado às altas damas dos conventos

clerical não faz parte da presente atividade de pesquisa; contudo, as referências à prática da luxúria por estes atores revelam importantes traços do pensamento medieval e demonstram que este pecado permeava todos os segmentos desta sociedade.

A luxúria, enquanto um prazer do corpo, está estritamente vinculada ao ato de comer e beber.³⁶² Muitos autores abordam a associação destes dois pecados da carne, sendo que nas diferentes formas de organizar o setenário a luxúria sempre está ao lado da gula. Pilosu aborda este tópico, afirmando que é possível:

(...) perceber-se a estreita relação em que eram <<tidos>> os dois pecados capitais da gula e da luxúria. Já se viu que as explicações teológicas dão maior relevo a uma filiação estritamente fisiológico-mecânica, quase <<anatômica>>, ou seja, interligam os dois pecados através de uma relação causa/efeito baseada na observação <<empírica>> dos comportamentos humanos a seguir aos banquetes e libações desmoderadas ou incluem até dois pecados na mesma categoria da *carnalitas*, distinguindo depois os respectivos campos de acção.³⁶³

Esta proximidade entre os pecados da carne está explicitada em diferentes tipos de testemunho histórico, inclusive os testemunhos visuais como as representações

sobre o comportamento que delas se espera, e, indiretamente, também aos patriarcas que para lá enviam suas filhas, sobre o acerto de sua decisão em não dá-las em casamento”. CERCHIARI, op. cit., p. 300 e 301, respectivamente.

³⁶² Martin Perez refere a associação da luxúria com o muito comer ou beber, o que provocaria a lassidão e a tendência à sensualidade. A embriaguez vincula-se à loucura e à perda do autocontrole, elementos extremamente criticados pela Igreja. O autor explicita que aqueles que comem ou bebem demais, acabam cometendo atos que não teriam coragem caso estivessem sóbrios, e cuja repercussão pode atingir recomendações eclesiais, como o jejum. Martin Perez afirma que “Outrossi a comeres e a beueres máaos e desordinados, a quebramento dos jeiühüs aas tauernas, assair da egreja, a perder as horas a fugir da preegaçõ, a furtar e a roubar e a fazer outros máaes. E muytas uezes se mouë e se uencë alguüs ou algüas a fazer peccados por ocasion destes, que outramente nõ faria”. (p.215). O autor do “Livro das Confissões” explicita tal questão, afirmando que a prática de comer ou beber demasiadamente também poderia provocar sonhos pecaminosos. Martin Perez expõe que o confessor deve interrogar “Quando estes sonhos de çugidade acõtescessem, se ueë por muyto comer ou por muyto beuer, que se retenham hos cléérigos do sancto sacramêto do altar fazer”. (p.67). De igual modo, é fundamental refletir que o consumo de alguns alimentos ou bebidas em especial é mais grave do que de outros. Martin Perez menciona o consumo do vinho, que seria por si só “luxurioso”. Desta forma, é possível uma vez mais verificar que a luxúria, enquanto pecado, é mais amplo que somente o ato sexual, o simples ato de beber vinho imbuído de uma intencionalidade pecaminosa já caracteriza a ação como luxuriosa. O vinho é luxurioso não apenas pelos obstáculos à clareza de raciocínio que ele provoca quando bebido em excesso, mas sim devido ao prazer que ele causa para aquele que o consome. Martin Perez explica que “empero assaz sal de siso, o que mays ama o uinho por o sabor que lhe faz ãna garganta, que Deus. Onde diz no liuro da sabença ou sabedoria. Dizë outrossi: luxuriosa cousa he o uinho .s. peccado, e o que se em el deleyta sabedor nõ pode ser”. (p.209). PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit.

³⁶³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 52.

pictóricas. O presente estudo não visa realizar uma análise aprofundada da relação entre história e arte, tema que vem sendo tratado com maestria por diversos autores, os quais contribuem para o avanço do uso de fontes imagéticas para a compreensão de um determinado processo histórico. Tal temática, indubitavelmente, poderia ser foco de uma nova tese de doutoramento; portanto, neste momento a análise ater-se-á aos principais aspectos apresentados nas obras selecionadas e sua relação com a luxúria. A análise de imagens constitui um elemento extremamente importante, especialmente para o historiador que se dedica ao estudo do período medieval, dado o considerável número de imagens produzidas na época, pois a utilização destas era um recurso bastante recorrente em um momento em que o número de analfabetos era expressivo.

A primeira obra a ser analisada é exatamente “Mesa de los Pecados Capitales”, que ilustra o tema do setenário, e que se encontra atualmente no Museu do Prado. Apresentada no anexo 1 do presente estudo, a obra de Hieronymos Bosch, pintor flamengo que viveu entre a metade do século XV e o início do século XVI, demonstra tópicos essenciais do pensamento medieval em relação ao pecado. A imagem reflete a figura de Cristo em um plano central, no interior de um círculo o qual se assemelha a um olho, no qual há um aviso de que é necessário cuidado, pois “Deus a tudo vê”. Assim, sua obra alerta para o fato que Deus era onipresente e onisciente, e que os pecados mais íntimos eram assim conhecidos por Ele.

No entorno do círculo central estão diversas cenas, cada uma das quais representa diferentes atitudes vinculadas a cada um dos pecados capitais. Assim sendo, mais do que a identificação do pecado a uma determinada figura com a qual um fiel poderia perceber-se distanciado, Bosch inova na apresentação do setenário, atribuindo a cada um determinados atos que poderiam ser executados por qualquer um. Tal opção possibilita ao observador do quadro refletir sobre seu próprio comportamento, avaliando se o mesmo distaria ou se aproximaria das imagens retratadas. A ampliação das formas de leitura e interpretação das imagens contidas na obra de Bosch é exatamente um elemento inovador vinculado à obra. O presente estudo deter-se-á na imagem relacionada à luxúria, a qual revela a presença de uma tenda laranja que abriga um casal num plano mais afastado. Em um primeiro plano encontra-se outro casal, estando o rapaz deitado na grama, demonstrando proximidade e intimidade entre o par, e, ao lado, uma cena peculiar em que há uma figura com um cetro na mão e sobre ela outro

personagem, posicionado sobre este, parece brandir um pedaço de madeira para agredi-lo. A cena transcorre em um belo jardim, em um dia de céu azul com árvores frondosas ao fundo da cena. Bosch representa em sua obra, cenas que procuram aproximar-se do cotidiano medieval e representa os pecados de modo que estes possam ser identificáveis pelos fiéis. Assim, a luxúria é representada por diversos pares que parecem deleitarem-se na companhia uns dos outros.

A cena ainda apresenta alguns objetos que se relacionam com o ato de ceder à luxúria: sobre uma pequena mesa encontram-se um prato com comida e um jarro. Sobre a grama está disposto um frasco de perfume, além de alguns instrumentos musicais. A inserção destes objetos na cena descrita contribui para a argumentação realizada até o momento e que defende que a luxúria vincularia-se a outros aspectos que extrapolam o ato sexual em si. De fato, os casais na cena apresentam-se em relação, contudo não há insinuação de um contato físico mais íntimo entre os personagens. A imagem transmite a sensação do prazer de desfrutar a companhia do outro, bem como a possibilidade de agradar os diversos sentidos do corpo, não apenas o toque pela proximidade entre as personagens, mas o paladar através da comida e bebida,³⁶⁴ a visão, pela composição e beleza do cenário, o olfato por meio dos odores do perfume e a audição pela música propiciada pelos instrumentos.

A luxúria, ao contrário do que geralmente se afirma, é um pecado complexo, que se compõe de diversos elementos que englobam, porém não se limitam, ao ato sexual. A luxúria envolve a busca pelo prazer, pelo riso, pela embriaguez, aspectos que eram senão desprezados, ao menos temidos na Idade Média. A luxúria carrega em si reflexos muito marcantes do paganismo, no qual a ótica sobre a sexualidade, suas aplicações e formas de expressão são bastante diversas da cristã. O quadro de Bosch procura mostrar as muitas características que envolvem a luxúria, e a busca pelo prazer. De fato, o desejo de prazer vai de encontro com a proposta do cristianismo, que se embasa no

³⁶⁴ Nunes e Oliveira descrevem a cena da luxúria em Bosch, ressaltando a simbologia existente na comida e bebida encontradas na cena. De igual modo chama a atenção para os recursos de ocultação do pecado que oferece a tenda, sobre a qual um dos casais parece desejar discrição. Ao descrever a cena, as autoras expõem que “o segundo casal encontra-se em primeiro plano, mesmo estando distante do anterior, estes etambém estão amparados por uma parte da tenda que dá uma dupla intenção: ao mesmo tempo em que a ação parece ser pública, também tem um aspecto de privado. Observamos no local, sobre uma mesa, uma jarra de vinho e frutos vermelhos, sendo esses símbolos da luxúria, desde a miologia grega”. NUNES, Meire Aparecida; OLIVEIRA, Terezinha. A gula e a luxúria nas imagens de Bosch e Testard como um registro da história da educação. *IX Congresso Nacional de Educação EDUCERE III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia*, Paraná, 26 a 29 de outubro de 2009. p.10331.

discurso da abnegação e do sofrimento. Os exemplos de Santos e do próprio Jesus não comportam o prazer, mas sim a dedicação às tarefas divinas e espirituais. Todos os elementos que causam prazer são desviantes do objetivo principal do homem: venerar a Deus e expiar sua culpa. Na pintura é possível observar o fato de que os casais estão entregues à ociosidade e mais preocupados em aproveitar o momento juntos do que se dedicar ao aprimoramento de espírito.

É interessante refletir sobre a possibilidade de aproximação entre as imagens expressas na “Mesa de los Pecados Capitales” e as recomendações presentes na literatura confessional européia tardo-medieval, dado o fato de que a pintura foi realizada em torno de 1480-1482, não se distanciando demasiadamente de alguns manuais de confessores ibéricos. Porém não está presente apenas a aproximação cronológica, mas sim a própria temática abordada, pois o quadro em seu conjunto parece ter a finalidade de orientar o fiel a evitar o pecado a fim de não amargar a danação eterna. Tal afirmação pode ser observada pelo fato de que não apenas as cenas relativas aos pecados capitais estão retratadas, mas também outros momentos de extrema importância para a saúde da alma do fiel: em volta da Roda dos Pecados, a qual já está imbuída da percepção de circularidade e possível conexão entre os pecados, estão retratados outros momentos essenciais para os membros da cristandade. Desta forma, acima, no lado direito, encontra-se apresentada o momento da extrema-unção, a qual preparava o moribundo para a passagem ao outro mundo e que representava, portanto, o momento da confissão final no intuito de libertar a alma dos pecados restantes. Na mesma altura, no lado esquerdo está representado o juízo final. Abaixo, é possível perceber duas cenas contrastantes: no lado esquerdo estão representadas as penas reservadas àqueles que não seguiram o reto caminho evangélico e que arderão no inferno, enquanto no lado direito estão apresentadas as benesses usufruídas por todos os que alçarem o paraíso. Estas cenas externas à roda dos pecados estão em estreita relação com os mesmos, pois se referem às conseqüências dos atos mundanos para alma e a experiência após a morte. Igualmente, torna-se compreensível neste contexto a imagem de Cristo sofredor e nu no centro da roda, o qual alerta que os homens devem tomar cuidado pois nada escapa do olho divino. O quadro elaborado por Bosch tem um sentido penitencial e de orientação ao fiel para que o mesmo não incorra ao erro tanto quanto os documentos escritos, recorrendo de forma predominante ao âmbito visual. Assim, o

artista vale-se da contundência imagética para transmitir e fixar a mensagem a ser difundida, utilizando apenas algumas palavras e uma frase para esclarecer a necessidade de evitar o pecado para gozar das glórias celestes. Da mesma forma que o fiel observa o quadro, Deus observa a alma de cada um e os equívocos praticados estão tão perceptíveis na alma do fiel como as imagens apresentadas pelo pintor.

Assim, as imagens retratadas por artistas do início da Idade Moderna demonstram muitos aspectos sobre o pensamento relativo ao pecado da luxúria, elementos que se consolidam durante a Idade Média. A luxúria é o excesso prazer, em suas diferentes ramificações, mas cujo galho mais forte e nodoso é o prazer sexual. O confessor deve estar apto a questionar sobre estas formas de obtenção do prazer, a intensidade de tal sensação e em quais locais ela é obtida. Porém não é demais lembrar que as infrações sexuais são pontos que devem ser abordados com muito cuidado, não apenas pelos motivos anteriormente citados, ou seja, a facilidade com a qual a luxúria se insinua por meio de palavras, olhares e gestos, mas também por ser um assunto geralmente considerado delicado. Indubitavelmente, muitos dos pecados relacionados à luxúria eram até então tidos como “pecados secretos”, dos quais não se deveria falar, mas sim expiar de forma discreta e íntima.

Sem dúvida, alguns indivíduos que cometiam o pecado da luxúria poderiam também se entregar aos pecados da língua, explicitando suas conquistas no âmbito da sexualidade. Porém, muitos dos equívocos cometidos pelos fiéis contra as orientações de Deus eram considerados de tal gravidade que não deveriam ser sequer pronunciados. Eram pecados “nefandos”, os quais eram muitas vezes relacionados aos prazeres luxuriosos em sua expressão sexual. Como confessar a homossexualidade, a sodomia, a violação de animais?³⁶⁵ A confissão auricular obrigatória apresenta o obstáculo da

³⁶⁵ Richards cita uma série de pecados relacionados às mulheres e considerados extremamente graves, relacionados por Buchard de Worms no século XI juntamente com o período de penitência necessário para expiá-los. Richards afirma que este autor medieval reconhecia, inclusive, a existência da homossexualidade feminina, e recomendava que se perguntasse às mulheres “se haviam usado afrodisíacos (pena de dois anos), praticado atos lésbicos (cinco anos), copulado com animais (sete anos), se masturbado com objetos que fizessem as vezes de pênis (um ano, acentuadamente mais severa do que a para a masturbação masculina), realizado abortos (dez anos), consumido o sêmen de seus maridos, a fim de inflamar o seu desejo (sete anos) ou colocado o seu sangue menstrual na comida ou bebida de seus maridos a fim de excitá-los.” RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p.40-41. Certamente, é necessário observar as distâncias temporais e contextuais da abordagem de Buchard de Worms, as quais não se aplicariam à realidade explicitada por Martin Perez. Todavia, não há motivos para se supor que tais pecados também não pudessem ser cometidos em diferentes espaços e locais e que, apesar da forma de se lidar com os mesmos diferir ao

resistência dos fiéis, e os pecados nefandos estão entre os principais motivos de receio dos penitentes em contar seus segredos.³⁶⁶

Assim, haviam pecados que, dado o costume que até então imperava, eram tratados de modo especial e que deveriam ser redimidos por “penitências secretas”: muitos indivíduos, por exemplo, optavam pela peregrinação como forma de expiar os pecados cometidos. Outra preocupação flagrante era a da revelação dos segredos sussurrados ao ouvido do padre: muitos eram os que não confiavam na discrição do padre e no compromisso de não revelar o teor da confissão. No intuito de acalmar os receios dos fiéis, diversas histórias de clérigos que eram castigados por sua indiscrição, sendo que as revelações realizadas eram esquecidas por obra divina. Certamente, entre os pecados associados à luxúria cuja confissão se fazia com receio eram exatamente os de adultério, tema que será posteriormente discutido com maior profundidade. A exposição pública do envolvimento de indivíduos casados poderia acarretar em situações problemáticas no meio social, dependendo de quais atores estejam envolvidos. Denota-se assim, que o conhecimento de determinados pecados, considerados de maior gravidade e que poderiam inclusive causar alguma forma ter reflexos na realidade social, tornava-se um instrumento de poder bastante relevante, independentemente de seu uso ou não. Mattoso afirma que “a Igreja fez de sua prerrogativa de guardiã do segredo sobre os pecados ocultos o mais poderoso instrumento de dominação que jamais houve sobre a terra”.³⁶⁷ Contudo, é essencial salientar que não se afirma no presente estudo que o desejo por exercer uma forma de poder específica seria o motivo originário da implantação da confissão auricular ou a meta central do interrogatório do confessor. O incremento do poder do confessor é, indubitavelmente, um elemento a ser considerado, mas se este foi ou não movimentado por aqueles que o exerceram não é uma temática a ser avaliada neste trabalho.

longo do tempo, o conhecimento de como os discursos abordavam tais pecados propicia a reflexão sobre seus significados em variadas conjunturas.

³⁶⁶ José Mattoso aborda o tema dos “pecados secretos”, afirmando a sua importância no cotidiano medieval e ressaltando que em um primeiro momento a Igreja inclusive estimulava a sua ocultação, pois poderiam ser exemplos que, ao serem seguidos, espalhariam um grande mal pela estrutura da sociedade. Mattoso expõe que julgo poder afirmar que a Igreja favoreceu a ocultação dos pecados secretos até o século XI, limitando-se a instituir a penitência privada para os fiéis que desejassem expiá-los voluntariamente; só durante o século XII inicia uma pastoral baseada na propaganda militante da penitência privada, até que acaba por a exigir de todos os fiéis, no princípio do século XIII. Mas a generalização da confissão privada obrigatória demora o seu tempo a impor-se. Os vestígios da resistência dos fiéis à obrigação da confissão para os pecados secretos conseguem detectar-se através dos próprios meios pastorais que a Igreja desenvolve para a combater”. MATTOSO, op. cit., p.13.

³⁶⁷ MATTOSO, op. cit., p. 42.

Martin Perez, em sua descrição dos pecados, bem como nas recomendações dirigidas ao confessor parece realizar uma sutil distinção entre luxúria, pecado observado de modo mais amplo, que concebe as intencionalidades e os sentimentos maldosos, e o fornizio, expressão concreta da luxúria sob a forma do ato sexual, o qual carrega o sentido depreciativo de fornicação, transgressão vinculada ao ato sexual.. Em alguns momentos, entretanto, o discurso do autor torna-se confuso e parece dar a ambos os termos um tratamento de sinônimos. Tal dificuldade de definição, sem dúvida, não é privilégio de Martin Perez: no *Breve Memorial dos Pecados e cousas que pertencem ha confissson*, de Garcia de Rezende,³⁶⁸ o autor realiza, num primeiro momento, uma explanação sobre as perguntas que devem ser feitas para o penitente a fim de avaliar se houve um desrespeito aos dez mandamentos. Garcia de Rezende evidencia como o sexto pecado “não fornicarás”, apresentando várias questões que deveriam ser avaliadas pelo confessor.³⁶⁹ Após salientar os mandamentos divinos, o autor inicia a explicação do interrogatório sobre os sete pecados capitais, e ao abordar a luxúria, Garcia de Rezende é bastante explícito em apresentar os dois como sinônimos: ao invés de explicar sobre a luxúria, o autor apenas orienta “fica dito atrás no fornizeo”.³⁷⁰

Apesar das dificuldades em denotar diferenças claras entre o fornizeo e a luxúria em Martin Perez, sustenta-se a argumentação de que o autor se refere ao fornizeo nos casos em que há a concretização da relação sexual. O autor inclusive enfatiza as diversas possibilidades no questionamento relativo à luxúria e ao fornizeo, abrangendo não apenas quem foram os atores que dele participaram, mas o próprio local onde foi realizado influirá na pena a ser proposta. De igual modo, a condição da moça que participou do ato pecaminoso deve ser relatado, questão que em relação aos homens é tratada com indiferença. Martin Perez apresenta uma série de questionamentos a

³⁶⁸ DE REZENDE, Garcia. *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissson*. Nova edição conforme a de 1521. Introdução e leitura de Joaquim Bragança. Lisboa, 1980.

³⁶⁹ Garcia de Rezende ressalta uma série de questões que não podem ser negligenciadas pelo confessor no momento do interrogatório, as quais são relevantes para a penitência a ser indicada. O autor solicita que o confessor pergunte: “se fornigüey com virgem, e de que sorte ou estado. Se freira e quanto tempo e lugar se era sagrado. Se com ou parenta e em que grao. Se com judia ou moura, ou com afillhada ou cunhada, se eram solteiras ou viúvas. Se eram fermosas e se foy per maneira desonesta. (...) Se foy em festas, porque san pecados. Se me toquey desonestamente ou pequey contra. Se tive para isso vontade nom podendo por obra. Se sonhey fazia e me nom pesou. Se ajudey ou consenti a outrem fazer destas cousas. Se Sam relejioso porque alem do pecado quebre se sam casado e gasto nysto minha fazendo e honrra, ou ytamynha molher, por outra algũa ou se com ella uso por ir desonestos e em tempos nom devidos”. DE REZENDE, Garcia. *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissson*, op. cit., p.27.

³⁷⁰ DE REZENDE, Garcia. *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissson*, op. cit., p.30.

serem expostos ao penitente, os quais devem ser seguidos. O autor enumera as circunstâncias do pecado a serem questionadas:

A segunda circunstancia que pecado fez, se furto ou fornizio, ou que pecado he aquel que fez. A terceyra circunstancia he por que o fez ou com qual entençom, ou co qual voontade. A quarta circunstancia co quẽ o fez se co cristaã ou co moura ou co judia, ou co virgen ou co corrupta ou co fea ou co fremosa e assy em nos outros pecados, co quẽ os fez ou co quẽ os conprio. A quinta circunstancia he em que logar peço se em logar sagrado ou nõ. A sexta em que tempo o fez se em dia de festa ou de jaiuun ou se em outro dia. A seytima, como o fez, se torpemente ou em quanto, se torpemẽte ou em quanto tempo se em publico ou em ascondudo, se fez a outrẽ por seu pecado pecar, se fez aos boos por seu pecado pesar, se por força ou por voontade, se co entençom ou sem ella se ouue occasion ou a buscou se lidou ou nõ. E quantas vezes fez o pecado.³⁷¹

As indagações recomendadas para o confessor podem revelar algumas preocupações relacionadas à realização do mesmo, como por exemplo, se este foi cometido em lugar sagrado como o cemitério ou a própria igreja. Tais atos são considerados graves e não devem ser avaliados pelo confessor pois é necessário que a mácula sobre a sacralidade do espaço físico seja reparado adequadamente. Ao examinar-se o formato indicado para o interrogatório, é possível denotar que este se direciona predominantemente ao homem. As indagações, de fato, constituem no intuito de saber do homem se a mulher com quem foi cometido o pecado era virgem, moura ou judia, se era casada ou viúva. A partir desta evidência seria possível deduzir que o modelo de questionário dirigia-se, comumente, aos homens, verdadeiros executores da luxúria. Porém em muitos momentos, Martin Perez solicita que o confessor não esqueça de dirigir às mulheres as mesmas indagações. O autor expõe que:

Deues assaber que se o peccado da luxuria se faz, ẽna egreia, ou ẽno cemitério, se he manifesto ou fama delo, ha mester de se recõciliar. E se he occulto e escõdido, ou nõ. E se a egreia he uiolada por sangue ou fornizio, E se he cõsagrada o bispo a há de recõciliar. E se nõ se he cõsagrada qualquer sacerdote o pode fazer, spargẽdo por a egrei agua beẽta. (...) Se en tẽpo de sangue fluxu .s. [quando ueẽ] sua frol aas

³⁷¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., Livro II, p.78.

mulheres, se buscou tentação de sy, fazendo cousas para cõprir mays o talante da carne. E demãdaras essas méésmas cousas áá molher.³⁷²

Assim, por regra, o modelo de questionamento está dirigido ao homem, fato que parece colocá-lo como o ator principal do exercício da luxúria, enquanto a mulher, que deve ser também questionada por sua participação direta ou indireta, mas que aparece com maior frequência como objeto da luxúria, e não como sujeito do pecado. O confessor deve, de igual modo, ter sensibilidade para não ser muito explícito em seu questionamento, pois ele, enquanto homem, principal agente da luxúria, encontra-se em perigo de não resistir às tentações.³⁷³

A luxúria abarca o fornizeo, mas não se limita a este. A luxúria é considerada uma agressão ao próprio corpo, que é usado pelo pecador de forma torpe. O uso luxurioso do corpo, expressão do pecado que reside no interior do indivíduo, torna-o sujo, espalhando imundície também sobre o local em que o ato é executado.³⁷⁴ A luxúria abrange também o “mau amor”³⁷⁵, ou seja, as formas de afeição consideradas pecaminosas, guiadas pelo desejo por outrem ou pela necessidade de salientar-se frente aos demais. Assim, no presente capítulo foi possível analisar o caráter complexo deste pecado e sua importância para a construção de papéis e a manutenção da estrutura

³⁷² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 66.

³⁷³ Marcelo Pereira Lima reflete sobre tais questões, analisando a legislação afonsina no século XIII. A respeito da relação estabelecida entre confessor e a penitente mulher e os perigos que tal contato acarretava, o autor afirma que “a maior preocupação estava no perigo exposto à vontade dos homens em geral, mas, sobretudo, também no “risco” iminente dos confessores dedicados ao contato com o corpo feminino. Pelo menos nesse caso, a perspectiva era tradicional no que se refere à associação do feminino ao pecado da luxúria e à defesa do celibato clerical. Mesmo na busca pelo perdão divino, mediado pelas autoridades clericais, as figuras femininas estereotipadas na lei não seriam perigosas só para si mesmas, mas para a própria institucional representada pelos clérigos. Aliás, mais do que a mulher, era também a dimensão do feminino que precisava ser controlada, pois ela prejudicaria a almejada sutura estabelecida entre a geografia interna (alma, vontade), e a paisagem externa (ações, comportamentos) do confessado pelo confessor”. LIMA, Marcelo Pereira. Do pecado ao gênero da confissão religiosa: algumas reflexões sobre as concepções de pessoa na legislação afonsina, século XIII. *Signum*, Revista da ABREM, v. 11, n.1, p.236-266, 2010. p.261-262.

³⁷⁴ Martin Perez aborda a questão da luxúria no momento da confissão, recordando a necessidade de evitar tal pecado. Explicita o autor que “Deue outrossy a confisson seer pura por que nõ se faça por vã gloria nõ co ycrisia. Ourss que se guarde sempre da luxuria e dos outros pecados por tal que nõ aconteça de huñ cabo lauar e do outro inçuiar nõ faça do logar do lauamento logar e ençuiamento”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., Livro II, p.78.

³⁷⁵ O “mau amor” se expressa nas intencionalidades escusas do pecador, e também não se refere somente ao ato carnal, mas sim também aos maus gestos e olhares. O “mau amor” direciona o indivíduo à luxúria. Ao abordar o “mau amor”, Martin Perez alerta para o confessor a necessidade de questionar “Se cantou cantares maaos e torpes. E se quebrantou seu corpo em baylhar ou em dançar ou se fez máaos gééstos ou máaos e deshonestos óólhares. Se estoruou os homeës do bem co seus cantares e co suas joglarias por que perdessem seu tẽpo em uahidade. Se os metẽo em mááo amor ou se o fez por amor carnal ãnos homeës. Ca esto seria peccado muy mayor”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p.192.

social. Desprezado por seu elemento carnal, a luxúria é um pecado que afeta homens e mulheres e cuja prática evidencia-se como uma das principais preocupações dos confessores. A luxúria pode mostrar-se nociva a uma das instituições basilares da estrutura social da Idade Média: o casamento. Os reflexos deste pecado no matrimônio e suas especificidades serão tema do capítulo subsequente.

Capítulo 3

CASAMENTO E PECADO NO LIVRO DAS CONFISSÕES

Por meio da análise referida nos capítulos anteriores, é possível evidenciar que determinadas instituições sociais e religiosas — instâncias as quais no período em estudo estão, muitas vezes, diluídas — são fundamentais na compreensão dos discursos elaborados sobre o feminino. Deste modo, o sacramento do matrimônio impõe-se como um espaço essencial para refletir sobre a condição da mulher no medievo, sendo um elemento que promove a constituição de papéis específicos, mas que de igual modo pode revelar-se enquanto propulsor de novas dinâmicas de relacionamento entre homens e mulheres. O primeiro capítulo procurou ressaltar alguns aspectos relativos ao matrimônio, realizando uma discussão inicial sobre o tema. Contudo, dada a importância deste tópico na obra de Martin Perez, verifica-se necessária uma abordagem mais aprofundada sobre o matrimônio no Livro de Confissões. De fato, uma série de capítulos procura orientar sobre o enlace conjugal, detalhando questões pertinentes, como as etapas pré-nupciais e quais as ações indicadas após a concretização da união das almas. O casamento destaca-se como uma das principais fontes de interesse para Martin Perez, uma vez que o autor dedica uma extensa parte de sua obra para guiar o confessor em sua observação dos pecados e no cuidado com a alma dos fiéis.

O casamento não pode ser avaliado enquanto uma instituição isolada e sim em suas possibilidades e significados. Assim sendo, o matrimônio revela não apenas a representação do feminino em si, mas de que modo as mulheres desempenham determinadas ações em relação aos demais atores sociais. A instituição matrimonial e as demais questões por ela abrigadas são fonte de argumentação e reflexão dos autores medievais no momento de elaborar os discursos sobre o feminino. O casamento deve ser avaliado igualmente em suas funcionalidades sociais, como por exemplo, a continuidade da humanidade. O presente capítulo, portanto, procurará avaliar as representações sobre a maternidade e que pecados podem ser cometidos em seu exercício segundo o autor do Livro de Confissões. Tal análise procurará ser fruto de uma constante avaliação dos aspectos associados ao masculino, evidenciando assim os aspectos vinculados à temática de gênero, objeto central e foco do presente estudo.

3.1. O FEMININO E O MATRIMÔNIO ATRAVÉS DAS REPRESENTAÇÕES DAS RAINHAS E DAMAS PORTUGUESAS

O matrimônio é um sacramento de destacada importância no cenário do medievo e tal fato é evidenciado na diversidade de documentos que referem situações vivenciadas no cotidiano conjugal, procurando regular este âmbito da vida de homens e mulheres. O Livro de Confissões não se exime de abranger esta questão, enfatizando a sacralidade do compromisso matrimonial e ressaltando as possibilidades de pecado existentes no exercício do casamento. O casamento guarda em si uma série de significados que se refletem nos setores da sociedade, sejam esses de natureza econômica, política ou cultural. Certamente, tais âmbitos da realidade estão de tal modo imiscuídos que não é possível distingui-los e os próprios discursos sobre o tema abrangem todos estes aspectos.

A importância do casamento enquanto expressão do sagrado origina-se anteriormente, e todo o processo que acarreta em sua consecução, desde os sponsórios e a intencionalidade presente na realização do arranjo matrimonial devem ser considerados livres de pretensões pecaminosas. O casamento estabelece-se na criação de um elo, uma junção de almas comprometidas entre si e com a Igreja e seus preceitos. A adequada execução de tais responsabilidades é, sem dúvida, a demonstração de fé e obediência aos ordenamentos divinos. O casamento, entretanto, contempla igualmente outra forma de ligação, a corporal, a qual possui uma finalidade bastante delineada e que deve ser cumprida cuidadosamente para que a alma não recaia em pecado, em especial o pecado da luxúria. Martin Perez reflete sobre a condição do matrimônio como duas formas de união, salientando que:

O primeiro aiütamento he spiritual que se faz por aiütamento das almas com Jhesu Christo seu sposo em caridade. O ijº aiütamento he corporal, por que Jhesu Christo em sy quer confirmar se conosco, tomando nossa humanjdade. E assy o matrimonyo he grande sacramẽto como diz o apostolo. Ca tem em sy grande e nobre demonstramẽto de sancto aiütamento de dous corpos em hũa carne, assy deuẽ de dentro em os corações, em huũ querer e co huũa uoõtade seer.³⁷⁶

³⁷⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 142.

Deseja-se dos futuros esposos uma determinada postura, a qual deve visar a harmonia entre os cônjuges, sendo esta se não obrigatória ao menos recomendada. A harmonia e o comum acordo são elementos esperados por não despertar as más paixões que podem ocorrer no casamento e que devem ser objetos de constante vigilância. A importância do matrimônio está evidenciada na argumentação do autor, que refere a união de Adão e Eva como o primeiro matrimônio abençoado por Deus. Esta percepção, referida por outros autores é bastante interessante uma vez que revela uma ressignificação do texto evangélico, dado o fato que o matrimônio instituiu-se enquanto sacramento durante o período medieval. Assim, o matrimônio é sagrado por ter se realizado no momento anterior à Queda da humanidade e suas conseqüências nefastas. Martin Perez explicita que:

O matrimonyo foy fecto em o parayso terreal. E foy fecto em no stado da ynocencia, e sem culpa ante que Adam pecasse. E foy fecto em tal logar, e em tal tempo que se Adam nõ pecara, fora concibimento sem ardor, e parto sem door. As palauras por que o matrimonyo // foy fecto, segundo que os douctores todos cõcordã foro as que disse Adam, prophitizando por o spiritu de Deus, quando lhe Deus pos a molher deãte el, que del formou. O osso dos meus ossos, e carne da mjnha carne. E de pois deu lhe Deis a beençõ, e disse: Creced e multiplicade sobre a terra.³⁷⁷

O matrimônio possui um papel importante na estrutura do cotidiano e, assim como os demais sacramentos, possui como papel principal manter a sociedade no reto caminho da cristandade. O matrimônio é percebido como uma base a partir da qual irão frutificar os ensinamentos divinos. Na obra “O Orto do Esposo”, realizada entre o final do século XIV e o início do século XV e que conheceu uma marcante popularidade,³⁷⁸ é possível perceber a importância dos sacramentos, entre os quais o matrimônio, para a execução dos planos de Deus para o mundo cristão. O autor afirma que:

³⁷⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 142-143.

³⁷⁸ Augusto Magne, o qual redige a introdução da edição crítica da obra, ressalta a sua importância evidenciada por sua presença em diferentes bibliotecas de componentes da nobreza. Explicita o autor: “Redigido por um contemporâneo de Fernão Lopes (...) o Orto do Esposo pertence, pelo assunto, a forma e o título, a um gênero literário de índole religiosa e moralizadora que floresceu com pujante exuberância em todos os países do Ocidente europeu. Prova evidente da imensa popularidade de que gozou é o número de cópias existentes em bibliotecas medievais”. MAGNE, Augusto. Introdução. O Orto do Esposo. 1956. p. 7.

A prouidencia do Senhor Deus pose sete colupnas firmes ẽna sancta ygreya, cõuem a saber os sete sacramẽtos, que som baupntismo e cõfirmaçõm e o sacramẽto do altar e a peendença e ha hunçõ e a ordem e o matrimonio. E[m] este hedificio da sancta jgreya há hũũ orto muy deleitoso, que he figurado pollo prayso terreal, emno qual he o lenho da uida.³⁷⁹

O matrimônio é um compromisso que se realiza não apenas frente ao cônjuge, mas diante da espiritualidade, estando nesta promessa a divindade da união. O casamento é percebido como uma responsabilidade compartilhada no sentido da observação dos princípios cristãos: tanto o esposo quanto a esposa devem cuidar não apenas de sua própria alma, mas também do seu companheiro (a). É claro que, conforme poderá ser percebido durante a discussão, esta é uma relação desigual, na qual um dos atores necessita de uma maior atenção ou mesmo possuiria, na ótica dos autores das fontes consultadas, uma tendência maior a cometer determinados pecados. O matrimônio exige uma série de posturas devido a sua finalidade limitada: a procriação dentro das prescrições sagradas. A multiplicação da humanidade só pode dar-se no interior do matrimônio, espaço sagrado e abençoado, mas que, entretanto não pode evitar completamente a mácula do pecado presente na relação sexual. Porém, apesar de inevitável, esta relação pode ocorrer com o menor dano possível às almas quando segue algumas prescrições relacionadas à execução do ato, as quais visam a expulsão do prazer contido no intercuro sexual. O ato sexual poderia estar livre do prazer, que, ao se fazer presente, transforma o ato geracional em fornicção. Este é o outro aspecto que torna o matrimônio tão desejável: o enlace propiciado pelo casamento evitaria a tendência à busca pela satisfação do desejo com diferentes parceiros. Martin Perez expõe a existência de tais funções do matrimônio, esclarecendo que:

Dizem os sanctos douctores, que o matrimonyo foy fecto, por duas cousas principaaes .s. por acrecentamento de ljnagẽ, e por squiuar o peccado do fornizio. (...)depois que o homẽ pecou, toda a carne foy corrupta do peccado, pero por que os casados nõ se podem iũtar, sem delecto de torpidade carnal. Onde diz Sam Geronjmo, que o casamento em sy, boõ e lijdemo he e sem peccado, pero por que tanto he o ardor carnal, em seus carnaaes aiũtamentos, que a graça do spiritu

³⁷⁹ Orto do Esposo, p. 37.

sancto nõ se da ẽ aquel tempo, posto que de plaça seia casamento, e por auer geeraçõ, use do casamento.³⁸⁰

A questão do casamento e das relações sexuais entre os cônjuges era objeto de interesse dos canonistas medievais, tópico que vem sendo demonstrado por diversos autores, entre os quais é possível destacar Jean-Louis Flandrin, que trata desta questão em diversas obras, como o capítulo “A vida sexual dos casados” integrante da obra “Sexualidades Ocidentais” organizada por Philippe Aries. Igualmente, o autor aborda esta questão no artigo “La vie sexuelle des gens mariés dans l’ancienne société: de la doctrine de l’Eglise à la réalité des comportements”, afirmando que:

Peu de sources ont parle de la sexualité conjugale avec autant de détail que les traités de theologie morale les recueils de cas de conscience, lês manuels de confession, etc. C’est donc de ces documents ecclesiastiques que jê vais partir, em insistant particulièrement sur celles de leurs prescriptions qui nous sont Le plus étranges aujourd’hui. Puis je chercherai a savoir dans quelle mesure cette litterature nous renseigne sur La vie sexuelle des couples d’autrefois. Au centre de la morale chrétienne, il y a une mêtiance très forte envers les plaisirs charnels, parce qu’ils retiennent l’esprit prisonnier du corps l’empêchant de s’elever vers Dieu. Il faut manger pour vivre mais éviter de se complaire dans lês plaisirs de gueule. De même, nous sommes obligés de nous unir à l’autre sexe pour faire des enfants, mais nous Ne devons pás nous attacher aux plaisirs sexuels. La sexualité ne nous a été donné que pour nous reproduire. C’est en abuser que de l’utiliser à d’autres fins, et par exemple pour le plaisir.³⁸¹

Assim, o elemento relativo à geração é destacado pelo autor, sendo o maior motivador do elo conjugal e único momento em que o espírito santo poderia estar presente na intimidade do casal. A questão da necessidade da obtenção de uma prole que baseia o enlace matrimonial pode ser compreendida na transformação dos discursos bem como a partir da análise de algumas modificações nas estratégias vinculadas à manutenção das propriedades despendidas pela nobreza. A argumentação do autor baseia-se na identificação inovações na transferência da herança por parte dos grupos

³⁸⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 143.

³⁸¹ FLANDRIN, Jean-Louis. La vie sexuelle des gens mariés dans l’ancienne société. *Communications*, n.35, p.102-115, 1982. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_05888018_1982_num_35_1_1526. Acesso em: 20 abr. 2012. p. 102.

dominantes, a qual ocorria anteriormente de forma igualitária entre os descendentes conforme o costume germânico e que, com o passar do tempo, começa a privilegiar a primogenitura enquanto elemento legitimador da posse e controle da maior parte dos bens da família. Tal mudança ocasiona uma verdadeira reconfiguração em relação aos papéis desempenhados e as expectativas sobre os integrantes do núcleo de parentesco, pois os filhos segundos ou terceiros são direcionados a outras ocupações, como por exemplo, as de natureza eclesiástica. As modificações citadas, que se operaram tanto no âmbito da materialidade quanto no imaginário possuem conseqüências importantes na contextualização e significado do matrimônio. Esta instituição passa a ter cada vez mais uma importância em termos financeiros, e sua reorganização em termos de herança, verticalizando o repasse desta a partir da exclusão dos filhos mais novos, bem como, muitas vezes, das mulheres. Georges Duby trabalha com esta questão em obras como “The knight, the lady and the priest”, avaliando tal realidade no século XI. O autor afirma:

What had a equal association between husband and wife gradually changed into a miniature monarchy in which the man ruled as a king. This male predominance was reinforced by the tendency for family relations to be defined more in terms of vertical lineage. The splitting up of family fortunes was undesirable numbers of claimants to them needed to be limited and that number could be halved simply by excluding women from the succession. So, as we can see from these various indications women's power over hereditary property was gradually retracted.³⁸²

Além disso, há um aumento da necessidade de ritualização e sacralização do matrimônio, bem como de rigor em relação à legitimidade da primogenitura. De igual modo, o casamento tornou-se cada vez mais uma instância utilizada para a construção e o reforço de alianças entre nobres ou mesmo para a manutenção e sobrevivência dos mais desfavorecidos, que necessitavam de todos os braços possíveis para o trabalho e recorriam aos filhos, principalmente, para a obtenção de recursos materiais.

³⁸² DUBY, Georges.. *The knight, the lady and the priest: the making of modern marriage in medieval France*. University of Chicago Press Edition, 1993. Disponível em: http://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=cIwUUYH4E3oC&oi=fnd&pg=PR9&dq=georges+duby&ots=ZXz8ubx9i&sig=FxexAUQTSFIR_QzLYRalz04Cvc#v=onepage&q=georges%20duby&f=false. Acesso em: 20 abr. 2012. p. 99.

As modificações relativas à valorização do matrimônio realizam uma reconfiguração na produção dos discursos sobre as mulheres e seu papel na estrutura social. Para tal análise abordar-se-á diferentes realidades do medievo, enfatizando as experiências portuguesas, uma vez que a fonte central do presente estudo é uma versão oriunda deste espaço territorial, social e cultural, que apresenta, entretanto, influências de diversos locais. Deste modo, a partir de documentação de natureza diversificada será identificada a relação de homens e mulheres com o matrimônio e o pecado que nele pode estar contido nos casos em que não há um adequado cuidado e controle dos corpos. Está presente, nas recomendações e punições dos excessos e dos equívocos referentes ao corpo o receio em pecar pela luxúria que cega os homens e que pode ter graves implicações na manutenção da ordem social.

Tal preocupação está presente em diversas leis elaboradas por Afonso IV, as quais condenam a fornicção e a barregania, prática extremamente comum, como poderá ser verificado ao longo do debate. O ato de estabelecer relações amorosas com indivíduos fora do espaço matrimonial constituía-se em adultério, duramente condenado nos discursos, pois além de se refletir em pecado carnal acarretavam comumente em vinganças e outras perturbações sociais. Nogueira aborda este tema, procurando desconstruir a percepção de que as principais leis relativas a este tópico teriam sido redigidas por Pedro I, mas sim já teriam sido edificadas anteriormente. O autor explicita que:

A “real” legislação contra a fornicção não está em Pedro, mas em Afonso IV, seu pai, onde encontramos uma série de leis que tentam reger a luxúria, seja “*como querelar dalguum homem depois de trinta dias que a ouues de virgindade*”, como punir “o homem casado que tem baregaa tehuda”, uma lei sobre como punir “*aquelles que fezerem dulterio com mulheres casadas*” (...) outra que prescreve a pena para “*todo o homem que fezer pecado de luxuria com molher d’ordem*”, e mais quatro outras que tratam das virgens e das viúvas”.³⁸³

O primeiro ponto que merece destaque é o fato de que, conforme discutido anteriormente, as leis que abordam temas vinculados à luxúria são direcionadas ao

³⁸³ NOGUEIRA, Carlos. A “loucura” de Pedro I, entre o folclore a política real. In: _____ (org). *O Portugal Medieval: política e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 33.

público masculino: este é o grupo que atua, enquanto as mulheres aparecem como vítimas do assédio ou da voracidade sexual dos homens. Logicamente, não se afirma que tais leis atingissem de modo igualitário a todos os segmentos sociais ou mesmo que suas prescrições fossem realmente seguidas. Contudo, elas revelam um aspecto bastante interessante referente às representações sobre homens e mulheres identificadas a partir da legislação: o homem é o agente da luxúria, enquanto a mulher a sua vítima ou no máximo o seu estopim. De mesmo modo, as leis existentes demonstravam os diferentes status das mulheres medievais, bem como o fato de que o pecado cometido com uma mulher distingue-se em gravidade de acordo com a sua condição social.

As esposas, em especial nas famílias nobres, desfrutavam de uma posição de destaque na sociedade e, portanto, a responsabilidade de serem fontes de inspiração e modelos de conduta. O casamento, deste modo, não poderia ser realizado de forma leviana, sendo fundamental avaliar todas as possibilidades bem como o contexto em que se encontrava o reino. Assim, em um momento de maior instabilidade, marcado por fome, pestes ou conflitos bélicos, uma aliança estratégica firmada pelo enlace matrimonial poderia significar a reversão da situação adversa. Assim, os compromissos firmados entre as famílias deveriam prever tais questões, podendo, muitas vezes serem alterados no surgimento de propostas mais vantajosas. O casamento no seio da nobreza não deve ser um ato de simples escolha pessoal, mas deve contemplar os interesses de todo o segmento. O estabelecimento de uma relação matrimonial que desagradasse o segmento nobre era por esse repudiado. Tal afirmação pode ser exemplificada pelo caso do rei Fernando IV, que ao casar com Leonor Teles parece agravar a situação já crítica de seu governo. Coser afirma que:

O reinado de Dom Fernando foi um período especialmente conturbado para Portugal, num quadro de pestes, escassez de alimentos e sucessivas guerras, principalmente contra Castela, gerando insatisfação latente, em especial nas cidades. O casamento do rei com Leonor frustrou acordos que seriam mais vantajosos para o reino, levando á oposição de diferentes setores, já descontentes com o quadro político e econômico que se encontrava em Portugal. A filha do casal, Beatriz, por sua vez, foi objeto de uma série de acordos de

casamento até se tornar esposa do rei de Castela, Dom João, aos 11 anos de idade.³⁸⁴

A figura feminina pode se tornar extremamente importante no jogo político do medievo, pois além de constituir um modelo de postura e comportamento, as mulheres podem ter que assumir responsabilidades governamentais, mesmo que temporárias. Este é o caso de Leonor Teles, que à morte de Fernando assumiu a regência do reino para o desagrado da população. As crônicas de Fernão Lopes apresentam uma imagem negativa de Leonor, valendo-se de elementos tradicionalmente mobilizados para denegrir uma determinada personagem. Assim, ela é aquela que seduz e manipula através do desejo o rei, classificado apenas como fraco e promíscuo. Leonor ainda não inspira confiança em seu desempenho como esposa, pois para satisfazer Fernando, bem como à sua ambição, ela obtém a anulação de seu casamento anterior. É a rainha que passa a ser o alvo do descontentamento e das críticas na documentação, afinal é compreensível que um homem ceda aos apelos da carne. Leonor peca em sua ambição e na postura ativa, não recomendável para as mulheres. A rainha procuraria interferir na política e beneficiar-se dos privilégios reais, buscando eliminar a oposição que poderia influenciar as decisões de Fernando. Coser argumenta que Leonor valia-se de espões para descobrir seus opositores e críticos, a fim de identificar aqueles que poderiam disseminar intrigas prejudicando-a ainda mais, dada sua frágil posição. Explica a autora que:

Temerosa de que o falatório influenciasse o rei, Leonor manda espões para descobrir os que mais falavam. Assim, muitos foram presos, decepados e tiveram seus bens tomados. (...) O rei foge do povo, mostrando-se covarde, é manipulado por Leonor, mostrando-se fraco e falha no exercício de sua principal prerrogativa: a justiça. O povo, por sua vez, mostra-se revoltado contra Leonor e o casamento, mas não contra o rei.

Assim, a figura feminina possuía um papel social importante e suas ações, de acordo com seu status, poderiam de fato influenciar os diferentes âmbitos da realidade. Os atos de Leonor Teles contradizem em grande medida a percepção de que a esfera de

³⁸⁴ COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. *Esboços*, UFSC, n.18, p. 12-30, 2008.
Disponível em: <http://www.journal.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/564/2728>. Acesso em: 10 jan. 2012. p. 16.

ação das mulheres era de tal maneira limitada que estas não poderiam ambicionar mais que papéis de figurantes no teatro social. De igual modo, reforçam-se os estereótipos que embasam os discursos referentes ao feminino/masculino presentes na documentação, e que sustentam a crítica sobre aqueles que não cumprem as expectativas geradas por sua condição sexual: o rei que não cumpre sua função de árbitro da justiça é fraco e luxurioso, a mulher que não se mostra submissa e que ambiciona o poder é sedutora e orgulhosa.

Tamanha é a importância do casamento que os enlaces matrimoniais podem significar um verdadeiro risco para a soberania e independência do reino. O compromisso matrimonial firmado entre Dom Fernando e Dom João de Castela, no qual a única filha de Dom Fernando, Beatriz, é prometida ao rei castelhano, será um ponto fundamental na crise que se desencadeia após a morte do rei. Contestada por um influente segmento da nobreza citadina, a regência de Dona Leonor não obteve apoio que permitisse sua sustentação: a rainha era retratada como uma mulher perversa e traidora, dado o seu notório relacionamento com João Fernandes Andeiro. O amante de Dona Leonor, o qual passou a exercer uma influência cada vez mais acentuada nos assuntos do reino, foi assassinado e a rainha refugiou-se junto a partidários de sua causa, até sua abdicação em favor da filha e do genro. A rainha, concebida como uma mulher ousada e desafiadora termina seus dias prisioneira de Dom João de Castela, por tentar conspirar contra ele e retomar o poder. O rei castelhano, por seu casamento com a herdeira portuguesa, reivindica a anexação das terras de Portugal como seu direito, desencadeando uma guerra de sucessão que culmina na ascensão de uma nova dinastia ao trono: a Dinastia de Avis. O casamento é exatamente a base de argumentação do rei castelhano para expor suas pretensões ao trono português, evidenciando as consequências possíveis do enlace matrimonial. Igualmente, a figura de Dona Leonor e a frustração de seus objetivos, bem como a desconfiança que sobre ela recai por parte de seus efêmeros aliados ressaltam as consequências nefastas advindas do fato da mulher se sobressair por meio do exercício de um papel indicado para o universo masculino.³⁸⁵

³⁸⁵ Coser, ao analisar os escritos de Fernão Lopes sobre Dona Leonor, destaca a descrição que o autor faz da rainha como uma “mulher de coração cavalheiresco”. Miriam Coser afirma que “a caracterização de Leonor como mulher de coração cavalheiresco, buscador de maravilhosos feitos dá à rainha um perfil único entre as mulheres descritas por Fernão Lopes. São características essencialmente masculinas, louváveis nos homens, mas impróprias para uma rainha. Acrescenta-se a isso o fato de que Leonor tornou-se, segundo o cronista, exemplo entre as mulheres no trato com seus maridos. Mau exemplo,

As mulheres, deste modo, poderiam atuar decisivamente no cenário político durante o medievo, sendo tal sua influência que muitas figuras masculinas atualmente são referidas a partir das personagens. É o caso de Pedro I, pai do Rei Dom Fernando, o qual é citado, geralmente, em associação à Inês de Castro.³⁸⁶ Filha ilegítima de um importante integrante da corte de Castela, Inês transfere-se para Portugal como aia da futura esposa do então infante Dom Pedro, com o qual estabelece uma relação afetiva. A morte prematura da esposa legítima de Dom Pedro evidencia a importância do caso entre o herdeiro do trono e sua amante, ocasionando preocupação nos membros da corte portuguesa os quais contemplavam o perigo de uma indesejável influência castelhana sobre as decisões portuguesas. A mulher, mais uma vez, era fonte de perigo e do temor de uma possível perda de soberania do reino. Entretanto, diferentemente do exemplo de Leonor Teles anteriormente explicitado, Inês de Castro não é descrita como uma mulher perigosa por suas artimanhas e ambição. O temor da corte portuguesa jaz nas relações de parentesco de Inês, especialmente seus irmãos, já próximos a Pedro, os quais poderiam influenciar o infante no momento em que este assumisse o trono. Em relação à apresentação de Inês na obra de Fernão Lopes, Trevisan afirma que:

Na Crônica de D. Pedro I Inês é a personagem feminina mais citada, porém, observamos um fato importante: em nenhum momento o cronista lhe atribui um discurso, a dama não tem voz em suas crônicas e também e também não é caracterizada em seus atributos, diferente do que ocorrerá com Leonor Teles. Inês não possui exatamente um perfil delineado, sempre é citada em relação ao monarca, aos descendentes que gerou com este, ou outras figuras masculinas.³⁸⁷

A prática de estabelecer relacionamentos extraconjugais refletia em outro inconveniente: a constituição de uma prole de filhos ilegítimos que podem vir a no futuro pleitear o direito ao trono. A relação de Pedro e Inês acarretara o nascimento de

dissimulando suas intenções, mostrando uma coisa por outra. Essa capacidade de dissimular é mostrada como uma estratégia de Leonor”. COSER, op. cit., p.25.

³⁸⁶ Nogueira, o qual realiza um estudo sobre Dom Pedro I, conclui que “existe muito pouca bibliografia a seu respeito, uma vez que os estudos se concentraram na futura mudança dinástica. Ironicamente, dado o pequeno espaço ocupado pela figura feminina no mundo medieval, se não fosse os seus amores com Inês de Castro— tema que, inversamente produziu e produz uma extensa bibliografia — nosso Pedro estaria condenado a um limbo historiográfico, diante da importância futura de João, o seu bastardo, que inaugura a “dinastia navegadora”. Este, entre outros argumentos até o momento arrolados no presente trabalho, vem contradizer o papel pequeno das mulheres identificado pelo autor citado. Ver: NOGUEIRA, op. cit., p. 18-19.

³⁸⁷ TREVISAN, Mariana Bonat. s/n.

filhos, os quais poderiam ser favorecidos pela afeição que o infante dedicava à sua amante. Desta maneira, os conselheiros do rei de Portugal, com o consentimento de Afonso IV optaram pela eliminação do risco de permitir que o reino caísse em mãos castelhanas, sendo tomada a decisão de assassinar Inês. A amante de Pedro I foi morta em 1355, o que provocou a revolta do infante, que procurou perseguir os assassinos e causou uma série de perturbações da ordem, levando algumas cidades à destruição. A importância do casamento e sua associação à valorização da figura feminina podem ser percebidas pela atitude de Pedro I em afirmar que após a morte de sua primeira esposa, legalizara sua situação com Inês de forma clandestina, sendo então unidos pelo legítimo matrimônio.³⁸⁸ A construção de um túmulo para Inês junto ao seu próprio no mosteiro de Alcobaça concretiza-se como prova da afeição do monarca por sua amante. O sentimento que move Dom Pedro I é, entretanto, condenável por seu excesso, pois a demasia sempre é motivadora de desgraças. Trevisan, citando Fernão Lopes, demonstra como este explicita o sentimento amoroso do monarca por Dona Inês, evidenciando a desmesura contida em tal afeição:

Por que semelhante amor, qual el Rei Dom Pedro ouve a Dona Enes, raramente he achado em alguma pessoa, porem disserom os antiigos que nenhum he tam verdadeiramente achado, como aquel cuja morte nom tira da memória o grande espaço do tempo [...]; mas fallemos daquelles amores que se contam e lêem nas estórias, que seu fundamento tem sobre verdade. Este verdadeiro amor ouve el Rei Dom Pedro a Dona Enes como se della namorou seendo casado e ainda Inffante, de guisa que pero dela no começo, perdesse vista e falla, seendo alomgado, como ouvistes que he o principal aazo de se perder o amor, numca cessava de lhe enviar recados, como em seu logar teemdes ouvido. Quanto depois trabalhou polla aver, e o que fez por sua morte, e quaaes justiças naquelles em que ella foram culpados, himdo contra o seu juramento, bem he testemunho do que nos dizemos.³⁸⁹

³⁸⁸ Ao analisar a questão dos relacionamentos extraconjugais dos reis portugueses, Braga reflete sobre a situação de Inês de Castro e Pedro I, salientando o caráter público deste caso amoroso: “D. Pedro I, viúvo de D. Constança, assumiu de forma praticamente pública a sua relação com Inês de Castro, que, de resto, vinha de trás. Quando se tornou rei, declarou que se casara secretamente com a barregã, que os filhos dela havidos eram legítimos e, portanto, aptos para herdar o trono, e mandou sepultá-la num túmulo régio em Alcobaça, criando a lenda da que “depois de morta foi rainha”. Tudo mostra que, a ter sobrevivido Inês, muito possivelmente a uma ligação não oficial ter-se-ia sucedido um casamento”. BRAGA, Paulo Drummond. Os reis e o sexo na Idade Média portuguesa. *Signum*, Revista da ABREM, n. 6, p.13-43, 2004, p. 42.

³⁸⁹ LOPES, Fernão, citado por TREVISAN, op. cit.

O desejo carnal enquanto motivador da união entre o casal não representa a vontade divina e acarreta uma série de prejuízos que atingem não apenas o casal envolvido, mas todos que com os mesmos estão envolvidos. Assim, ao ceder aos apelos do corpo, Dom Pedro I arrisca não apenas a sua alma, mas a perda do próprio reino para inimigos. A comprovação do teor nocivo do sentimento do monarca está patente não apenas pelo seu desfecho trágico, mas também nos diversos contratemplos e erros para sua própria consecução. Dom Pedro era casado com Constança Manuel, mãe de seu filho Fernando, futuro regente de Portugal. Dom Fernando, é importante assinalar, seguiu os passos do pai no hábito de privilegiar os desejos amorosos frente às responsabilidades impostas pelo ofício real, ou seja, vislumbrar a tranquilidade política do reino e a ordem social acima das pretensões puramente pessoais. No caso de Dom Fernando seu desejo por Dona Leonor provocou a anulação do casamento da jovem e seu marido exilou-se em Castela temendo a repressão real.

A consecução de um matrimônio por motivos alheios aos preceitos divinos é duramente condenada pelo conteúdo pecaminoso presente nessa opção. O casamento deve estar imbuído das intencionalidades cristãs explicitadas inicialmente, ou seja, a procriação e a luta contra o fornizio.³⁹⁰ O enlace entre os cônjuges, quando baseado no amor excessivo irá ferir o segundo princípio divino do casamento. Martin Perez menciona esta questão, explicando que:

Tirando estas duas razões principaaes e mayores por que Deus fez o casamento, ha hi outro da parte dos homeës, por a qual eles algũas uezes, soõy de fazer os casamentos. Assy como por reformaçõ de paz, ou por boas gentes, e se chegar a Deus. E estas taaes razões, som boas e honestas. Mais ha hi outras que nõ som de louuar, assy como por riquezas, ou por fremosura, ou por fidalguya, e por honra. Ha hi outras que som de deostar, assy como por comprir lixurya, ou por guerra, ou por outro alguũ mal fazer. Os casamentos que se por taaes entêções faze, como quer que se nõ façam por aquelas razões que Deus ordjnou, porẽ pecã, deles mais e deles menos, e deles mais grauemente, segũdo as razões por que se mouerõ (...).³⁹¹

Certamente, Martin Perez não dirige sua admoestação para condenar os reis em questão, uma vez que o texto original do *Libro de las Confesiones* é anterior ao reinado

³⁹⁰ O termo “fornizio” é uma expressão utilizada durante o período medieval e se refere basicamente ao ato da forniciação.

³⁹¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 143.

destes monarcas.³⁹² Porém, Ao confrontarmos essas situações com o que nos diz Martin Perez, tanto Pedro I quanto Fernando teriam se guiado por motivações escusas para contrair matrimônio, tendo inclusive cometido adultério antes de casarem-se efetivamente com as mulheres que atraíam seu desejo. Apesar de suas atitudes serem condenadas são citadas como compreensíveis por cumprirem as expectativas sociais do papel masculino. As mulheres, entretanto, recebem uma crítica mais acirrada, pois no momento em que sua postura provoca ou permite a continuidade de uma relação pecaminosa ela deixa de agir conforme sua natureza e adota uma conduta masculina. Este certamente é o caso de Dona Leonor Teles, porém não o de Inês Castro, que é retratada nas crônicas não por suas ações, mas por suas relações com outros homens.³⁹³ Porém, Inês vincula-se a atitudes pecaminosas, e apesar de não ser apresentada como o repositório da ambição pelo poder, ela é o instrumento chave para o acesso ao trono por parte de seus familiares, e como sustenta um relacionamento imbuído de pecado tem sua punição na morte.

As diferenças entre Inês, personagem envolvida em uma aura romanesca e trágica,³⁹⁴ que é sacrificada por seu amor a Dom Pedro I e Leonor Teles, mulher de rara ambição e que não se isenta de tomar em suas mãos as rédeas políticas, não são

³⁹² De igual modo, a explanação que se segue e que tem como temática central a realização de uma discussão sobre as representações do feminino em Portugal durante o medievo (as quais se articulam com figuras de grande importância no cenário político, econômico e social, como as rainhas, princesas e damas da corte), não significa que o texto de Martin Perez estivesse se referindo diretamente a tais personagens, fato que seria impossível uma vez que a obra original foi redigida anteriormente. Contudo, o texto, mesmo que não esteja diretamente vinculado às mulheres citadas, permite uma compreensão mais ampla das referências relativas a estas, bem como o imaginário que permeia o pensamento medieval sobre as ações e o comportamento destas mulheres.

³⁹³ Nogueira ressalta que a questão que recebe a maior crítica em relação a Leonor Teles é exatamente o exercício do poder. O autor, refletindo sobre Leonor Teles e Inês de Castro, explicita que “a mulher, e mais perigoso ainda, a mulher no poder, descendente emblemática da responsável pela perdição dos homens, aparece aqui para romper o instável equilíbrio entre as grandes famílias aristocráticas e a Coroa portuguesa, sempre ameaçada dada a intrincada rede de casamentos e a pretensão hegemônica do reino castelhano sobre a península, de retornar às suas origens de condado”. NOGUEIRA, Carlos. Amor de Perdição: As mulheres entre a monarquia e o poder aristocrático nas crônicas portuguesas. In: MENDONÇA, Manuela. (org.). *Raízes medievais do Brasil moderno*. v. 1. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2008. p.72. Contudo, talvez seja possível refletir que não é por ser uma mulher exercendo o poder que Leonor recebe tão duras críticas, mas sim por ser uma mulher que se move por tal ambição, afinal em muitos momentos as mulheres, inclusive as rainhas, precisavam exercer o poder.

³⁹⁴ Nogueira realiza uma reflexão sobre a figura de Inês de Castro, avaliando os problemas decorrentes da opção de Pedro I em se envolver na relação adúltera. Inês era também uma filha ilegítima, porém o autor ressalta que este não seria o maior empecilho para o prosseguimento da relação. Nogueira explicita que “por certo, para os cronistas, ela não era uma mulher má. O que dizem as crônicas sobre ela aponta para uma má escolha de uma mulher (se é que essa categoria poderia existir na mentalidade da aristocracia medieval!), mas que traz na paixão que despertou no infante D. Pedro, uma terrível ameaça ao reino português. Mesmo bastarda, em suas origens encontramos alto sangue aristocrático português e castelhano”. NOGUEIRA, 2008, op. cit., p.167.

suficientes para disfarçar os laços que as unem: ambas, enquanto mulheres que desempenham os principais atributos femininos, a beleza e a sedução, de forma intencional ou não, tornam-se extremamente perigosas para os homens e para a sustentação do reino. Os homens envolvidos também se assemelham pela fraqueza e por disporem de suas funções mais relevantes em nome do desejo pelas mulheres. Trevisan realiza uma interessante comparação entre os personagens citados, procurando estabelecer reflexões de gênero a partir de suas ações. Expõe a autora que:

Inês faz Pedro perder a razão e renunciar ao estimado dom da justiça correta, Pedro, por sua vez, não controla suas paixões, ao contrário do que caberia a um homem e principalmente a um rei. Leonor enfeitiça e desonra Fernando, este é rendido pela loucura e chega a dar para a mulher o direito de governar em seu nome. Pedro quase chega a ser um contra-modelo de rei, mas ao final da crônica, o reinado do pai do Mestre de Avis é louvado. Já Dom Fernando é um antimodelo régio, pior que ele só sua Leonor, tudo o que uma rainha não deveria ser. Inês de Castro Leonor Teles, silêncio e palavra. Acima de tudo as representações do perigo da mulher na perdição dos homens (...).³⁹⁵

A história de Inês de Castro exemplifica as complicações que poderiam advir da prática da barregania,³⁹⁶ bastante comum em todos os setores da sociedade. Apesar de constituir-se uma série de discursos condenando o adultério e a manutenção de amantes, esta prática não se extinguiu. Braga avalia esta questão no cotidiano da realeza, identificando um grande número de casos amorosos na corte. O autor conclui que:

A vida sexual dos reis medievais portugueses parece não ter sido diferente da dos homens da nobreza de então com a omnipresença da barregania e da descendência ilegítima. Aliás, no caso dos monarcas, os casamentos eram assuntos de Estado e não escolhas do coração, criando-se por isso, não raro, situações de mau relacionamento, como foram os casos de D. Dinis-Isabel de Aragão e de D. João II-D.Leonor. Não se está com isto a querer dizer que não tenha havido um amor sincero, ou pelo menos, algum respeito mútuo entre os esposos reais, tais como Afonso IV e Beatriz de Castela, D. João I e Filipa de Lencastre, D. Duarte e Leonor de Aragão e D. Afonso V e D. Isabel.³⁹⁷

³⁹⁵ TREVISAN, Mariana Bonat. op. cit., s/n.

³⁹⁶ Este é um termo medieval ao qual o autor se vale para indicar o ato da fornicação. A barregania é geralmente utilizada para a referência à prática do sexo em um espaço exterior ao casamento.

³⁹⁷ BRAGA, op. cit., p. 41.

A consecução de relacionamentos extraconjugais, muitos dos quais se revelam bastante duradouros é um ato que fere não apenas as leis divinas, mas também a legislação terrena. As mulheres desempenhavam um papel no relacionamento adúltero bastante variado, sendo em alguns momentos percebidas como vítimas do mesmo, dada a sua fragilidade e necessidade de tutela, porém em outros são culpabilizadas por sua condição. De fato, o que parece consenso é o equívoco imbuído na relação adúltera, e por tal erro era necessário não somente o perdão divino, mas também o real, uma vez que o rei era o promotor da justiça. Alves apresenta uma série de casos em que mulheres comuns, que vivenciaram a situação de amantes em um determinado período, e que necessitam do perdão real para então modificar sua situação ilegal. Em geral, mediante o pagamento de um determinado valor tal perdão era concedido. Estas mulheres encontravam-se nas mais variadas situações, muitas sendo amantes de homens nobres ou mesmo de clérigos. A autora ressalta o quanto esta atividade vinculada ao exercício do perdão foi importante para a constituição do pensamento sobre a realeza, contribuindo para tanto a solicitação de diversas mulheres. Além disso, Alves salienta que a figura da mulher que se corresponde com o rei não é algo abstrato, mas representa mulheres concretas, as quais reivindicam soluções para sua situação. Assim a mulher deve ser percebida:

Não como uma figura idealizada, mas real, pulsante e que pode desempenhar diversos papéis, como a de filha, esposa, mãe ou daquela que participa de brigas, roubos ou da mancebia ou de relações amorosas fora do casamento. São mulheres de nome Ana, Maria, Briolante, Isabel, Mércia e tantas outras que estão solicitando uma carta de perdão ao rei por terem “afeiçom carnall” e que “esteuera por manceba theuda e mantheuda de huum” homem que poderia ser um religioso, casado ou solteiro e muitas vezes dessa relação resultavam filhos (...).³⁹⁸

Deste modo, as mulheres que incorriam neste erro ainda possuíam recursos para serem perdoadas legalmente e espiritualmente no momento em que recorrem também ao confessor. Apesar da prática de adultério possuir uma face de perigo para uma

³⁹⁸ ALVES, Gracilda. Teúdas e manteúdas: relações conflituosas no Portugal medieval. In: NOGUEIRA, Carlos. (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p.258.

determinada dinastia por se constituir espaço de perturbação social, de igual modo o estabelecimento de relações extraconjugais é uma fonte alternativa de herdeiros no caso em que o rei falece sem deixar prole legítima para ocupar sua posição. Muitos são os reis cuja origem encontra-se em uma relação extraconjugal, os quais receberam apoio dos segmentos nobres frente a outros opositores. Em algumas situações houve a predileção do herdeiro de origem bastarda frente ao de linhagem legítima devido a singularidades no contexto social e político. É o caso de Dom João I, Mestre de Avis, filho de Dom Pedro I com a filha de um mercador, e que se tornará fundador da Dinastia de Avis.

Beatriz, a única filha legítima de Fernando e Leonor, conforme foi abordado anteriormente, era esposa de João de Castela, o que acarretaria, possivelmente, na anexação de Portugal pelo reino castelhano. Assim, diante de tal perspectiva, parte dos membros da elite do reino viu como mais vantajoso o apoio a um filho ilegítimo, havendo uma divisão entre aqueles que apoiavam o Mestre de Avis e grupos seguidores de João, filho de Pedro I com Inês de Castro. De igual modo, havia cidades que se posicionaram a favor de Dona Leonor e sua filha Beatriz, demonstrando simpatia às intenções de João de Castela em se tornar senhor dos domínios portugueses.

Inicia-se uma disputa pela coroa portuguesa, a qual perdura entre os anos de 1383 e 1385, e é marcada por uma série de confrontos bélicos entre João de Avis e João de Castela. O Mestre de Avis contava com talentosos comandantes militares, como D. Nuno Álvares Pereira, e suportou o cerco realizado pelas tropas castelhanas à Lisboa. Em abril de 1385 as tropas portuguesas reunidas em Coimbra proclamam D. João rei de Portugal. João de Castela, defendendo os direitos de sua esposa Beatriz ao trono, invade Portugal auxiliado pela cavalaria francesa, aliada de Castela no intuito de se opor ao elo existente entre portugueses e ingleses. As tropas de Castela, entretanto, foram repelidas especialmente após a Batalha de Aljubarrota, ocorrida em agosto de 1385, e D. João de Avis assume o trono.

A ascensão de João de Avis também exige a formação de alianças para sua legitimação e para a proteção e continuidade de sua situação de monarca. Mostra-se fundamental não somente o apoio militar, mas também a constituição de discursos que

futuramente irão ressignificar os fatos que envolvem a tomada do trono.³⁹⁹ De fato, verifica-se que o exercício do poder real jamais se dá de modo isolado, pois necessita de uma rede de relações que lhe propicie sustentação no plano material e ideológico. Desta forma, os laços de parentesco demonstram ser fundamentais para a realeza durante o medievo, e o matrimônio, sem dúvida, desempenha o papel central neste teatro. José Mattoso salienta a existência destas relações de solidariedade estabelecidas através do parentesco: apesar de geralmente não haver um compromisso formalizado, concebe-se a responsabilidade de auxílio entre os parentes em caso de necessidade. Claro está que esta não é uma situação passível de ser generalizada, uma vez que numerosos conflitos ocorrem entre grupos de familiares na disputa por uma determinada expressão de poder. Porém, a constituição de relações de parentesco possibilita, certamente, a construção de elos que aumentam a probabilidade de auxílio mútuo e proteção. Mattoso evidencia a importância do parentesco na sociedade medieval, afirmando que:

Como se sabe, numa sociedade praticamente sem Estado, onde, de início, a autoridade só pode impor pelo prestígio sagrado do rei, tanto mais ineficaz quanto mais distante, o que impera é o poder, a ajuda, ou a benevolência dos que estão próximos, possuem a força efectiva e podem intervir a qualquer momento. (...) Para os do mesmo nível, convém precaver-se, por meio de alianças e acordos, contra eventuais inimizades, sempre prontas a surgir entre vizinhos. Ora, as alianças estabelecem-se fundamentalmente por meio do matrimônio.⁴⁰⁰

O fundador da Dinastia de Avis vale-se desta premissa ao realizar um contrato matrimonial com Filipa de Lencastre, filha de João de Gant, Duque de Lancaster, homem de grande influência no cenário político inglês. A rainha Filipa será objeto de uma série de estudos dada a sua importância na ressignificação e reconfiguração da corte portuguesa. Filipa de Lencastre representa nos discursos o exemplo de postura

³⁹⁹ Coelho, em seu capítulo “Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis”, explicita a mitificação referente ao rei D. João I bem como em relação aos fatos que resultaram em sua coroação: “D. João refundava Portugal. A ação e valor reproduziam e evocavam a memória da valentia militar de D. Afonso Henriques, aquele que fora aclamado rei pelos seus companheiros de armas, tal como ele fora escolhido rei pelas forças sociais reunidas em Cortes, na recompensa dos seus atos e dedicação ao reino, aquele a quem a providência divina auxiliara e protegera no recontro de Ourique, tal como acontecera consigo em Aljubarrota. D. João aureolava-se com o mito de outro rei fundador de Portugal, pedra angular de uma dinastia que era nova, mas que se enraizava e dava continuidade ao carisma guerreiro, vitorioso e sacralizado do antepassado”. Ver: COELHO, Maria Helena da Cruz. Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis. In: NOGUEIRA, Carlos. (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 68.

⁴⁰⁰ MATTOSO, 1995, op. cit., p. 209.

correspondente às expectativas relacionadas ao comportamento não apenas de uma soberana, mas de uma mulher.

A esposa do rei João I destacava-se por ser uma mulher culta e refinada, além de extremamente piedosa e preocupada com as questões da fé. Silva reflete sobre estas questões no artigo “Práticas religiosas e hábitos culturais inovadores na corte dos reis de Portugal (1387-1415)”, realizando uma discussão sobre a percepção sobre esta rainha por parte de diferentes autores. A autora salienta o fato de que muitos autores ingleses que se dedicaram ao estudo relativo à Filipa e sua influência na corte portuguesa defendem a idéia de que a rainha teria introduzido uma série de práticas, em especial litúrgicas, durante o seu reinado. Tais autores argumentariam que a implantação de costumes percebidos por eles como “mais civilizados” teria acarretado em uma diminuição de hábitos como a prática de orgias e violências no interior da corte portuguesa.⁴⁰¹

Entretanto, talvez a característica da rainha que recebe maior atenção por parte daqueles que se dedicam ao estudo da figura de Filipa de Lencastre seja a sua dedicação à religiosidade e a observação dos rituais litúrgicos, os quais deveriam ocorrer de acordo com suas recomendações. Filipa procurou implantar o cerimonial da forma como este era executado em seu território de origem, o que demandava uma maior complexidade das ações empreendidas na celebração da missa. Assim, era necessário um maior número de oficiantes e cantores, bem como o uso intensivo de outros recursos, como o incenso.⁴⁰² Todavia, a inovação realizada na ritualística era comumente observada no interior da Corte portuguesa, não implicando em sua adoção em outros espaços. Silva informa que:

Para além da Corte, não temos notícia de que o “costume de Salisbury” tenha sido praticado nas igrejas portuguesas. Lembremos, porém, de que em cada residência real poderia também haver uma capela, com os seus próprios oficiantes, muitas vezes de recrutamento local, e aos quais provavelmente a rainha exigiria que oficiassem a missa e os sacramentos de acordo com as normas que ela entendia serem seguidas.⁴⁰³

⁴⁰¹ SILVA, 2009, p. 196.

⁴⁰² SILVA, 2009, p. 201.

⁴⁰³ SILVA, 2009, op. cit, p. 201.

Filipa é referenciada pelos cronistas como uma mulher exemplar em diversos sentidos, como por seu compromisso com a família e na instrução daqueles que estavam sob sua responsabilidade nos valores cristãos. A rainha demonstrava preocupação em manter sua alma livre de máculas e, para tanto, servia-se de um confessor, os quais deveriam receber uma preparação que lhe propiciasse um adequado conhecimento sobre os pecados e suas formas de expressão.⁴⁰⁴ Filipa é, desta forma, apresentada como uma rainha e como uma mulher modelar, que prima pela boa educação e pela preocupação em adotar valores considerados adequados por uma sociedade cristã. Silva, entretanto, evidencia o fato de que uma rainha ainda deve preencher requisitos tais quais a comunicabilidade e a atenção para com aqueles que se encontram em seu entorno. A autora refere a descrição de uma rainha que apesar da seriedade e discrição, também sabia aproveitar momentos de descontração. Assim sendo, não era vedado às mulheres, especialmente pertencentes às classes nobres conforme o caso em análise, participar de divertimentos e jogos com a finalidade de distração e confraternização. Tais modos de entretenimento, todavia, deveriam ser lícitos e não incitar a ações pecaminosas. Manuela Silva afirma que:

Apesar da imagem piedosa da rainha que domina nosso imaginário, D. Filipa, como o próprio Fernão Lopes reconhece, não deixava de ter momentos descontraídos com as Donzelas de sua casa, *em jogos sem suspeita d emgano, lícitos e comvinhavees a toda onesta pesoa*; assim como gostava de conversar, tendo assunto proveitoso a todos e sabendo agradar-lhes com as palavras que lhes dirigia. Era uma mulher indubitavelmente culta, que, para além do Inglês dominava pelo menos o Francês no qual se correspondia com os seus parentes em Inglaterra e, provavelmente, o latim para seguir os livros de oração.⁴⁰⁵

Filipa concentra em si a figura feminina ideal uma vez que comporta e desempenha o papel esperado de uma mulher e de uma rainha, sendo comedida sem de

⁴⁰⁴ Em relação a esta tópico, Silva afirma que “enquanto Rainha de Portugal, D. Filipa, não inovando completamente em relação às suas antecessoras, escolherá também, tal como o pai, seus confessores sempre entre o grupo de frades mendicantes, alternando entre Franciscanos e Dominicanos, quase todos eles bem preparados em termo teológicos e com formação universitária, cabendo-lhe até a pregação na Corte em momentos solenes. (...). Este era um dos cargos eclesiásticos que se multiplicava ao serviço de quase cada membro da família real, e que permitia a seu detentor o exercício de um apreciável ascendente sobre o confessado”. SILVA, 2009, op. cit., p.205.

⁴⁰⁵ SILVA, 2009, op. cit., p. 205-206.

furtar de momentos de espontaneidade. A rainha aparece como um exemplo de esposa e mãe, conhecendo o exercício de suas funções com maestria. De fato, muitos estudos procuram realizar comparações entre a figura de Filipa e outras personagens de destaque entre as mulheres portuguesas, enfatizando, de um modo geral as diferenças entre as mesmas. Este é o caso do estudo de Amelia Hutchinson, que aborda a construção das personagens de Filipa Lencastre e Leonor Teles na obra de Fernão Lopes. A autora demonstra os recursos narrativos utilizados para compor as personagens, salientando os elementos de contraste existentes entre as duas rainhas portuguesas. Hutchinson evidencia o caráter exemplar da obra de Fernão Lopes, o qual se preocupa em esclarecer o fato de que as atitudes de Filipa devem ser copiadas, enquanto Leonor é considerada um mau exemplo. Em relação às rainhas portuguesas referidas, Hutchinson afirma que:

Leonor Teles e Filipa de Lencastre foram rainhas de Portugal em reinados consecutivos para cujas estórias Fernão Lopes escolheu tipos diferentes de estruturação do enredo – a de Leonor tem uma estrutura de tragédia, enquanto a de Filipa tende para romance. A análise de suas respectivas estórias nas crônicas de Fernão Lopes é reveladora do ponto de vista do comentário do cronista, pois o enredo antitético escolhido para cada uma delas marcam-nas igualmente como personagens antitéticas. Uma delas é o exemplo a evitar, a estória trágica de Leonor Teles, e a outra é a apologia de uma rainha modelar com pinceladas de heroína de romance medieval de cavalaria.⁴⁰⁶

O matrimônio possui como base de sua importância o discurso relativo à sacralidade do enlace espiritual e as responsabilidades que se originam deste compromisso estabelecido entre o casal. Contudo, o casamento, além de questões vinculadas à espiritualidade, também demanda atenção para aspectos da materialidade, como por exemplo, a questão dos bens adquiridos e administrados pelo casal. O matrimônio repercute diretamente na vida material dos cônjuges, e em especial para as mulheres constitui-se uma situação que impõe a necessidade de uma legislação que regule de que modo esta terá suas necessidades contempladas e qual o raio de ação da mulher diante dos bens materiais do casal.

⁴⁰⁶ HUTCHINSON, Amelia P. Encontro de Horizontes: Um estudo metahistórico das figuras de Leonor Teles e Filipa de Lencastre nas crônicas de Fernão Lopes. *Hispania*, v. 85, n. 3, p.476-485, set. 2002. p. 479.

As mulheres nobres, especialmente, precisavam de garantias de provimento em caso de necessidade, como, por exemplo, no caso de falecimento do cônjuge. De fato, muitas das mulheres pertencem a famílias financeiramente abastadas, possuindo uma situação bastante confortável na esfera material anterior ao casamento. Filipa de Lencastre é um exemplo de noiva proveniente de um grupo familiar não apenas importante nos aspectos de influência política, mas que vivenciavam uma situação econômica privilegiada.⁴⁰⁷ Assim, uma série de estratégias era utilizada para garantir às mulheres das camadas dominantes alguma forma de renda. Silva salienta o fato de que a prática da oferta de um dote pela família, de origem romana, não vem a ser adotado comumente em Portugal durante o período medieval.⁴⁰⁸ A autora expõe que a prática observada no território português baseava-se na lei visigótica e privilegiava a concessão de rendas por parte do marido para a futura esposa. Explicita a autora que:

Nos reinos ocidentais da Península Ibérica era habitual aplicar em casamentos entre membros de famílias possidentes uma antiga tradição de origem semita, tornada vulgar através dos códigos legais visigodos, conhecida como pagamento das arras. Deste modo, por ocasião da realização da cerimônia do casamento, o noivo ou seu pai, ofertavam à nubente um conjunto de rendas que resultavam de um conjunto patrimonial que lhes pertencia e/ou ainda, uma certa soma monetária. (...) Nas suas origens, esta concessão à noiva era considerada uma compensação pelo uso do seu corpo tendo em vista a constituição de uma família, sendo designado até por “compra do corpo.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Silva salienta a condição privilegiada de D. Filipa de Lencastre e sua família; “durante a infância de Phillipa, a imensa fortuna dos Duques de Lancaster permitia que, à semelhança da Corte régia, a família alargada (...) deambulasse pelas numerosas residências que tinha à sua disposição um pouco por toda a Inglaterra. Para além dos castelos residenciais, muitos outros serviam de centro de exploração agrícola e venatória, sendo freqüentados por numerosos feudatários, rendeiros, caçadores, lenhadores e camponeses ao serviço ducal. Constituíam a verdadeira fonte de riqueza e de sustento de muitas centenas de pessoas e permitiam à família e clientela do Duque alcançar um nível de vida inusual para a época, mesmo entre os seus pares”. SILVA, 2009, op. cit., p.202.

⁴⁰⁸ Silva reflete sobre esta questão, expondo que “as influências jurídicas de origem romana e germânica que se notam coexistirem no Portugal nascente do século XII, a nível da própria concepção da instituição monárquica e da sua transmissão, aparecem também, de forma clara, corporeizando as tradições matrimoniais postas em prática pelos primeiros monarcas portugueses. De facto, a lei matrimonial romana impunha que a família da nubente pagasse ao noivo um *dote* (...). Porém, na Península Ibérica dos inícios do período medieval, este era um costume aparentemente esquecido, e não era habitual que as noivas, com as quais os monarcas portugueses tinham estabelecido prévios contratos casamento, trouxessem consigo mais do que alguns objetos pessoais, tais como jóias, roupas ou dinheiro, podendo ainda, por vezes, usufruir de rendas de patrimônio próprio situado na terra de origem. SILVA, 2008, p.29.

⁴⁰⁹ SILVA 2008, p. 30

Assim sendo, é possível perceber que o casamento, apesar de ser uma instância de extrema importância para a estrutura social durante o medievo possui um caráter de ambigüidade, na medida em que é concebido como um espaço necessário para as mulheres e que irá permitir a continuidade do homem, o matrimônio exige o sacrifício da castidade e a exposição constante ao pecado da luxúria, evitável pela permanente vigilância do casal. No intuito de realizar uma compensação pela exposição da alma dos cônjuges, especialmente da mulher, mais frágil e suscetível ao erro, oferece-se a garantia da manutenção material da esposa. As mulheres da nobreza, por exemplo, possuíam uma série de compromissos financeiros a fim de manter seu status quo e estilo de vida. As rainhas portuguesas, por exemplo, eram as responsáveis pela manutenção de sua “casa”, ou seja, do espaço a elas destinado e que se compunha por um verdadeiro exército feminino, composto por mulheres jovens e idosas que integravam o denominado “gineceu” da corte.⁴¹⁰

A casa da rainha é um espaço central nos âmbitos simbólico e econômico, uma vez que é neste local que se estabelecem importantes laços de matrimônio, bem como se educam grande parte das mulheres nobres. Assim, a casa da rainha demonstra ser um local de suma importância enquanto modelo de comportamento em relação ao feminino. Tal espaço demanda a necessidade de recursos e para obtê-los a casa das rainhas tem autonomia financeira. As mulheres que convivem neste espaço são preparadas para a vida na corte e a rainha é o modelo central a ser seguido. Silva afirma que:

A rainha era cabeça de um gineceu, onde as donzelas das famílias fidalgas aprendiam as virtudes morais e as regras conviviais da corte, preparando-se para o seu desempenho futuro de esposas, mães e senhoras. Nela se criavam e se ensinavam as escolhidas pelos vassalos

⁴¹⁰ Silva demonstra a heterogeneidade da composição da casa das rainhas ao longo do tempo, afirmando que nem todas as mulheres que viviam sob a proteção das rainhas portuguesas eram relacionadas diretamente a famílias nobres, sendo que muitas destas possuíam parentesco com servidores mais humildes do rei. Tais diferenciações refletiam-se no interior da casa da rainha, verificando-se uma distinção da situação dos grupos de mulheres cortesãs. Ao apresentar a condição das mulheres que viviam na casa da rainha no período do reinado de Filipa Lencastre, Silva explicita que “pelos dados que possuímos para o estudo da casa de D. Filipa, cremos que eram na sua maior parte senhoras viúvas ou solteiras, de cujo sustento ou programa de ocupação se encarregaria a rainha, tomando ainda a seu cargo a tarefa de arranjar casamentos adequados para as suas companheiras solteiras – na sua maioria designadas por *Donzelas da Casa da Rainha*. Assim, no seio dessa comunidade feminina em torno do monarca, gerava-se uma primeira categorização que separava *Donas* de *Donzelas*, mas à qual se acrescentava ainda a hierarquização por nível social e de riqueza, comprovada pelo fato de se caracterizar como *Donas* algumas das cortesãs solteiras, mas que já possuíam a sua própria casa montada e eram, por direito próprio, grandes proprietárias. Às *Donas* estavam reservadas as funções de maior proximidade à pessoa da rainha, enquanto as jovens *Donzelas* esperavam, ao serviço de sua régia senhora, obter condições privilegiadas para efetuar um bom casamento”. SILVA, 2010, p.214.

do rei para o matrimônio, como também muitas dessas alianças conjugais aí se delineavam, às vezes até algo forçadas, da mesma forma que eram elas as progenitoras das novas gerações de cavaleiros e servidores do reino, como de igual modo assumiam a administração do patrimônio quando os seus maridos estavam ausentes no teatro da guerra.⁴¹¹

Deste modo, neste espaço as mulheres também precisam aprender alguns tópicos relativos à administração, pois em muitas ocasiões estas deveriam assumir responsabilidades vinculadas ao tratamento de propriedades de terras sob sua administração. Tal questão mostra-se pertinente pelo fato de que os homens envolviam-se muitas vezes em outros compromissos, como confrontos bélicos ou viagens a negócios. Além disso, muitas mulheres estavam no comando de conventos e deveriam assim administrar as rendas dos mesmos e todos os bens que pertencessem à ordem religiosa.⁴¹² De fato, é possível perceber uma série de artefatos legislativos que possibilitam à mulher um espaço de ação determinado e uma certa flexibilidade para que a mesma possa se encarregar de assuntos vinculados aos bens materiais. Medeiros, procurando analisar a legislação relacionada à mulher e sua relação com a gerência dos bens da família, conclui que:

Em Portugal os contratos de propriedade firmados por escrito envolvem predominantemente o casal, que representava uma unidade territorial e fiscal constituindo a base da ocupação produtiva, agrícola e pastoril. Esses contratos sobre a terra poderiam ser feitos através de emprazamento, feito pelo período de uma a quatro vidas, aforamento, perpétuo ou hereditário, ou ainda arrendamento, estabelecido por um determinado número de anos que poderia variar de seis a cem. A

⁴¹¹ SILVA, 2010, p. 65.

⁴¹² Medeiros reflete sobre a atuação das mulheres enquanto administradoras de propriedades eclesiais, esclarecendo que, muitas vezes, estas se destacavam em tal função exercendo-a de modo bastante eficiente. Expõe a autora que “as chamadas filhas segundas, em geral, ingressavam em uma congregação religiosa onde frequentemente destacavam-se como grande proprietárias, administradoras dos seus bens e no exercício de altos cargos religiosos que lhes permitia captar riqueza e honra nobiliárquica para as instituições às quais pertenciam, inserindo-se também nas disputas senhoriais portuguesas e nos embates com a coroa. Em meio aos conflitos entre os poderes, as mulheres desempenhavam ativo papel estreitando as relações entre a nobreza laica e a eclesiástica. As monjas, por exemplo, a despeito das limitações conventuais, eram gestoras do vultuoso patrimônio monástico além de manterem o controle de seus bens pessoais e as rendas daí advindas, em muitos casos tornando os mosteiros pólos de riquezas, onde viviam como senhoras, segundo a posição que partilhavam no mundo, cercadas por servidor e procuradores”. Ver: MEDEIROS, Soraya Karoan Kino de Artimanhas legais femininas: a condição social feminina no Portugal medieval. In: NOGUEIRA, Carlos. (org) *O Portugal Medieval: política e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 265.

fórmula utilizada tinha como objetivo assegurar o constante rendimento senhorial e reduzir seus prejuízos econômicos, de tal maneira que o texto detalhava os direitos e deveres dos lavradores, ressaltando que estes recaíam tanto sobre o homem quanto sobre sua mulher, ou seja, ambos responderiam por quaisquer dívidas ou danos à propriedade.⁴¹³

Assim, é possível perceber que em muitos momentos e para determinadas questões, homens e mulheres eram percebidos a partir de uma ótica igualitária em relação às responsabilidades sobre objetos específicos. Contudo, é importante ressaltar que, apesar da legislação permitir em alguns casos que a mulher tome a frente do processo decisório em relação aos bens do casal, tal ocorre comumente na ausência da figura masculina. Tal ausência pode ser motivada por diferentes razões, como por exemplo, nas situações de óbito do cônjuge. A morte do marido torna a mulher a “cabeça” da família, ou seja, a responsável pelas decisões referentes aos bens materiais.⁴¹⁴ Porém, de um modo geral, estando presente, o homem torna-se a referência do casal. Supõe-se que o homem possuiria uma maior facilidade para o tratamento de assuntos vinculados ao universo prático, enquanto a atenção da mulher estaria voltada quase que exclusivamente para os assuntos do lar. Claro está que há casos em que a mulher toma a frente da responsabilização sobre os bens da família, mas tal atitude é mais comum nos casos de mulheres que não possuem uma figura masculina como referência.

⁴¹³ MEDEIROS, 2010, op. cit., p. 262.

⁴¹⁴ Medeiros expõe que a legislação portuguesa “determinava que a esposa tornava-se “cabeça do casal” com a morte do marido, isto é, o indivíduo responsável pelo contrato de emprazamento, aforamento ou arrendamento daquela unidade territorial. Dessa forma, a mulher poderia legalmente manter as terras que tivesse em seu poder, assegurando a renda ao grupo senhorial.” A autora ainda acrescenta que “a documentação é pródiga nas afirmações sobre o último do casal a morrer ser o responsável por indicar a pessoa que tomaria posse da terra. A legislação que regulava o casamento dedicou-se particularmente ao controle dos bens do casal, determinando que, com a morte do marido, a mulher deveria ficar como “cabeça do casal”, de posse de todos os bens, além de restringir a negociação dos bens pelo marido sem o consentimento expresso da mulher por procuração”. MEDEIROS, 2010, op. cit., p. 262-263

3.2. O CASAMENTO E OS BENS MATERIAIS

A legislação compreende, sem dúvida, a necessidade de estabelecer mecanismos de proteção dos bens materiais da nobreza, mantidos ou aumentados a partir do matrimônio. A proteção do patrimônio acumulado associa-se à atenção para a não dissolução do matrimônio, o que feriria sua sacralidade e acarretaria a dissolução dos bens. De igual modo, é fundamental estabelecer uma série de princípios relativos ao usufruto destes bens a fim de que os mesmos não se dispersem, sendo tais preceitos apresentados nas leis constituídas neste momento. Entretanto, não é possível analisar o período em questão sob um olhar maniqueísta, enfocando somente os aspectos materiais, sendo essencial refletir sobre a existência de vínculos entre as diferentes esferas da realidade. Deste modo, há o discurso presente na legislação e o discurso clerical, os quais podem estar coadunados ou não. Em relação ao usufruto dos bens materiais há uma série de questões que são apresentadas como pecado no Livro das Confissões, demonstrando que os cônjuges deveriam atentar para não pecar pelo uso indevido das posses do casal. Martin Perez exemplifica tal tópico ao abordar a prática da doação de esmolas, sustentando que a mulher casada não deve fazer esmola sem o consentimento do marido, pois este é a “cabeça da mulher”. Expõe o autor que:

A molher casada outrossi nõ deue fazer esmola sen mandado de seu marido ca diz a escriptura, que o marido he cabeça da molher. E deue séer obediente a seu marido ãnas cousas honestas e sen peccado, assi como o marido deue seer obediente áá sua cabeça que he lhesu Christo, assi o diz San Hjeronimo e outros sanctos. E porende contra a uoõtade do marido e co escândalo dele nõ deue fazer esmola, ca faria peccado.⁴¹⁵

Martin Perez, porém, ressalta que em algumas situações a mulher pode prescindir do consentimento do esposo. O autor apresenta três casos em que a mulher poderia dispor dos bens sem a aceitação do marido: quando aquilo que for doado integre as posses da mulher, obtidas anteriormente ao casamento, quando a esmola está relacionada a um bem relacionado ao cotidiano da mulher, como é o caso dos alimentos, desde que tal atitude não implique em ofensa ao marido; por fim, nos casos em que a

⁴¹⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 89.

vida de um determinado indivíduo depende da doação.⁴¹⁶ A narrativa apresentada por Martin Perez contém diversos elementos interessantes para a problematização da realidade das mulheres durante o medievo: de fato, os discursos salientavam a necessidade da mulher, em seu importante papel de esposa, ser obediente ao homem e respeitar sua ascendência sobre ela. Contudo, não é possível afirmar que tais admoestações fossem estritamente respeitadas. Apesar da ênfase sobre a obediência feminina, as mulheres possuem, sem dúvida, espaços de ação e diversas exceções relativas ao comportamento desejado da mulher são enumeradas ao longo do Livro das Confissões. O autor evidencia a importância da mulher não omitir do marido qualquer bem material adquirido, pois tal atitude é classificada como pecaminosa. O homem aparece nos discursos como o gestor do patrimônio e dos recursos do casal, sendo que a mulher, nos casos da inexistência de uma figura masculina ou da incapacidade do mesmo, poderia vir a responder pelos bens de ambos.

Este é um aspecto bastante notável da obra de Martin Perez e que merece destaque: o autor apresenta seus argumentos, porém nunca demonstra uma postura de inflexibilidade. Ao contrário, Martin Perez procura avaliar todas as possibilidades envolvidas em cada tema, demonstrando de que mesmo havendo recomendações mais genéricas, há casos em que as exceções são toleradas e até mesmo desejáveis. Assim, o ato de ocultar recursos financeiros ou bens do cônjuge poderia ser perdoado à mulher no caso do marido possuir vícios, como a bebida ou o jogo, que o levassem a perder todo o patrimônio da família. De outro modo, a mulher incorreria em pecado, pois o autor expõe que, comumente a mulher não possuiria bens separados de seu marido. Martin Perez explicita que:

Onde en qualquer tẽpo que a molher encobre ao marido algũa cousa do que ha quer ao tẽpo do casamẽto quer depoys, pecca e faz furto. En aquela terra digo dhu he costume que todo deue seer en poder do marido, para o apostar e correger e para cumprir a manteẽça da casa,

⁴¹⁶ Em relação aos três casos identificados, Martin Perez explicita que “O primeyro he: se teuer beës apartados en que o marido nõ haja poder. Pode de taes beës fazer esmola sen mandado de seu marido. (...) O segundo caso en que a molher pode fazer esmola he de algũas cousas que som en sua despensaçõ da molher, assi como de pã ou de uinho, ou daquelas cousas que ela soões tractar e ministrar co suas mãos, ajnda que do marido seiã e de cõmũhũ con tanto que lhe o marido, o nõ Haia defendido abertamẽte, ca se defendido lhe he ou lhe diz a cõsciencia, que fará nojo e pesar ao marido nõ deue de tãaes cousas fazer esmola como quer que seja postas ãnas suas mãos para gardar e para despender. (...) O terceyro caso he: quando a molher ueé alguũ perijgo de morte por mĩgua de comer ou de beuer, ou de uestir assi como foy dicto de suso dos religiosos”. *Livro das Confissões*, op. cit., p.89.

mas nõ para o ãnalhear. E porẽde dizem os doctores que se algũa cousa a molher encobre ao marido pecca. Saluo se o marido fosse iugador ou muy gargantam e fosse degastador ou en outra maneyra de mááo recado. En tal caso e maneyra nõ pecca a molher en gardar e em escõder algũas cousas por tal que haja para sua prouison e para sua passada e mantijmẽto ante faz grande boõdade en poer recado ão seu ou de seu marido por tal que nõ pereça.⁴¹⁷

Os discursos permitem à mulher alguns espaços de manobra e autonomia, mas em sua essência recomendam e reforçam a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres qualquer que seja a forma de vinculação existente entre estes atores sociais. Martin Perez argumenta que a própria etimologia e significado dos termos “matrimônio” e “patrimônio” revelam a associação dos mesmos com homens e mulheres. A mulher, por exemplo, está de tal forma vinculada ao sacramento do matrimônio que a própria palavra se refere ao âmbito do feminino, por se relacionar com “madre”. Igualmente, o “patrimônio” reflete a obtenção de bens materiais bem como sua administração, tarefas que caberiam comumente ao “pai”. Martin Perez expõe que:

E a este sacramẽto dizem matrimonyo da parte da madre. E nõ patrimonyo da parte do padre. Por que o officio e trabalho da geeraçõ, mais perteece aa madre que ao padre. E mais trabalho toma a madre ã trager o filho e ã parilo e ã crialo, que o padre em o geerar. E poserõ ao que herda do padre e da madre matrimonyo, por que os guanhos da riqueza tẽporal, mais se soõy de fazer por officio e trabalho do padre do que da madre. E bem pode dizer o filho que he de boõ conhocjmento este prouerbio: Minha madre me trouue ã seu uẽtre e me paryu e crioucõ gram trabalho. Meu padre me heridou co gram cuydado. E assy ã quanto ujuer deue seer a anbos mujto obrigado.⁴¹⁸

Deste modo, mesmo que tais exemplos não fossem cumpridos na esfera da realidade, os discursos procuravam demarcar algumas fronteiras para o papel feminino e o masculino na relação matrimonial: enquanto a mulher deveria ter por foco principal a maternidade, o homem deve voltar suas energias para a constituição de um patrimônio a fim da manutenção da família. Martin Perez parece ilustrar e reforçar a percepção de que a atenção da mulher deve ser direcionada com mais ênfase para o espaço do lar e

⁴¹⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p.89.

⁴¹⁸ Idem, p. 145.

que, apesar de existirem proteções legislativas e instâncias narrativas que complexificam a figura feminina, a mulher é ainda, na grande maioria das citações, um ser constantemente relacionado a um personagem masculino. Em relação ao usufruto dos bens materiais, os discursos privilegiam a dependência da mulher frente ao homem, ator legitimado para adquiri-los. Contudo, é necessário ressaltar que na esfera do cotidiano e em determinados segmentos sociais a manutenção da família não seria possível sem o trabalho feminino, como por exemplo, a atividade laboral exercida no campo. Igualmente, as mulheres nobres mantinham suas rendas, sejam estas obtidas por meio das arras ou de outras formas de rendimento — uma vez que a prática do dote não aprecia ser tão comum no espaço em estudo — apesar das narrativas salientarem a concepção de que não deveria existir separação entre os bens pertencentes às mulheres ou aos maridos. Os discursos parecem demonstrar que, de fato, a manutenção de determinados bens e rendas especificamente para as mulheres não apenas ocorria comumente, mas era desejável para a manutenção das necessidades femininas, especialmente no caso do óbito do cônjuge. O papel atribuído ao homem, mais do que obter os recursos materiais talvez seja o de geri-los: sendo o repositório principal da racionalidade, cabe à figura masculina organizar os bens e fazê-los frutificar. Rucquoi reflete sobre os elementos de proteção à mulher proporcionados, em tese, pelo casamento, os quais se vinculariam a aspectos simbólicos, mas também materiais, pois embora a mulher já possuísse de antemão uma série de bens e rendas, sua capacidade de administração dos mesmos seria a princípio inferior a do homem, o que poderia acarretar na perda dos recursos. A autora reflete que:

El matrimonio no asegura solamente a la mujer la protección de un varon llegado el caso, la de unos hijo, sino que es al mismo tiempo un asunto económico, caracterizado por el problema de la dote. Em la medida em que una mujer, segun el derecho romano, no es nunca parte de la familia de su marido, sino que sigue perteneciendo a la de su padre, este le tiene que dar, para mantenerse, una dote, que es a menudo una parte anticipada de la herencia. (...) Según los países, el sistema de las dotes impero progresivamente sobre el das arras o, como en España, convivió con el. Las arras, la dote o el conjunto dote y arras están destinados a proporcionar a la mujer su mantenimiento, durante su vida, a la hora de su testamento, éstos serán los bienes propios de que podrá disponer. Están administrados por el marido mientras viva.⁴¹⁹

⁴¹⁹ RUCQUOI, Adeline p. 12.

O marido é assim, o responsável legítimo pela sobrevivência material da família, o que não impede a existência de casos em que as mulheres tomam em suas mãos as rédeas dos negócios familiares. Porém, a referência esperada nas situações vinculadas ao financeiro é sempre masculina, mesmo que na realidade concreta os exemplos de mulheres envolvidas nos processos decisórios e transações financeiras sejam mais frequentes do que se supõe. A análise a qual se propõe o presente trabalho concentra-se nos discursos vinculados à mulher, os quais, de um modo geral, apresentam-na constantemente junto a uma figura masculina. A esposa deve estar próxima ao seu marido tanto em vida quanto na morte, o que pode ser percebido pela recorrente opção do enterramento das esposas junto ao túmulo de seus maridos. Pomar avalia esta questão a partir do estudo sobre a memória tumular de mulheres integrantes da nobreza portuguesa entre os anos de 1250-1350. A autora explicita que:

Remetendo para as cidades e para seus templos, os túmulos (...) dizem sobretudo respeito a mulheres fidalgas, metade das quais identificam filhas ou esposas de nobres que desempenharam cargos na corte régia, para além de a maioria das restantes corresponderem a famílias de recente nobilitação, como é o caso das aristocracias lisboetas. (...) Convém igualmente notar, quanto ao local de enterramento, o peso que sobre a escolha das mulheres casadas ou viúvas assume a localização dos túmulos dos maridos.⁴²⁰

Assim, há uma série de características desejadas tanto para a mulher quanto para o homem envolvidos em uma relação conjugal. De fato, a análise do desenvolvimento das relações afetivas entre homens e mulheres no interior do matrimônio é um desafio salientado por Herlihy, uma vez que as informações sobre tais aspectos são ainda pouco numerosas.⁴²¹ Entretanto, até o presente momento já é possível notar que se espera do marido a gestão do patrimônio do casal, pois este seria a “cabeça” do casal. A mulher é

⁴²⁰ POMAR, p. 1513-1514.

⁴²¹ David Herlihy aborda tais obstáculos para o estudo das relações familiares durante o final da Idade Média, afirmando que “The corner of the medieval household that historians have found most difficult to penetrate has been its cultural and emotional life the roles assigned to father, mother, and children, the rewards in love which followed on good performance and the bonds which knitted the members. Statistical records yield almost nothing on the emotional life of families, and it remains hard to judge how well the hortatory and didactic writings reflect the real world. Limited information has allowed the field of household history to become overgrown with many dubious assertions concerning the Middle Ages. The medieval family has become the negative stereotype against which later families are compared, in order to show the alleged benefits of modernization”. HERLIHY, David. *Medieval Households*. LOCAL: Harvard College, 1985.p.112.

valorizada a partir de determinadas atitudes no interior da relação, como àquelas voltadas para o cuidado do esposo e dos filhos. Herlihy discute a ambigüidade dos discursos sobre a mulher, pois apesar da misoginia evidenciada nos discursos seculares e clericais, a mulher tem espaços de valorização, estando estes presentes no interior do casamento, a partir do desempenho de um comportamento específico. O autor vale-se de poemas medievais para realizar sua argumentação. Expõe Herlihy que:

Medieval attitudes toward marriage and women (the two themes are inextricably intertwined) were profoundly ambivalent. The civilization sustained a well-embedded tradition of misogynistic literature — one less attractive inheritances from the ancient world. (...) Alongside this misogynistic current there existed another one praising women, especially the good wife. (...) Not only does the good wife bring children into the world, assuring the survival of society, but she performs many other services as well. She cares for the sick.⁴²²

O casamento mostra-se, assim sendo, uma instância que possibilita ressignificar a figura feminina, arrolando uma série de características desejáveis da mulher em seu papel de esposa. Os discursos voltam-se não somente para educar a “boa mulher”, mas também a “boa mãe”, a “boa esposa”, a “boa cristã”. O exercício do feminino não existe em essência, mas sim é identificado na prática das relações sociais, em especial nas estabelecidas entre homens e mulheres. A própria construção paulatina do matrimônio enquanto sacramento e sua ritualização pela Igreja engendra uma série de transformações no âmbito do pensamento, ampliando a interiorização e a valorização da idéia de “vontade individual” e de “consentimento”.⁴²³ De fato, o ritual do matrimônio reforça a dimensão do espaço interior de cada fiel, de forma semelhante àquela que irá

⁴²² HERLIHY, op. cit., p. 115-116.

⁴²³ A necessidade do consentimento da noiva nas tratativas do casamento, durante a Idade Média, bem como a ritualística que envolve a celebração dos sponsais e do matrimônio varia conforme a época e o local. Frank aponta as peculiaridades do enlace matrimonial na região da Islândia durante o século XIII, demonstrando que neste período não haveria a necessidade da boa vontade da nubente em relação à consecução do matrimônio. Expõe a autora que “A proposal was made by the suitor or his representative to the woman's legal guardian: if he approved the match it was not necessary to seek the woman's consent. Three ceremonies -- all performed in the presence of witnesses -- insured the legality of the marriage and the legitimacy of any offspring. First came the formal betrothal statement, sealed by a handshake between the guardian and the suitor or his representative; the bride's presence was not required. On this occasion, the amount of the bride-price and dowry was fixed. The wedding took place within a set time after the betrothal, with one year being the usual maximum limit; for the marriage to be legal, bride-ale had to be drunk, and the groom led with lights to his wife's bed”. Ver: FRANK, Roberta. *Marriage in twelfth and thirteenth century Iceland*. In: SHEEHAN, Michael. *The Formation and Stability in Fourteenth-Century England: Evidence of an Ely Register. Marriage, Family and Law in Medieval Europe*. Collected Studies. Canadá: University of Toronto Press, 1997. p.475.

sendo reforçada pela concepção e prática da confissão auricular individual. No momento em que o compromisso entre os noivos é firmado já deve existir o consentimento dos futuros cônjuges, e tal deve ser expresso através de determinadas fórmulas verbais ou gestuais. Martin Perez explica o significado dos esponsais e afirma que não há somente uma forma de realizá-los, pois há casos em que os noivos podem abdicar do uso da palavra por simplicidade ou vergonha. Explicita o autor que:

Desposiros segũdo diz o dereito, sã promjtmentos de matrimonyo publico e comprido (...). Em quatro maneiras se fazẽ segũdo directo os sposiros, que som prometjmento de casamentos. Algũas uezes se fazẽ por palauras sinplezes de prometjmento sem iuramento. Outras uezes se fazẽ por doaçõ darras, ou por doaçõ de algũas ou três cousas ou doas, ou por anel que lhe da e pó a sposa no dedo, ou por outra cousa semelhaujl (...). E quando as molheres ham uergonha de falar, e dam as mãos deante de seus padres ou doutros parêtes. E estes falam e elas nõ, posto que elas se calem e nõ falem, se recebẽ algũas doas, sã contradicõ, ou prometjmento de arras, sem força entende se que outorga os sposiros que fezerom os parentes.⁴²⁴

O autor procura evidenciar a necessidade de não haver contradição e, para tanto, é necessário que os nubentes compreendessem o compromisso no qual passavam a se envolver e estivessem de acordo com o mesmo. Tal questão exigia que os futuros cônjuges possuíssem uma idade mínima, a qual deveria ser respeitada por seus pais ou responsáveis. Este tópico afetava muitas vezes a classe nobre, que percebia a oportunidade de estabelecer uma aliança vantajosa, mas que, de acordo com os discursos, deveria aguardar até que seus filhos alcançassem a idade recomendada a fim de não recair em pecado. A celebração dos esponsais em um momento anterior ao requerido pela Igreja acarretaria inclusive no embargo ao compromisso estabelecido. Martin Perez destaca a importância dos esponsais, explicando os motivos contidos na exigência da idade mínima para os nubentes firmarem tal compromisso: a promessa de casamento realizada neste momento já está abençoada por Deus, e, portanto, não poderia ser desfeita. Nos casos em que um dos futuros cônjuges passasse a recusar o cumprimento da palavra empenhada, a Igreja teria o direito de intervir através da admoestação a fim de orientar aqueles que desejam eximir-se de suas obrigações divinas, sem olvidar, todavia, que o casamento deve ser de livre consentimento, sendo

⁴²⁴ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 146.

inclusive recomendada a ameaça de excomunhão em algumas situações em que a desistência do compromisso acarretar em consequências mais graves para o equilíbrio social. Explicita Martin Perez que:

Entõ pode a eglesia, e deuẽ constringer aquel ou aquela que se assy quer quitar e tirar afora, que compra o que iurou ã cada huũ dos casos segundo que de suso foy departido e declarado, e podeo scumũgar se o nõ quizer comprir e fazer. Empero dizẽ algũus douctores, e parece por algũus directos, que entõ deue a eglesia co tã gram prema, constringer ã este caso, quando uisse que podeia uĩjr guerra ou grande scandalo, se o juramento nõ se guardasse.⁴²⁵

Entretanto, há algumas situações em que os esposais podem ser revistos e desfeitos sem que haja perigo de que os envolvidos cometam pecado. Entre estas é possível destacar o desejo de um dos pares em fazer os votos e tornar-se membro da Igreja, o que poderia ser aceito quando ainda não tivesse ocorrido o contato carnal entre os envolvidos no compromisso. Outra possibilidade que invalidaria a promessa seria no caso de um dos futuros cônjuges não fosse mais encontrado, pois muitas vezes durante alguma travessia mais longa ou mesmo em momentos de confrontos bélicos era possível que um indivíduo viesse a ser raptado ou morto e as informações sobre seu paradeiro não pudessem ser confirmadas. Nesta situação o outro nubente estaria liberado para assumir outro compromisso imune de pecado. Martin Perez cita também a possibilidade de que um dos nubentes tenha sofrido algum acidente ou alguma doença que limitasse sua movimentação ou o desfigurasse fisicamente. O autor exemplifica tais possibilidades: “se alguũ deles se fez gaffõ ou paraljtico, ou perde os narizes ou os olhos, ou lhe acontecesse outra cousa mais torpe depois que fossem sposados por palauras de prometjmento, pode a eglesia desatar e quitar tal prometjmento (...)”.⁴²⁶ De igual modo, outro aspecto que deve ser vislumbrado é se os noivos não possuem algum laço de parentesco que impediria a união matrimonial, pois esta é uma das razões para a impossibilidade de um casamento.⁴²⁷

⁴²⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 148.

⁴²⁶ Idem, p. 149.

⁴²⁷ Martin Perez apresenta uma série de situações que impossibilitam o casamento entre um homem e uma mulher. Em relação a este tópico, expõe o autor que “e porende som algũus que nõ podem tal consintjmento fazer, assy como os que som moços. E as fêmeas que nõ hã xij anos. E os barões que nõ som de xiiij ca nõ podẽ em todo usu de uida consintjr, por que ajnda nõ podẽ comprir o officio da

O matrimônio é, sem dúvida, uma instância central não apenas na vida da mulher medieval, mas para a manutenção da ordem e da estrutura social durante o medievo. Assim, são diversos os documentos que procuram demonstrar qual deve ser o comportamento dos cônjuges a fim de que o matrimônio cumpra sua função divina. O casamento é uma esfera educativa, pois os aspectos requeridos de ambos os atores envolvidos extrapola o espaço privado, sendo também exigido no cotidiano social. O matrimônio reforça e reconfigura importantes elementos discursivos sobre o feminino e o masculino. Martin Perez aborda a importância do matrimônio e de que forma a relação entre os cônjuges deve ser mantida através da ênfase no consentimento livre ao enlace, o que já predisporia assim uma relação harmoniosa. Igualmente, o autor recorre às Escrituras Sagradas no intuito de explicitar qual deve ser o cerne do elo conjugal, o qual estaria pautado no companheirismo. A relação entre um homem e uma mulher comprometidos e abençoados pela união matrimonial difere enormemente de um casal vinculado somente pelo desejo carnal. Neste caso, há a presença do grave pecado de *forizio*. A sustentação do matrimônio se dá pelo desejo de companhia e de servir a Deus, e para que tais propósitos possam ser alcançados, é fundamental que cada um dos cônjuges tenha uma conduta socialmente considerada adequada. Em seus apontamentos, o autor parece estar preocupado em demonstrar a sacralidade do matrimônio e sua sustentação evangélica, além de identificar os perigos que o mesmo oferece. O casamento proporciona dimensão e concretude aos ensinamentos bíblicos e reforça os exemplos presentes nos Evangelhos. A condição de homens e mulheres na sociedade está explicitada por uma relação de companheirismo, a qual não demarca, nas palavras do autor castelhano, uma diferença de importância entre homens e mulheres, mas sim a cada indivíduo cabe um papel singular definido por Deus. Homem e mulher, unidos através de mútuo consentimento, assumem a responsabilidade de tal enlace: seguir os preceitos divinos e prestar determinados serviços ao cônjuge, como alimentá-lo,

geeraçõ. Outrossy os castrados de todo fendidos, ou de todo talhados, nõ podẽ casar, por essa meesma razõ (...). Outrossy os que de todo som sandeus, e loucos, nõ podem casar, por que nõ ham intẽdjmento para õ tal aiõtamento cõsintir. (...) Ca se em alguõs tempos cobrassẽ õ entendjmento, bem poderia casar, e fazer todos contractos ligitimos, õ tanto que steuesse õ aquel tenpo. Enpero se perdesse o entendjmento depois que casasse, firme ficaria sempre o casamento.” A descoberta de um grau de parentesco entre os cônjuges de tal proximidade que fosse considerada pecaminosa anularia o matrimônio. Martin Perez afirma que, entre os motivos de embargo para o casamento o “iij he parẽtesco carnal ou spiritual”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 151 e 167, respectivamente.

protegê-lo, bem como permitir o enlace carnal, entre outros compromissos. Martin Perez explicita que:

Esta companhia majdaulj he tal qual Deus mostrou, quando formou a primeira molher do corpo do homẽ. Nõ a formou da cabeça por que nõ parecesse senhora. Nõ a formou dos pees, por que nõ parecesse serua, mas fezea do costado do homẽ, por que fosse cõpanheira. Tal consintjmento nõ he antre os barregueeiros, que como quer que consentã ẽ o aiũtamento carnal, nõ consentẽ em o cõsintjmento de cõpanhia maridauljil. (...) Onde os que casam os que casam obligãse ao djujdo da carne segũdo a enfermjdade dela. Ca mãtjmento do comer e do uistir huũ ao outro mjnistrar, e fazer huũ ao outro seruiço corporal. Onde diz o directo, que a molher e o marjdo taaes deuẽ seer huũ ao outro, como assy meesmo.⁴²⁸

Assim, Martin Perez parece não enfatizar uma hierarquia explícita entre homens e mulheres quanto às suas funções no exercício do matrimônio, valorizando ambos os papéis, tanto o referente ao âmbito do masculino quanto do feminino. Tal concepção relativa aos indivíduos enquanto seres refletidos na esfera de sua sexualidade não é gratuita, mas sim um constructo que se edifica através da documentação existente, a qual abrange textos de natureza diversificada. Deste modo, é importante avaliar como as mulheres são apresentadas em outras expressões escritas, especialmente aquelas produzidas durante o medievo ibérico. Assim, serão avaliadas as figuras femininas presentes em algumas produções documentais como, por exemplo, as Cantigas de Santa Maria, obra anteriormente explorada no presente estudo.

Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco trabalha com o tema do feminino e sua apresentação nas Cantigas compiladas e escritas por Afonso X. A autora demonstra que, não contabilizando as referências à Virgem, a grande maioria das citações é sobre personagens masculinos. Tudela y Velasco afirma que entre as 402 composições apenas 125 citam personagens femininas tanto como protagonistas como aquelas que aparecem em segundo plano. A autora ainda demonstra que o caráter das mulheres citadas nas Cantigas é bastante variado, havendo mulheres justas e mulheres maldosas. Neste artigo, Tudela y Velasco demonstra que, entre as mulheres movidas por bons propósitos, a característica mais saliente é a piedade e a caridade. A autora expõe que:

⁴²⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 150-151.

La elevada cifra de mujeres piadosas que desfilan por las composiciones del Rey Alfonso nos indica hasta qué punto el autoe considera la religiosidad de sus personajes femeninos como algo connatural a la psicología de su sexo.(...) En la consideración general, tal vez sea la caridad la virtud femenina por excelência.No faltan em las Cantigas ejemplos acrisolados de prácticas de esa virtud. Por cierto, alcanzando tales extremos que la Virgen no tiene outro remédio que acudir em auxilio de sus devotas, tan generosas como poço previsoras.⁴²⁹

A observação dos temas tratados nas Cantigas de Santa Maria e como as personagens femininas são apresentadas talvez não revelem características específicas do feminino em si, uma vez que a piedade é um elemento constante ao longo das Cantigas tanto para homens e mulheres. Os personagens masculinos também apresentam uma postura piedosa, pois esta é a principal motivação para a ajuda prestada pela Mãe de Jesus. Maria mostra-se leal àqueles que são a Ela devotos. Assim, é possível inferir que as características que conformam o feminino estariam mais vinculadas ao seu papel social do que a sua natureza biológica. Talvez o elemento a ser destacado seja o âmbito emotivo, presente mais frequentemente nas situações que abarcam as mulheres. O fator emocional está presente no pedido ardoroso das mães por seus filhos ou das esposas por seus cônjuges, aos quais Maria procura atender. Homens e mulheres têm suas características delineadas a partir de seu papel social: os discursos procuram enquadrar o masculino e o feminino em determinados espaços, de fato reforça e reinventa aspectos vinculados às mulheres e aos homens. O homem, de um modo geral, é associado com valores como coragem e força, refletindo em atos enérgicos e muitas vezes repletos de ira. De igual modo, os homens muitas vezes premeditam suas ações e guiam-se pelo desejo de poder. Há papéis bem definidos para o homem, que é retratado por seu papel na sociedade: são referidos monges, cavaleiros, soberanos. As mulheres são esposas, religiosas e mães.

As mulheres casadas são apresentadas com freqüência nas Cantigas de Santa Maria, exemplificando mulheres fiéis aos seus maridos, e, logo, cumpridoras de seus compromissos espirituais e cristãos, assim como outras cuja índole se mostra perversa. Tudelo y Velasco resalta a importância pedagógica presente nas Cantigas de Afonso X,

⁴²⁹ TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel Perez de. p.. 53-54.

dado que há uma evidenciação da importância de adotar atitudes que sigam os preceitos divinos no exercício do matrimônio. Aqueles que não se guiam por tais princípios encontram seu castigo na ira de Santa Maria. De uma forma geral, as tramas relativas ao matrimônio apresentam vínculo com o feminino, demonstrando mulheres preocupadas com seu casamento ou cônjuge, seja em prol do bem de seu cônjuge, seja nos casos em que a esposa deseja apenas a morte do marido. Tudela y Velasco expõe que os homens, quando associados ao matrimônio, possuem atitudes bastante similares às mulheres, inclusive planejando o assassinato das esposas. A autora afirma que:

En las Cantigas, el orbe de las casadas lo integran personalidades de lo más variado. Desde las mujeres que con sus rezos ayudan a resolver los problemas familiares a las malvadas que lo mismo maquinan el engaño que la muerte del marido. (...) Los esquemas del reysabio excluyen la condescendencia para con los desvios de las mujeres casadas y, por tanto, tampoco se la deja mostrar a la Virgen. Em la outra cara de la moneda, los hombres casados responden a una clasificacion muy similar. Así, encontramos tanto al esposo que padece la malquerencia de su mujer como a varones ímpios que recortan a sus conyuges las practicas piadosas o se deciden a eliminarlas físicamente por la vía violenta.⁴³⁰

Assim, algumas formas de comportamento são condenadas tanto em homens quanto em mulheres, e não parecem a partir das descrições presentes nas Cantigas de Santa Maria, serem adotadas com maior frequência pelos representantes de um dos sexos. Os personagens cujas tramas se relacionam à temática do casamento não se movem, comumente, por questões relativas à luxúria tão somente, mas apresentam tópicos como a malícia, a inveja, entre outros atos pecaminosos. Assim, é possível exemplificar casos em que a mulher é o modelo de fidelidade conjugal e resiste aos apelos do homem movido pelo desejo carnal e pela ambição. Tal afirmação pode ser percebida na quinta cantiga, a qual descreve as desventuras de uma imperatriz romana, que, por suas ações e sua devoção, foi socorrida por Santa Maria. A esposa do imperador de Roma, descrito como um grande homem, seguidor das leis divinas, chamava-se Beatriz e era conhecida por sua formosura e dedicação à Virgem. Seguiam-no no exemplo seu cônjuge, que muito sensato e pio, empreende uma peregrinação até Jerusalém deixando a esposa aos cuidados do irmão. Todavia, o que o imperador não

⁴³⁰ TUDELA Y VELASCO, op. cit., p. 54.

desconfiava é que seu irmão o trairia, esforçando-se por seduzir a imperatriz, cuja fidelidade e amor por seu esposo levou-a não apenas a adotar uma postura de indignação contra o cunhado, como a trancafiá-lo em uma masmorra pela atitude traiçoeira. Segundo a narrativa:

Esta dona, de que vos disse já, foi dun Emperador
moller; mas pero del nome non sei, foi de Roma sennor
e, per quant' eu de seu feit' aprendi foi de mui gran valor
Mas a dona tant' era fremosa, que foi das belas flor
e servidor de Deus e de as ley amador
e soube Santa Maria mays d'al bem querer (...)

Depoi-lo Emperador se foi a mui pouca de sazón
catou seu irmão a ssa moller e namorou-s' enton
dela, e disse-lle que a amava mui de corazón;
mai-la santa dona, quando ll'oyu dizer tal trayçon,
em ha torre o meteu em muy gran prijon
jurando muyto que o faría y morrer.⁴³¹

A cantiga explicita a inocência da imperatriz, que se afasta da imagem da mulher sedutora e maléfica, dado que a personagem inclusive escandaliza-se com a atitude do cunhado. Contudo, o mesmo vale-se de artimanhas, como a mentira, para enganar o imperador, e assim, acusar Beatriz de traidora e apresentar-se como a vítima de toda a situação.⁴³² O Imperador acredita nas palavras do irmão, e ordena a morte da imperatriz, a qual só escapa de seu fatídico destino devido aos rogos feitos à Santa Maria. A narrativa explicita que:

Quand'o Emperador de terra s'ergeu, logo, sem mentir,
cavalgou e quanto mais pod'a Roma começou de ss'ir;
e a pouca d'ora vvy a Emperatriz a ssi vir,
e logo que a vvy, mui sannudo a ela leixou-ss'ir
e deu-lle gran punnada no rostro, sem falir,

⁴³¹ ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Tradução de José Figueira VALVERDE. Madrid: Editorial Castalia, 1983. P. 16.

⁴³² A narrativa descreve a sutileza da mentira urdida pelo cunhado contra a imperatriz, pois o mesmo procurou seu irmão apresentando o aspecto decadente adquirido pelo tempo vivenciado na prisão: roupas rotas e barba por fazer, o que lhe possibilitava obter a simpatia e a pena do soberano e tornava sua história mais crível. O irmão traidor realiza, assim, uma distorção dos fatos a fim de incriminar a cunhada: “Quando o irmão do Emperador de prijon sayu, barva non fez nen cercou cabelos, e mal se vestiu; a seu irmão foi e da Emperatriz non s'espedyu; mas o Emperador, quando o atan mal aparado vvy, preguntou-lle que fora, e el lle recodyu: “Em poridade vos quer' eu aquesto dizer .” (...) Quando foram ambos a há parte, fillou-s' a chorar o irmão do Emperador e muito xe lle queixar de sa moller, que, por que non quisera com ela errar, que o fezera porende tan tost' en un carcer deitar. Quand'o Emperador oyu, ouv' em tal pesar, que se leixou do pallafren em terra caer”. *Cantigas de Santa Maria*, op. cit., p. 16.

e mandou-a matar sem a verdade saber (...)

Dous monteiros, a que esto mandou, fillarona des i
e rastrand'a um monte e a levaron mui preto dali;
e quando a no monte teveron, falaron ontre si
que jouvessen com ela per força, segund'eu aprendi
Mas ela chamando Santa Maria log'y
chegou um Conde, que lla foy das mãos toller.⁴³³

A inocência da imperatriz no relato da narrativa pode demonstrar que à mulher no pensamento medieval não está sempre reservada a vilania e a culpa. Neste caso, não foi a imperatriz quem assumiu um comportamento traiçoeiro ou cedeu à fraqueza carnal, mas sim um homem, seu cunhado, quem priorizou a luxúria à lealdade fraterna. Porém, dada a crença do marido na traição da mulher sem sequer questioná-la parece indicar que este um comportamento se não esperado, ao menos bastante provável para uma mulher. O episódio pode revelar ainda uma prevalência dos laços de parentesco sobre aqueles estabelecidos no enlace matrimonial, pois o soberano de Roma optou por crer na palavra de seu irmão do que na fidelidade de sua esposa, que não pôde defender-se das acusações. O autor da narrativa enfatiza a afeição existente entre o casal, a qual não foi suficiente para permitir que um voto de confiança fosse dado à Beatriz. O soberano não considera a necessidade de conferir a veracidade das afirmações do irmão, pois é plausível que a mesma seja verdadeira, pois as mulheres tenderiam à traição e à luxúria. Contudo, também é necessário evidenciar que a afirmação provém de alguém que deveria lealdade ao soberano, não apenas como súdito, mas pelos laços sanguíneos.

A imperatriz vivenciará diversas agruras, até ter sua inocência comprovada graças à proteção da Virgem. O imperador mostra-se bastante arrependido de seu erro, e procura inclusive retomar seu matrimônio, sendo repellido por Beatriz, que prefere dedicar o resto de sua vida à Maria, responsável pelo milagre de sua sobrevivência a tantos percalços. A cena apresenta a decisão da imperatriz em meio ao pranto do alívio de ter sua inocência reconhecida:

A Emperadriz fillou-s' a chorar e diss': "a mi non nuz
en vos saberdes que soon essa, par Deus de vera cruz
a que vos fezeistes atan gran torto, com' agor' aduz
voss' irmão a mãefesto, tan feo come estruz;
mas des oi mais a Santa Maria, que é luz
quero servir, que me nunca á de falecer (...)

⁴³³ *Cantigas de Santa Maria*, op. cit., p. 17.

Per nulla ren que ll’o Emperador dissesse, nunca quis
a dona tornar a el; ante lle disse que fosse fis
que ao segre non ficaria nunca, par San Denis
nen ar vestiria pano de seda nen pena de gris
mas há cela faria d’obra de Paris
u se metesse por mays o mund’ avorrecer.⁴³⁴

Da mesma forma que há esposas devotas ao marido — as quais podem até se mostrarem injustiçadas em alguns momentos, mas acabam revertendo a situação com o auxílio da Mãe do Cristo — também existem aquelas que nutrem sentimentos malévolos e que desejam prejudicar seus cônjuges. É o caso descrito na Cantiga de número 334, no qual a esposa realiza um ardil para matar seu marido, homem de bom coração e generoso com seus criados. Assim, a mulher envenena o vinho e manda um jovem serviçal entregar a seu esposo, recomendando-lhe que não provasse. O mancebo, suspeitando das intenções de sua ama, decide beber o vinho envenenado e acaba falecendo. Dada a sua atitude destemida e suas boas intenções em proteger seu amo, que muitos benefícios havia lhe proporcionado, a Virgem Maria ressucita-o da morte. A maldade tramada pela esposa, assim, não tem sua finalidade atingida. A narrativa descreve que:

E sa moller con maldade enton vynno temperou
con ervas, como o dess’a seu marid’a beber (...)

E disse a o mancebo “Se ora podesses yr
ao agro a teu amo, punnarei em cho gracir,
e levasse-ll’este vo, podes el e mim servir
muit’, e sei ora con el por Deus ante de comer. (...)

E dar-ll-ás aqeste vo, e fas como te direi:
non bevas en nemigalla, e vent-‘e eu te darei
algo, se esto fezeres, e demais gracir-cho-ei
e a mi e a teu amo farás ora gran prazer.” (...)

O mancebo oyu aqesto e foi logo sospeitar
que no vinno mal avia, e diz: “Pero me mandar
foi mia ama que llo desse a meu am’, ant’ eu provar
o quero.” E pois provou-o e foi log’ enssandecer.⁴³⁵

⁴³⁴ *Cantigas de Santa Maria*, op. cit., p. 17.

⁴³⁵ *Cantigas de Santa Maria*, op. cit., p. 18

Esta cantiga contrapõe a atitude ardilosa da mulher — a qual procura envenenar eu marido, ou seja, deseja assassiná-lo através de estratégias veladas, consideradas covardes uma vez que a vítima não encontra possibilidade de defesa — à fidelidade do servo, que arrisca sua vida para salvar a de seu senhor. Santa Maria apieda-se da situação do jovem, levado até seu altar, e com seu poder permite que o jovem ressuscite. A Cantiga citada, porém, não desvenda o destino da esposa traiçoeira, talvez pelo fato de que a mesma não tivesse atentado diretamente contra a Mãe de Jesus ou contra um de seus penitentes.

As mulheres, assim sendo, apresentam várias facetas nas cantigas de Santa Maria e, mais que características específicas relacionadas ao seu sexo, é possível perceber determinadas situações vinculadas com maior frequência ao feminino, como a doença. Tudela y Velasco salienta este fato, evidenciando o fato de que as Cantigas têm, talvez, como a sua maior finalidade demonstrar as recompensas que recebem aqueles que são piedosos. Entre os momentos em que os personagens mais recorrem à ajuda celeste destacam-se aqueles nos quais os fiéis estão adoentados ou à beira da morte. A autora reflete sobre este tema, afirmando que:

En todo caso conviene tener presente el caracter de las *Cantigas*: gran parte de la obra tiene como finalidad demostrar que la Virgen premia siempre la confianza en Ella depositada, sea cual fuere la conducta de sus devotos. No extraña, pues, el numero abultado de mujeres enfermas que se mencionan em las composiciones. Leprosas, tullidas, sordomudas, ciegas, endemoniadas, hidrópicas, rabiosas o simplemente afectadas de alguna enfermedad accidental (inflamacion de um miembro o parasitos intestinales) alcanzan la salud acudiendo a alguna iglesia consagrada a Santa Maria.⁴³⁶

O fato de que as cenas vinculadas ao sofrimento de alguma doença comumente retratem as mulheres como vítimas de tais mazelas permite refletir que as mulheres eram representadas como seres mais frágeis e menos resistentes. A existência da doença manifesta a efemeridade do ser humano e, sem dúvida, os homens medievais procuravam explicitar essa condição através de diferentes discursos, os quais poderiam apresentar a doença como resultado do Pecado Original, dos pecados individuais de cada um, dos excessos cometidos, entre outros aspectos. Os discursos apresentam,

⁴³⁶ TUDELA Y VELASCO, op. cit., p. 52-53.

muitas vezes, a doença como um elemento que transcende o âmbito físico, revelando também fatores de ordem espiritual. Tal questão se revela em tratados medievais e outras formas documentais do período, as quais podem evidenciar o pensamento associado ao feminino. A apresentação das mulheres como seres de tendência ao adoecimento certamente não significa necessariamente que estas constituíam um grupo de maior tendência à enfermidade durante o medievo; todavia, possibilita a reflexão sobre o significado de tantas personagens femininas serem representadas como doentes. O presente estudo não tem por finalidade realizar uma discussão detalhada sobre a questão da enfermidade feminina durante o medievo e suas representações, pois tais discussões poderiam ser tema de um trabalho de maior fôlego, o qual procurasse identificar quais as doenças mais frequentemente vinculadas ao feminino nos discursos, bem como os diagnósticos e as formas curativas recomendadas. Entretanto, não é possível eximir-se de destacar esta questão, uma vez que ela pode revelar um tópico interessante sobre o olhar relacionado ao feminino, pois permite a indagação sobre se tais enfermidades revelariam práticas pecaminosas por parte das mulheres.⁴³⁷

A variedade apresentada em relação ao feminino nas Cantigas de Santa Maria ocorre não apenas na natureza das enfermidades que abatem as mulheres, mas nas situações enfrentadas pelas mulheres casadas.⁴³⁸ Apesar de não haver uma recomendação explícita sobre a forma como as mulheres casadas deveriam comportar-se, é possível perceber através das atitudes da Mãe de Deus ao atender aos apelos ou aplicar algum castigo qual seria o comportamento mais adequado para uma mulher casada. De fato, as cantigas não parecem realizar um elogio ao sacramento do matrimônio, havendo inclusive narrativas nas quais as mulheres acabam prescindindo

⁴³⁷ Solomon, em sua obra “The literature of misogyny in medieval Spain”, aborda a questão dos discursos sobre a doença e a saúde durante o medievo. Ao expor sua argumentação, Solomon afirma “I will suggest that the act of composing treatises replete with discursive fragments that speak ill of women, such as we find in the Arcipreste de Talavera and the Spill, is bound up in medical strategies for maintaining sexual well-being. It is not my intention to ignore the literary ingenuity of these works, but rather to propose that devices such as the first-person narrative voice and the rich vernacular vocabulary — those very characteristics that critics praise as literary innovations — were, in fact, necessary components of a medical technology designed to cure men of inordinate sexual desire. Medieval theorists believed that amorous desire could cause pathological conditions in the human body”. SOLOMON, Michael, p.3-4.

⁴³⁸ Tudela y Velasco, em relação a esta questão explícita que haveria uma “amplia gama de situaciones que pueden darse en la existencia de una mujer casada. En el plano de la vida afectiva encontramos insatisfacciones de muy distinto signo: del rechazo al marido, al anhelo de una más estrecha unión. Desde la doncella casada a la fuerza por sus padres que escuda su cuerpo tras una promesa de castidad a la Virgen a la dama celosa por las ausencias nocturnas del conyuge, pasando por aquella outra que pierde la cordura al sentirse forzada por el marido.” TUDELA Y VELASCO, op. cit. p. 63.

de seu casamento em prol da vida religiosa e casta. Tal é o caso da Cantiga acima descrita, na qual Beatriz, a imperatriz de Roma, abdica de sua posição e de seu casamento. A opção pela dedicação à vida religiosa nesta narrativa apresenta-se como o encontro do verdadeiro caminho após os enganos e decepções propiciadas pela realidade mundana. Dedicadas à Santa Maria, cuja virgindade é repetidamente destacada como exemplar, as Cantigas refletem a tendência ao elogio em relação ao autocontrole frente aos desejos físicos. É no louvor a Maria e ao Seu Filho que reside a verdadeira felicidade, e quando a vida do indivíduo pode ser dedicada a esta atividade o grau de satisfação e prazer é ampliado. A castidade é um elemento importante na batalha contra o pecado e deve ser um objetivo almejado pelo casal.⁴³⁹ Martin Perez refere a existência de três benefícios proporcionados pelo matrimônio, valendo-se das reflexões de Santo Agostinho: o primeiro seria a fé, o segundo o fruto proporcionado pela relação matrimonial e, por fim, a adoção do sacramento. Os bens que podem ser desfrutados por aqueles que optam pelo enlace matrimonial permitem a ascensão espiritual somente quando exercidos de forma correta e piedosa. Do mesmo modo que o casamento pode refletir em algo santificado e que propicia à alma mais uma oportunidade de obter o reino dos céus, o exercício do pecado no interior da instituição matrimonial prejudica o casal, que pode ser condenado ao inferno. Para evitar esta consequência nefasta, Martin Perez reforça o discurso da necessidade de banir o prazer da relação entre o casal e utiliza como exemplo a relação de Maria e José. Expõe o autor que:

Estes três beës foram mais compridamente no casamento de Sancta Maria co seu sposo Josep, que em nëhuñ outro casamento. Ca foy em ele o bem da fe, por que em tanto se teuerom uerdade, que senpre ujuerõ em uirgijndade e castidade, foy em eles o bem do filho, por que receberõ e criarõ aquel ã que som todos os beës que he Jhesu Christo. Foy ã eles o bem do sacrameto , por que ataa mortos nũca forõ departidos, sã o aiũtamento carnal desfaleceo a este matrimonio, mais porẽ nõ leixou de seer comprido o casamento. Ca diz Sancto

⁴³⁹ Maria Filomena Coelho reflete sobre o tema da castidade e defende a sua importância para a sociedade e o imaginário medieval. A autora explicita que “la castidad debe ser el principal arma en el combate a la lujuria. El acto sexual, entendido como fornicacion, estaba asociado a la esfera de la naturaleza, una fuerza bruta a ser dominada. El matrimonio, visto desde esta perspectiva, era un medio eficaz para satisfacer una concupiscencia difícil de dominar y que estaba al alcance de cualquiera. La castidad y el celibato, al contrario, eran una opción que requería practicantes a la altura del esfuerzo exigido. La abstinencia sexual requiere un autocontrol que se traduce en casi una segunda naturaleza que proporciona la elevación del espíritu”. COELHO, Maria Filomena. *Expresiones del poder feudal: el cister femenino en Leon (siglo XII y XIII)*. León: Editora de la Universidad de León, 2006. p.213-214.

Agustinho, tanto há mais sancto e mais comprido o casamento quanto mais sancta e mais casta uida fazẽ os casados, se ãbos conueẽ e consentẽ fazer esta uida.⁴⁴⁰

O matrimônio, deste modo, só deveria ser realizado no sentido de aprimoramento espiritual, visando a possibilidade de atender aos desígnios de Deus para Suas criaturas. O casamento não deveria ter por finalidade a obtenção de bens materiais nem a satisfação do corpo. O autor do Livro das Confissões afirma que muitos casais não possuem tal perspectiva, e por esse motivo os benefícios do matrimônio não são alcançados.

⁴⁴⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 144.

3.3. AS REPRESENTAÇÕES DO MATRIMÔNIO E DO EXERCÍCIO DA SEXUALIDADE ENTRE OS CÔNJUGES NO LIVRO DAS CONFISSÕES

Martin Perez critica as relações que são movidas pelo prazer corporal ou pelo desejo de ter filhos apenas por identificar vantagens materiais no aumento da linhagem. O autor expõe que os filhos devem ser desejados a fim de aumentar a cristandade, reforçando os princípios defendidos pela Igreja. O autor afirma que:

E he de saber segũdo dizẽ os sanctos e parece seer uerdade que em mujtos dos casamentos falecẽ os primeiros dos beẽs .s. a bondade da fe. E o bem dos filhos. Ca mujtos som que nõ teẽ uerdade dos corpos a suas molheres, e mujtas molheres a seus maridos. E a estes falece o primeiro bem do casamento .s. a fe que se prometem. A mujtos outrossy falece o bem dos filhos nõ soamente aaqueels que os nõ podem auer. Ca esto pode seer sem peccado deles. Mais ainda mujto mais falece aaqueles que deseiaũ auer filhos por a honra do mũdo. E por auer co eles prazer.⁴⁴¹

Salienta-se o fato de haver na exposição do autor a crítica ao desejo de obtenção do prazer mundano, da satisfação prazerosa em suas mais diversas formas, seja através do corpo seja através da busca por melhorias materiais excessivas ou reconhecimento na esfera terrena em prol da vaidade. O casamento encerra, deste modo, diversas armadilhas para o cristão, o qual deve estar atento às mesmas para não perder a sua alma. Talvez seja o sacramento de maior periculosidade para alma do fiel seja o matrimônio, por requerer atenção constante e autocontrole. A prática do sexo era percebida como perigosa não somente no plano do espírito, mas também em relação às próprias conseqüências para a saúde do indivíduo, pois o intercuro sexual causa diversas perturbações ao corpo. Solomon aborda este tópico na ótica dos tratados de medicina medievais, e explicita que:

Medieval medical theorists described sexual intercourse as a complex process involving the use of three internal organs (the heart, the liver, and the brain) and three corresponding elements (desire, pneuma and humor), all combined with the proper amount of heat and moisture (...). In a sexual encounter, theorists explained, desire or appetite emerging from the liver caused the heart to pump more rapidly, thus pulling air into the lungs and the hollow of the penis. (...) The root of

⁴⁴¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 144.

sexual activity was thought to lie in the erotic imagination, which produced the necessary sexual appetite.⁴⁴²

A atividade sexual existente entre marido e mulher deve se restringir às regras impostas pela Igreja, a qual visaria regular o intercuro sexual que, apesar de inevitável, deveria obedecer a certos limites para não se tornar um ato pecaminoso. Tais normas se impõem sobre locais, datas, e posições sexuais. O casal deve cumprir corretamente as recomendações eclesiásticas a fim de não incorrer em pecado mortal. Este se caracteriza, frequentemente, pelo desejo físico ao qual os cônjuges demonstram-se incapazes de superar. De igual modo, o desvio das intenções do matrimônio se reflete no desejo de que os frutos do matrimônio, ou seja, os filhos, voltem-se para o mundo e não para a vida espiritual. Martin Perez ressalta as responsabilidades as quais estão obrigados aqueles que se comprometem em servir a Deus e os cuidados que devem ter para não pecar, expondo que:

Enpero como quer que os casados ã tam gram djujdo seiã obrigados por o legamento do matrimonio, maneiras há hi tempos e logares, em que se nõ deuẽ consintir. Porẽde deuẽ saber, que em quatro maneiras dizẽ os sanctos douctores que se pode fazer o aiũtamento carnal dos casados. Aas uezes se faz por desejo de fructu, aas uezes por dar o debito ao outro, aas uezes por flaqueza da carne, que nõ se pode cõteer aas uezes por hir trás a carne a toda sua luxuria comprir.⁴⁴³

A idéia da existência de um débito⁴⁴⁴ entre os cônjuges, o qual envolve a relação sexual, é uma concepção recorrente no pensamento teológico medieval. Uma vez que o matrimônio é realizado, esta opção cria expectativas relacionadas ao cumprimento de determinadas obrigações, entre as quais está a prática do sexo. O sexo, assim, recebe

⁴⁴² SOLOMON, op. cit., p. 52.

⁴⁴³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 160.

⁴⁴⁴ Salisbury lida com esta questão em sua obra “Pais da Igreja, virgens independentes”, refletindo sobre a castidade e o casamento na ótica dos Pais da Igreja católica. A autora expõe que “o casamento invocava imagens negativas; os Pais avisavam das provações do casamento para as mulheres: cuidar de crianças, dar ordem à casa e agradar o marido. Vendo o pecado original como sexual, esses pensadores viam no casamento sobretudo suas conseqüências sexuais, o fato de o indivíduo perder o controle sobre seu próprio corpo. O casamento não só atrelava homens e mulheres, mas atrelava-os de modo sexual, em um laço carnal que amarrava os dois corpos ao mundo da carne. Cada um dos parceiros tinha um débito para com o outro, que teria de pagar literalmente em carne para satisfazê-lo em seus desejos carnis”. SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1995. p.29

uma conotação de dívida, e seria, portanto, executado pela exigência frente a um dever e não pelo desejo carnal. Flandrin explora este tema, explicitando que:

Dans les traités de théologie morale, les somme canoniques, les ouvrages plus spécialement consacrés au sacrement de mariage, c'est sous le titre DEBITUM - le <<du>> ou la <<dette>> que l'on trouve tout ce qui concerne la sexualité. Dans le concret des relations quotidiennes, on imaginait que pour qu'il y eut conjonction charnelle il fallait que l'un des époux exigeat de l'autre le paiement de sa dette, et que l'autre l'acquitte. Dans tous les cas de conscience relatifs a la sexualité conjugale, on examinait donc séparément n'envisageait qu'ils puissent se porter ensemble l'un vers l'autre, spontanément et d'un meme mouvement.⁴⁴⁵

O autor enfatiza a fraqueza da carne como um elemento central no cometimento de pecado mortal pelo casal. É necessário que o confessor aborde estas questões com cautela, pois além de ser imprescindível a discricção, o clérigo não deve julgar os fatos confessados de modo rápido e inconseqüente, pois o enlace matrimonial possui especificidades que tornam tênue a separação do que poderia ser pecado mortal e o cumprimento dos deveres matrimoniais. Para tanto, o confessor deve realizar seu questionamento de forma insidiosa, levando o próprio casal a esquadrinhar suas almas em busca das razões que os levaram ao ato sexual. Martin Perez explicita esta questão que o julgamento sobre o cometimento do ato pecaminoso poderia ser feito pelos próprios cônjuges. Expõe o autor que:

Este tal jujzo podē os casados em sy meesmos achar, se suas consciências bem quiserem scoldrinhar. E porende deuē aauer medo de peccado mortal. O outro signal digo que he, quando os casados auyam o calor e o humor da luxuria spertando a carne co suas mãos, ou cõ seus mēbros ou co trebelhos ou cõ outros feos affazimentos, ou beuēdo assabendas algūas cousas, e esto todo por comprir mais l|xurya. O casado ou casada, que taes signaaes em sy achar, bem deue entender que pode ahir por seu achegamento, em pecado mortal.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ FLANDRIN, Jean-Louis. La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société. *Communications*, n.35, p.102-115, 1982. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_05888018_1982_num_35_1_1526. Acesso em: 20 abr. 2012. p. 104.

⁴⁴⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 161.

Martin Perez apresenta, em seu discurso, a consciência da inevitabilidade do que ele classifica como “aiütamento carnal” ou “achegamento do casal”, e inclusive considera que o mesmo pode ser realizado sem o cometimento de pecado. De fato, tal afirmação parece bastante interessante no sentido de que admite a possibilidade de ocorrer intercurso sexual sem mácula pecaminosa, apresentando, inclusive, de que forma a prática do sexo pode ser classificada como pecado venial ou mortal. O mesmo ato pode, de acordo com a forma, local, tempo, motivação com que foi praticado, revelar-se contrário aos preceitos divinos, transgredindo-os a ponto de condenar a alma do fiel ou ser considerado como algo isento de malícia, não atentando à lei evangélica. Martin Perez explicita esta temática, que deve estar clara para que o confessor não cometa algum equívoco, tomando por pecado mortal algo que mereceria uma admoestação mais branda. Martin Perez argumenta que:

O ij. achegamento dizẽ outrossy que he sem peccado, se tam soamente he por o djujdo da carne pagar ao outro, assy que quanto he da sua parte poderá se reteer, mais por dar ao outro seu djujdo, leixou se uencer. O iij. chegamento dizẽ outrossy que he pecado uenial, mayormente se se faz por medo que há de fazer outro peccado mayor ou peor. O iiij. achegamento dizẽ que he peccado mortal, mais dizẽ que nõ he tã grande antre casados como poderia seer antre os barregaados. E por que he graue cousa de poer departjmento antre este achegamento por comprir lixuria e aqul outro he por fraqueza da carne que nõ se pode teer, quanto aa obra das pessoas, digo que nõ.⁴⁴⁷

O autor expõe alguns pontos que merecem destaque, como o fato de demonstrar a existência de nuances na própria classificação de pecado mortal, pois este é mais grave quando cometido numa situação de barregania, ou seja, quando os envolvidos não se encontram unidos pelos laços matrimoniais. Este ponto será tratado com maior detalhamento no decorrer do debate, pois o mesmo está relacionado com a temática dos relacionamentos extraconjugais, considerados pecaminosos no sentido em que se movem essencialmente pelo desejo luxurioso. O autor também ressalta a fraqueza da carne, a qual muitas vezes o casal não resiste devido ao fato de que a possibilidade do ato sexual é permanente. Assim sendo, como o confessor poderá afirmar com segurança no momento da identificação da forma pecaminosa no momento da confissão? Martin Perez afirma que haveria alguns sinais que permitiriam a percepção do cometimento de

⁴⁴⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 160-161.

pecado mortal, o que seria sustentado pelos discursos de alguns doutores nos temas teológicos. Instrui o autor que:

Porende poõy os doctores algũus signaaes para se conhecer este iiii achegamento que pode seer pecado mortal, o primeiro he cõronpimento das consciências, se som tam encedidas que chegam a consintjmento de passar os mandamentos de Deus. O ij he departjmento de calor natural, auendo pequena ou nẽhũa tentaçom. O iij desordinamento dos mẽbros e do usu natural. O iiij. he traspasamento dos tenpos deffesos. O v he uyolamento dos logares sagrados (...).⁴⁴⁸

O casamento tem entre suas finalidades a contenção da fornicção, e este item passa a ser desrespeitado caso esta passe a ocorrer também no interior da instituição matrimonial. A luxúria não está apenas associada à promiscuidade e à diversificação de pares sexuais, mas pode ocorrer entre os cônjuges que receberam a benção divina no momento de seu enlace. Deste modo, a sacralidade do matrimônio não é garantida por si só, mas é vivenciada na prática da relação. No caso em que o marido deseja sua mulher com um ardor impróprio e excessivo está recaindo na prática da fornicção, pois esta evidencia um dos principais aspectos da luxúria, sendo em grande medida confundida com a mesma. O autor parece realizar uma diferenciação, deste modo, da luxúria com a fraqueza da carne, sendo esta última escusável e marcada mais pela necessidade do que pelo desejo incontrolável. O autor sustenta sua argumentação nas palavras de teólogos que influenciavam o pensamento medieval⁴⁴⁹ como, por exemplo, São Jerônimo. Valendo-se das palavras do santo, Martin Perez refere que:

Sam Geronymo diz assy: Em sua molher he fornjadador o que a ama co grande ardor, por que o cordo co o coraçõ deue amar sua molher, e nõ com o desejo carnal, e nõ regna ẽ el cubijça do delecto carnal, nẽ se deleixa desapoderado em no fecto da carne derribar. Que cousa pode seer mais çuia nẽ mais deostar que amar a molher ligitima como outra

⁴⁴⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 161.

⁴⁴⁹ É possível vislumbrar, pela exposição de Martin Perez, que o autor possui influências variadas e conhece o pensamento de muitos teóricos considerados importantes para o imaginário medieval. Além de São Jerônimo, o autor ainda cita São Gregório e, principalmente, Santo Agostinho, o qual se constitui uma das principais referências do escritor castelhano. Em relação à prática do pecado mortal pelo casal no momento da cópula, Martin Perez apresenta as palavras dos santos, expondo que “Sam Gregorio outrossy diz, que por amor desordinado, que Salamõ ouue aas suas molheres ueo a serujr os ydolos cõ elas. Sancto Agostjnhõ diz quanto da achegança carnal desordinada, e todos vsus dos mẽbros naturaas desordinados som de Deus deffesos e por fornizio julgados”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 162.

secular. (...) Sam Geronjmo diz outrossy: os beës de filhos som em nos casamentos outorgados, mais delectos carnáaes semelhaujs aos abraçamentos dos sagraaes se se fazē co molher ligitjma tâbem som dâpnados.⁴⁵⁰

O desejo excessivo acarreta no esquecimento dos princípios estipulados por Deus, uma vez que consome o indivíduo e rouba-lhe a concentração que deveria estar direcionada ao correto cumprimento das atribuições especificadas para cada um dos cônjuges na relação matrimonial. O homem abdica da postura desejada pela Igreja para todos os servos de Deus, ou seja, a obediência. A prática da luxúria move o homem à transgressão do sagrado, levando-o inclusive a satisfazer os apetites do corpo em momentos considerados proibidos. Martin Perez apresenta as situações de impedimento para a realização do ato sexual, durante os quais a dúvida sobre a natureza pecaminosa da ação inexistente. O autor refere que nos momentos arrolados nem a necessidade de constituir prole ou a fraqueza da carne seriam argumentos suficientes para que o intercurso sexual fosse livre de pecado. Em relação aos momentos em que é vedada a relação sexual, explicita Martin Perez que “o huũ he deffeso da sancta scriptura he o tempo do fluxu do sangue natural. (...) Os dous tenpos que deffenderom os sanctos e a eglesia, som os dias do gejuũ que a sancta eglesia stabeleceo, e as festas grandes que som dias de oraçõ”.⁴⁵¹

Martin Perez discorre sobre estes pontos e aborda alguns tópicos cuja análise merece uma reflexão mais detalhada. O autor adota uma postura de ponderação em todos os seus escritos e sempre procura apresentar as diferentes perspectivas que um ato pode conter, sendo, assim, inadequado realizar um julgamento precipitado.⁴⁵² Deste modo, ele explica que o casal, apesar de realizar o ato a dois, deve ser avaliado separadamente em sua intencionalidade no momento do ato e no comprometimento de sua alma. Martin Perez aborda a relação sexual como uma “dívida” existente entre o casal, prescrição recorrente nos textos teológicos e canônicos, a qual em muitos

⁴⁵⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 162.

⁴⁵¹ Idem, p. 162-163.

⁴⁵² Martin Perez aconselha o confessor a atentar para as informações trazidas pelos penitentes, a fim de não o julgar apressadamente e cometer algum equívoco. O autor relembra a missão do confessor, afirmando que “dizē os douctores que nõ se deue arreuar nē apressar o confessor ẽ julgar nē dar sentença, por aiũtamento que façã os casados ẽ tal tempo que seia peccado mortal, nē lhes deue reteer aasoluçõ por os achar flacos para adeante ẽ tal tempo se guardarẽ, mais deuelhes mostrar a carreira segura e directa, e poer lhes spanto do perigoo das almas se por ela nõ andarẽ.” PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 162.

momentos é cobrada por um dos membros do casal. No momento em que aborda esta questão, o autor refere com maior frequência a figura masculina como aquela que cobraria a dívida, porém não de modo exclusivo. Martin Perez vale-se do obstáculo imposto à consecução do ato sexual no momento da menstruação para expor o fato de que tal empecilho pode ser muitas vezes sobrepujado no momento em que a falta de consentimento levar um dos cônjuges a um pecado mais grave. É necessário que os cônjuges refreiem seus impulsos neste período e saibam contradizer aquele dentre o casal que insista em praticar o ato sexual. O assentimento só é compreensível no momento em que um dos cônjuges poderia satisfazer seus desejos de modo pecaminoso, sendo então perdoável a atitude do indivíduo que consente. Martin Perez explicita que *“ca dizem os douctores que se deuẽ os casados em tal tempo o djujdo negar, se entẽdem que sem medo de fornizio e de outro peccado peor o podem fazer.”* Quanto aos que cedem por temor de pecado mais acentuado, acrescenta que *“por tal consitjmento, nõ pecca ẽ tal tempo, aquel que da o djujdo, mais fica o peccado sobre aquel que o pede como suso he dicto”*.⁴⁵³ Para exemplificar esta questão, o autor castelhano utiliza a figura da mulher como aquela que permite o usufruto de seu corpo a fim de evitar que seu esposo recaia em situação de maior danação para a alma. O autor argumenta que *“outramente se entenderem que pode acõtecer outro peccado peor em sy se, ou ẽ outra parte, ou por uẽtura ẽ grande scandalo do marjdo por nõ uĩjr a fazer dãpno, melhor he de consentir”*.⁴⁵⁴ Assim, um julgamento precipitado poderia inclusive reforçar preconceitos sobre as mulheres, que, sem um questionamento mais detalhado, poderiam ser consideradas culpadas do pecado de fornicção. Martin Perez, valendo-se dos ensinamentos agostinianos, explicita a importância de que, apesar da vedação do ato sexual durante o período menstrual, as mulheres não estão impedidas de entrar na Igreja ou comungar. Explica o autor que:

Outrossy diz sancto Agostinho, que nõ deue seer uedada a entrada da esglesia nõ a cumunhõ em tal tempo, por que aquelo que lhe Deus deu por pena, nõ lho deue nõhuũ tornar ẽ culpa. Enpero se se algũa molher quiser reteer da cumunhõ em tal tempo, por reuerencia do sacramẽto sancto, dizẽ que he de louuar pero se o receber nõ he de reprehender

⁴⁵³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 162.

⁴⁵⁴ Idem, p. 162.

por que s boas consciências conhocẽ as culpas ẽ sy, posto que em elas culpa nõ seia.⁴⁵⁵

Martin Perez indica também os lapsos temporais que exigem a castidade dos cônjuges, os quais, de um modo geral, compreendem datas festivas e comemorações religiosas. Tais momentos, nos discursos eclesiásticos, devem ser dedicados ao louvor a Deus e à interiorização e não com distrações pessoais e pecaminosas. Para tanto, vale-se das palavras de Santo Agostinho e de Santo Ambrósio, expondo que:

Sancto Agostinho disse que a christião conuẽ em alguũ tempo chegar e auer iũtamento co sua molher e outro tempo nõ. Ca em nos dias das procissoões, e ẽ nos dias dos gejuũs, nõ lhes conuuẽ aos homeẽs, steer se das boas cousas e honestas por poderem auer mais agjnha e guaãçar o que a Deus demãdã. Mais Sancto Agostinho diz, que ao dia de Natal e aos dias das outras festas nõ tam solamente se deuẽ arredar e reteer. Sancto Ambrosyo diz que em os dias da procissom e em dias das festas se deuẽ a steer dos aiũtamentos carnaaes, e fala dos casados.⁴⁵⁶

As datas arroladas requerem do cristão um momento de dedicação aos assuntos do espírito e por este fato os desejos da carne devem ser repelidos com maior intensidade. Porém, o casal deve estar atento não apenas para o desrespeito às datas cristãs, mas também aos locais considerados sagrados. A relação sexual, como elemento que carrega em si uma grande possibilidade para o pecado, não deve ser realizada em qualquer local, mas somente naqueles considerados “honestos”. De igual modo, o sexo é um ato privado, que não deve escandalizar os olhos de terceiros, pois sua realização deve-se a uma obrigação com a perpetuação da humanidade e não por motivação prazerosa. O desenrolar do ato sexual não deve comportar satisfação, mas deve conter um teor de sacrifício: o casal está colocando em risco sua própria alma a fim de seguir os conselhos presentes no Evangelho. O sexo não deve ser um ato freqüente, uma vez que é guiado por propósitos estritos, não havendo justificativa para que ele se desenvolva em espaços inadequados. Assim, a realização do intercurso sexual em locais sagrados só poderia obedecer ao desejo desenfreado e à falta de autocontrole dos indivíduos. A prática do sexo em locais sagrados, como a Igreja e o cemitério, está

⁴⁵⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 162-163.

⁴⁵⁶ Idem, op. cit., p. 163.

ligada a uma transgressão, à desobediência, e, logo, torna-se um pecado mortal. Martin Perez afirma que:

O quinto signal deste peccado se pode em os casados tomar da parte do logar, assy como acõtece na eglesia, ou ã cjmjteryo, ou ã outro logar sagrado, por que quando os casados nõ catam, nõ ham reuerença ao logar sagrado, he signal que aquel amor e o prazer daquel aiũtamento os tirou e moueo da boa ordinaçom. Porem dizẽ os douctores que a pessoa casada que he requerida que de djujdo carnal deue catar se há hi outro logar mais cõujnhaujl e que nõ seia deffeso e o auer pode em aquel tenpo.⁴⁵⁷

O Livro das Confissões contém uma série de orientações ao confessor e torna patente a sua responsabilidade diante do julgamento das ações dos fiéis. O momento de inquirir os casados é bastante delicado, pois o confessor deve ter sensibilidade a fim de não invadir ou desrespeitar a intimidade do casal, mas, do mesmo modo, não deve abdicar da busca pela verdadeira intencionalidade de cada ato, pois é nela que reside, essencialmente, o pecado. O sexo não pode ser justificado por desejo, especialmente em período de festas e em locais sagrados, pois tal ato implicaria inclusive em empecilho para a comunhão. A argumentação de Martin Perez é toda pautada pelas palavras de grandes teólogos, legitimando suas admoestações. Sobre a prática do sexo em dias comemorativos da cristandade, o autor cita as palavras de São Gregório, expondo que *“onde diz Sam Gregorio que aqueles que nõ por fructo o fazẽ, mais por delecto carnal se aiũtam em as festas que som de cumũgar, teẽ mujto de chorar e deuẽ se guardar de cumũgar”*.⁴⁵⁸ A permissão para comungar está, então, atrelada às intenções dos cônjuges no momento da relação sexual, pois *“aaqueles que puramente fazẽ aiũtamento por fructo, e nõ por delecto carnal pois steuerom no fogo e nõ se queymarõ nõ lhe deuemos negar a cumunhõ mais deuemoslo leixar em suas consciências”*.⁴⁵⁹ As palavras de Martin Perez esclarecem que o confessor deve objetivar não somente investigar os pecados cometidos, mas informar os fiéis sobre os mesmos e suas conseqüências, a fim de que os indivíduos tenham e não pequem mais.

⁴⁵⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 164.

⁴⁵⁸ Idem, p. 163.

⁴⁵⁹ Idem, p. 163.

A relação sexual baseada no discurso da necessidade de prole acarreta a constituição de outros pecados, ou seja, no momento em que se determina o comportamento adequado a um cristão, todos os demais atos que contradizem o modelo construído tornam-se pecaminosos. Desta forma, o ato sexual quando a esposa já estivesse grávida ou quando a criança é recém-nascida não seria compreensível, uma vez que a meta já teria sido alcançada. Logo, a relação estaria pautada simplesmente pelo desejo, atestando seu teor de pecado. O ato sexual com uma mulher grávida aproxima o homem dos animais, que não contém seus instintos e a nada respeitam. Esta parece ser uma preocupação apresentada por Martin Perez: as atitudes que revelam a bestialidade do homem.⁴⁶⁰ O autor, valendo-se das palavras dos grandes teólogos, refere este sinal de pecado, pois ao se aproximar dos animais através de atos como o sexo com uma mulher grávida ou mesmo a utilização de posições sexuais não convencionais e também consideradas bestiais, o homem se afasta de sua condição próxima ao divino. Martin Perez conclui que é pecado mortal o desenrolar do ato sexual:

Quando a molher he prenhe e ainda depois do parto, ataa que o purgamento do parto seia comprido que som xl dias no barom e lxxx quando pare moça. Enpero diz Sancto Agostjnh que aqueles que seus filhos por sy querẽ crear nõ se deuẽ carnalmente iũtar ataa que o filho tirado de teta. Esto outrossy he segũdo natura por que ante hũa creatura deue seer creada.⁴⁶¹

A obra de Martin Perez, ao retratar o tema do matrimônio e sua relação com a existência de pecado entre os cônjuges, parece enfatizar o pecado carnal e associá-lo estreitamente ao pecado da luxúria. Em uma primeira leitura da obra, o pecado relacionado ao exercício do sexo mostra-se o maior motivo de preocupação de Martin Perez, que tenta orientar o confessor sobre o melhor procedimento a ser tomado frente ao casal. Contudo, ao analisar o discurso do autor, é possível identificar que o mesmo realiza uma sutil distinção entre a luxúria e o fornizeo, pois em alguns momentos ele

⁴⁶⁰ Martin Perez apresenta os discursos de São Jerônimo sobre esta temática, explicitando que “o aiũtamento carnal he ordinado naturalmente póla geeraçom torto e sem razõ faz aa natura que Deus ordjnou aquel que se iũta aa molher que ia sta com geeraçõ Poe que tal achegança he sem proueito E parece que deuẽ estes taaes conhocer melhora aas bestas que guardam seus tenpos certos e ordenados para fazerem e obrarem sua geeraçõ. Porẽ diz Sam Geronjmo aos casados se mais nõ pode seer os casados em seus iũtamentos carnaaes seiã yguaaes aas bestas que depois que teẽ os uentres cheos nõ cura mais de taaes obras. A estes que assy pecam que nõ guardam o tempo que a molher he prenhada nõ o tempo da purgaçõ do parto”. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 164.

⁴⁶¹ Idem, p. 164.

ressalta que o fornizeo pode ser realizado pelo casal para cumprir luxúria. A luxúria, deste modo, não se limita ao ato sexual por si só, o qual inclusive é justificado pelo autor quando realizado por razões específicas, mas é sim a fonte motivadora. Neste sentido, a luxúria é mais ampla que o fornizeo, abarcando-o. Martin Perez, nas passagens vinculadas ao matrimônio não expõe outras formas de cumprir luxúria, talvez por ser o fornizeo o modo mais comum. Deduz-se que a luxúria aos olhos do autor, mesmo que este não realize uma conceituação explícita, é uma busca pelo prazer, sendo o fornizeo a expressão mais freqüente e acessível aos casados.

O temor relativo ao exercício do pecado da luxúria através do fornizio ultrapassa o espaço do lar e da relação entre os cônjuges: o desejo desenfreado e incontrolável por parte de um dos membros do casal poderia não encontrar satisfação no interior da relação nem aceitar as posturas de contenção indicada pela Igreja. O desejo não segue uma ordem, não impõe um padrão determinado, podendo apresentar uma série de formas de ser satisfeito, as quais, muitas vezes, poderiam contrariar os princípios divinos. O desejo irrefreável, provocado pela luxúria, não respeita os ensinamentos evangélicos, podendo ser gerador de violência e desordem social.⁴⁶² A não contenção do desejo pode também provocar atos anteriormente aceitos e que com o tempo passam a ser criticáveis, como, por exemplo, a prática do rapto, que pode ter um significado

⁴⁶² Tal afirmação pode ser exemplificada em casos de violência física, estupros e ameaças de morte que muitas mulheres sofriam no período, muitos dos quais foram documentados pelas vítimas ou seus familiares. Exemplifica tal afirmação o caso de Maria de San Juan, residente de uma aldeia próxima a Guernica, casada com Martin de Garay e objeto de desejo de Lopez de Albiz, o qual a assediava insistentemente ameaçando-a de morte caso não cumprisse com seus intentos. Maria não encontrou outra solução a fim de se proteger do que o denunciar aos alcaides, alcançando inclusive instâncias superiores. A fim de comprovar sua inocência, Maria valia-se de argumentos como o fato de ser casada e ter fama de honestidade. De fato, o texto permite perceber que o fato de ser casada não favorecia por si só a versão de Maria, mas sim o fato de que a mesma era conhecida como uma mulher virtuosa. Em relação à posição de Maria, Diaz expõe que “Maria hacia hincapié em aquellos valores y comportamientos especialmente apreciados por su sociedad, concretamente que era una mujer honesta, limpia de su cuerpo, casada por la Iglesia, que guardaba la fidelidad conjugal y com buena fama em la comunidad. Em resumen, una mujer virtuosa. Por tanto, dada a calidad de su persona merecia credibilidad y el daño contra ella perpetrado era mayor. Ver: DIAZ, Iñaki Banzan. Maria San Juan (Guernica 1489-1490): una mujer acosada para forzar una relación sexual no consentida. In: FUENTE, María Jesús; MORÁN, Remedios (eds.) *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011. p. 278. Este trecho permite avaliar quais características eram valorizadas nas mulheres, especialmente em relação às mulheres casadas, os quais eram considerados no momento de considerar a validade de suas afirmações. Igualmente, o caso de Maria possibilita a percepção das formas de agressões associadas ao ímpeto sexual às quais mulheres estavam sujeitas no medievo, bem como as estratégias de autopreservação das quais estas poderiam se valer. Logicamente, a violência contra as mulheres não estava restrita somente ao espaço extraconjugal, sendo muito comum a violência doméstica. Entretanto, a complexidade de tal questão, a fim de debater as percepções sobre a violência do interior do lar, seus limites e as táticas de reversão da mesma, exigiria um esforço maior do que o presente estudo poderia oferecer, dado que haveria necessariamente o desvio do tema central aqui proposto.

nefasto em uma família integrante da nobreza, a qual valoriza as estratégias matrimoniais para a manutenção de seu *status quo*.⁴⁶³ De igual modo, ele é propulsor da transgressão, da desobediência, a qual pode ser percebida, por exemplo, a partir dos casos de adultério, temática de grande importância no medievo dada a significativa referência a este tópico na documentação medieval.⁴⁶⁴ O adultério tem sua importância destacada não apenas dadas as referências a ele pela documentação eclesiástica, mas também jurídica. Em relação ao adultério na Castela durante o medievo, Cordoba de la Llave afirma que:

El adultério es la modalidad de la relacion extraconyugal que con mayor frecuencia aparece em la documentacion de la época por que la considerada mas grave por la sociedad y la que presenta un índice más elevado de conflictividad y violencia unida a ella. Y es una relacion que no solo constituye em la época uma falta moral um pecado digamos sino um delito jurídico de forma que es severamente

⁴⁶³ Benveniste trabalha com a questão das estratégias matrimoniais e os discursos jurídicos na França no final da Idade Média e avalia tais transformações das estratégias matrimoniais, as quais anteriormente contemplavam o seqüestro como algo viável enquanto possibilidade de estabelecimento de uma relação de casamento. A autora demonstra que ao longo do tempo as mudanças conjunturais e estruturais vão constituindo novos modos de relação entre os atores sociais as quais permeiam os discursos construídos sobre o matrimônio. A autora explicita que “Les enlevements, pratique integree a la tradition, conviennent aux moeurs des nobles et survivent au conflit avec le droit canon. Ancrés dans les mentalites comme voie possible menant a l’union conjugale, ils correspondent a des strategies matrimoniales qui offrent une solution aux difficultes financieres de la classe seigneuriale. Ver la fin do Moyen Age, les nobles s’adaptent aux nouvelles conditions qu’imposait l’etat: afin de conserver leurs privileges, ils occuperont des places eminentes dans les nouvelles armees, ils suivront une nouvelle forme de carriere politique en tant que serviteurs de la monarchie et de l’Etat. Ils vont aussi adapter leurs strategies matrimoniales e leurs discours. Il y a la un mecanisme de regulation -- nous entendons par la un ensemble des procedures, de strategies, de comportements collectifs qui produisent un equilibre qui recodifie las relations sociales, l’ideologie, les rapports de pouvoir. Cet equilibre serait aussi l’expression d’un degre de soumission a une institution ou au pouvoir qu’elle incarne”. BENVENISTE, H. Les enlèvements: stratégies matrimoniales, discours juridique et discours politique en France à la fin Du Moyen Âge. *Revue Historique*, Paris, v. 573, p.13-35,1990. p. 28.

⁴⁶⁴ Em sua tese, intitulada “O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)” Marcelo Pereira Lima trabalha com o tema do gênero e do adultério, analisando o olhar da historiografia, identificando três eixos principais de avaliação do adultério. Sobre as mesmas o autor afirma que “a primeira dessas tendências pode ser caracterizada como aquela mais inclinada a uma visão “internalista” do direito (muitas vezes confundido com a própria legislação) cuja ênfase estaria associada à crença em certa autonomia lógico-formal das proposições jurídicas, em uma teoria do direito livre ou do “direito pelo direito” (...). A segunda dessas tendências deve ser entendida aqui como aquela que pende para análises pouco atentas aos processos históricos de significação: ela se fundamenta em uma perspectiva mais “externalista” do direito, isto é, em relações mais ou menos dicotômicas e ou mecânicas entre proposições jurídicas e fatos empíricos. (...) A terceira e última tendência é talvez a mais inclinada a combinar a análise dos significados das doutrinas jurídicas com os seus respectivos contextos históricos. Ver: *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Rio de Janeiro: UFF, 2010. Tese de Doutorado em História Programa de Pós-graduação de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010. p.39.

castigada no solo por la Iglesia sino por todos los códigos de justiça civil.⁴⁶⁵

O adultério é um desrespeito à ordem divina, mas da mesma forma constitui-se em um constrangimento social no sentido de que não apenas evidencia questões referentes a uma dúvida no momento da sucessão e da distribuição dos bens da família, mas também vai de encontro aos discursos que refletem o pensamento medieval, os quais prezam a manutenção da honra como um dos aspectos mais importantes para o indivíduo. O adultério afronta as leis divinas, pois se contrapõe ao sacramento do matrimônio que é realizado pela Igreja. Assim, é necessário que qualquer forma de contravenção à ordem social estruturada materialmente e discursivamente seja combatida, e, deste modo, o adultério deveria receber uma punição, a qual foi sofrendo transformações ao longo do tempo. Ricardo Cordoba de la Llave afirma a existência de uma série de castigos infligidos àqueles que cometem adultério, incluindo as punições físicas. Explicita o autor que:

La penas corporales resultaban tambien muy habituales: el código de Federico II manda cortar la nariz de la adúltera e echarla de casa del marido y algunos autores del siglo XIII recomendaban azotarla publicamente. Muchas de estas penas de azotes se recogen tambien em los fueros municipales castellanos de los siglos XI y XII pero parece que fue tornandose más impopular conforme nos introducimos en los siglos finales de la Edad Media pues incluso conocemos el caso de un vecino de Toulouse que llevo a protestar en 1398 por el castigo publico que las autoridades de aquella ciudad habian inflingido a su mujer adúltera.⁴⁶⁶

As leis, deste modo, abrangiam a questão do adultério como um tema que merecia destaque e, apesar de não ser o foco do presente estudo analisar sua aplicação ou não, é fundamental perceber que há um discurso contido na legislação relacionada às práticas adúlteras. A ofensa gerada pelo exercício do adultério é dirigida não somente ao cônjuge traído, mas a toda a comunidade cristã, pois ela rompe o acordo estabelecido pela aceitação do sacramento do matrimônio, o qual tem como um dos mais importantes compromissos o de manter-se fiel.

⁴⁶⁵CORDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. Adulterio, sexo y violencia em la Castilla medieval. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª. Moderna, t.7, p. 153-184, 1994. p.157.

⁴⁶⁶DE LA LLAVE, op. cit., p. 158.

A documentação produzida durante o medievo a qual aborda o tema do adultério parece, de um modo geral, enfatizar a mulher como o grupo mais vulnerável a cometer adultério. Ricardo Córdoba de la Llave, ao se referir aos castigos humilhantes muitas vezes impostos aos adúlteros, exemplifica algumas situações em que as mulheres eram marcadas de modo diferenciado, como no caso em que tinham os cabelos cortados ou ornados para evidenciar sua culpa. Explicita o autor que:

Para sistematizar um poco esa diversidad de castigos, podemos decir solían consistir primer lugar em castigos de naturaleza humillante. Em muchas ciudades del sur de Francia e de la Peninsula Iberica resultaba habitual castigar a los adúlteros a penas difamantes, sobre todo a pasear desnudos por las calles. Em otros casos se procedia a afeitar el cabello de los adúlteros, especialmente de la mujer.⁴⁶⁷

O adultério é um pecado inegável, um pecado carnal motivado pela transgressão não apenas a um sacramento da Igreja, mas que possui implicações na esfera concreta do cotidiano, sendo assim uma questão também jurídica. De fato, é possível observar a influência da Igreja no cotidiano através do próprio direito canônico, que se mostrou um elemento importante nos discursos que permearam o medievo. Apesar de não ser o foco central do presente estudo, é necessário observar sua importância para a regulação das relações sociais neste período histórico. Garcia y Garcia afirma que:

A mediados del s.XII emerge com fuerza el cultivo del derecho de la Iglesia, dentro de un renacimiento jurídico que comenzó por el así llamado derecho comum medieval. Este fue el ordenamiento general del medievo, que se enseñó en las universidades de toda Europa y de las colônias de ultramar hasta finales del s.XVIII. Su vigencia directa como derecho secular fue recortandose poço a poço, a medida que emergen y cobran fuerza los derechos nacionales.⁴⁶⁸

O autor realiza ainda uma cronologia do direito canônico, afirmando que o mesmo inicia com o Decreto de Graciano. Garcia y Garcia afirma que:

⁴⁶⁷ DE LA LLAVE, op. cit., p. 158.

⁴⁶⁸ GARCIA Y GARCIA, Antonio. Derecho canónico y vida cotidiana. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, t. XXIV, p. 189-226, 1988. p. 190.

La ciencia del derecho canónico propiamente dicha empieza con el Decreto de Graciano, hacia fines de la primera mitad del siglo XII. El monje de Bolonia confecciono su obra a base de los materiales acumulados a lo largo de los once primeros siglos. La obra de Graciano alcanzo una extraordinaria difusion manuscrita. Solamente em España, poseemos actualmente medio centenar de ejemplares manuscritos, quedando numerosos testimonios de otros códigos hoy dia extraviados. El impulso inicial de Graciano fue recogido y amplificado por la escuela y por la intensa actividad legislativa de los papas de la segunda mitad del siglo XII y primeros decenios del siglo XIII.⁴⁶⁹

Cassiano Malacarne reflete sobre este tema e a relação entre Igreja e Estado em formação e sua expressão social. O autor afirma que:

O caráter administrativo e político do direito canônico era muito forte, uma vez que se valia do direito romano. A Igreja foi a primeira instituição a se beneficiar do renascimento do direito imperial e os juristas dos Estados em formação eram, em sua maioria, membros claro. Assim, não somente as leis conciliares, bulas papais e princípios bíblicos eram a base do direito eclesiástico, mas também o direito romano. Isso denota dois pontos: a unidade entre a Igreja e o Estado e o caráter de supremacia da Igreja dentro desse quadro de unidade.⁴⁷⁰

Em relação às mulheres, o decreto de Graciano realiza algumas referências, sem ser, contudo, o foco principal desta documentação.⁴⁷¹ Entre os temas tratados está o tema do casamento, fundamental para a trama social. O casamento tem um papel eminentemente civilizador,⁴⁷² é mais uma etapa na constituição da cristandade. Apesar

⁴⁶⁹ GARCIA Y GARCIA, 1988, op. cit., p. 397.

⁴⁷⁰ MALACARNE, Cassiano. *A prática do direito no direito adversário: as infrações institucionais de D. Dinis às leis canônicas (1279-1325)*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. p. 29

⁴⁷¹ É possível apresentar, por exemplo, as causas XVII e XVIII, as quais realizam uma referência às mulheres (ANEXO III. Material gentilmente cedido por Cassiano Malacarne). Na causa XVII há a referência sobre a promessa de casamento e a possibilidade de desistência do mesmo, colocando-se a questão de se seria possível estabelecer outra relação matrimonial. Na causa XVIII trata-se da questão do casamento entre o cristão e uma esposa que não crê. Assim, mostra-se importante a reflexão se o mesmo pode ser desfeito. Estas são questões que compõem o dia a dia dos atores no medievo, as quais o direito canônico procura também regular.

⁴⁷² Silva e Lima (2008) refletem sobre esta questão a partir da obra *Siete Partidas* realizada durante o governo de Afonso X. Os autores debatem sobre os aspectos de manutenção da ordem relacionados ao casamento, os quais são de interesse tanto da monarquia quanto da Igreja. Os autores afirmam que “as atribuições do casamento interessam às autoridades monárquicas e eclesiásticas, por que eram

de tradicionalmente o matrimônio ser percebido como uma instituição a qual se traduziria no controle do comportamento feminino, é possível refletir que dos homens também é exigida uma postura determinada, condizente com o esperado de um temente a Deus. Apesar da maior tolerância ao adultério masculino em muitos discursos, o qual era em grande medida imposto à natureza masculina, os homens também eram admoestados a manter a fidelidade conjugal. O adultério é uma falta grave e que pode inclusive ser um motivador de uma separação entre o casal, mas que, entretanto, não anula o sacramento validado pela Igreja. Martin Perez aborda este ponto, ressaltando que em caso de adultério carnal ou espiritual o mais adequado seria o perdão por parte do cônjuge traído, mas que caso esse fosse irreduzível, o afastamento do casal seria possível, sem, entretanto, existir a possibilidade da consecução de um novo matrimônio. O autor afirma que:

A força e o legamento do matrimonio he esta: depois que hũa uez he casamento nũca ia mais pode seer desatado, ẽ guisa que nã seiã ia marjdo e molher. Nẽ pode o marjdo leixar a molher, em pero seia fecta malata, coxa ou cega, nẽ por outra fealdade, nẽ ocaiyom que lhe uenha, nẽ a molher o marjdo, saluo por adultério carnal. Entõ pode o marjdo leixar a molher se fezer adulteryo. E a molher outrossy o marjdo, mais nã podem por esso meesmo ela co outro nẽ ela co outro, nẽ el cõ outra casar ataa morte dhuũ deles, mais conuẽ que ujuã senpre em castidade ou que perdooy o que nã errou, ao outro que errou, e o torne a companhia marjdaujl se quiser. Outrossy por adultério spiritual pode o marjdo leixar a molher, e a molher, e a molher o marjdo. (p.157)

Martin Perez, em seu discurso sobre o adultério, expõe a gravidade deste ato independentemente do sexo do ator que o perpetrado, pois este é uma transgressão aos desígnios de Deus. Porém, ao contrário de outras fontes citadas e verificadas por diversos autores, o Livro de Confissões não parece realizar distinção entre homens e mulheres em relação ao cometimento de adultério, imputando alguma forma de penalidade mais branda a homens que a mulheres. Inversamente, todas as passagens às quais são referidas as conseqüências do adultério mostram-se válidas tanto para homens

consideradas como tendo claras implicações de ordem pública naturalmente instituída de ordem pública naturalmente constituída. Afinal o casamento evitaria as “contendas”, “homicídios”, “soberbias”, “violências” e “outras coisas muito torpes, que nasceriam por razão das mulheres, si não houvesse o matrimônio.” A princípio, isso poderia ser interpretado somente como a releitura de idéias bíblicas sobre a mulher do próximo e a restrição do adultério, um dos pecados capitais, mas isso desconsideraria as outras nuances que a Partida apresenta na política cultural e social do governo castelhano-leonês. De fato, é difícil não notar o evidente papel “civilizatório” do matrimônio, pois deixa implícita a fonte, as mulheres gerariam instabilidade, desordem, morte, violência e todo o tipo de infortúnio aos homens.” SILVA; LIMA, p.14.

quanto para mulheres. O adultério remete necessariamente ao fornizeo, pecado mortal. A resolução do futuro do casal deve ser mediada pela Igreja, cujo papel é procurar a reconciliação dos cônjuges. Entretanto, Martin Perez ressalta a dificuldade de retomar o casamento no momento em que o adultério tornou-se público. Homens e mulheres não devem, todavia tomar as decisões sobre um rompimento sozinhos, já que este é um tema que foge de sua alçada de compreensão. O matrimônio está além de uma simples questão terrena, mas traduz elementos de sacralidade. O autor expõe a importância da intervenção eclesial para solucionar as adversidades vivenciadas pelo casal, expondo que:

Como quer que dicto seia de suso, que nõ pode o marjdo de sua auctoridade engeitar sua molher de sy, a molher fornogadeira. Nẽ a molher outrossy leixar o marjdo fornigador, sem mandado da eglesia. Enpero dizem os douctores que se a molher fornigadeira por sy se saysse do poder do marjdo e publicamente steuesse co outro assy que o adulteryo fosse publico, nõ recebera o marjdo tal molher se nom quiser. Esso meesmo pode fazer Ella se a el deitou e ela publicamente sta co o fornigador, como quer que el peccou ẽgeitala sem mandado da eglesia.⁴⁷³

Martin Perez, no entanto, procura destacar que o adultério pode ser compreendido em alguns casos, os quais não se constituiriam em fornizeo. O autor lista uma série de situações em que o cônjuge traído não teria o direito de acusar o traidor de pecado da fornicção. Martin Perez salienta que, por exemplo, o cônjuge que em algum momento já cedeu à tentação e cometeu adultério não possui o direito de rejeitar o outro por alguma infidelidade cometida.⁴⁷⁴ Há ainda situações em que um dos cônjuges poderia envolver-se em uma relação sexual de forma equivocada, acreditando estar com seu esposo/a e sendo então enganada/o. Outra situação na qual um dos cônjuges pode cometer adultério sem estar necessariamente vinculado ao fornizeo é aquela na qual um dos esposos crê, equivocadamente, que o outro esteja morto, e acaba por relacionar-se

⁴⁷³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 138.

⁴⁷⁴ Martin Perez afirma que “Enpero vij casos som em que a nõ pode acusar do fornizio posto que em el fosse achada. O primeiro he se el fez fornizio co outra. Ca pois el peccou contra ela, nõ pode acusar o peccado que ela fez contra el. Esso meesmo, se entende ẽ ela se ela a el quiser acusar de adulteryo, nõ o poderá fazer se ela meesma ouesse fecto esse meesmo peccado. E se acaecesse em este caso que o adulteryo dhuñ fosse abscondido, e o adulteryo do outro fosse maniffesto, se o que peccou em abscondido quer acusar o que peccou em publico por razom que o outro nõ poderá prouar oseu adulteryo, nõ o pode fazer, saluo se el ouesse fecta penitencia de seu peccado abscondido e a outra pessoa perseuerasse em o seu peccado publico.” *Livro das Confissões*, op. cit., Livro III e IV, p.159.

com outrem. De um modo geral, os exemplos explicitados se traduzem para homens e mulheres sem apresentar, equivalendo a ambos a mesma gravidade relativa ao ato pecaminoso e as mesmas penitências. Entretanto, existem alguns casos em que o autor refere exclusivamente as mulheres como o segmento vulnerável a cometer o adultério, ato que somente nos exemplos arrolados poderia ser compreensível. O primeiro caso é aquele no qual a mulher comete adultério para cumprir a vontade do marido, que a incita a traí-lo. O autor salienta esta situação como uma dentre as quais o adultério, neste caso feminino, refletiria uma ação movida não por desejo carnal, mas sim pela obediência devida ao cônjuge. Explicita Martin Perez que, em relação às possibilidades de justificação do adultério, “*o segundo caso he em que o marjdo ñ pode acusar a molher de adulteryo he se el meesmo mandou a sua molher fazer fornizio que ñ he guisado ñ razão que el possa acusar ela de fornizio em que a el fez peccar*”.⁴⁷⁵ Além deste exemplo, outro caso em que o adultério feminino não recebe críticas enfáticas é quando a mulher é vítima de estupro. Este é um caso no qual é reconhecida uma importante diferença entre homens e mulheres: a força física. Martin Perez explicita que os casos de violência sexual não configuram fornizio se a relação sexual não foi movida pelo desejo da adúltera, a qual, inclusive tenta desvencilhar-se de seu atacante. Assim, quando a mulher é tomada pela força não pode ser considerada culpada de fornizio. Acrescenta o autor que:

E entendesse esto de tal força que fosse ela de toda a sua força desapoderada por a força do barom, ou por medo de morte, que uisse a olho sobre sy por que tal força pode scusar o acusamento do adulteryo, mais ñ do peccado, que mais ñ do peccado que mais ual soffer a morte que consintir em peccado mortal.⁴⁷⁶

O discurso produzido por Martin Perez procura demonstrar que o adultério é um pecado grave, seja cometido por um homem ou por uma mulher. Ambos devem sofrer as conseqüências deste erro, não havendo penalidades maiores para um ator específico tendo como causalidade o seu sexo biológico. O autor procura realizar sua argumentação baseado em uma perspectiva senão totalmente igualitária, uma vez que reconhece papéis diferentes a homens e mulheres, ao menos equivalentes. Contudo, a

⁴⁷⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 139.

⁴⁷⁶ Idem, p. 159.

análise de sua narrativa demonstra que o autor realiza uma admoestação direcionada de modo mais enfática aos homens, recomendando que estes deveriam refletir mais cuidadosamente no momento de rejeitar sua esposa por adultério. É possível refletir se esta prática não seria comum, bem como realizada com maior frequência por homens. Martin Perez esclarece a necessidade de que aquele que acusa identificar em si próprio a existência de pecados antes de se decidir em recusar o perdão a outrem. De fato, é essencial salientar uma vez mais a importância da instituição matrimonial para a estrutura social do medievo, uma vez que a união matrimonial possuía repercussões econômicas e políticas. Dado o fato de que muitas vezes as conjunturas das diversas esferas da realidade estão em constante mudança, um enlace que em um primeiro momento parecia extremamente vantajoso poderia revelar-se desastroso futuramente; sendo assim muitos esposos poderiam estar interessados em se desfazer de seus respectivos companheiros em prol de uma situação considerada possivelmente melhor. Portanto, Martin Perez relembra a sacralidade do casamento, instituição de apesar de exigir posturas diferentes de homens e mulheres, construir e reforçar papéis sociais, ambos atores são importantes e iguais enquanto filhos de Deus. Estas questões devem ser explicitadas pelo confessor aos seus fiéis. O autor afirma que:

Todalas cousas que som dictas, de scusa da molher, contra a acusaçõ.ou contra o engeitamento do marjdo, todas se deuẽ entender, ã scusa do marjdo contra a molher em as que podem acontecer por que em taaes cousas iguaaes som a molher e o marjdo. Onde diz o directo aos marjdos, quaaes uos queredes achar a elas taaes achem elas a uos. Queres tu casta e nõ tangida, sey tu casto e doutra nõ tocado. Assanhã se os marjdos fornicadores se lhes dam taaes penas como aas molheres fornjcadeiras que deuyã tanto mais seer atormentadas quanto maus uertudes deuẽ auer para uencer os peccados.⁴⁷⁷

O autor, em toda a sua argumentação, expõe que tudo o que for exigido da esposa em termos de fidelidade conjugal, deve também ser oferecido pelo marido. O matrimônio se dá pelo mútuo respeito e pelo cumprimento dos papéis esperados do marido e da mulher. O autor é bastante esclarecedor quando afirma que o matrimônio é

⁴⁷⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 159-160.

um compromisso sagrado e que nenhum dos dois cônjuges deve ter poder sobre o outro, pois o casamento requer harmonia entre os envolvidos. Martin Perez expõe que:

E tu dizes aa tua molher ñ farás fornizio, e tu ñ queres que seia a ti dicto. Tu queres que seia ela rya e tu queres seer flaco. Tu queres que uença ela sempre, e tu queres dhuñ golpe séer derribado. Ela he os teus pees, e tu a sua cabeça. E tu queres que ela uaa ela deante e tu ã pos ela. Tu transtornas a tua casa poõys os pees suso, e a cabeça a iuso. Tu queres ãuyar ela a Deus deante ti e tu deuyas por bondades e por boas obras, deante dela hir. Estas cousas som aquj postas por que o confessor seia de directo juzz aos casados e aos outros todos ã todos os peccados. Outra força de legamento he em no matrimonio .s. que a molher ñ he poderosa de seu corpo em ujda do marjdo ñ o marjdo do seu ã ujda da molher.⁴⁷⁸

Assim, o autor defende a existência de situações em que os cônjuges podem ser vistos como iguais, entre as quais está o pecado do adultério, do qual aquele que acusa o outro não pode ser ele mesmo culpado. O adultério encontra sua expressão inicial na cobiça por aquele que já não se encontra disponível, e resulta em uma relação cuja desaprovação está contida já nos mandamentos arrolados no Antigo Testamento, que condena o desejo pela mulher alheia. Porém, é possível perceber que a recomendação é, a princípio, direcionada para os homens, mais suscetíveis a pecar pelo adultério. As mulheres também devem estar atentas, pois muitas vezes mesmo que possam não concretizar a ação adúltera, seu comportamento pode atizar os desejos masculinos. Martin Perez alerta para o fato de que a mulher não deve valer-se de atitudes como se enfeitar, dançar ou cantar de modo a exaltar sua beleza, pois tais atos provocam a cobiça masculina. Assim, a mulher que se distrai com estas futilidades recai em pecado, dado que ao se concentrar em questões mundanas, negligencia a vida espiritual. Este seria, portanto, um pecado mortal. Explicita o autor que:

Se algũa molher tanto se ama afeytar ou tanto ama a sua fremosura que por saber que os homês pecan em na cobijçando para pecar ñ a queria perder ñ a queria asconder, ñ deante delles desvyar ñ queria por esso de se leixar de afeytar synal he que mays ama aquella fremosura que a Deus e peca mortalmente. Ca por aruela ou guardala,

⁴⁷⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 160.

ou demonstrá-la, consente em nos mandamentos de Deus quebrantar.⁴⁷⁹

Tanto o adultério quanto o fornizão são apresentados como pecados mortais,⁴⁸⁰ comumente relacionados. Contudo, não apenas os casados são vulneráveis ao pecado do fornizão, mas até mesmo os clérigos não estavam imunes aos malefícios do fornizão. O pecado do fornizão também se mostrava extremamente grave quando cometido contra algum familiar. O indivíduo culpado por tal pecado deve sofrer uma penitência condizente com seu equívoco. De fato, curiosamente, em relação aos clérigos, as penitências parecem estar mais vinculadas às abstinências alimentares. O clérigo pecador deve se privar de determinados alimentos, exceto em alguns momentos específicos em que o consumo dos mesmos seria perdoado. Afirma Martin Perez que:

Onde ordenarõ de crelgo que faz fornizão publico com casada, ou jncesto co parenta, ou com cunhada que faça, penitencia de dez anos. E em esta maneyra, três meses este aparelhado em pan e água e nõ coma se nõ aa véspera. Saluo os domingos e as festas mayores que pode comer pequeninos pexes e eruilhas e beuer pouco vinho, e jaça em terra vestido de sacco e em oraçom. Despoys saya mas nõ em plaça e cobre algüaforça. Despoys passe ano e meyo em pan e água. Saluo os domingos e as festas mayores” (...).⁴⁸¹

O autor avalia a necessidade da realização destas penitências,⁴⁸² que são recomendadas de acordo com a gravidade da situação e dos atores envolvidos. Martin

⁴⁷⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 88.

⁴⁸⁰ Ao enumerar os pecados mortais, Martin Perez afirma que “onde diz que estes sã mortaaes: sacrilégio, homicidio, adultério, fornizão, falso testemunho. Roubo, furto, soberua, enveia, avareza, sanha, se por longo tempo seia guardada, beuedice, outrossy se for vsada. E diz adeante como son estes mortaaes, quando alguũs destes pecado de sy asenhorado, ca se digna emenda em este mundo nom fezer, por o fogo do purgatório nõ será purgado. Mas em no fogo do jnferno será atormentado.” O autor enfatiza o perigo que os pecados mortais significam para a alma e que a orientação do confessor é essencial na medida em que informa detalhadamente quais sã estes pecados. Em relação aos pecados mortais, Martin Perez explicita que “todos os pecados criminaaes e mortaaes se deuen confessar em na confisson da penitencia que he sacramento. (...) os doutores e dizem assy que theudos somos de confessar todos os pecados mortaaes que avemos pensados e ditos e feytos ataa em quanto nos podermos acordar de todos os pecados passados que sabemos por certos que son mortaaes, pensando e estudando em nos nossos coraçõs como e em que tẽpo e em qual logar e co quaes pessoas e em quantas vegadas em elles caymos. PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 91 e 92, respectivamente

⁴⁸¹ Idem, p. 97.

⁴⁸² Martin Perez esclarece a importância da realização da correta penitência para cada pecado, que deve ser não apenas reconhecido como tal, mas é necessário que se mobilize a culpa por seu cometimento e o sofrimento que direciona ao arrependimento. O autor procura evidenciar o conceito de penitência, afirmando que “penitencia, segundo dizem os doutores da santa igreja he vertude e graça co a qual

Perez reflete que os pecados avaliados como graves devem receber um período de sete anos de penitências. Para estabelecer tal temporalidade, Martin Perez baseia-se em obras de Santos e em penitenciais. O pecador tem a obrigação de purificar-se e sacrificar-se, e a realização de jejuns e o ato de evitar alguns alimentos pode ser considerado uma tentativa inicial de limpeza corporal. Assim, é fundamental que o confessor avalie qual é o pecado, a sua classificação entre mortal, venial, criminal, entre outros, a fim de indicar a penitência condizente. O autor expõe que:

He de saber que os padres santos ordenaron por cada huñ pecado mortal grande de aquelles que chamamos criminaaes sete anos de penitencia, a ajuda por alguñs mortáaes mayores e por alguñs mortaaes meos meores. Onde ordenaron por todo homeçidío voluntario, quer por feyto quer por conselho, quer por mandado quer por ajuda, quer por defendimëto. E por todo esperiuro outrossy voluntario e por todo adultério. E por todo fornizio conplido e vsado mayormente se he publico e por cada huñ dos outros tan torpes e tan graues pecado mortaaes criminaaes sete anos de penitëcia. Esta ordenaçom se faz em no decreto e em alguñs liuros penitenciários (...).⁴⁸³

Deste modo, os pecados considerados como crimes do corpo também receberão punições condizentes com a gravidade de tal situação. É possível observar que, de um modo geral, as penitências estão relacionadas a privações físicas, como a recomendação para evitar determinados alimentos e o estímulo ao jejum. Permite-se o consumo de pão e água tão somente. Apesar da presença da dicotomia corpo/alma na organização do pensamento do medievo ambos são instâncias interdependentes, e o castigo do corpo poderá repercutir em uma apreensão do equívoco pela alma, evitando a recorrência do

avoreçemos choramos e doemos os maaes que fizemos co propósito de fazer emenda deles e co vontade de ño fazer mays pecados para estes ditos entender conven assaber que em quatro maneyras se entende este nome penitëcia. (...) Chamamos outrossy penitencia aaquella door que tem a alma de dentro por seus pecados e demostrase aas vegadas de fora per lagrimas e per gemidos e sospiros. (...) Assy o que bem se arrepende todo se moue co vertude de penitëcia para fazer justiça se sy meesmo para se trager primeyro ao juízo da confissom e para receber pena de justiça para fazer emenda ao quereloso que he Deus ao que errou , doendose, outrossy, por que perdeu a Deus e o seu amor.” (Livro II, p.63). Martin Perez ainda acrescenta que “penitëcia he vertude e graça co a qual avoreçemos e doemonos dos pecados e maaes que fizemos co propósito de fazer emenda delles e co vontade de ño pecar. Poys se alguñ se dooe de todos seus pecados que fez e os avoreçe e tem em coraçom de os confessar e fazer penitencia delles e tem vontade de ño tornar a elles ñe a outros nenhuñs a todo seu poder. Certo he que he perdoado (...).” (p.65). *Livro das Confissões*, op. cit.

⁴⁸³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 94-95.

pecado. Martin Perez arrola as mais diferentes possibilidades de exercício do fornizio, especificando qual a duração da penitência, bem como a qual ator social é dirigida a admoestação. Por exemplo, aos homens é referida a necessidade de jejuar por um dia caso beijar uma mulher com desejo e tal ato tiver um efeito sobre os órgãos genitais. Um exemplo é a questão da poluição noturna, percebida como o extravasar de um desejo pecaminoso, e, portanto, deve ser alvo de penitência. O autor afirma que:

(...) quen beyiou molher co cobijça de pecado e fez poluçom jaiune huñ dia em pan e água. E em outro logar acahamos dez dias. Mas podesse entender, quando tal pecado he mays de hũa vegada usado. As pessoas que se leixan vencer aas torpes cuydaçõs e tardan em ellas façan penitencia de huñ ano ou de sete dias, ou de mays, ou de menos, segundo for o tardamento. E se por força alguũ o [u] algũa veo a poluçom por tal cuydaçom faça ou por torpe calar veo a puluçom jaiune xx ou xxx dias.⁴⁸⁴

A necessidade de evitar o fornizio deve se espelhar em um controle do corpo, mas também da alma, a qual pode revelar a existência do pecado durante os sonhos, causa, em muitas situações, da poluição noturna na ótica de Martin Perez. Sonhar com temas luxuriosos revelaria a sujeira da alma, precisando então de uma penitência adequada. Explicita o autor que “*a pessoa que sonha em luxuria e se acha ençuiado reze os sete psalmos cõ Deus jn adiutorium, em cada psalmo três vegadas e jaiune em outro dia pan e água*”.⁴⁸⁵ Além desta possibilidade, Martin Perez procura descrever todas as situações que um confessor por encontrar, desde a prática do fornizio com animais⁴⁸⁶ até a utilização de algum instrumento que provocasse o prazer corporal. Em relação a esta última possibilidade, Martin Perez apenas aventa o caso de mulheres que se valem de alguma ferramenta para obter prazer, cometendo o pecado em algumas vezes acompanhada em outras sozinha. O autor castelhano expõe que:

Se molher fez fornizio co outra mediante aliquo jnsturmento ajudante faça penitência de três anos. Se o fez sô, cũ aliquo jnstrumẽto jn se ipsa faça penitência de huñ ano. Se o fez com outro, sic solent vir et

⁴⁸⁴ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., Livro II, p.98.

⁴⁸⁵ Idem, p. 98.

⁴⁸⁶ O autor salienta as penitências direcionadas para aqueles que se envolveram em fornizio com animais: “quẽ fez fornizio co animalias ataa duas vegadas se molher, ou marido nõ avya faça penitencia de sete anos, se casado era faça penitencia de x anos se o ouue em uso faça penitencia de xv anos, se este pecado se fez ante de xiiij anos jaiune vj dias em pan e água”. Idem, p. 98.

femina absque instrumento jaiune três quaresmas segundo as férias que os santos ordenaron. Se fez este fornizio co alguñ mocinho parueo super se posito. Faça penitencia de dous anos.⁴⁸⁷

O confessor deve conhecer as mais variadas formas de obter prazer a partir do corpo, pois a sensação prazerosa não estaria restrita somente ao ato sexual, sendo que o fiel poderia perder sua alma por meio de outras formas de exploração corporal. Martin Perez demonstra que o prazer referente ao toque em determinadas partes do corpo também deve ser considerado pecado, sendo necessário verificar em que medida tais ações foram consentidas ou não, informação que interfere na penitencia a ser estipulada. O autor não negligencia a possibilidade de que a mulher exerça a profissão de alcoviteira, propiciando a realização do pecado da luxúria, e por tal ocupação também deve ser admoestada a realizar uma série de penitências, além de, claro, não se olvidar a recomendação para a mudança em prol de uma vida de retidão. Outro ponto levantado pelo autor é que muitas vezes a perpretação do ato sexual ou mesmo o toque são desnecessários, bastando o olhar para o corpo nu para incitação do pecado. Martin Perez explicita a necessidade de punir aqueles que estimulam o pecado como aqueles que cedem à tentação. Explica o autor que:

E se a molher der o seu corpo a palpar ou áalguñ consentimento de luxuria fazer aos homeës faça dous anos penitencia. Esta meesma penitencia faça se for meseieyra, ou alcoueyteyra de molher a homen para luxuria. Se alguñ palpou os menbros ascondidos de vergonça das tetas a juso. Se era casado jaiune dous anos pan e água, se nõ era casado jaiune huñ dia em pan e água. Se alguñ se banhou em banho co as molheres e as vyo nuas e ajnda a sua molher meesma jaiũe dous dias em pan e água.⁴⁸⁸

O jejum é a penitência indicada para os casados que não respeitam as datas sagradas nem os períodos em que por questões físicas não seria permitido o intercurso sexual, como durante a menstruação ou logo após o parto. De igual modo, a recomendação de se alimentar apenas de pão e água é recorrente a fim de expurgar o

⁴⁸⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 98.

⁴⁸⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 98-99.

corpo do mal, como é o caso de um casal que comete o ato sexual de forma indigna aos olhos eclesiásticos. Em relação a tais questões, Martin Perez afirma que:

Se o marido ouer achegança a sua molher detrás assy como besta, jn vase tamen naturalj, jaiune cinque dias em pan e água. Se ouer achegança a ella em tenpo mestruoso jaiune três dias em pan e água. E se despoys que for ella prenhe cinque dias em pan e água. Se dos xl dias ante do parto em adeante jaiune xx dias. Se despoys do parto ante que seja purgada, jaiune quareenta dias. Se o marido ouue chegança a sua molher desde xx dias ante do Natal adeante ataa o cabo del ou em nos domingos ou em nas festas dos apóstolos ou em nas outras festas mayores ou em qual se quer dia de jaiuun da egreia ordenado jaiune xx dias em pan e água se o fezer em na quareesma xl dias.⁴⁸⁹

Apesar das penitências apresentarem algumas semelhanças, resumindo-se com frequência na imposição de jejuns e do consumo restrito a pão e água, percebe-se que a gravidade do pecado implica em um maior ou menor número de dias a cumprir tal punição. Em relação à questão específica do fornizio e de sua associação com a luxúria, é possível perceber que Martin Perez procura explorar todas as maneiras por meio das quais tais pecados podem se manifestar, orientando o confessor a averiguar todas as possibilidades de pecar existentes além da consumação do ato sexual. Mesmo que em alguns casos o autor destaque a ação feminina, principalmente como possível provocadora das ações luxuriosas, o autor castelhano não parece adotar um discurso que responsabilize a mulher por este pecado capital, salientando em alguns momentos a perspectiva de que ambos os atores sociais poderiam ser responsabilizados pelos atos relativos aos pecados sexuais. O autor não se posiciona a partir de uma ótica marcada por uma misoginia extremada, argumentando em prol da harmonia entre os sexos e da necessidade de homens e mulheres executarem o que deles é esperado pela sociedade. Indubitavelmente, os papéis reservados às mulheres são menos valorizados em relação às funções reservadas aos homens; porém, Martin Perez opta pela argumentação da complementaridade, a partir da qual refere o fato de que a criação de dois seres que dependem um do outro não se reflete em coincidência, mas sim é reflexo dos desígnios divinos. Desta forma, a mulher não é descrita como algo um ser de natureza maléfica, a

⁴⁸⁹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 98.

partir do qual se origina as desgraças do mundo, sendo inclusive percebida muitas vezes como vítima da violência masculina.

Todavia, é possível avaliar a partir de fontes posteriores, que a imagem da mulher parece sofrer um processo de degradação. De fato, a representação da mulher no Libro de los Exemplos por A.B.C. compilado por Clemente Sanchez de Vercial, arcebispo de Valderas e que contém uma série de *exemplas* moralizantes, demonstra uma clara tendência a apresentar a mulher como um ser frívolo e maldoso, cujos atos estão vinculados ao pecado. Aspectos como a beleza e os cuidados com a aparência são ressaltados nas pequenas narrativas, como no caso em que uma mulher fora visitar seu irmão monge, o qual recusou recebê-la dadas as vestes e os ornamentos que ela portava e que eram sinal do demônio⁴⁹⁰ e a passagem em que dois irmãos que avistaram uma moça muito arrumada através de sua janela, e um deles, nunca tendo visto uma mulher em sua vida, confundiu-a com uma cabra e penalizou-se com aquele estranho ser.⁴⁹¹ De igual modo, são salientadas as artimanhas de que se valem as mulheres para obter aquilo que desejam. As mulheres, comumente, utilizam subterfúgios tais quais a mistura de ervas na bebida ou comida do marido, assim como o estímulo à embriaguez do esposo, o qual, inerte, não poderia impedi-la de concretizar seus intentos. Tal afirmação pode ser verificada no exemplo de número 303 denominado “La malicia de las mugieres non poderia aprender ombre del mundo nin sus obras saber”, no qual a esposa costuma embriagar o esposo, o qual desconfiando da astúcia dela, descobre o engano ao qual é submetido. A narrativa descreve que:

⁴⁹⁰ O exemplo de número 299 tem como título “vet del diablo es la mujer, que se afeyta por bien paresçer”, denuncia a tendência feminina em se preocupar sobremaneira com as aparências e valorizar o âmbito exterior frente aos aspectos espirituais. Expõe a narrativa que “Leyesse que un sancto ombre monje non quiso ver a su hermana que com grandes vestiduras e alfeytes lo veniera a ver. E dixole que era ret del diablo. E ella com verguença e arrepentida inbiole dezir que sy la carne despreçiava que non despreçiasse el anima que ella estava presta de fazer todo que lo mandasse. E luego el vino alegre a ella e mandole que de alli adelante non traxiesse hábitos de vanagloria”. Libro de los Exemplos por A.B.C p.233.

⁴⁹¹ O exemplo de número 300, intitulado “La cara de la mugier fermosa viento es quemador quiere paresçer” explicita que “dizen que estando dos hermanos assentados em su cela por uma finiestra acatando vieron passar una mugier delante ellos bien vestida e bien afeytada. E el uno dellos, que nunca viera mugier, demando al otro que cosa hera e dixole que era ojo del diablo. E el tanto amor ovo della que a la noche non pudo cenar. E el conpañero demandandole por que non comia. E rrespondio eu tanta piedat avia de aquella cabra que non podia comer. E así aquel cerrara las finiestras de sus ojos non entrara la muerte em su casa.” Libro de los Exemplos por A.B.C , p.234.

El marido, como avia aprendido las maldades de las mugieres començo a pensar que alguna cosa queria fazer su mugier que le dava cada noche a beber. Es una noche enfengiose ser embriago. E la mugier pensando que era assy levantosse em camisa e fue a la porta e abriola e salio al amigo. E el marido levantosse mansamente e fue a la puerta e çerrola e subiosse a la finiestra fasta que vio tornar a la mugier em camisa e llamo a la puerta. (...) E ella demando perdon de su culpa e prometio que nunca jamas tal cosa faria. E non le aprovecho; mas ante el marido com saña dixo que nunca la dexaria entrar fasta que demostrasse a sus parientes. Mas ella, llamando mucho mas dixo que sy non le abriesse la puerta que se lançaria em um pozo que estava acerca de su casa (...). E la mugier llena de maldat tomo uns grand piedra e lançola em el pozo. E el marido penso que su mugier se avia lançado dentro e salio apriessa e fue al pozo pensando que era verdat que avia caydo em el pozo. E la mugier, desque vio la puerta abierta fue luego ante que el marido e entro em casa e cerro la puerta e sobiosse a la ventana.⁴⁹²

Outro exemplo que descreve uma esposa empenhada em enganar o marido é a de número 304, a qual acaba envenenando o esposo, mas arrependida recorre aos monges, que conseguem salvar-lhe a vida tornando-o membro de sua irmandade, fato que não agradou o marido, que se recusava terminantemente a ser monge, até ser convencido pela esposa das nefastas conseqüências desta negativa. Assim, a narrativa, intitulada “la maldat de la mugier e su mal pensar a todo engaño e maldat puede sobrepujar”, explicita que:

Leyesse que una mugier avia mala vida com su marido e querialo mucho mal. E penso ena grand malicia contra el e uma vegada diole a beber em el vino çumo de ciertas yervas. E non solamente fue embriago mas yaziendo em el hecho commo loco, bolviase açã e alla e lançava espuma por la boca e perdió la fabla. E ella fue al monastério de los monjes apriessa e llorando.⁴⁹³

A imagem negativa da mulher e do feminino fica evidente na sua constante associação ao demônio.⁴⁹⁴ O exempla de número 115 evidencia esta questão, narrando a

⁴⁹² Libro de los Exemplos por A.B.C, p. 237-238.

⁴⁹³ Idem, p. 238.

⁴⁹⁴ Nogueira reflete sobre a constituição de um imaginário sobre o Diabo, demonstrando que sua associação ao feminino, assim como com outros grupos sociais, revela um processo histórico de construção da uma imagem negativa. O autor afirma que “a construção pela elite dirigente de uma mitologia satânica ao longo do cristianismo, implicou em um monumental esforço de reconhecimento do inimigo, de suas formas e possibilidades de atuação, em paralelo à pia tarefa de identificação de seus agentes, ou seja, daqueles que, embora inseridos no rebanho dos fiéis, secretamente tramavam para a sua perdição. E muitos serão chamados a encarnar este papel, dentre estes, e fundamentalmente, a mulher,

história de um frei que ao tentar seguir seu caminho a fim de realizar boas ações é impedido por uma mulher idosa que está tomada pelo demônio. A associação entre a mulher e o demônio, além da fragilidade e inferioridade feminina, das questões vinculadas à prevalência do corporal frente ao espírito, a mulher tem uma possibilidade maior de sensibilizar e sua fraqueza pode comover e enganar. Através de suas boas palavras, o frei consegue identificar e afastar o demônio, salvando a mulher, a qual demonstra profundo arrependimento. O exempla apresenta tal situação, expondo que:

E el ministro amonestandole dulcemente e rrogandole que tornasse a la horden e prometiendole que le faria toda misericórdia e gracia: mas aquella mugier fuertemente rresistia e contrariava al ministro e aquexava a si compañero que acabassen su camino.

El frayre por las palabras del ministro diole Dios tan grande arrepentimiento e lançosse em tierra a sus pies e com muchas lagrimas demandando perdon. E el ministro entendio que hera diablo (...).⁴⁹⁵

Outro ponto que revela uma imagem negativa da mulher é a relação de sua figura ao pecado da luxúria, bastante explícita no Livro de los exemplos por A.B.C. Na obra em questão é possível evidenciar uma passagem na qual a mulher é apresentada como aquela que decide seduzir o homem, no caso do exemplo, um monge, por diversão, acarretando para si as conseqüências nefastas do pecado. Por meio da figura feminina, o diabo leva a tentação ao coração dos homens. Na história narrada neste exempla, uma prostituta propõe-se a envolver um velho ermitão com seus encantos, e, dadas as suas más intenções, acaba morrendo. O ermitão acabou rogando por ela e suas preces permitiram que a moça ressucitasse. Reconhecendo tal milagre, a prostituta fez penitência, demonstrando seu arrependimento. Esta narrativa tem por finalidade salientar, conforme seu título, que “el ardor de la luxuria es muy gran mal e matasse com llaga corporal”. O exemplo expõe que:

repositária de um estigma ancestral que será sofisticadamente enriquecido por teólogos e eruditos medievais, culminando na cristalização do paradigma satânico: a bruxa, Nec plus ultra da perfídia e da maldade, o veículo preferencial de toda a malignidade de Satã, enfim, o feminino em toda a sua tragicidade.” NOGUEIRA, Carlos. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª. Moderna, t. IV, p. 9-24, 1991. p. 9.

⁴⁹⁵ Libro de los Exemplos por A.B.C, p. 105.

Una mugier publica del mundo prometio a unos mancebos de engañar a um hermitaño viejo que estava em um monte ombre muy honesto de santa vida, la qual fue a su çelda de noche llorando e llamo que le abriesse por que las bestias fieras la matarian sy dormiesse fuera. El temiendo el juyzio de Dios, metiola dentro e el diablocomenço a mover el coraçon del. E de que vio que eran aguijones del diablo, dezia entre si: “Las teniebras son del diablo e la luz del Fijo de Dios.” (...)
E ponía el um dedo en el fuego, e tan grande hera la temptaçion que non lo sentia. E assi faziendo quemó todos los dedos fasta la mañana.⁴⁹⁶

A leitura desta narrativa ressalta, primeiramente, a figura da mulher como um ser malévolos e astucioso, pois no intuito de exercer sua vaidade e a sua capacidade de sedução, a mulher utiliza de artifícios e da mentira a fim de enganar o eremita, que temendo a ira divina ao negar-se em prestar socorro a um indivíduo necessitado, recolhe a mulher em sua moradia. A prostituta do exemplo apresentado recebe seu castigo por tentar molestar o homem que se encontrava isolado e tranqüilo e cujos atos foram movidos por princípios cristãos. Ao permitir a intervenção demoníaca por meio de suas ações, a mulher acaba fulminada por uma chaga mortal, sendo salva somente pela interferência do ermitão, o qual consegue ressucitá-la.

Outro ponto relevante para a discussão referente à luxúria é a sua freqüente vinculação ao fogo: o pecado da luxúria é algo que queima, que corrói, de tal modo que o ato pecaminoso reflete o fogo existente no próprio Inferno. O fogo da luxúria não tem por finalidade aquecer a alma de modo reconfortante, mas sim envolver o corpo com suas brasas e imputar sofrimento ao indivíduo. Além do exemplo já citado, é possível evidenciar esta postura frente à luxúria na narrativa de número 253, cujo título afirma que “el fuego de la luxuria tu te acata, ca el fuego material lo amata”. A história narrada vale-se de uma metáfora, através da qual o corpo é comparado a uma vestimenta, a qual é queimada pela luxúria. O exemplo enfatiza a necessidade de valorizar mais a si mesmo e preocupar-se com o âmbito do espírito, o que poucos homens fazem, tão concentrados estão com os bens materiais.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Libro de los Exemplos por A.B.C, p. 196-197.

⁴⁹⁷ O exemplo 253 salienta a associação da luxúria com o fogo, explicitando que “leyesse em las *Vidas de los Sanctos Padres* que un monje viejo fue muy temptado de una mugier que resçebiera en su casa e con una candela quemó los de dedos de las manos uno a uno, deziendo que mas queria quemarlos que non ser quemado el. E assi como el que veye su casa quemarse e non busca água, e el que veye quemar su vestidura e non la sacude, non deve aver compassion del alguno. E assi aquellos a quien destruye el fuego

Os exemplos também demonstram que a mulher seria uma figura que estaria mais preocupada com temas fúteis, prevalecendo no âmbito de seus interesses a satisfação dos desejos do corpo do que dos cuidados com o espírito. As conseqüências de tal irresponsabilidade feminina atingem a todos que estão em seu entorno. De fato, a leitura das narrativas exemplares instiga a dúvida em relação à interpretação das ações das mulheres: não é possível identificar se as mulheres não teriam a capacidade de vislumbrar as possibilidades que seus atos poderiam desencadear ou se simplesmente, em prol de seus desejos, as conseqüências para os demais atores sociais lhes são indiferentes. O exemplo de número 246, intitulado “*la mugier luxuriosa perdio los rreynos los quales fallo la continência*”, narra a história de uma duquesa poderosa que sacrifica seu reino ao rei inimigo por se sentir fisicamente atraída por ele. Assim, sua população sofre um ataque das tropas inimigas que já sitiavam o castelo, e através de atitudes imbuídas de dignidade, como foi o caso das filhas da duquesa, que preferiram submeter-se à humilhação de cobrir seu corpo com imundícies a fim de afastar possíveis atacantes, conseguiram sobreviver. A duquesa responsável por tamanha desgraça conseguiu casar-se com o rei inimigo, que desprezando a atitude da rainha humilhou-a publicamente. O autor expõe que:

Cuenta Paulo que escrivio las *Ystorias de los lonbardos* que em esas partidas ovo una duquesa que llamavam Rrosinalda que tñia quatri fijos e dos fijas. E um rrey que llamavam Cacavus de Ungaria cercola em um su castillo que llamavan Acatrensse donde estava ella e sus fijos. E ella mirando desde el muro vio al rrey que era muy fermoso de cuerpo e enamorose del. E inbiole dezir secretamente si la tomase por mugier que le daría el castillo. E el otorgogelo e fizo o juramento. E ella abrio el castillo, e entro el rrey e la gente que con el vñia. (...)

E este rrey Cacavo, queriendo guardar el prometimiento a su madre caso con ella sola una noche. E outro dia diola a doze de suyos que la escanesçienssen. E al terçerro dia fizole poner um palo por la natura fasta la garganta, deziendo: Tal mugier luxuriosa que por cobdiçia de luxuria de su carne perdio su cibdat e tal marido le conviene aver.⁴⁹⁸

de la luxuria e non buscan las lagrimas de la contriçion, quando veyen las vestiduras que son los cuerpos e la casa que es de la conçiencia quemarse sem destruydos em lo qual paresçe que mas aman los ombres a sus bienes que a ssi mesmos.” (p.196). Mostra-se recorrente a idéia de um monge que, ao sentir a tentação da luxúria, prefere castigar o corpo através de queimaduras externas, palpáveis e cujas conseqüências são visíveis, do que incorrer no perigo de que as chamas consumam sua alma. Os exemplos parecem reforçar a tendência à tenatção luxuriosa se abater sobre os monges, especialmente os mais velhos, possivelmente para salientar um testemunho de resistência á tentação a partir de uma figura sábia e experiente.

⁴⁹⁸ Libro de los Exemplos por A.B.C, p. 192.

A mulher é percebida como um constante perigo o qual não deve ser subestimado, sendo fundamental que se mantenha distância da tentação. Dividir a residência com uma mulher significa uma necessidade de autocontrole que não está ao alcance de todos, e a recomendação é para que aqueles que possam afastem-se das mulheres, preferencialmente para um local onde a sua presença for ínfima ou nula. O exemplo denominado “Morada com la mugier nin su carne segura non puede ser”, aborda esta questão, narrando a decisão de um monge e seu discípulo em perigrinar para o deserto, distanciando-se do contato com as mulheres, pois elas representam o fogo infernal onde as almas pecadoras ardem. Outro conto expõe a história de um monge que prefere cobrir as mãos ao chegar próximo de uma mulher, inclusive de sua própria mãe. Assim, os exemplos citados explicitam que:

1. Leyesse que un sancto padre tenia un disciplo que le dixo: Padre y aeres viejo. Llequemosnos un poço acerca de poblado. E dixo el viejo: Vayamos a donde non há mugier. E dixo el disciplo: E donde non há mugier salvo em el desierto? E dixo el buen ombre: Pues alli me lieva tu. 2. Dizen que un ombre monje queriendo pasar a su madre vieja por um rrio, embolvio sus manos em la rropa. E dixole la madre: Fijo por que embolviste las manos? E el dixo: Por que el cuerpo de la mugier es fuego e llegando a ti, acordavasseme de las otras mugieres.⁴⁹⁹

Assim, os exemplos compilados no *Libro de los exemplos por A.B.C.*, com raras exceções,⁵⁰⁰ procuram demonstrar as graves conseqüências que o desejo carnal pode

⁴⁹⁹ Libro de los Exemplos por A.B.C, p. 240.

⁵⁰⁰ É possível perceber alguns exemplos que, se não realizam um elogio explícito às mulheres, ao menos consideram que sua intervenção pode ser benéfica. Este é o caso do exemplo de número 302, que afirma a importância de atentar em alguns momentos para os conselhos femininos. Esta narrativa, intitulada “El consejo de las mugieres non lo debes despreçiar, ca algunas vegadas puede aprovechar”, apresenta a história de um rei que decidiu observar os conselhos da esposa frente a uma resolução necessária, e que não se arrependeu de escutar as palavras da rainha. A narrativa descreve que “Um rrey non pudiendo destroyr a um su enemigo aunque ténia poderio e ovo consjo com la rreyna commo le destroyria. E la rreyna diole consejo deziendo: Tu tienes de fazer lo que fazen los físicos em las enfermedadesm que quando las melezinas que suelen usar non aprovechan, fazen lo contrario dellas. E sy tu por crueldat e por mal non podiste destroyr a este que querrias mal, prueba e tienta sy podras faziendole bien e perdonandole. E el rrey fue alegre e fizolo assi, e despues diole uma gran dignidat. E aqueste que primeramente avia el rrey por contrario, faziendole dampno despues faziendole bien le ovo por mucho amigo e muy fiel.” (p.235). De igual modo, um olhar sobre os aspectos positivos do feminino aparece de forma clara nos exemplos que se referem à Virgem Maria, os quais exaltam sua fidelidade, compaixão e seu caráter compreensivo. Tal afirmação pode ser percebida no exemplo denominado “Em la Virgen Maria há gran bondat, que por fecho rreçibe la buena voluntad”, no qual Maria perdoa um fiel que encontra-se impossibilitado de realizar suas orações em um determinado momento. A “bondade” é, sem dúvida, um dos elementos mais destacados nas referências realizadas sobre as mulheres. A narrativa

acarretar no cotidiano social, afetando as várias esferas mundanas e espirituais. De fato, o corpo e o desejo estão intrinsicamente ligados, e são os órgãos que promovem o contato externo os principais responsáveis pela cobiça e fraqueza da carne. No *Orto do Esposo* este tema também é abordado, salientando a importância do olhar cobiçoso sobre o objeto de desejo. Segundo os discursos presentes no documento medieval em análise, os demais sentidos também são fontes de perigo para a alma, sendo, todavia, a visão o mais suscetível de permitir o acesso da “sujidade” luxuriosa ao coração do homem.⁵⁰¹ A narrativa retrata a luxúria como algo sujo, e, assim como está presente em outros textos já abordados, um pecado vinculado ao fogo, disseminando uma sensação de queimação. É possível verificar uma associação da luxúria com o termo “cobiça”: assim, a luxúria nada mais seria que uma espécie de cobiça, não relacionada ao aspecto financeiro, como a avareza, ou às posses alheias, interpretação comumente referida à inveja, mas do prazer proveniente do corpo, inicialmente em seu sentido mais amplo, abarcando sensações prazerosas oriundas de diversos âmbitos, e posteriormente identificado com elementos sexuais. Em referência à luxúria e sua associação com os diferentes sentidos a obra afirma que:

E como quer que a çugidade da luxuria regna ẽ todos los sintidos do corpo pero muyto mays ẽna uista ca o tangimẽto tan solamẽte recebe a blandeza da carne e o ouvydo recebe tam solamẽte a dulçura da falla e o cheyro recebe o bõõ odor da molher e das especias ou de fumaduras, e o gosto, ẽ comẽdo co a molher nõ recebe della nehũa cousa seno tan solamente o sabor das cousas que come co ella mas a vista recebe della a fegura e a collor e o geesto e o afeitamẽto e todos os mẽbros e toda a desposiçom do corpo. E todas estas cousas quanto mais som

explicita que “Um monje mancebo tanta hera devoto a la Virgen Maria que cada dia fincados los ynojos dezia el Ave Maria çient vezes. E um dia seyendo ocupado em negócios del monesterio e mucho cansado non pudo conplir estas saludaciones por lo qual estava triste. E ella que es madre de toda consolaçion aparesçiole e dixole assi: Mi fi jô muy dulce non seas triste por esto, e com mi bendicion vete luego a dormir. E quando tu por algun embargo non podieres conplir, yo rreçibo la buena voluntad assi como sy lo feziesses por obra. El muy alegre fuesse luego a dormir a su lecho.” (p.216)

⁵⁰¹ O texto discorre sobre este tópico, valendo-se da interpretação das palavras de autoridades eclesiásticas como São Pedro ou o profeta Isaías para dar validade à mensagem a qual se deseja transmitir. Em relação à questão dos sentidos, a narrativa demonstra o predomínio do perigo imposto pela visão, não olvidando porém a importância dos demais. Assim sendo, o documento expõe que “outrossy, os outros sintidos nõ ham senpre prestes as cousas ẽ que obrem mas a uista senpre tem prestes algũa cousa, se quizer ẽ que pode pecar e porẽ pode peccar senpre cõtinuadamẽte. Onde diz Sam Pedro: Hã os olhos cheis de peccado sem quedar. E, por que a uista he mais perigosa que os outros sentidos do corpo se nõ a refrearẽ, porẽ a Sancta Escripura nos amoesta muyto que refreemos a uista, onde diz o Eclesiástico: Non olhes a uirgem e nõ queyras oolhar a fremusura alhea. Non olhes a fremusura da molher doutro marido. E diz o propheta Ysaías: Aquelle que tapa as suas orelhas que nõ ouça o sangue e çarra os seus olhos que nõ ueya o mal, este morara ẽnas altezas.” *Orto do Esposo*, p.156.

tanto mais acendem a maa cobiça asy como a lenha quanto mais he tanto mais faz mayor fogo.⁵⁰²

O pecado da luxúria é, sem dúvida, uma tentação constante e os exemplos compilados demonstram que ninguém a ele estaria imune e que a prudência recomenda evitar qualquer elemento que possa provocá-lo. No intuito de demonstrar a necessidade de vigilância constante sobre o corpo e a mente, a narrativa presente em o *Orto do Esposo* aborda a história de um frade de nome Rogeryo, considerado muito sábio, e que tinha por hábito evitar olhar as mulheres no rosto, mesmo para aquelas com as quais era obrigado a interagir. Questionado sobre tal atitude por um companheiro, que exaltava a dignidade e o autocontrole de Rogeryo, o frade procura responder com bastante humildade a necessidade de se afastar de qualquer situação que remeta ao pecado. Segundo o texto, o frade afirmaria ao companheiro:

Jrmão, ã poder do homẽ he esquiuar os aazos dos peccados. E porẽ ã quanto o homẽ faz o que em elle he, o Senhor Deus faz o qye em ssy he, defendendo o homẽ de cayr ã peccado. Ca nõ pode seer que deus desenpare a mẽte que elle posuy, seno auẽdo o homẽ culpa ã nom esquiuar todo aazo de peccar. Ca, depois que o homẽ se põe ã perigo pello aazo podendo-o esquiuar, mayormẽte ã tal tenptaçõ aa qual se ãclina muyto o homẽ pella corrupçõ da natura, cofiando ho homẽ das suas forças e nõ se quer guardar do aazo já ãtom o Senhor Deus nõ he teudo de o defender mas sem fazendo torto leixa-o-a aas suas forças ã que confiou de nõ cayr ã peccado. E porẽ a mẽte do homẽ que ama Deus tam aadur declinara a fazer hũ peccado muy uenial come a hũ muy mortal.⁵⁰³

O exemplo citado evidencia a necessidade de autovigilância, pois não é apenas cometer o pecado que está em questão mas a própria exposição ao risco à qual o homem tende a se submeter. O livre arbítrio oferecido ao homem, bem como sua capacidade de raciocínio têm por finalidade a escolha do caminho de retidão esperado pelo Pai e proposto pela Igreja. O homem não deve fiar-se em sua força interior para suportar as tentações instigadas pelo diabo, pois o excesso de autoconfiança possivelmente pode levá-lo ao equívoco e à perdição de sua alma. No caso descrito, a tentação advem do mero olhar sobre a beleza de uma mulher. Uma vez mais é possível identificar a

⁵⁰² *Orto do Esposo*, p. 156-157.

⁵⁰³ *Orto do Esposo*, p. 157-158.

concepção de que a mulher, mais do que executora do pecado da luxúria, é principalmente a responsável pela queda masculina, baseando-se em seus atrativos, consciente ou inconscientemente, para conquistar o desejo dos homens.

As representações do feminino evidenciadas no *Orto do Esposo* são extremamente negativas, ressaltando características associadas especialmente à maldade e a sua natureza astuta e enganadora. A mulher vale-se de artimanhas e explora sua fragilidade física de forma consciente a fim de ludibriar a razão masculina. Na visão do autor do documento em análise a mulher rescende ao pecado por todos os poros, e instiga ao equívoco através de todos os sentidos humanos. As mulheres seduzem o homem através de sua simples visão, mas também a partir de suas palavras. É recorrente nos discursos a associação do feminino aos pecados da língua,⁵⁰⁴ os quais reforçam a sua habilidade em distorcer os fatos ou simplesmente mentir.⁵⁰⁵

O *Orto do Esposo* respalda sua apresentação negativa e contundente do feminino não apenas nos discursos bíblicos os dos grandes pensadores cristãos, mas também na argumentação de sábios e filósofos. Estes procuram comparar as maldades produzidas

⁵⁰⁴ O autor do *Orto do Esposo* ressalta o poder de convencimento das mulheres através das palavras, obrigando os homens a duvidarem de seus próprios pensamentos e ações. O autor cita um sábio chamado Herdito para confirmar esta perspectiva. Além deste pensador, as idéias de Santo Agostinho vêm corroborar com tais proposições. O documento descreve que “onde diz Sancto Agostinho: nõ sento nõhã cousa que mais per arte derribe o coraçõ do barom que os afaagos da fêmea e aquelle contagimento dos corpos sê o qual nom sse pode auer a molher. E diz hũũ sabedor que a nome Herdito que a molher co a uestidura põe a uergonça, quando se desueste. E aquello que faz quando a nõ vee nõgũũ esquece-lhe como se o nõ fezesse. E, sse alguê a uee ella co arteficio da sua lingoa constringe-o que nõ aya visto aquello que ufo. E aquello que nõ pode que nõ pode escusar co palauras escusa-o co lagrimas. Afaaga co os olhos, ãgana co os beyços e aficasse co abraçamentos.” (p.313-314). Assim sendo, a mulher utiliza de todos os meios para obter os seus intentos, sem medir conseqüências e sem sequer importar-se com aqueles que são atingidos por suas más ações.

⁵⁰⁵ Em sua dissertação intitulada “Lamurientas, faladeiras e mentirosas? Um estudo sobre a condição social feminina no Quatrocentos português” Sooraya Medeiros reflete sobre a questão da voz feminina e o receio que a mesma produzia. A autora cita o nome de Timóteo, cujas palavras estão presentes na Bíblia e que aborda a questão da necessidade de conter a fala feminina, que nada teria a ensinar. Medeiros afirma que “Se não nos é dado conhecer uma imagem feminina que corresponda ao vivido através das descrições dos homens da Igreja, que poderá ser dito sobre suas palavras além daquilo que falaram por elas. Os homens medievais repisaram por séculos os conselhos prescritos em Timóteo, era preciso controlar e sujeitar também as palavras das mulheres, pois a língua imoderada “quebranta o espírito”. Se os olhos poderiam alquebrantar a alma dos clérigos, havia grande temor sobre as conseqüências da doçura enganadora contida em suas palavras. Lamurientas, faladeiras, mentirosas, era preciso silenciá-las.” (p.98) A autora, entretanto, refere diferentes situações nas quais as palavras femininas se fazem ouvir e são consideradas, como nas cartas de perdão enviadas ao rei. Através do estudo sobre o feminino é possível verificar que em algumas condições a palavra feminina é considerada e até mesmo valorizada. Deve-se observar certamente aquela que faz uso da palavra, a posição social por esta ocupada e sua reputação, além da sua condição civil, para então atentar ao conteúdo de sua fala e a quem a mesma se dirige. Ver: MEDEIROS, Soraya Karoan Kino de. *Lamurientas, faladeiras e mentirosas? Um estudo sobre a condição social feminina no Quatrocentos português*. São Paulo: USP, 2007. Dissertação de Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

por mulheres e por homens e demonstram que a gravidade da malícia feminina ultrapassa a dos homens. A documentação explicita que:

Muyto he aseytossa a malicia das fêmeas, e periigoso he o ěgano dellas. Onde diz hũũ filosofho uelho, que a nome Pitagoras: Duas maneyras de lagrimas há ěnos olhos das molheres, hũas lagrimas som de door uerdadeyra e outras de aseytamentos. E diz Seneca que a molher ou ama ou há ódio. A fêmea chorar he mĕtira, ca duas guisas de lagrimas sũ ěnos olhos das molheres, hũa de door uerdadeyra e outra de aseitamentos ěganosos. A molher, quando esta sũo, entoom cuida maas cousas. (...)

A fêmea mais ligeiramente se moue a fazer todollos malefĕcios que o homĕ. Onde diz Cizyrũ filosofho: cada hũas cobiiças ĕpuxam os barũões pera fazer cada hũũ malefĕcio, mas a smolheres hũa cobiiça as aduz a fazer todollos malefĕcios.⁵⁰⁶

Desta forma, é possível denotar o ataque virulento ao feminino presente nesta obra realizada entre os séculos XIV e XV. Tal posição não é percebida no Livro das Confissões, obra escrita em um período anterior. De fato, as obras escritas posteriormente parecem revelar um retrocesso na visão sobre o feminino, não apenas diminuído seu valor social como ressaltando aspectos que desqualificariam as mulheres. Outro aspecto que talvez possa estar associado a um menor grau de críticas às mulheres é o teor conteudístico presente nas diferentes obras: o Livro das Confissões mostra-se um manual de confessores bastante complexo, o qual envolve elementos do cotidiano de interesse social e no qual o espaço de manobra das mulheres evidencia-se bem maior. As duras críticas às quais as mulheres são submetidas indicam a presença de uma representação negativa sobre o feminino, mas contradizem as responsabilidades que em muitos casos recaem sobre esposas e viúvas no âmbito da materialidade.

A obra produzida por Martin Perez, ao contrário do *Orto do Esposo*, não parece ter por função a simples instrução espiritual, referida com base nos ensinamentos cristãos e nos exemplos de piedade vivenciados por Santos ou nos modelos inadequados que não devem ser seguidos por conduzirem ao inferno. O Livro das Confissões vai além e aborda temas jurídicos e dos costumes, referentes à herança, ao papel de cada ator social, às ações e suas responsabilidades, sem negligenciar o âmbito espiritual. O conteúdo presente na narrativa demonstra que não há, por regra, o privilegiamento de

⁵⁰⁶ Orto do Esposo, p. 312-313.

um sexo sobre o outro em diversas situações, nem se apresenta qualquer argumentação que explicita uma inferiorização do feminino e uma tendência mais pronunciada das mulheres em cometer determinado pecado. Igualmente, as punições apresentadas pelo autor não se fazem distintas conforme o sexo do pecador, e Martin Perez parece ser extremamente cuidadoso com esta questão, citando sempre os dois atores passíveis de estarem envolvidos com um equívoco de modo similar.

O casamento envolve uma grande responsabilidade, a qual parece ser dividida entre os companheiros, que, de uma forma geral, possuem as mesmas responsabilidades frente ao outro. Porém, apesar desta tendência ao tratamento dos pares a partir de uma ótica próxima à isonomia, muitos dos exemplos utilizados pelo autor para esclarecer um determinado ponto referem-se ao feminino. Esta questão pode ser observada na passagem na qual Martin Perez aborda o tópico da necessidade de consentimento entre os cônjuges. O autor procura destacar alguns casos de embargo ao casamento, entre os quais está aquele em que o matrimônio ocorre com a pessoa errada. Assim, para explicitar esta possibilidade, Martin Perez cita o marido como o personagem enganado, demonstrando que em algumas situações o equívoco permite o afastamento entre os cônjuges e em outras tal não é recomendável. O autor expõe que:

Erro da pessoa enbarga o casamento. E por que melhor se possa entender he de saber que erro he ã este logar quer dizer engano quando alguñ cuyda casar a seu talante em algũa maneira. E depois nõ acha o casamento como cuydaua, mais se acha se depois por enganado, mais por que todos os erros e enganos que podem acontecer, nõ enbargã o casamento, deuemos a saber, que diz o directo, que há ho erro de uentura, quando alguñ cuyda a casar co molher rica e casa co pobre. Tal erro e tal engano nõ lhe enbarga o casamento fecto, nõ por fazer. Há hi outro erro, quando alguñ cuyda a casar co uirgẽ e casa co corrupta ou co molher de maaos costumes. Ou cuydou casar co fea. (...) Tal erro come este nõ enbarga o casamento fecto nõ por fazer cada que for fecto por taaes erros. Nẽ por taaes enganos nõ se desfarã.⁵⁰⁷

Martin Perez apresenta este rol de possibilidades como razões pueris para o cancelamento de um matrimônio, pois o engano não está na pessoa em si, mas no comportamento da mesma. Outro exemplo citado pelo autor é o casamento equivocado

⁵⁰⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 168.

com uma mulher que possua alguma enfermidade. Martin Perez expõe que aquele que “cuydou casar co saa casa co enferma, ou coixa, ou manca, ou cega” também não pode se eximir de sua responsabilidade matrimonial. O fato de Martin Perez relatar tais casos permite inferir que os mesmos não eram incomuns na sociedade em que vivia, e uma vez que seus exemplos são orientados pela figura masculina como a ludibriada, é possível sugerir que esta escolha não seja isenta de significado. Assim, é possível refletir que tais casos poderiam ocorrer com maior frequência entre os homens, ou que os mesmos declaravam-se enganados em um número superior do que as mulheres. Igualmente, é possível que suas queixas fossem mais variadas ou mesmo sua maior relevância indicasse uma maior necessidade de registro.

Martin Perez, indubitavelmente, aborda um maior número de exemplos de homens que se equivocam ao casar-se, imaginando suas futuras esposas em condições diferenciadas daquelas que encontram no momento da consumação da vida a dois. Entretanto, cita um caso em que a mulher é enganada por seu pretendente, o qual não se constituiria em razão suficiente para justificar a anulação do matrimônio. Martin Perez descreve que:

Onde dizẽ que se huõ homẽ laurador, uẽ a hũa molher e lhe diz: eu som filho de tal caualeiro e ela casa co el, se ela daquel filho de aquel caualeiro nũca ouue sabedorya nẽ o conhoceo, por tal erro ou ẽgano no se enbarga aquel casamento. Ca dizem que nõ podia ela consintir em aquel que nũca uyu nẽ ouuyu, por que nõ pode seer consintjmento de cousa daquel de todo ẽ todo nõ he sabida, nẽ conhocjda. E assy fica e stá que pois ela consintyu que em aqul que presente sta consintyu.⁵⁰⁸

Talvez o mais interessante seja identificar quais as representações do feminino existentes nestas duas passagens que apresentam proposições de embargo matrimonial frustradas. Os argumentos do homem supostamente enganado vinculam-se a questões do corpo, ou seja, a mulher não corresponde às expectativas físicas do seu pretendente, pois é esperado que ela seja bela e saudável, pois seu papel, em grande medida, relaciona-se às funções corporais, como a procriação. Uma mulher enferma, ou com alguma forma de deficiência física poderia ver reduzida sua capacidade de desempenhar

⁵⁰⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 168.

suas tarefas.⁵⁰⁹ Tópico interessante talvez seja o paradoxo que a beleza feminina proporciona, pois ao mesmo tempo em que o casamento com uma mulher bonita pode significar uma grande tentação sobre o marido, aumentando suas chances de cometer o pecado da fornicção; por outro lado, a celebração do matrimônio com uma mulher de reconhecida feiúra tornaria o homem mais vulnerável ao adultério. Seja em uma situação ou em outra, o fato é que a aparência física é referida como um aspecto importante, o que não se constata no exemplo oferecido em relação à mulher enganada. Neste caso, é a posição social do homem que se apresenta como algo fundamental. A mulher criara a expectativa de que este fosse um cavaleiro, possivelmente pelo fato de que, de um modo geral, a base de sustentação material encontrava-se em um espaço público no qual predominava o labor masculino, não olvidando as situações em que as mulheres contribuía de forma destacada para a manutenção da família e da sociedade, como no cotidiano camponês. Assim, os motivos que provocam a tentativa de anulação de um casamento divergem na argumentação vinculada ao masculino e ao feminino, revelando concepções sobre as representações de tais categorias.

Todavia, os casos referidos não permitiram uma separação do casal, a qual seria possível somente quando houvesse um engano relativo à pessoa com quem se contraiu matrimônio. O autor enfatiza que neste caso sim a anulação se faria necessária. Tal passagem do Livro das Confissões evidencia que:

⁵⁰⁹ A associação entre o feminino e a enfermidade é bastante recorrente na literatura medieval. As mulheres são apresentadas tanto como aquelas que adoecem, quanto como aquelas que se envolvem com o processo da cura. É possível observar um exemplo entre as Cantigas de Santa Maria, o qual narra a história de uma rainha a qual é acometida por uma doença, sofrendo de febre, sendo desenganada inclusive por médicos, mas que dada a sua fé na Virgem consegue se salvar. Descreve a cantiga que “Aa ost. E seu mandado fez ela mui volonter e quando foi na cidade, peor enferma moller non vistes do que foi ela. Ca pero de Monspiler bõos físicos y eram dizian: <<Non viverá>> (...) E por que esto dizian non eramui sem razon ca d’aver ela seu fillo estava ena sazon e avia tan gran fever que quena viya enton dizia: << Seguramente desta non escapará>>.” (p.549). Talvez as referências à enfermidade feminina, geralmente mais graves que as masculinas, por estarem as personagens geralmente à beira da morte, demonstram a compreensão de uma maior fragilidade das mulheres, que por sua constituição física tenderiam a desenvolver mais doenças. Da mesma forma, salienta-se o papel do feminino em relação à cura, evidenciando sua condição de cuidadora. A vinculação da mulher ao maternal se expressa a partir dos cuidados da mesma com seus filhos, e o exemplo mais popular é o da Mãe de Cristo, que estende seu manto de proteção a toda humanidade. São frequentes as narrativas em que Maria premia aqueles que lhe são devotos e que se encontram com alguma mazela com o restabelecimento da saúde. Esta questão pode ser percebida na obra *Libro de los Exemplos por ABC*, o qual abrange situações em que Maria livra da dor um de seus fiéis. Este caso intitula-se “El devoto a la Virgen Maria em la enfermedat, ella lo procura e trahe sanidat” e explicita que “Um monje era muy devoto a la Virgen Maria e padesçia gran dolor em la cabeça algunas vezes. Por que non podia fazer sus oraciones commo solia estava muy triste. E um dia apareciolle la Virgen e pusole la mano em la cabeça. E de alli adelante em toda su vida nunca sintio mas dolor em la cabeça. E donde hera devoto fue despues mucho mas devoto”. *Libro de los Exemplos por ABC*, p.217.

Há hi outro erro de engano que he de pessoa quando alguũ ou algũa cuyda de casar co hũa pessoa e casa com outra. E este tal erro e ẽgano enbarga o casamento. Onde, se alguũ cuyda casar co Maria e casa com Elujra nõ he casamento, por que por que nõ consente em Elujra, mais em Maria. E segundo foy dicto, o casamento nõ se faz se nõ por o consintjmento de presente. E assy pois nõ consintyo este em Elujra, mais em Maria, como quer que as palauras ouuesse ẽ Elujra, nõ consintyo em ela. E por tanto nõ fica el marjdo de Elujra.⁵¹⁰

As passagens referidas no Livro das Confissões esclarecem que o ponto nevrálgico para a decisão sobre o embargo ou não em relação ao matrimônio reside no comprometimento livre com determinada pessoa. O discurso valoriza a efetivação do livre arbítrio, mesmo que tal não se exercesse na prática cotidiana. Homens e mulheres não deveriam ser forçados a casarem, sendo a união realmente válida no momento em que estes estivessem imunes inclusive aos medos que poderiam advir do matrimônio, como por exemplo, a queda em tentação de fornizio. O autor reflete que:

Quando tragem o homẽ arrastando, ou atado ou preso, braadando ou contradizendo ou doutra mente desapoderado. Esta tal força recebe o directo por scusa uerdadeyra contra o casamento, por que ẽquanto tal força durar e tal nõ querer da uoõtade por mujto tempo que steuesse a molher ou o homẽpreso ou encerrado nõ pode hi seer casamento por que nõ he ho ljure consintjmento. Outrossy há hi medo que pdoe cahir ẽ homẽ rico e stable. E ahi medo, que nõ caay em homẽ stable. E o medo que caay em homẽ forte, este enbarga o casamento.⁵¹¹

Martin Perez, entretanto, reconhece a dificuldade de identificar a existência de um medo real, o qual sem dúvida embargaria a união matrimonial. Assim, adverte ao confessor a importância de dedicar atenção e bons conselhos àqueles que temem o matrimônio, especialmente pela possibilidade que o mesmo proporciona de se cometer o pecado da luxúria. O casamento é uma instância vital, portanto, não deve ser tratado de modo leviano: nos casos em que o confessor tiver dúvidas deve encaminhar o fiel ao bispo, que poderá julgar o caso com maior segurança. O autor afirma que:

⁵¹⁰ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 168.

⁵¹¹ Idem, p. 186.

Onde se alguũ ou algũa co alguũ medo destes diz que outorgou e nõ o sabe bem departir, se era medo co uerdade ou co flaqueza de coraçõ leue, cuydando o que nõ era o mais seguro he que fique o casamento e sem outro embargo pode seer, e assy lho deue amoestar o cõfessor. E se nõ quiser ficar ẽ no casamento e he duujda no medo se foy com uerdade ou co flaqueza ẽijo ao bispo que o ljure em confissom como ujr que seera melhor mayormente se ouuesse despois fecto outro casamento ljure e sem prema e sem força e sem medo.⁵¹²

Martin Perez mostra-se atento para a complexidade de significados do matrimônio e para as diferentes esferas as quais o mesmo compromete. Assim, apesar de enfatizar os aspectos morais e espirituais que se relacionam ao casamento, o autor também ressalta as questões financeiras associadas a esta instância. O matrimônio deve propiciar estabilidade não apenas devido às implicações para a alma, mas também por questões da materialidade. Este é um ponto bastante relevante na obra de Martin Perez, pois denota a preocupação do autor com os elementos que afetam o dia-a-dia da população. O adultério, tópico de interesse do presente debate, tem sua gravidade acentuada por sua repercussão material. Portanto, em relação a esta temática, Martin Perez dirige sua argumentação atentando para o público feminino, que poderia encobrir mais facilmente um adultério e principalmente um filho bastardo. O autor apresenta uma série de trágicas conseqüências que poderiam advir desta situação, que representaria não somente um perigo para a segurança material da família, ampliando ou deslocando os bens materiais adquiridos e interferindo na transmissão da herança,⁵¹³ mas de igual modo poderia acarretar disputas e até conflitos bélicos. Além destas mazelas as quais atingiriam um número de pessoas maior do que o núcleo familiar, a omissão deste pecado seria algo extremamente danoso para a alma feminina, que não poderia ser perdoada enquanto não confessasse este equívoco. De fato, o autor inclusive compara esta atitude feminina com o roubo, já que bens materiais poderiam ser perdidos em disputa ocasionada pelo pecado feminino. Martin Perez afirma que:

⁵¹² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 186-187.

⁵¹³ Martin Perez procura esclarecer quais são os possíveis atores sociais que poderiam herdar os bens pelo direito presente nas leis. Expõe o autor que “outrosi conuẽ mays assaber que segũdo o deryto das leys nõ som herdeyros de prema saluo pessoas de linha deryta sobindo ou descendendo. Sobindo assi, padre, auó, bisauo e dende arriba. Os outros parẽtes que som de linha costaneyra <por traueessa>, assi como: tios, tias, hyrmaãos, hyrmaãs, sobrinhos, sobrinhas, primos, primas, que por prema Haia de herdar os beẽs do parẽte que morre sem filhos, saluo se el de sua uoõtade os fezer herdeyros, segũdo deryto digo, ca se for o uso da terra he cõtraryo, aquele ualerá”. O autor ainda alerta para a necessidade de respeitar a realidade de cada local, avisando: “tu que nõ erres cõfessor, deues acatar o huso da terra, e assi deues mãdar e cõselhar e poer meeziha aas almas. E hu nõ achares huso tornate ao deryto como de suso he dicto.” *Livro das Confissões*, op. cit., p. 74.

Em no titolo outrossi do roubo soẽem outrossi poer, o caso da molher que finge parto co mentira quando se faze em conta co mentira e nõ o he. E da o filho alheo a seu marido por filho. Outrossi da molher que concebe de adultério em estes dous casos ueẽ dous perigoos grades: Huũ he ãno feytos da herdade do marido, por que a herdarã aquel cuja nõ he.⁵¹⁴

A mulher que cometer o adultério deve admitir tal questão em confissão, para que possa assim, ser orientada para proceder da forma mais adequada. O confessor deve responsabilizar-se por dar um bom conselho a fim de que a situação resolva-se com o menor grau de prejuízos possível. A figura do confessor é reconhecida como um mediador para auxiliar na solução de problemas como este. A importância da atuação do confessor pode ser medida ao verificar-se nas consequências da descoberta da mentira pelo marido, as quais são arroladas por Martin Perez:

Ca se de claro o descobrisse a seu marido ou ao seu filho apostiço poderia ende acõtecer morte de ssi meesma e de outros, ou guerras e arroidos grandes se de tal lugar fossen ou que a leyxaria seu marido ou poderia el ou ela ou ambos uĩjr a fazer adultério e muytos maaes que poderia ende acontecer. Outrossi se todo o calar poderia uĩjr alguũs dos males dictos de suso ou todos. E estando assi co tal engano nõ poderia esta tal molher fazer peẽdẽça. (...) Porẽde dizẽ os doctores que esta molher primeyro cate se o seu cofessor he tal que teem poridade e tam sages e prudente que lhe saba dar saõo conselho.⁵¹⁵

Esta temática da herança e dos bens do casal preocupa Martin Perez, exatamente pela percepção da importância do papel do confessor como conselheiro na arbitragem de situações cotidianas. Tal cuidado é observado nas passagens dedicadas à análise de situações em que os pais podem deserdar seus filhos ou filhas. A descrição destas possibilidades mostra-se interessante por mais uma vez igualar as ações femininas e masculinas: tanto os filhos quanto as filhas podem perder a herança em alguns casos, como ao agir em prol da morte de seu pai ou de sua mãe. Evidencia-se também que as mulheres não estão somente associadas ao pecado da luxúria, mas podem sucumbir de igual modo à ira, quando agrirem seu pai ou sua mãe. Os pecados vinculados à fé

⁵¹⁴ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 83.

⁵¹⁵ Idem, p. 83.

devem ser observados pelo confessor, que deve considerar as acusações aos filhos ou filhas que se deixarem seduzir por feiticeiros ou feiticeiras; porém, não deve esquivar-se de verificar a veracidade caso o filho ou a filha também acusar o pai ou a mãe de crimes contra a fé. Esta passagem revela uma relativa igualdade entre o feminino e o masculino, pois distribui igualmente os equívocos e as punições. Explicita Martin Perez:

Estes som os casos por que o padre e a madre podẽ no deserdar o filho ou filha. Se o filho ou filha alançou mãos yradas ão padre ou ãna madre podẽ no desexerdar. Outrosi se os filhos fezerõ algũa eniuria grade a seu padre ou a sua madre dalguũ peccado criminal saluo se o peccado de que o filho accusar o padre cõtra a fe, ou cõtra o senhor ou cõtra as cousas publicas. (...) Ou se o filho ou a filha andam co homeës ou co molheres estranhas, ou feyticeyros ou feyticeyrasm ou em qualquer maneyra que husem de malefícios. (...) Ou se o filho ou filha procurar ou buscar a morte a seu padre ou a sua madre.⁵¹⁶

Há, contudo, um ponto em que o texto se refere exclusivamente aos atos do filho, no caso em que ele fizer algum tipo de ato maldoso com a mulher de seu pai. O autor não especifica quais poderiam ser estas ações maléficas, e estende a punibilidade nas situações em que as mesmas se dirigirem a “manceba de seu corpo”. Martin Perez refere, deste modo, ao âmbito do masculino a violência física contra a mulher. O filho que assim procede deve ser deserdado segundo a ótica abordada pelo autor. De fato, há um rol de compromissos e atitudes esperadas entre pais e filhos, além de responsabilidades recíprocas. É interessante salientar que Martin Perez apresenta sua argumentação sem depositar sobre os ombros de apenas um dos cônjuges o papel central do âmbito decisório referente aos filhos. Ambos, pai e mãe, devem observar os cuidados com seus filhos, e no caso de um destes cometer algum erro, o confessor deve refletir se os pais não são também responsáveis. O exemplo utilizado por Martin Perez, o qual suscita este debate vincula-se exatamente ao pecado da luxúria e aborda seu exercício por parte das mulheres. A passagem refere à opção por parte de uma filha em desenvolver uma vida luxuriosa, não abordando tal possibilidade para o filho varão. Martin Perez arrola esta como uma das possibilidades de deserdar a filha, porém ressaltando que tal decisão não seria recomendável no caso em que os pais

⁵¹⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 73.

demonstraram negligência em relação ao momento correto de casar a filha e evitar que ela se tornasse pecadora. Esta afirmação reforça novamente a idéia do casamento como uma forma eficaz de evitar o pecado da luxúria. Assim como os pais devem atentar para tais questões, espera-se que os filhos e filhas promovam o cuidado de seus pais quando os mesmos forem acometidos de algum tipo de doença ou sofrerem alguma forma de transtorno psíquico. O autor ainda ressalta que o confessor deve identificar se tais pecados cometidos por filhos ou filhas já não foram absolvidos por Deus através do pagamento de penitências e do arrependimento, casos em que cabe aos pais conceder o perdão aos filhos. Assim, deserdar os filhos que cumpriram seu castigo e tiveram seus pecados redimidos não seria aconselhável, pois o perdão divino deve se sobrepôr aos demais em importância. Martin Perez afirma que:

Se a filha faz vida luxuriosa, saluo se os padres ataa xxv anos nõ a quissem casar, ou foram em elo negligentes e ela ataa aquel tẽpo esperou e guardou seu corpo. Se os filhos nõ mãteuerẽ ou nõ ouerẽ coydado do padre ou da madre que cayrõ em loucura quer dizer que perderõ os entẽdimẽtos. (...) Esto todo he uerdade que o padre ou a madre podẽ desexerdar taaes filhos ou filhas, saluo se o filho ou a filha que cayrõ em tal caso alguũ, fossem já castigados, fazẽdo enmẽda a Deus e a seus padres e a quem errarõ, ca crueza seeria do padre ou da madre enjeytar filho ou filha repeẽdidos e castigados e cõuertidos a penitẽcia. E seeria cõtra o euãgelho que mãda perdoar e misericõrdia fazer.⁵¹⁷

Assim sendo, tanto o pai como a mãe têm um papel importante na criação e na decisão sobre o destino dos filhos, os quais devem retribuir tais cuidados através de dedicação e auxílio quando necessário. Tal afirmação não significa que a mulher não possuísse um papel predominante na educação dos filhos, uma vez que sua presença no espaço privado ocorria de modo mais acentuado.⁵¹⁸ Contudo, o casal possuía

⁵¹⁷ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 73-74.

⁵¹⁸ Oliveira e Oliveira, no capítulo intitulado “A mulher”, integrante da obra “História da vida privada em Portugal”, observam a importância do papel feminino na educação dos filhos, abordando esta como uma das funções essenciais da mulher no medievo português. Explicitam os autores que “enquanto funções essenciais à continuidade da família e à preservação da sua identidade, a mulher reina, soberana, detendo igualmente um importante papel na segunda. O relevo destas funções acentua-se no meio nobiliárquico onde a continuidade da família constituía a base de sustentação do poder senhorial por ela alcançado. Deste modo, o casamento, como forma de criação ou de conservação das estruturas de poder e de propriedade teria, aqui uma importância primordial, e a principal obrigação da mulher seria a procriação, sendo mesmo a suposta infertilidade feminina causa suficiente para o repúdio da esposa”. OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA, António Resende de. A mulher. In: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e.

responsabilidades e ambos poderiam ser castigados caso não tomassem decisões e orientassem seus filhos segundo os preceitos cristãos. A educação era um ponto considerado importante durante o medievo,⁵¹⁹ pois era a partir desta prática que se moldavam os futuros fiéis. De fato, a educação promovida para o público feminino certamente divergia daquela direcionada aos homens,⁵²⁰ pois a educação consistia em um treinamento para a futura socialização do indivíduo, capacitando-o a exercer suas funções sociais. Entre as questões pertinentes está o respeito pelo livre arbítrio para a escolha do cônjuge, e, portanto, o respeito quanto à idade correta de realizar os esposórios e o futuro casamento. O indivíduo comprometido deve estar apto a compreender o compromisso em que está envolvido, pois a quebra da promessa realizada pode acarretar para ele ou ela em relação ao âmbito espiritual. Martin Perez parece ciente da importância do casamento enquanto estratégia da manutenção do status quo e da perpetuação dos bens de uma determinada família, e por isso admoesta da importância de que mesmo havendo um comprometimento prévio, os envolvidos devem dar seu aval ao acordo para que o matrimônio se realize conforme as orientações da Igreja. Sobre tal tópico Martin Perez defende que:

Deuẽ saer que de sete anos a riba se soõy os moços e as moças e sposar. (...) E se ante dos vij anos se fazẽ nõ valẽ, nõ hã força nõ poder

(coord.). *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Portugal: Temas e Debates Círculo de Leitores, 2011. p.308-309.

⁵¹⁹ Em relação a esta temática, Oliveira analisa a educação das crianças e afirma que “A preocupação medieval com a educação infantil é visível nos muitos tratados de educação então produzidos por pais e preceptores letrados nas mais diversificadas regiões do Ocidente medieval cristão. Era, também freqüente a elaboração de várias cartas e recomendações escritas, em que pais e as próprias mães reflectiam sobre a educação a fornecer aos seus descendentes. Para a sociedade medieval a educação devia começar muito cedo, visto se considerar que toda a criança, ao possuir uma espécie de memória incosciente seria marcada por tudo o que visse ou ouvisse na mais tenra idade”. Ver: OLIVEIRA, Ana Rodrigues. A criança. In: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Portugal: Temas e Debates Círculo de Leitores, 2011. p. 266.

⁵²⁰ Oliveira e Oliveira abordam a diferenciação encontrada na educação de homens e mulheres, sendo que a mãe deveria observar os bons exemplos e atentar para a o envolvimento sentimental das filhas com rapazes. Afirmam os autores que “para além do ensino da fé e da leitura que a amplia e aprofunda, competiria ainda à mãe medieval um papel seguramente mais importante na educação doméstica das filhas, transmitindo-lhes as qualidades e os saberes necessários ao desempenho das suas futuras funções de esposas e mães, tarefa essa desenvolvida em torno dos brinquedos como bonecas ou miniaturas de louças de cozinha e de mesa. Nas louças, as meninas imitam os gestos culinários das mães, ao mesmo tempo que recebem exemplos e hipotéticos conselhos. (...) A educação moral das raparigas também tem na sua progenitora uma primeira e decisiva instância. Como testemunha o tratamento poético dado à mãe nas cantigas de amigo galaico-portuguesas, compete-lhe, apara além da constante vigilância sentimental das filhas, afastá-las das más companhias e proibir-lhes a participação nas danças e folguedos das romarias, para que o seu corpo seja preservado da suspeita ou da mancha de qualquer quebra de castidade. OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA, Antônio Rezende, op. cit., p.311-312.

para enbargar outros sposiros que fossem fechos depois de vij anos nã casamento outrossy. Empero se alguũs ante de sete anos forẽ sposados por palavras de futuro, que som promjtjmento de casamento para ẽ outro tenpo, como soõy a fazer os grandes senhores a seus filhos pequenos se depois que ueẽ a ydade ligitima que som vij anos se lhes prouuer o que fezerom seus padres ou seus parentes e o consintirõ, confirmados som os sposiros. (...) E se iuramento ouue nos sposiros por tanto he mayor peccado aaquel que se affasta e tira afora e faz que se nã cõpra o matrimonyo.⁵²¹

A responsabilidade dos pais frente aos filhos é abordada por Martin Perez, que demonstra não apenas estar ciente da possibilidade dos pais angariarem benefícios materiais com o uso de seus filhos, mas também demonstra a existência de alguns pontos de divergência entre o direito e as recomendações eclesiásticas. Tal afirmação pode ser exemplificada no caso em que o homem se vale do dote de sua esposa para se beneficiar financeiramente dos bens do sogro. Enquanto o direito não avalia a atitude do sogro como usura, Martin Perez expressa a opinião de que tal atitude pode ser considerada de fato um pecado. O autor expõe que “*se o sogro poso de dar co algũa filha sua mil marauidijes. E por estes mil da ao genro hũa uinha, ou terra, ou casa, em penhor, se o genro leua os fructos e non desconta dos mil semelha que faz hosura, mas diz o dereyto qye nã (...)*”.⁵²²

A usura, pecado ao qual Martin Perez dedica um expressivo número de passagens, distribuídas ao longo da obra, é uma preocupação crescente no final da Idade Média, dado o contexto de transformações sociais que desencadeiam uma ampliação do comércio e da importância da vida cidadina. Os exemplos citados por Martin Perez pouco se referem às mulheres explicitamente, apesar de não serem incomuns no período em estudo as representações de tal pecado através da figura feminina.⁵²³ Contudo, o

⁵²¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 147.

⁵²² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 102.

⁵²³ A representação do pecado da usura com traços do feminino bem como do animalesco é ainda abordada por Macedo, o qual afirma que “vinculada à cobiça (*cupiditas*), opondo-se à virtude da caridade (*caritas*) e ao traço eminentemente nobre da largueza (*largece*), a avareza seria a responsável pela corrupção e degradação do espírito, motivo pelo qual costumava estar associada com as fezes e com o vômito, e representada por uma mulher velha, pequena e magra, de costas arqueadas, como se o peso das riquezas a atraísse para a vil materialidade da terra. Nos sermões e *exempla*, o comportamento do avarento é comparado ao de certos animais, como o macaco que evoca o simulacro diabólico, a aranha que prende as vítimas em sua teia, a raposa, que trapaceia o lobo, o urso, que apesar das picadas dos espinhos (de sua consciência) continua a procurar o mel (das riquezas e soa lucros ilícitos)”. MACEDO, José Rivair. Avareza e usura no Livro das Confissões de Martin Perez (bnl, MS. Alc. 377-378). In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*.

autor reflete sobre quais devem ser os procedimentos daquelas mulheres cujos maridos praticam a usura, considerados ladrões e traidores tanto no âmbito divino quanto mundano.⁵²⁴ O autor expõe o fato de que a mulher, através do convívio, possui condições de perceber que seu marido não se vale de práticas honestas para a sobrevivência de ambos e assim, deve evitar a utilização deste dinheiro indevido. Expõe o autor que:

E mas que fará a molher do roubador ou do ladron ou do husureyro, ou os filhosou a cõpanha se ueẽ que se nõ quer correger o malfeytor. Veẽ que cada dia despendẽ e nõ pagã. E minguã cada dia o poder de pagar o alheo. Mayormẽte se ueẽ que as diuidas passam a fazenda da casa ca som mayores que os algos. Estes deuẽ catar se há hy algo ben gaanhado de boa parte e daquelo despendam e uiuã. E se nõ há outras cousas se nõ de maaõ gaanho nõ o tomẽ nõ o despenda ẽ nehũa maneyra mas peçam a seus parentes e a seus amigos e laurẽ e gaanhẽ co suas mãõs que comã ou em outra boa maneyra e honesta.⁵²⁵

O autor reconhece, entretanto, as dificuldades que as mulheres encontram para escapar de tal situação pecaminosa, devido a uma maior dependência econômica. Porém o autor salienta o fato de que muitas mulheres possuem suas economias, o que a isentaria do pecado da usura ou do roubo cometido por seu cônjuge. Martin Perez explicita que “*a molher pode uiuer das suas arras e do seu que co ela deu seu padre ou ela antes hauia que co el casase. E se o marido nõ quer que coma delo faça o ela saber a taaes pessoas que possam aproueytar e nõ empecer, assi como a seus parẽtes dele*

São Paulo: Alameda, 2010. p.224. Assim entre as associações mais torpes que o imaginário medieval pode alcançar para descrever algo que deve ser temido e desprezado, está a figura feminina apresentada em uma visão decrépita e repugnante.

⁵²⁴ Martin Perez realiza uma crítica bastante contundente àqueles que se utilizam de práticas consideradas pecaminosas para obter lucros e que prejudicam seus irmãos de fé oprimidos pela pobreza. Assim, o autor orienta o confessor a não poupar de suas admoestações os nobres ou cavaleiros que se encontram em uma situação privilegiada materialmente, a fim de adverti-los caso sua bem-aventurança provenha da ilicitude. O pecado e suas nefastas conseqüências não se restringem somente àqueles que praticam a usura, mas também àqueles que protegem os pecadores. Em relação a tais atores sociais, Martin Perez afirma que “os outros parceyros dos roubadores e dos ladroões e husureyros som os deffensores. Estes som os que recebem, em suas casas fortes ou chaãs, ou em castelos ou em uillas ou em sua cõpanha em guisa que os roubadores nõ ham iustiça nõ os roubadores queladores nõ podem acalçar dereyto. (...) Muytos homeẽs som maaõs roubadores e ladroões e uaadiõs que perden as almas e fazem muyto mal a seus cristaõs e mayormente a lauradores que nõ fariam se nõ por taaes deffendedores. Guardate cõfessor nõ absolua diligeyro os caualeyros que teẽ casa fortes e que tragem e deffendem e emparam homeẽs que mereciam muytas mortes. Mas se poder o confessor digalhes quantos danos fazẽ a todo o reyno e como som trahydores a Deus e a el Rey”. *Livro das Confissões*, p.126.

⁵²⁵ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 130.

ou dela ou ao bispo”.⁵²⁶ A mulher teria, deste modo, a opção de procurar auxílio com outrem, recorrendo a parentes ou mesmo ao bispo na tentativa de receber orientação e libertar-se do pecado. Todavia, é importante avaliar que o enfoque recaía sobre a alma de cada indivíduo, logo, caso não houvesse forma da mulher escapar da influência do cônjuge, esta deveria ao menos ter consciência do teor pecaminoso daquela ação e condoer-se ao usufruir dos benefícios materiais obtidos de modo inadequado. Observa o autor que:

E se o marido fosse tam cruel e tam poderoso que a prendesse ou a companha ou os matasse de fame. Aqui dizẽ os doctores que podem comer que quer que lhes derẽ e eles poderẽ hauer, entramẽ esteuerẽ em tal estreytura de prison e encarceramento ca necessidade nõ há ley. Toda uia comã co door por que comẽ o alheo. E ponha em seus coraçoos que quando poderem e teuerẽ de que que entregarã a seus donos tato quanto despẽdẽ do seu.⁵²⁷

A mulher possui sua imagem associada estreitamente às decisões e responsabilidades vinculadas ao marido, mas também em relação a sua preocupação com os filhos e com a maternidade. Sem dúvida, seu papel frente à educação dos filhos é preponderante em relação à masculina, e, portanto, sua culpabilização diante de uma dificuldade encontrada no desempenho dos papéis sociais dos mesmos é mais freqüente. A mulher deve ser compreensiva com as opções daqueles filhos que desejam, por exemplo, seguir a vocação religiosa, contrariando as expectativas dos pais de ver seus descendentes ascenderem socialmente através do matrimônio. O autor recomenda que os pais não procurem impedir o filho de buscar a vida religiosa, citando inclusive as palavras de São Jerônimo para convencê-los a não valer-se de alguma forma de chantagem. Os filhos que se sentem firmes em sua decisão não devem mostrar-se abalados pela atitude contrariada dos pais, pois tal opção teria resultados benéficos para todos os envolvidos. Martin Perez afirma que:

Onde se se escandalizasse o padre ou a madre por que seu filho quise tomar uida religiosa e santa nõ deue el por esso leixar. Se se

⁵²⁶ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 131.

⁵²⁷ Idem, p. 131.

escandaliza a madre por que a filha quer mâteer a uirgijdade nõ deue a uirgẽ por esso leyxar de gardar seu sancto propósito se por Ihesu Christo o faz. Onde de taaes disse Sam Hjeronimo que se o padre ou a madre se alañar ãna porta por estoruar o filho que quer sahir a tomar uida religiosa e santa que ponha os pees sobre eles se em outra maneyra nõ pode sahir e vaa seruir a Deus e complir o santo espiramẽto que Deus en el espirou.⁵²⁸

O autor, contudo, argumenta que tal questão não pode ser avaliada sem uma análise mais acurada, uma vez que o confessor deve observar cada caso em sua especificidade. Assim como os pais possuem suas responsabilidades junto aos filhos, estes não podem se escusar caso os progenitores estejam em dificuldades por motivo de doença ou de idade avançada. Nestes casos, Martin Perez reflete que o mais indicado seria que os filhos permanecessem próximos a seus pais, sustentando-os e praticando os ensinamentos evangélicos no âmbito secular.⁵²⁹ Os filhos poderiam optar pela vocação religiosa, contudo os votos não possuiriam validade antes da idade adequada, e caso tal promessa fosse realizada sem o conhecimento dos pais, estes ainda teria o direito de revogar o compromisso realizado.⁵³⁰

Entre os diferentes aspectos da realidade social retratada por Martin Perez, os quais se referem à condição feminina e sua relação com as instâncias da maternidade e do casamento está a questão da realização de promessas em prol de um bem. O autor afirma que para a consecução deste voto e sua validade não basta um compromisso firmado pela “língua”, mas o mesmo deve estar selado com o sentimento e a vontade. A mulher é apresentada como um ator social que frequentemente se vale destes recursos, em especial relacionando seus pedidos a questões associadas ao corpo ou aos filhos. O autor solicita que o confessor confira de que modo o voto é firmado, se há alguma

⁵²⁸ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 225.

⁵²⁹ Em relação a este tópico Martin Perez explicita que “Ca se uagar lhe dessem seruir a Deus e nõ o embargassẽ ã nehũa maneyra e o padre e a madre fossem muy uelhos pourese no houuessem que tomar cuydado deles melhor seria que ficasse o filho co taaes padres, podendo co eles fazer uida sancta de desemparar los. E esto todo He dicto da uerdade de uida como se deue gardar e nõ leixar por medo de escândalo. Esta uerdade de uida perteeçe a todos os cristaãos Ca todos som teudos de se gardar de peccado e fazer bem quanto poderem”. *Livro das Confissões*, op. cit., p.224-225.

⁵³⁰ O autor aborda a questão da realização de votos de castidade voltados para o desejo de se conduzir na vida religiosa, argumentando que “outrossi o moço ante de xiiij anos e a moça ante de xij nõ podem fazer uoto de ordem. E se o ffezerẽ ou entrarẽ pode o padre ou o tutor reuocar tal uoto e tirar los da ordem ataa ano e dia e despoys no. E se peruentura o padre ou o tetor meter alguũ destes taaes que no sejam de hydade em ordem se o moço ou moça no consentirõ podem se sair quandoquiserem ataa a hydade. E se peruentura cõsentẽ nõ deũ sahir ataa que haja a hedade complida que he ãno moço quatorze anos e ãna moça doze. E quando chegarẽ aa hydade complida podẽ sahir se quiserẽ”. *Livro das Confissões*, p.232.

condição ou não no momento da realização da promessa. Para exemplificar tal temática o autor vale-se de um caso em que uma mulher realiza uma promessa, estando a mesma interessada em que seu filho recupere a saúde. A saúde das crianças certamente mostrava-se um elemento de constante preocupação para as mulheres, dada a sua fragilidade e as constantes ameaças a sua integridade física pelas condições materiais observadas no período em estudo. As mulheres eram o segmento social que se relacionava mais proximamente do cotidiano infantil, assim, comumente as promessas e os rogos de mães para que seus filhos sobrevivessem a uma determinada mazela eram retratadas em diferentes formas de narrativas. O confessor não poderia, deste modo, ignorar esta situação presente na sociedade, e para sua adequada orientação é exatamente este exemplo que Martin Perez utiliza para esclarecê-lo. Aconselha o autor que:

Demanda outrossi se fez o uoto com condiçõ ou sem condiçõ. Ca se o uoto he feyto com condiçõ assi como sõe dizer as molheres: se San Domingos der sahude a meu filho que nõ moyra deste mal eu prometo de hir co el aa sua casa ou lhe enujar três libras de cera se o filho morre de aquela enfermidade nõ he tehuda a molher de hir a San Domingos nẽ de lhe enuiar a cera Ca falece a condiçõ co que o prometeo. Mas cata que escoldrinhes ta bem o coraçõ do peccador se ao tempo do uoto assi o tijnha de dentro como o disse ou agora diz por la língua.⁵³¹

Martin Perez atenta para o fato de que em relação aos votos referentes ao corpo o confessor deve ser extremamente criterioso, pois as promessas poderiam ter sido realizadas por um dos componentes de um casal, o que comprometeria a harmonia da instância do matrimônio. O autor novamente salienta a percepção do casamento como um espaço no qual devem prevalecer a solidariedade e o companheirismo, pois para que o mesmo se desenvolva segundo os preceitos cristãos é fundamental que as decisões sejam tomadas de comum acordo. Assim, nenhum integrante do casal poderia fazer votos de castidade ou resolver seguir a vida religiosa sem que o outro consentisse. Contudo, o confessor deve também avaliar em quais condições tais votos foram perpetados e se a união carnal entre os esposos já foi consumada ou não. No caso em

⁵³¹ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 229.

que a mulher tivesse feito voto de abstinência sexual, por exemplo, evitando cair em tentação pecaminosa da luxúria, o autor reconhece que o cônjuge não poderia tal permitir, mesmo que os ensinamentos cristãos preguem o comedimento e a contenção na prática do sexo. Martin Perez reconhece, portanto, as responsabilidades existentes entre os cônjuges, e afirma que no caso em que uma mulher se recuse a cumprir suas obrigações carnis com o esposo, este teria razão em se sentir escandalizado e teria o direito de revogar os votos estabelecidos pela esposa no momento em que destes tomasse conhecimento. Descreve o autor que:

Os casados ño podem fazer uotos alguũs sem cõsetimẽto de si meesmos huũ do outro. E quanto he do uoto da ordem se he feyto ante que carnalmẽte seja aiuntados pode aquel que o fezer entrar em orden sem querer e sem lecença do outro. O outro que ficar pode casar se quiser dẽs que o outro houuer feyta a profisson. Em orden digo, outorgada e affirmada pela egreja. E se algũa molher houuesse hauido com alguũ aquelas palauras por que se faz o casamento e dissesse que fezera uoto de castidade e que quer gardar em sua casa uiuendo em outro estado de religion que a egreja ño cõfirma ño pode, mas deue o bispo em iujzo ou em confisson assijnar le huũ tempo a que toem ordem.⁵³²

Desta forma, o autor demonstra a existência de alguns casos em que os cônjuges podem tomar votos religiosos, desde que ambos consentam e que haja a mediação da Igreja, que deve reconhecer esta situação. O autor demonstra o compromisso existente entre o par quando aborda que o homem também não poderia tomar a ordem religiosa caso desejasse, pois poderia causar um constrangimento à esposa. Uma esposa abandonada por seu marido tornaria-se suspeita frente à sociedade, o que lhe concederia a possibilidade de impedir que o marido firmasse o compromisso frente à Igreja. A única condição em que tal poderia ser tolerado é quando a idade avançada da mulher a excluiria como uma mulher potencialmente atrativa e ativa sexualmente. As mulheres idosas são consideradas acima de suspeitas, pois não dificilmente provocaria pensamentos luxuriosos nos homens. Assim, em relação ao desejo do homem em tomar votos, Martin Perez explicita que:

⁵³² PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 234.

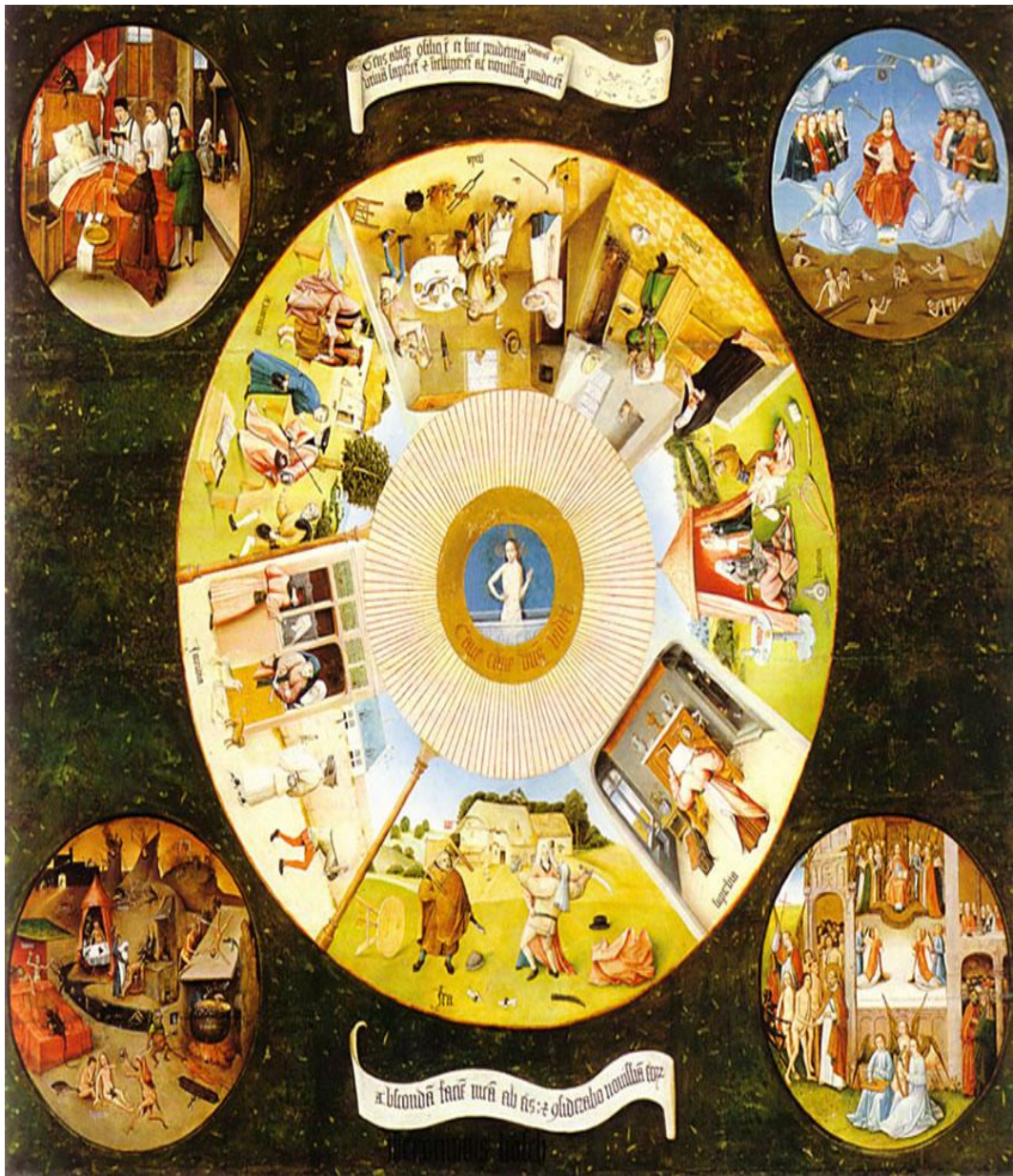
Mas se el quiser tomar ordem religiosa tomar ordem religiosa ou ordem sacra ficando ela hy ao mundo, no se pode fazer tal uoto saluo se fosse tam uelha que nõ tomasse nehuũ dela maa suspeyta e que promettesse castidade por toda sua uida em mão do bispo . E se el entrasse em na ordem e ela ficasse ão mundo manceba e sospeytosa. E se el promettesse castidade em sua casa e ela nõ promettesse castidade com el ela pode reuogar taaes uotos e tirar lo da ordem mas el nõ pode de ali adeante pedir o debito a ela . E dara ela a ela o seu debito quando ela o quiser. (...) Ca ão feyto ca cõsciencia iguaaes som marido e molher para consentir ou para uedar o huũ ao outro.⁵³³

Assim, a análise dos trechos selecionados do “Livro das Confissões” demonstra não apenas a importância da atenção ao feminino, mas também sua associação ao matrimônio e à maternidade. Os pecados vinculados às mulheres estão basicamente relacionados a estas duas esferas da realidade, as quais não devem ser olvidadas pelo confessor. Estes são os principais aspectos que mobilizam a mulher para o pecado: a ineficiência no controle do corpo e o equívoco relativo a um excesso ou a uma falta de cuidado com os filhos sob sua responsabilidade.⁵³⁴ Contudo, através da narrativa de Martin Perez foi possível identificar que não haveria uma relação de opressão demasiadamente marcada entre feminino e masculino, pois na maioria das passagens o autor refere posições semelhantes a ambos os atores, independentemente do sexo. Todavia, não é possível negar a diferenciação de papéis, assim como a existência de uma valorização maior dos aspectos masculinos, sem, entretanto, transformar tal questão em uma realidade de necessária opressão.

⁵³³ PEREZ, Martin. *Livro das Confissões*, op. cit., p. 235.

⁵³⁴ O zelo feminino com as crianças pode extrapolar inclusive as questões jurídicas, como nos casos em que, preocupadas com a alma deste grupo indefeso, algumas mulheres seqüestravam e criavam crianças judias ou mouras. O autor alerta para o fato de que apesar da boa intenção contida neste ato, estes segmentos sociais estavam sob o controle do rei e, portanto, não poderiam ser molestadas. Explicita o autor que: “Per as razões desuso dictas parece, segundo dizẽ os doctores que as molheres cristaãs que contra defendimẽto da egreja criam os filhos de iudeus que nõ deuẽ a furto baptizar los nẽ outro nehuũ que seia por que o he dicto. E outrossi por o grande perijgoo que poderia acontecer. Que se os baptizassem assi a furto e nõ os tirassem do poder do padre e dos outros enmjigos da fe ficariam em mayor error”. *Livro das Confissões*, p. 94.

ANEXO I



A Mesa de los Pecados Capitales” de Hieronymos Bosch.

Disponível em:

<http://www.google.com.br/imgres?q=mesa+dos+pecados+capitais+luxuria&hl=ptBR&gbv=2&biw=1366&bih=580&tbn=isch&tbnid=t3mqJW4AowPRXM:&imgrefurl=http://www.alelasoriere.com>
http://1.bp.blogspot.com/_a15Y_icPHFw/TBf127_0WUI/AAAAAAAAABtc/7iMSytAPYmU/s1600/bosch-seven

ANEXO II



*Detalhe do pecado da Luxúria na obra
"Mesa de los Pecados Capales" de Hieronymos Bosch.*

Disponível em:

<http://www.google.com.br/imgres?q=bosch+luxuria+pecados+capitais&hl=pt-BR&gbv=2&biw=1366&bih=580&tbn=isch&tbnid=vrt7PFgcrYwxFM:&imgrefurl=http://lucienefelix.blogspot.com/2010/03/os-sete-pecadoscapitais.html>

ANEXO III

C A U S A XXVII.

GRATIANUS.

Quidam uotum castitatis habens desponsauit sibi uxorem; illa priori conditioni renuncians, transtulit se ad alium, et nupsit illi; ille, cui prius desponsata fuerat, repetit eam. (Qu. I.) Hic primum queritur, an coniugium possit esse inter uouentes? (Qu. II.) Secundo, an liceat, sponsae a sponso recedere, et alii nubere?

C A U S A XXVIII.

GRATIANUS.

Quidam infidelis in coniugio positus ad fidem conuersus est, uxor uero¹ odio Christianae fidei ab eo discessit. Ille quamdam fidem in uxorem accepit, qua mortua clericus efficitur. Tandem uitae et scientiae merito in episcopum eligitur. (Qu. I.) Hic primum queritur, an coniugium sit inter infideles? (Qu. II.) Secundo, an liceat huic aliam ducere priore uiuente? (Qu. III.) Tercio, an sit reputandus bigamus qui ante baptismum habuit unam, et post baptismum alteram?

Decreto de Graciano

Imagens gentilmente por Cassiano Malacarne

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pesquisador que se propõe a avaliar um determinado período histórico deve estar ciente de que, apesar de seu questionamento ser formulado a partir de sua realidade presente, não é possível aplicar os mesmos componentes do pensamento atual para compreender o pensamento medieval. De igual modo, o autor disposto a analisar um determinado segmento social deve perceber que a construção de discursos sobre cada grupo é um processo dinâmico que não pode ser separado de seu tempo histórico. Assim, a compreensão do feminino perpassa por estas questões, além de exigir uma postura flexível a fim de observar as fontes de modo crítico.

O estudo sobre as representações do feminino durante o período medieval apresenta-se, em um primeiro olhar, como um desafio por si só, uma vez que a maioria da documentação produzida no período em questão teria sido realizada por homens e, portanto, as mulheres só poderiam ser vislumbradas a partir do filtro do olhar masculino. Contudo, impõe-se a indagação se, de fato, a observação de fontes redigidas por mulheres contribuiriam de forma contundente para o conhecimento mais acurado sobre a realidade deste grupo. Os estudos realizados permitem a suposição de que tal situação não se verificaria necessariamente, uma vez que o historiador não poderia acessar a realidade concreta vivenciada pelos atores sociais e sim as suas experiências e concepções em relação a esta. A documentação não se mostra carente de referências às mulheres, pois estas atuavam nas mais diferentes esferas da sociedade e recebiam atenção nas fontes de natureza jurídica, eclesiástica, literária, imagética, entre outras.

O “Livro de Confissões” é uma obra que representa as mudanças do olhar eclesiástico sobre o pecado, tema fundamental para a doutrina da Igreja e que, sem dúvida, teve uma grande influência no cotidiano do medievo. A concepção de pecado imputava valores e comportamentos, os quais mesmo que não fossem seguidos rigidamente, ao menos eram interpretados e ressignificados nas mais variadas estratégias estabelecidas pelos atores na busca pela salvação de sua alma. A adoção da confissão individual revela uma percepção de interiorização do pecado, bem como a ampliação da alma humana, capaz de guardar segredos e ideias nocivas à doutrina divina. Assim, não haveria a necessidade da expressão concreta do pecado, a intencionalidade presente nos pensamentos do fiel já seria suficiente para condená-lo. Esta nova percepção da realidade se traduz na importância da figura do confessor, o

qual deve estar apto para encontrar no discurso do indivíduo traços de pecado e explorar seu íntimo para averiguar aquilo que é escondido. Tal afirmação, contudo, não significa que o confessor se tornara uma figura dotada de poderes ilimitados, mas que este ator passaria a integrar um cenário complexo, no qual estão presentes interesses diversificados e situações condizentes a uma conjuntura temporal e local específica.

Em sua obra, Martin Perez apresenta o confessor como alguém imbuído de uma grande responsabilidade e que, portanto, deve analisar criteriosamente cada caso que lhe for referido. No intuito de orientar adequadamente o confessor em relação ao correto procedimento de perscrutar a alma do indivíduo, Martin Perez procura introduzir em sua narrativa um teor pedagógico, preocupando-se em explicar os principais conceitos e embasar sua argumentação nos mais destacados teóricos da Igreja ou nas palavras constantes na Bíblia. A obra de Martin Perez aborda uma série de reflexões sobre o pecado, discorrendo sobre o Pecado Original, os pecados da língua e, especialmente, sobre os pecados que constituem o setenário.

Os sete pecados capitais povoam o pensamento medieval e são tema de debate pelos mais variados pensadores do medievo, estando retratados em representações pictóricas e nos documentos escritos. Martin Perez dedica um número considerável de passagens a fim de abordar alguns os pecados capitais, caracterizando-os a fim de que o confessor possa reconhecer os comportamentos induzidos por cada forma de pecado. De fato, é possível vislumbrar o interesse em apresentar situações do cotidiano que explicitam os pecados capitais, especialmente a usura, que parece ser uma das principais preocupações de Martin Perez, dado a recorrência de sua referência. O autor evidencia uma sociedade complexa, na qual diferentes atores sociais como cristãos, judeus, mouros, se relacionam e demonstra a importância crescente da compreensão dos aspectos financeiros na realidade destes segmentos. Igualmente, as relações matrimoniais e suas implicações monetárias, descrevendo as obrigações de cada cônjuge no cuidado patrimonial da família.

A luxúria, pecado capital cuja análise mostrou-se um dos principais tópicos da pesquisa empreendida, é apresentada, comumente, como um pecado de menor gravidade por estar vinculada ao corpo. Comparada ao pecado do orgulho, relacionado ao espírito e que, portanto, demandaria uma maior profundidade reflexiva e significaria um maior perigo para a alma, a luxúria deveria receber uma menor atenção. Entretanto, a argumentação presente na obra de Martin Perez demonstra a importância do pecado da

luxúria na sociedade medieval, pois o mesmo é considerado um dos pecados capitais mais recorrentes no cotidiano. A luxúria incide sobre as mais diversas esferas da vida do indivíduo, e pode causar perturbações na sociedade e suas principais instâncias, em especial àquelas que envolvem espaços de convivência entre homens e mulheres. Destaca-se neste sentido o próprio matrimônio, sacramento que se constitui ao longo do tempo e que se mostra fundamental para compreender as representações elaboradas sobre o feminino. Os discursos relacionados ao casamento citam, com frequência, a responsabilidade desta instituição como inibidora do pecado da luxúria, uma vez que as relações sexuais entre homens e mulheres seriam possíveis apenas entre os cônjuges. Contudo, o casamento guarda em si o paradoxo de ser um espaço no qual o sexo será inevitavelmente praticado, e que deve receber uma regulamentação que especifique critérios a fim de não estimular o exercício do pecado. Assim, o desejo carnal entre os componentes do casal não deve estar presente em nenhum momento da relação, sendo que o sexo deve se limitar ao dever de procriação e ser realizado em posições específicas, recomendadas pela Igreja, as quais não estimulariam a luxúria.

O número expressivo de passagens referentes à luxúria, seu potencial nocivo para a alma e para a sociedade está provavelmente associado às diversas referências às questões financeiras e de herança que estão contidas na narrativa de Martin Perez: de fato, foi possível observar a preocupação do autor em evidenciar os compromissos entre os cônjuges na manutenção financeira do casal, evitando-se os desperdícios e gastos sem o consentimento do outro ou mesmo a dispersão da herança, a qual poderia ser provocada em casos de filhos frutos de um relacionamento extraconjugal. A luxúria é apresentada não somente como um pecado que torna a alma vulnerável, mas que passa a ter repercussões financeiras, o que demonstra a ampliação da importância dos aspectos relacionados ao âmbito monetário durante a Baixa Idade Média. Martin Perez discute a necessidade de questionar sobre a questão do adultério e admoestar em prol de seu combate. A luxúria é apresentada como um pecado insidioso e que não se limita ao ato sexual em si, apesar de estar mais enfaticamente vinculado a este. A luxúria representa aquilo que proporciona prazer, por isso possui um estreito laço com a gula e tudo que a envolve. Martin Perez refere-se ao vinho como algo luxurioso, não apenas pelo prazer que o mesmo poderia provocar, mas devido aos seus efeitos inebriantes e ao menos controle sobre o corpo que seu uso propicia, a possibilidade de execução do pecado seria ampliada.

A concepção inicial que embasou o presente estudo e que refletia a existência de uma visão que atribuiria às mulheres o exercício prioritário da luxúria por parte das mulheres não se confirma a partir da análise de Martin Perez. De fato, apesar de alguns elementos comumente relacionados ao feminino estarem presentes na argumentação de Martin Perez, como a suposta vaidade feminina, a necessidade que as mulheres possuiriam de se valerem de enfeites para exaltar sua beleza, o autor não vincula a mulher a práticas de sedução, nem mesmo ressalta alguma característica específica do feminino sob um olhar negativo. A mulher, representada em sua narrativa, não é a principal executora da luxúria nem é uma figura a qual naturalmente se esmera para provocar a queda masculina em tentação, mas sim se mostra inclusive vítima do desejo dos homens ou da negligência alheia, em muitos casos. As mulheres não são apresentadas sob uma ótica negativa, sendo que as penitências aplicadas aos homens e às mulheres são as mesmas.

Tal questão se verifica em todos os aspectos das relações entre os atores sociais, pois Martin Perez não identifica diferença nas punições indicadas àqueles que cometem agressão ao pai ou à mãe, a um padre ou uma freira, entre outros exemplos. Não há uma conotação negativa ou depreciativa às mulheres ou ao feminino, não havendo considerações sobre uma possível natureza diabólica da mulher, as quais são passíveis de identificação em outros textos, especialmente os redigidos posteriormente, como, por exemplo, o “Orto do esposo” ou o “Libro de los exemplos por A.B.C.”. Tal afirmação não significa, entretanto, que na ótica de Martin Perez haveria uma equivalência entre homens e mulheres, numa percepção ingênua e utópica: homens e mulheres são diferentes e cada um possui um papel na estrutura social. Martin Perez apresenta as funções femininas e masculinas embasando sua argumentação no texto bíblico e nas palavras de santos e grandes pensadores da Igreja, e defende que o confessor observe que cada um realize as tarefas a qual foi condicionado.

Martin Perez procura esclarecer tais funções explicitando as relações estabelecidas no casamento: enquanto o homem deveria ser a cabeça da mulher, ou seja, aquele apto a tomar decisões e exercer inclusive uma função de tutoria sobre a mulher, enquanto a esposa deveria ser os pés de seu marido, ou seja, proporcionar-lhe o apoio necessário ao desenvolvimento de suas atividades no interior da sociedade. Em seu discurso não está presente uma hierarquia evidente entre homens e mulheres, mas não há dúvida de que a cabeça é considerada a parte privilegiada do corpo. Contudo, as

mulheres possuem um importante papel enquanto mães e esposas, pois devem apoiar seus cônjuges na manutenção do reto caminho ensinado pelos ensinamentos evangélicos.

Além disso, a narrativa de Martin Perez permite entrever que a complexidade da vida social das mulheres, apresentando uma série de situações em que este segmento social pode estar envolvido. Martin Perez apresenta as mulheres inseridas em um contexto social em que as mesmas interagem com diferentes grupos. A atuação das mulheres demonstra certa autonomia em determinados setores, como em relação à proteção da mulher contra o gasto de sua herança por um marido usurário, ou a decisão de tentar adotar crianças mouras e judias para salvar-lhes a alma. A mulher é muitas vezes referida em relação a seu esposo, porém com espaços de autonomia, pois enquanto o homem comete um determinado pecado, a mulher não precisa compartilhar do mesmo. Porém, o autor ressalta a existência de vínculos, como por exemplo, o fato de que as mulheres não poderiam distribuir esmolas sem o consentimento do marido. O mesmo seria recomendado ao esposo, porém o aconselhamento é mais enfático com relação às mulheres, possivelmente pela percepção do feminino enquanto elemento com tendência à ser mais dadivoso e voltado para ações de compaixão ao próximo.

Deste modo, a guisa de conclusão, a concepção de feminino presente em Martin Perez não é de um ser inferior ao homem e que deve ser submetido a este de forma total e completa. Igualmente, a mulher não é um ente que abriga uma natureza pérfida e diabólica, a qual, sedutora e luxuriosa, não mede as conseqüências em guiar o homem para o caminho do erro e da danação. O cotejo do texto de Martin Perez com outros materiais, especialmente os documentos redigidos posteriormente demonstra um contraste no sentido de que os últimos apresentam uma crítica virulenta ao feminino, enquanto que o autor do Livro das Confissões não demonstra um olhar misógino de tamanha contundência. Porém esta afirmação não oculta a percepção de que o feminino possui um local específico na sociedade, o qual certamente é menos valorizado que o do homem. Nem vítimas, nem revolucionárias: as mulheres que experienciaram o período em estudo viveram sob o enquadramento de discursos diversos, reproduzindo-os, acatando-os ou estabelecendo estratégias de resistência aos mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALFONSO X EL SABIO. *Cantigas de Santa Maria*. Tradução de José Figueira VALVERDE. Madrid: Editorial Castalia, 1983.

AFONSO O SÁBIO. *Cantigas de Santa Maria*. Editadas por Valter Mettmann. Coimbra: Editora da Universidade, v. 2, 1961. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=tuPLowwEmIgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=cantigas+de+santa+maria&ots=aPDbxY2Vh&sig=z2mLjfw6ySDIW1xTYhJW Mpj3wI#v=onepage&q&f=false>

CASSIEN, Jean. *Institutions Cenobitiques*. Tradução de Jean-Claude Guy. Paris: Du Cerf, 1965.

DEMANDA DO SANTO GRAAL, A: manuscrito do século XIII/ texto aos cuidados de Heitor Mengale. São Paulo: T.A. Queiroz \ Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DE REZENDE, Garcia. *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissoon*. Nova edição conforme a de 1521. Introdução e leitura de Joaquim Bragança. Lisboa, 1980.

DE VILLEGAS, Alonso. *Fructus Sanctorum y Quinta Parte del Flos Sanctorum (1594)*. Ed. De José Aragüés Aldaz. Discurso 46. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/lemir/Textos/Flos/Index1.html>. Acesso em: 12 de março de 2010

GOMEZ DE ALBORNOZ, Pedro. *Commo el confessor* (Madrid, BN, Ms. 9299). Ed. Gustavo Arroyo. *Les manuels de confession en castillan dans l'Espagne médiévale*. Montréal. Institut d'Études Médiévales/ Faculté des Arts et des Sciences, 1989. p. 74-110.

ORTO DO ESPOSO. Ed. Bertil MALER. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954-1964, 3 vols.

PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Edição semidiplomática de José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Portugal: Edições Pena Perfeita, 2005-2006. 2 v.

TRATADO DE CONFISSESSON (Chaves, 8 de agosto de 1489). Leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. De Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

VERCIAL, Clemente Sanchez. KELLER, John E. *Libro de los Exemplos por A.B.C.* Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBERTO, Rodrigo Moraes. *A Saña no ideal cavaleiresco ibérico do final da Idade Média a partir da novela "Amadis de Gaula"*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto de pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ALMEIDA, Cibele Crossetti de. Dois pesos e duas medidas: crimes sexuais em Colônia no século XV. Trabalho apresentado no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 7*, na Universidade Federal de Santa Catarina, 2006. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Cybele Crossetti de Almeida_50.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Cybele_Crossetti_de_Almeida_50.pdf)
Acesso em: 10 jan. 2012.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ALVES, Gracilda. Teúdas e manteúdas: relações conflituosas no Portugal medieval. In: NOGUEIRA, Carlos. (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p.249-260.

ANDERSON, Bonnie S.; ZINSSER, Judith P. *Historia de las mujeres: una historia propia*. Barcelona: Editorial crítica, 1992.

ANSELMO, António. Os antigos códices portugueses do Mosteiro de Alcobaça. *Anais das Bibliotecas e Arquivos*, Lisboa, v. 5, nº 17-18, 1924, p. 57-62; v. 16, n. 22-23, p. 102-125, 1925.

ANTUNES José. *A cultura erudita portuguesa: juristas e teólogos*. Coimbra: Sigla da Instituição, 1995. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Coimbra, 1995.

ARAN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 11 [2]: 360, p. 399-422, jul./dez. 2003.

ARANGO, Luz Gabriela et. al. *Genero e Identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colômbia: Uniandes, 1995.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1997.

ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARIÈS, Philippe; BENJIN, Andre. *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BATANY, Jean. Escrito/Oral. In: LE GOFF, Jacques; SCHITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.383-396.

BEAULIEU, Marie-Anne. Polo de Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.367-378.

BEAUNE, Collette. *Joana D'Arc: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2006.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: I Fatos e Mitos*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BECHTEL, Guy. *A carne, o diabo e o confessor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

BENVENISTE, H. Les enlèvements: stratégies matrimoniales, discours juridique et discours politique en France à la fin Du Moyen Âge. *Revue Historique*, Paris, v. 573, p.13-35,1990.

BÉRIOU, Nicole. Autour de Lantran IV (1215): la naissance de la confession moderne et as diffusion. In: *Pratiques de la Cofession: dès Peres du desert à Vatican II Quinze études d'histoire*. Paris: Du Cerf, 1983. p.73-93.

BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. *As Paixões Antigas e Medievais: Teorias e críticas das paixões*. Madrid: Edições Loyola, 2008, p.199-226.

BERNOS, Marcel, et. al. *O fruto proibido*. Lisboa: Edições 70, 1985.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOTTERO, Jean. Adão e Eva: o primeiro casal. In: DUBY, Georges (org.). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p. 157-176.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1999.

BRAGA, Paulo Drummond. Os reis e o sexo na Idade Média portuguesa. *Signum*, Revista da ABREM, n. 6, p.13-43, 2004.

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. História e Literatura: introdução ao estudo da medievalística germanística no Brasil. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (org.). *História Antiga e Medieval: cultura e ensino*. São Luís: UEMA, 2009. p.43-55.

BRUNDAGE, James A. Prostitution in the Medieval Canon Law. *Journal of Women in Culture and Society*, v.1, n. 4, p. 825-845, 1976.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

CALLIGARIS, Eliana dos Reis. *Prostituição: o eterno feminino*. São Paulo: Escuta, 2006.

CARRETO, Carlos F. Clamote. A Verdade dos Simulacros: A (Re) criação do Mundo na Narrativa Medieval. *Signum*, Revista da ABREM, n. 8, p.33-79, 2006.

CARLÉ, Maria del Carmen. *La sociedad hispano medieval III grupos periféricos: las mujeres e los pobres*. Barcelona: Gredisa, [s/d].

CARVALHO, Ligia Cristina. O amor cortês e os Lais de Maria de França: um olhar historiográfico. Assis, 2009. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista. Disponível em: http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bas/33004048018P5/2009/carvalho_1_c_me_assis.pdf. Acesso em: 05 jan. 2011.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle *História das mulheres no ocidente*. v. 2 A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990, p.99-142.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002. p.337-351.

_____. *Histoire des Péchés Capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003.

CASAS, Pablo César Moya. *Los Siervos del Demônio: aproximaciá a la narrativa medieval*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

CERCHIARI, Candice Quinelato Baptista. *Fea, Velha, Sandia: imagens da mulher nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas*. São Paulo: USP, 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n.11, jan./abr. 1991. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext&tlng=en. Acesso em: 02 jan. 2011.

_____. *À beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 2002.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura, a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

CHOJNACKI, Stanley. Marriage legislation and patrician society in fifteenth-century Venice. In : BACHRACH, B.S. ; NICHOLAS, D. *Law, custom, and the social fabric in medieval Europe: essays in honor of Bryce Lyon*. Michigan, 1990. p. 163-184.

COELHO, Maria Filomena. *Expresiones del poder feudal: el cister femenino en Leon (siglo XII y XIII)*. León: Editora de la Universidad de León, 2006.

COELHO, Maria Helena da Cruz. Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis. In: NOGUEIRA, Carlos. (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 61-80.

COOPER, Kate; LEYSER, Conrad. The Gender of Grace: Impotence, Servitude and Manliness in the Fifth-Century West. In: STAFFORD, Pauline; MULDER-BAKKER, Anneke B. *Gendering the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishers Ltda, 2001. p. 6-22.

CORDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. Adulterio, sexo y violênciã em la Castilla medieval. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª. Moderna*, t.7, p. 153-184, 1994.

COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. *Esboços*, UFSC, n.18, p. 12-30, 2008. Disponível em: <http://www.journal.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/564/2728>. Acesso em: 10 jan. 2012.

DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: *História das mulheres no ocidente*. v. 2. Porto: Afrontamento, 1990. p. 29-61.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*. Bauru, SP: EDUSC, 2004. 2 v.

_____. *A Confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DEVER, Vincent M. "Aquinas on the Practice of Prostitution". *Essays in Medieval Studies*, Illinois, v. 13, p. 39-50, 1996. Disponível em: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL13/dever.html>. Acesso em: 20 fev. 2011.

DIAZ, Iñaki Banzan. Maria San Juan (Guernica 1489-1490): uma mulher acosada para forçar uma relação sexual não consentida. In: FUENTE, María Jesús; MORÁN, Remedios (eds.) *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011. p. 277-304.

DRONKE, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona, 1995.

DUBY, Georges. *Eva e os padres: damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII: uma investigação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *The knight, the lady and the priest: the making of modern marriage in medieval France*. University of Chicago Press Edition, 1993. Disponível em: http://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=cIwUUYH4E3oC&oi=fnd&pg=PR9&dq=georges+duby&ots=ZXz8ubx9i&sig=FxexAUQTSFIR_QzLYRalz04Cvc#v=onepage&q=georges%20duby&f=false. Acesso em: 20 abr. 2012.

_____. O modelo cortês. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 331-351.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a História das Mulheres. In: _____. *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990. p.7-8.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Disponível em: http://www.intersindical.inf.br/formacao/engels/origem_familia_propriedade_privada_estado.pdf. Acesso em: 14 abr. 2010.

FARIA, Daniel. Galaaz e a configuração com Cristo. *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, II Série, v. XXIII, p. 29-37, 2006 [2008].

FERREIRA, Letícia Schneider. As mulheres e a década de 60: para além da minissaia. In: PADRÓS, Enrique Serra; GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. *68: História e Cinema*. Porto Alegre: EST Edições, 2008. p.167-178.

FERREIRA, N. P. O amor cortês. *III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*, 2002, Rio de Janeiro. Atas III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREN. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 352-357.

FLANDRIN, Jean-Louis. La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société. *Communications*, n.35, p.102-115, 1982. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_05888018_1982_num_35_1_1526. Acesso em: 20 abr. 2012.

FOSSIER, Robert. A Era Feudal (século XI a XIII). In: BURGUIERE, André et. al. (Org.). *História da Família: tempos medievais ocidente, oriente*. v. 2. Lisboa: Terramar, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. A iconografia de Adão, autobiografia do homem medieval. *Revista de História*, São Paulo, n. 136, jul. 1997. Disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S00348309199700100001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 21 jun. 2011.

FRANK, Roberta. Marriage in twelfth and thirteenth century Iceland. In: SHEEHAN, Michael. *The Formation and Stability in Fourteenth-Century England: Evidence of an Ely Register. Marriage, Family and Law in Medieval Europe*. Collected Studies. Canadá: University of Toronto Press, 1997. p.474-484.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

GALLO FRANCO, Henar. *La Sexualidad em <<Las Etimologias>> de San Isidoro de Sevilla: Cristianismo y mentalidad social em la Hispania Visigoda*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2003.

GARCIA Y GARCIA, Antonio; CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo. “El libro de las Confesiones de Martín Pérez”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 49, n. 132, p. 77-129, 1992.

_____. Derecho canónico y vida cotidiana. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, t. XXIV, p. 189-226, 1988.

_____. *La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano*. Madrid, 1967.

GELI, Michael. La “religion del amor” y El antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV. *Hispanic Review*, Philadelphia, University of Pennsylvania, v. 49, n. 1, p. 65-86, winter 1981.

GILLET, Robert. Introduction a traduction des *Moralia*. In: GREGORIE LE GRAND. *Morales sur Job*. Paris: Du Cerf, 1952.

GILLON, L. B.. *La théorie des oppositions et la théologie du peché au XIII siècle*. Paris: Librairie J. Vrin, 1937.

GONÇALVES, Andrea Lisly; PAIVA, Eduardo França. *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica História, 2006.

GONÇALVES, Iria. Notas sobre a identificação feminina nos finais da Idade Média. *Medievalista*, Lisboa, n.5, dez. 2008. Disponível em: <http://www.2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>. Acesso em: 12 de janeiro de 2010

GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.II Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 321-336.

GUILLAUMONT, Antoine. Siegfried Wenzel. The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. *Revue de l'histoire des religions*, t. 175, n. 1, p. 91-93, 1969.

HERLIHY, David. *Medieval Households*. Harvard College, 1985.

HUTCHINSON, Amelia P. Encontro de Horizontes: Um estudo metahistórico das figuras de Leonor Teles e Filipa de Lencastre nas crônicas de Fernão Lopes. *Hispania*, v. 85, n. 3, p.476-485, set. 2002.

JANSON, H. W.; JANSON, A. E. *Iniciação à História da Arte*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

JARDIM, Rejane Barreto. *Ave Maria, Ave Senhora de todas as Graças!* Um estudo do Feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do Século XIII. Porto Alegre: PUC, 2006. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

JIMENEZ, Pilar Cabanes. Escritoras en la Edad Media. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. 2006. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/escriмед.html>. Acesso em: 19 jan. 2011.

JULIANI, Talita Taninie. A construção do livre de la cite de las dames (1405) de Christine de Pizan. *Língua, Literatura e ensino*, v. 2, mai. 2007. Disponível em: <http://cedae.iel.unicamp.br/revista/index.php/11e/article/viewFile/41/34>. Acesso em: 19 jan. 2011.

KAPLISCH-ZUBER, Christiane. *Women, family, and ritual in Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

_____. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 9-23.

_____. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 137-150.

KLEINE, 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 (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações*. XVIII Reunião da Associação Brasileira da Antropologia (ABA), Belo Horizonte, 12 a 15 de abril de 1992. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/files/cadpagu/Cad01/pagu01.03.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2010.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 275-330.

LAUAND, Jean. O pecado capital da Acídia na análise de Tomás de Aquino. Notas de conferência. *Seminário Internacional Os Pecados Capitais na Idade Média*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, set. 2004. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>. Acesso em: 11 jan. 2012.

LE GOFF, Jacques. *La baja edad media*. 22. ed. v. 11. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

_____. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Estampa, 1994.

_____. A rejeição do prazer. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p.191-207.

LIMA, Marcelo Pereira. Do pecado ao gênero da confissão religiosa: algumas reflexões sobre as concepções de pessoa na legislação afonsina, século XIII. *Signum*, Revista da ABREM, v. 11, n.1, p.236-266, 2010.

_____. *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Rio de Janeiro: UFF, 2010. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-graduação de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 225-242.

LOPES, Bárbara M. Os pecados capitais no Tratado de Confissão: a confissão auricular na Península Ibérica do Século XV. *Aedos*, v.2, n.2, 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9858/5710>. Acesso em: 10 jan. 2012.

MACEDO, José Rivair. O historiador e a literatura medieval. *Consciência*, Revista Cultural Técnica e Científica da UESB, Vitória da Conquista, p. 48-63, 1997.

_____. As faces das filhas de Eva – os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. *História*, Universidade Estadual Paulista - UNESP, v. 17-18, p. 293-314, 1998-1999.

_____. O real e o imaginário nos Fablieux medievais. *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, v.9, n. 17, p. 13-32, jul./dez. 2004.

_____. Os códices alcobacenses do Libro de las Confesiones de Martin Perez (Ms. Alc. 377-378): elementos para o seu estudo. Programas de Estudos Medievais: Instituições, cultura e poder na Idade Média Ibérica. *Atas da VI Semana de Estudos Medievais I Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval*. v. 1. Brasília, 2006. p. 113-130.

_____. Avareza e usura no Livro das Confissões de Martin Perez (bnl, MS. Alc. 377-378). In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal Medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 223-240.

_____. Os Manuais Luso-Castelhanos dos séculos XII-XIV. *Aedos*, Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2ed3/index.php/aedos/article/view/167>. Acesso em: 10 jun. 2011.

MACHADO, José Barbosa. Introdução. In: PÉREZ, Martin. *Livro das confissões*. Edição semidiplomática de José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Portugal: Edições Pena Perfeita, 2005-2006. 2 v.

MAGNANI, Eliana. O Dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 5, p.169-191, 2003.

MALACARNE, Cassiano. *A prática do direito no direito adversário: as infrações institucionais de D. Dinis às leis canônicas (1279-1325)*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MALEVAL, Maria do Amparo. *Representações diabolizadas da mulher em textos medievais*. Disponível em: [http://www.rotadoromanico.com/SiteCollectionDocuments/Sociedade/Representacoes Diabolizadas da Mulher em Tempos Medievais.pdf](http://www.rotadoromanico.com/SiteCollectionDocuments/Sociedade/Representacoes%20Diabolizadas%20da%20Mulher%20em%20Tempos%20Medievais.pdf). Acesso em: 04 jan. 2011.

MARTIN, Herve. Confession et Controle Social a la fin du moyen age. Vision de la societe chretienne à travers la confession et la penitence au IX siècle. In: *Pratiques de la Cofession: dès Peres du desert à Vatican II* Quinze études d'histoire. Paris: Du Cerf, 1983. p.117-136.

MARTÍN, José Luis. *Religion y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuellar (1325)*. Espanha: Junta Castilla-Leon, 1987.

MARTINS, Mario. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956.

_____. Copistas dos Códigos Alcobacenses. *Brotéria*, Revista Contemporânea de Cultura, v. LXIV, n. 4, p.412-423, 1958.

_____. “O penitencial de Martim Perez, em medievo-português”. *Lusitania Sacra*, , t. II, 1957. p. 57-110.

MATOS, Maria Izilda. História das mulheres e gênero: usos e perspectivas. *Caderno espaço feminino*, Uberlândia, p.35-50, 1996.

MATTOSO, José. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. I - Oposição. 5. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. Pecados Secretos. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 2, p.11-42, 2006.

MEDEIROS, Soraya Karoan Kino de. *Lamurientas, faladeiras e mentirosas? Um estudo sobre a condição social feminina no Quatrocentos português*. São Paulo: USP, 2007. Dissertação de Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. Artimanhas legais femininas: a condição social feminina no Portugal medieval. In: NOGUEIRA, Carlos. (org) *O Portugal Medieval: política e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 261-270.

MENJOT, Denis. Prostitutas e rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media. *Temas Medievales*, Buenos Aires, n. 4, p.189-204, 1994.

MIRANDA, Andréa Cristina Lisboa de. A mulher artista na Idade Média: considerações e revelações acerca do seu lugar na História da Arte. *Rev. cient./FAP*, Curitiba, jan./dez. 2006. Disponível em: http://www1.fapr.br/revista/PDF/ANDREA_LISBOA_DE_MIRANDA.PDF. Acesso em: 18 fev. 2011.

MOISES, Massaud. Sedução e cortesia: o Graal como prêmio. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n.10, p. 73-93, 2008.

MOORE, Henrietta. Compreendendo gênero e sexo. Do original em inglês: Understanding sex and gender. Tradução de Júlio de Assis Simões, exclusivamente para uso didático. In: INGOLD, Tim. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1997. p.813-830.

NETO, Regina Célia dos Santos. Visões do feminino: a Criação de Eva nos mosteiros da Coimbra medieval (séculos XII-XIII). São Paulo: USP, 2007. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História Social, Departamento de

História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

NEUHAUSER, Richard. *The treatise on vices and virtues in latin and the vernacular* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental). Turnhout: Brepols, 1993.

NOGUEIRA, Carlos. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hª. Moderna, t. IV, p. 9-24, 1991.

_____. Amor de Perdição: As mulheres entre a monarquia e o poder aristocrático nas crônicas portuguesas. In: MENDONÇA, Manuela. (org.). *Raízes medievais do Brasil moderno*. v. 1. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2008. p.155-172.

_____. A “loucura” de Pedro I, entre o folclore a política real. In: _____ (org). *O Portugal Medieval: política e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 17-40.

NUNES, Meire Aparecida; OLIVEIRA, Terezinha. A gula e a luxúria nas imagens de Bosch e Testard como um registro da história da educação. *IX Congresso Nacional de Educação EDUCERE III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia*, Paraná, 26 a 29 de outubro de 2009.

NYE, Robert A. *Masculinity ans Male Codes of Honor in Modern France*. Califórnia: University of California, [s/d].

ODALIA, Nilo. Apresentação. In: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. A criança. In: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Portugal: Temas e Debates Círculo de Leitores, 2011. p. 260-299.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA, Antônio Resende de. A mulher. In: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. (coord.). *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Média*. Portugal: Temas e Debates Círculo de Leitores, 2011. p. 300-323.

OPITZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993-1995. p. 354-435.

PASTOREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da tábola redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PERNOUD, Regine; CLIN, Maria Veronique. *Joan of d'Arc: her story*. United States, 1999. Disponível em:

http://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=AYF4LIAMRMIC&oi=fnd&pg=PR11&dq=regine+pernoud+&ots=QRMHLj2pqt&sig=9dM35OXU_8p5_akWiWAOYuEVkXQ#v=onepage&q=regine%20pernoud&f=false. Acesso em: 29 jan. 2011.

PERNOUD, Regine. *La mujer en tiempos de las cruzadas*. Madrid: Editorial Complutense, 2000. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=ZxE4DXFmpUQC&oi=fnd&pg=PR13&dq=regine+pernoud&ots=UAqujJb15V&sig=NkSpHHib1EJW2tA76rn8rNr90qI#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 24 jan. 2011.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PIEPER, Josef. *El concepto de pecado*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

PILOSU, Mário. *A mulher, a luxúria e a igreja na idade média*. Lisboa: Estampa, 1995.

POMAR, Rosa. Memória Tumular de rainhas, infantas e fidalgas em Portugal (1250-1320). Revista Faculdade de Letras, pp.1509-1530. In: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4071.pdf> s/d. Acesso em 10 de outubro de 2011

QUIROGA, Laura. Las mujeres y su âmbito de desarrollo. Parentesco y familia en las obras alfonsies. *Temas Medievales*, Buenos Aires, v. 16, p. 1-11, 2008.

RABADE OBRADO, Maria del Pilar. El arquétipo femenino em los debates intelectuales del siglo XV castellano. In: *En la España Medieval*, 1988 (11): p.261-301.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

RATCLIFFE, Marjorie. Adulteresses, mistresses and prostitutes: extra marital relationships in medieval castile. *Hispania*, v. 67- 3, p. 346-351, 1984.

REGNIER-BOHLER, Danielle. Amor Cortesão. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.I Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 47-56.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RINALDI, Doris. Culpa e Angústia: algumas notas sobre a obra de Freud. Trabalho apresentado no 2º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia, Salvador, 4, 5, 6 e 7 de nov. de 1999. Disponível em

http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/intparticipantes/doris_rinaldi/Doris_Rinaldi_Culpa_e_Angustia_I.doc. Acesso em: 20 jan. 2011

ROBERTS, Nickie. *Prostitutas na História*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1998.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. *Um Mundo só de Homens: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade nos Finais da Idade Média*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4807.pdf> p.195-209. Acesso em: 25 jan. 2011.

ROSENFELD, Katharina. *A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROUSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.II Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.477-496.

ROUCHE, Michel. Casamento, uma união indissolúvel. *História Viva*, Rio de Janeiro: nov. 2005. Disponível em: http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/casamento_uma_invencao_crista.html. Acesso: 01 fev. 2011.

RUBELLIN, Michel. Du desert à Vatican II Quinze études d'histoire. Paris: Du Cerf, 1983. p. 53-70.

RUCQUOI, Adeline. La mujer medieval. Cuadernos historia 16, 262, s/d. Madrid, p.4-30.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p.135-152, set. 2009.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTTI, Heleieth I. B. *Primórdios do conceito de gênero*. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/files/cadpagu/Cad12/n12a14.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2010.

SALLES, Catherine. As prostitutas de Roma. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p.87-104.

SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1995.

SANTIAGO-OTERO, Horacio Santiago; SOTO-RABANOS, José Maria. Los saberes y transmisión em la Península Iberica (1200-1470). *Medievalismo*, Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales, año 5, n. 5, p.215-256, 1995.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.237-252.

_____. *O corpo das Imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

_____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu: Desacordos, desamores e diferenças*, Campinas, UNICAMP, n. 3, p. 11-27, 1994.

_____. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v.13, n.1, p. 11-29, 2005.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da História*. São Paulo: Editora da UNESP, 2011. p. 63-95.

SEBASTIAN, Francisco J. L. *San Isidoro de Sevilla: teologia del pecado y la conversion*. Espanha, Burgos: Aldecoa D.L., 1976.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (2), mai./ago., p.387-408, 2006.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. Gênero e vida religiosa feminina nas *Siete Partidas*. *Revista Territórios e Fronteiras: Revista do Programa de Pós-graduação-Mestrado em História da UFMT*, V1, N.2, jul/dez de 2008, pp.46-68.

SILVA, Manuela Santos, "Os primórdios da Casa das Rainhas de Portugal", in *As Raízes Medievais do Brasil Moderno*, Lisboa, Academia Portuguesa de História/Centro de História da Universidade de Lisboa, 2008, pp.27-41.

SILVA, Manuela Santos. Práticas religiosas e hábitos culturais inovadores na Corte dos Reis de Portugal (1387-1415). In: *Poder Espiritual/poder Temporal. As relações Igreja/Estado no tempo da Monarquia (1179-1909)*. Actas: 26 a 28 de Maio 2009, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 2009, pp.191-212

SILVA, Manuela Santos. A casa e o patrimônio da rainha de Portugal D. Filipa de Lencastre: um ponto de partida para o conhecimento da casa das rainhas. *Revista Signum*, 2010, vol 11 n.2 pp.207-227.

SILVEIRA, M. de C. A mulher nas cidades castelhanas da Baixa Idade Média. In: I Encontro Internacional de Estudos Medievais, 1996, São Paulo. Atas do I Encontro Internacional de Estudos Medievais. São Paulo : Universidade de São Paulo, 1996

SOLIGNAC, Aimé. Péchés Capiteux. *Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. Tome XII Première Partie. Paris: Beauchesne, 1984. p.853-862.

SOLOMON, Michael R. The literature of misogyny in medieval Spain. New York : Cambridge University Press, 1997

SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991, p.209-222.

SOTO-RABANOS, José Maria. Visión y Tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana. *Revista Hispana Sacra*, LVIII, n. 118, p.411-447, jul./dec. 2006.

SZTUTMAN, Renato; NASCIMENTO, Silvana. Antropologia de corpos e sexos: entrevista com Françoise Heretier. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 47, n.1, p.235-266, 2007.

TAVANI, Giuseppe. O texto medieval e as suas “misérias e descenturas”. *III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*, 2002, Rio de Janeiro. Atas III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 110-129

TEIXEIRA, Igor Salomão. *A encruzilhada das idéias: aproximação entre a Legenda Áurea (Iacopo Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TOURAINÉ, Alan. *O mundo das mulheres*. Rio de Janeiro: Petrópolis, Editora Vozes, 2007.

TOWNSEND, David. Ironic Intertextuality and the reader's resistance to heroic masculinity in the Waltharius. In: COHEN, Jeffrey Jerome; WHEELER, Bonnie. *Becoming Male in the Middle Ages*. New York: Garland Publishing Inc., 2000. p. 67-86.

TREVISAN, Mariana Bonat. O silêncio de Inês de Castro e a voz de Leonor Teles: representações femininas nas crônicas de Fernão Lopes (Portugal — sécs. XIV e XV). In: http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:IG4c-Wqk0m4J:scholar.google.com/&hl=pt-BR&as_sdt=0 Acesso em 21 de janeiro de 2010

TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel Pérez de. El tratamiento de la mujer em las Cantigas de Santa Maria. La condicion de la mujer em la Edad Media. Madrid: Universidade Complutense de Madrid, 1986, pp.51-73.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

VAN DE POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira. *A Espiritualidade de Hildegard Von Bingen: Profecia e Ortodoxia*. São Paulo: USP, 2009. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. v. 2. A idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p.143-184.

VERDON, Jean. Dormir au Moyen Age. *Revue belge de philologie et d'histoire*, Histoire medievale, moderne et contemporaine-Middeleeuwse, moderne em hedendaagse geschiedenis, Tome 72, fasc. 4, p.749-759, 1994.

VERDON, Laure. La femme en Roussillon aux XII et XIII siècles: statut juridique et économique. *Annales du Midi*, Revue archeologique, historique et philologique de la France meridionale, Tome CXI, n. 227, p. 293-310, juillet-septembre 1999.

VEYNE, Paul. As núpcias do casal romano. In: DUBY, Georges. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Portugal: Terramar, 1991. p.177-190.

WENSKY, Margret. Women's guilds in Cologne in the Later Middle Ages. *The journal of European economic history*, v.11, n. 3, pp.631-650, winter 1982.

WENZEL, Sigfried. "Acedia". *Traditio*, v. 22, p. 73-102, 1966.

WERCKMEISTER, J. La fidelité conjugale dans le droit canonique medieval. *Revue de Droit Canonique*, VIII Journées d'études canoniques organisées par lés Officialités d'Arras et de Tournai, 31 août — 3 septembre 1993.

ZINK, Michel. Literatura (s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p.79-93