

LITERATURA MEDIEVAL

Volume II

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993

Depósito Legal: 63839/93

ISBN: 972-8081-05-7

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMOS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

A Mulher e a Representação do Mal na Hagiografia Medieval Portuguesa — Alguns Aspectos

Ana Maria e Silva Machado

Universidade de Coimbra

A representação do mal surge na literatura hagiográfica subordinada a uma constante do género: o didactismo assente num modelo de vida exemplar. A necessidade de exaltar o bem e a santidade do protagonista é corolária da proscrição do mal verificável quer numa fase anterior da vida do santo, quer nas quedas a que pode estar sujeito, quer ainda nos seus antagonistas. O carácter paradigmático do santo manifesta-se ao longo de diversas provas. Face ao tema proposto, cumpre destacar a contumácia e triunfo na luta contra o mal, ou seja, contra os três inimigos da alma — mundo, diabo e carne. Dado que na hagiografia a santidade é maioritariamente masculina, o último opositor é representado essencialmente pelo sexo oposto, a mulher.

1. Trataremos nesta comunicação da presença do mal, a nível ético-moral e teológico, no âmbito da mundividência teocêntrica cristã que caracterizou a Idade Média ocidental. Sendo assim, verificaremos a presença do *malum male*, ou seja, do pecado enquanto desvio do exercício legítimo do livre arbítrio, ou, por outras palavras, como o resultado da corrupção da vontade do homem a quem foi dado escolher entre o bem e o mal.

2. A pertinência do binómio mulher-mal decorre de uma imagem negativa que a tradição judaico-cristã difundiu através dos textos da Escritura, da Patrística, dos moralistas e teólogos, enfim de grande parte daqueles que, numa reflexão mais ou menos específica, trataram da natureza e da condição da mulher. Axiomas como «Foi pela mulher que começou o pecado» (*Ecli* XXV, 24), «por ela se acende o fogo do desejo» (*Ecli* IX, 8), «seres mais fracos» (*1 Ped* III, 7), «porta do diabo» (Tertuliano, *De cultu Feminarum*, 1, 2), integram o sistema de valores então vigente. Não é este o lugar para um historial da figura feminina para o que, aliás, se encontram já boas obras de referência. Por outro lado, antes de avançar, cumpriria ressaltar que a abordagem da relação mulher — representação do mal, traduz uma visão forçosamente parcelar, não pretendendo, de modo nenhum, escamotear o «desdobramento»¹ ideológico que, neste domínio, vigora durante o período medieval: a própria Igreja oscila entre duas tendências antagónicas, ambas radicadas no macrotexto bíblico: por um lado uma imagem valorizadora da dignidade feminina — a mulher foi criada à imagem e semelhança de Deus —, por outro, a condenação de um ser associado à debilidade e à propensão para o pecado.

3. Embora a produção hagiográfica veicule atitudes subjectivas e estratégias de idealização e subsequente tipificação, ela oferece um fecundo campo de estudo para a questão que nos propomos abordar nesta comunicação².

Sendo a hagiografia um género transnacional, não seria pertinente a análise isolada de textos de produção nacional, em latim ou *em linguagem*, como os dedicados a Stª Senhorinha de Basto, S. Rosendo, S. Vicente de Lisboa, Stª Isabel, Stª Joana, ou qualquer dos extravagantes portugueses do *FS* de 1513³. De facto, a nível temático-ideológico detectamos uma mesma arte combinatória de motivos, bem como a radicação num intertexto comum — fundamentalmente o Antigo e Novo Testamento e a tradição hagiográfica. Se o critério de origem não se revela profícuo, o da autoria poderia sê-lo. Dado que o grosso da informação sobre a mulher, e concretamente da hagiografia, é da responsabilidade do sexo oposto, seria

hipoteticamente admissível que, no caso de termos hagiografias escritas no feminino, elas apresentassem uma visão divergente acerca de si próprias.

4. Ora, o *corpus* recolhido oferece, no conjunto de textos de produção nacional, uma narrativa de presumível autoria feminina: O *Memorial da Infanta Santa Joana*, de finais do século XV⁴. Todavia, esta narrativa, que, aliás, não é exclusivamente hagiográfica, revela-se em sintonia com o código doxástico veiculado pelas restantes *Vidas de Santos*. A autora limita-se a salientar os aspectos virtuosos da princesa e sua insistente e precoce rejeição de tudo quanto pudesse estar conotado com o mal: o mundo (representado pelo convívio, jogos e danças da corte) e a carne são reiteradamente referidos como objecto de rejeição por parte da princesa, como se confirma pela opção de defesa da castidade, recusa de casamento e consequente isolamento monástico. A Infanta e a sua panegirista integram-se assim na hostilidade à carne e na defesa da virgindade que o cristianismo elegeu como a máxima perfeição. Apesar do «Crescei e Multiplicai-vos» da palavra de Cristo, é o próprio apóstolo que aconselha os Coríntios a manter a virgindade (I Cor VII,8,25-26). Na sequência desta postura, a Igreja também não se manifesta muito entusiasta com o casamento. Veja-se como Gregório Magno defende que «A continência no casamento é uma coisa boa, mas é mais excelente na viuvez e absolutamente excelente na virgindade» (*De bono*).

Aceita-se o casamento «Porque — como diz S. Paulo — mais vale casar-se que abrasar-se.» (I Cor VII,11). Trata-se, no dizer de St^o Agostinho, de um remédio para a concupiscência. A atitude de recusa do casamento, tão frequente na hagiografia, protagonizada tanto por homens como por mulheres, resulta pois de uma forma de fugir à tentação da volúpia e de entrega ideal a Deus. No entanto, também aqui encontramos uma atitude ambivalente: inúmeros são os textos em que o/a filho/a concebido/a tardiamente constitui a recompensa de um casamento devoto.

A preferência da viuvez a um segundo casamento, em sintonia com a ortodoxia cristã, aparece em *Da sancta e mui piedosa molher Elisabeth, filha del rei de Ungria*: morto o marido, o «estado da sancta viuvidade (...) abraçou (...) porque fosse livre do inímiço matrimonial» (*Ext*:142). Esta atitude é levada ao extremo por St^a Paula que, depois da morte do marido, nunca mais comeu com nenhum homem por mais santo que fosse (39:f.51).

As três santas referidas são tratadas como figuras em permanente ascensão, num claro propósito de se desvincularem de qualquer contaminação maléfica. Aparecem, pois, mais associadas à virtude do que ao vício.

A consciência, divulgada tanto pela Bíblia, como pelos escritores eclesiásticos, da sua inclinação para o mal e da sua capacidade de conduzir o homem ao pecado, aparece, por exemplo, no texto que a *Legenda Aurea* dedica a St^o Arsénio, abade. Quando um dos seus discípulos o induz a ir para o mundo, o abade restringe o convite aos sítios onde não haja mulheres. Num outro passo, de extrema misoginia, conta-se ainda que um monge atravessava um rio com a sua mãe ao colo, tendo o cuidado de cobrir as mãos com o casaco, pois o corpo da mulher é fogo, e estimulava a lembrança de outras mulheres (39:f.313).

Se excluirmos as santas pecadoras, uma minoria de que trataremos na parte final, observamos que as protagonistas são essencialmente mártires ou monjas num percurso estritamente ascensional. Outras mulheres povoam o universo hagiográfico como figurantes e é com este estatuto que, enquanto emblema do mal, prevalece a sua faceta luxuriosa.

A imagem da mulher tentadora, profundamente condicionada pela marca do pecado original, é, com algumas variantes, a figura dominante. Muitas delas são claramente prostitutas. Na narração do martírio de Crisanto e Daria, o pai do santo, «mãdou emçerrar em hũa camara: e meteo cõ elle çinco moças galâtes porque oëganassem por seus afagos. e elle rogaua a deus que o nã vëçessem hos desejos da carne.» (*FS*:f.3v). O mesmo acontece com S. Tomás de Aquino ao enfrentar «hũa molher desvergonhada» que lhe tenta o «vicio da carne» (*Ext*:48). A *Vida de Sam Pero Gonçalves* é particularmente expressiva ao sublinhar os traços disfóricos das duas mulheres que o querem «atentar», mas que se arrependem quando, num gesto

simbólico, o monge se deita em cima do brasido, sem que este o queime, porque a sua virtude domina a volúpia daquelas mulheres que proferem *palavras peçanhentes* e são *desnodadas, malinas, maliciosas, pecadores, e inclinadas à maldade* (Ext: 249,251).

Para além da sua presença real no universo físico do santo, a mulher invade também o seu espaço onírico. S. Jerónimo, isolado no ermo, confessa as suas tentações: «cuidei estar nos prazeres de Roma (...) muitas vezes me passavam polla memoria danças e bailos de mui fermosas donzellas (...) e assi do contino chorava e amansava a revel carne» (Ext:60).

A tentação assume laivos de incesto na *vida e acabamento do apostollo sancto Andre* onde o motivo da falsa calúnia, comum a tantas hagiografias, se revela mais chocante que o do par Fedra-Hipólito, uma vez que ali é a mãe de sangue que, seduzida pela beleza do filho, em vão o tenta para «obra ilícita». A mãe acusa-o em tribunal e quando o santo o tenta defender, é envolvido na denúncia (39:f.5v). A maternidade, em geral recuperadora da imagem feminina, aparece aqui denegrida e suplantada pela lascívia e perfídia da mulher.

Este texto apresenta um outro motivo ambivalente na hagiografia: a formosura, que na conformação do herói-santo pode ser uma manifestação de santidade, é prevalentemente encarada como fonte de tentação, por vezes involuntária. É esta consciência que move Stª Elisabete da Hungria a dispor-se a cortar os seus «proprios narizes, por tal que assi seja fea e que de todos seja avorrecida e desprezada» e evite o casamento, para servir a Deus (Ext:143). Nos antípodas desta santa situa-se aquela dama inglesa de que nos fala a *Vida* de S. Tomás da Cantuária: querendo ter os olhos mais bonitos, dirige-se ao túmulo do bispo na expectativa de um milagre *post mortem*. O castigo divino, porém, traz-lhe a cegueira (39:f.25). A vaidade feminina era outra das pedras de toque dos pregadores. Recordemos apenas S. Paulo: «quero que as mulheres se apresentem em trajos (...) modestos. Que os seus enfeites não consistam em tranças, em jóias de ouro, nem em vestes luxuosas, mas sim em boas obras» (I Tim II, 9-10).

O poder de sedução que a beleza feminina alcança é também explorado pela capacidade metamórfica demoníaca. De tal forma este é um dado recorrente que chega a induzir em excesso de zelo o mais prudente dos santos. A «fremosura tam prospera» da virgem Apolónia conduz o eremita Onofre a evitar o encontro «cuidando que era algũ maligno espirito que vinha em forma de molher» (Ext:94).

Embora o diabo assumia outros disfarces, a máscara feminina é, de um modo geral, usada como recurso pretensamente infalível à queda do santo. A St. Hipólito «ho diabo apareceolhe muytas vezes como molher nuua. e lançauase cõ elle na cama» (FS:f.123), mas quanto mais resistência oferecia, mais a impudência da mulher crescia (39:fs.201v-202). Mais eloquente é a pergunta que Stª Arsénio dirige a uma mulher que o foi visitar: «Não sabe que é mulher e que é pelas mulheres que o inimigo ataca os santos?» (trad. de 39:f.313). A mulher não terá culpa, mas a motivação demoníaca parece insistir na actualização da narrativa genesíaca: foi Eva que levou Adão a pecar, por isso o demónio, embora se choque com a contumácia dos santos, não deixa de insistir ritualmente. Aquele argumento, volvido em postulado anti-feminista, nunca é descurado pelos escritores eclesiásticos: Tertuliano acusa a mulher de ter convencido «aquele que o diabo não ousava atacar de frente». Stª Ambrósio lembra que «Adão foi conduzido ao pecado por Eva e não Eva por Adão», enfim, um estigma difícil de exorcizar.

Foram já mencionados uma série de textos e de situações típicas de um *corpus* que creio bastante representativo: a mulher, funcionalmente encarada como promotora do mal, é prevalentemente uma personagem secundária, quando não uma figurante ou uma simples referência. Outra coisa não seria de esperar dada a imprescindibilidade da conformação virtuosa das protagonistas do género. Todavia ainda se focou o trajecto vivencial das santas pecadoras. Não infringindo um elemento fundamental da constituição do género, estes textos, numericamente inferiores, oferecem o material mais relevante para o tema em causa.

A queda e ascensão protagonizadas por figuras como Stª Maria Madalena, Stª Tarsis, Stª Pelágia ou Stª Maria Egipciaca, encontram, nas *Vidas* das duas últimas, um desenvolvimento

diferente, mas igualmente relevante para o presente objecto de estudo. A tríade tentadora serpente — Eva — Adão repete-se na versão, muitas vezes claramente assumida, diabo-mulher-homem.

Pelágia, uma *jogressa*, «mulher publica que sse lança aos homêes», é pelos bispos identificada como «um maaõ e muy gravisimo pecado». Aparece em sonhos ao bispo Nono sob a forma alegórica de «põõba de collar negra» cheia de «fedor e çugidade». A luz resplandecente e o odor de santidade, que celebram a santidade dos heróis à hora da morte apresentam, em caso de pecado, uma actualização diametralmente oposta. Note-se ainda a simbologia da pomba — pureza, Santo Espírito, potencialidade primeira — acrescida da notação cromática, indicadora da perdição e das trevas. Ainda dentro do universo onírico-simbólico, anuncia-se a conversão: a pomba permaneceu junto do bispo que rezava, depois «ffoy metida ẽ na agua (...) e ficou linpa e branca e vooou em tanta alteza sobre o aar» que deixou de a ver.

Para além da expressiva confissão de pecados de Pelágia, importa destacar o valor paradigmático do discurso do homem tentado e das ilações que daí são extraídas: ao *deleitar-se* com a beleza da *meretriz*, o bispo cai no pecado dos olhos, para utilizar a expressão do *Penitencial* de Martim Pérez. O peso da mulher e a sua capacidade tentadora são reconhecidos quando Nono pede a Deus perdão porque «a ponpa e ornamento de hũa molher do mundo de hũu dia, sobrepoja e veençe todas as obras de [sua] (...) vyda». A perdição que a mulher envolve é tal que um pecado singularmente cometido é susceptível de comprometer toda uma prática de devoção e fé. O didactismo do género não admite a queda total do bispo e é a própria personagem que retira a moralidade do evento: Pelágia dispende horas infindas «dentro ẽ ssua camara, ẽ sse ornamentar e affectar (...) E nos que avemos nosso padre eternal (...) nom nos affectamos, nẽ tiramos de nos os pecados e çugidades e maldades que son exertadas dentro em nosas almas, e nos que deviamos seer ẽxemplo (...) de virtudes a todos (...) jazemos em ellas derrybados.». Inverte-se, assim, o sujeito edificador, para ceder lugar a esta figura feminina que, conforme o bispo profeticamente anuncia, os «ha-de preçeder ẽ na presença de Deos e ante a ssua cathedra, [os] ha-de julgar»⁵.

A mesma inversão se opera na *Vida de Santa Maria Egipcíaca* e de uma forma tanto mais sintomática que este texto reproduz um motivo, de origem oriental, presente na *Vida de S. Paulo de Tebas*: o orgulho de um eremita avançado em perfeição gera a necessidade de o reconduzir a uma postura humilde provando, pelo confronto com um ser que o exceda em santidade, o carácter falso do seu juízo. A função edificante transfere-se de Stº António para a convertida Maria Egipcíaca, actualizando, assim, o sentido da mensagem evangélica pregada à mulher adúltera: «Vai e não tornes a pecar». A dignidade de pessoa que o Cristianismo trouxe à mulher está bem patente na opção assumida neste texto.

Dentro de um processo de desvinculação mulher-mal, ou, pelo menos, de relativa atenuação desta mácula, em ambas as hagiografias se verifica que a série de pecados e vícios contritamente assumidos pelas convertidas, aparece atribuída à responsabilidade do diabo. Stª Pelágia admite ter estado sob o «poderiio do diaboo per o qual» foi «muyto ẽganada» (p. 24) e Stª Maria Egipcíaca apresenta a sua vida passada como «vaso do diabo escolhido». A contaminação pecaminosa diabo-mulher concretiza-se na «perdiçom das almas» d'«os garções e luxuriosos, mays aynda [d]os que eram castos e honestos» e roça a blasfémia quando, na Terra Santa, passeia «pella cidade (...) mirando as gentes pera caçar almas dos inocentes»⁶.

5. O mal, teologicamente interpretado como uma opção da vontade, aproxima-se nestes textos do diabo; o carácter um tanto simplista desta interpretação integra-se no dualismo de forças que se confrontam na hagiografia: bem e mal, diabo e Deus.

Todavia, não deixa de ser significativo que, do *corpus* de que me ocupei, não constem pecadores arrependidos no masculino. Vimos que muitos traços negativos das figurantes eram comuns aos homens, porém, estranha-se a ausência de confissões tão detalhadas por parte de santos convertidos. Se, por um lado, esta diferença pode envolver alguma proscrição da mulher, por outro, reflectirá o esforço de recuperação da imagem feminina a que o Cristianismo

procedeu. Embora reconhecendo a inevitável idealização hagiográfica, do ponto de vista ideológico, aquelas narrativas sintetizam a mensagem redentora evangélica na sua mais pura ortodoxia (e colocando entre parêntesis a misoginia de vozes como a de S. Paulo). A possibilidade de salvação que a Encarnação ofereceu à humanidade abarca também a mulher, igualmente produto de um acto criativo de Deus. Através do percurso vivencial da protagonista — de Evas a Marias —, estas hagiografias de certa forma conciliam o desdobramento ideológico a que foi sujeita a imagem da mulher na Idade Média. Após a condenação de Eva, é através de Maria que renasce a esperança de salvação. As constantes acusações dos pregadores são de algum modo compensadas com estes exemplos excepcionais. Filtrada por uma moralidade de sentido único, a hagiografia parece revelar-se como o género em que mais se evidenciam duas facetas contraditórias de uma mesma civilização.

Notas

¹ A expressão é de M. C. De Matteis na introdução de *Idee sulla donna nel Medioevo*, Bologna, Pàtron Editore, 1982, p. 11.

² Trata-se de uma fase ainda muito embrionária de um trabalho mais vasto onde se estudarão esta e outras vertentes da representação do mal na literatura medieval portuguesa.

Por questões de ordem metodológica, dividiu-se a fase de pesquisa textual em três secções — primeiro as hagiografias protagonizadas por santas e produzidas dentro do espaço português; numa segunda fase, referências femininas noutras hagiografias também portuguesas; e, na etapa final, as hagiografias traduzidas, numericamente as mais representativas. Nos passos em que o *Flos Sanctorum* de 1513 (a partir de agora *FS*) suprimiu episódios, frases ou mesmo santos que se revelavam significativos para o tema, recorremos aos códices alcobacenses medievais n.ºs 39 e 40 (de finais do séc. XIV e dos fins do séc. XIII ou princípios do XIV, respectivamente) que reproduzem as *legendae sanctorum* de Jacob de Voragine — como a lição dos casos citados é a mesma, indicaremos apenas (39, f.x). Estas supressões cuja origem ainda desconheço — o autor do *FS* declara traduzir do exemplar castelhano da responsabilidade de Fr. Gauberto — exprimem uma deliberada intenção de excluir trechos comprometedores de uma certa ortodoxia comportamental. Os dados agora recolhidos impõem um cotejo exaustivo dos dois macrotextos no sentido de verificar se os excertos censurados envolvem apenas mulheres tentadoras ou se atingem outros representantes do mal. Mas esta é matéria para um trabalho apenas iniciado.

³ *Ho Flos Sanctorum em Lingoagã: os Santos Extravagantes*, ed. de M. Clara A. Lucas, Lisboa, I.N.I.C., 1988. A partir de agora *Ext*.

⁴ Ed. de A. G. Madahil, Aveiro, Edição do Prof. Francisco Ferreira Neves, 1939.

⁵ Ed. de L. F. Duarte, in *Revista Lusitana*, NS, IV (1983-84):21-2.

⁶ Ed. de J. J. Nunes, in *RL*, XX (1917):195.