

ACTAS DEL XIII CONGRESO INTERNACIONAL ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009)

IN MEMORIAM
ALAN DEYERMOND

I

Editadas por
José Manuel Fradejas Rueda
Déborah Dietrick Smithbauer
Demetrio Martín Sanz
M^a Jesús Díez Garretas



VALLADOLID
2010

© Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2010

© Los autores, 2010

Reservados los todos derechos. Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio, salvo para citas, sin permiso escrito de los propietarios del copyright

Publicado por el Ayuntamiento de Valladolid y la Universidad de Valladolid

Ni el Ayuntamiento de Valladolid, ni la Universidad de Valladolid (UVa) ni la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (AHLM) ni los editores son responsables de la permanencia, pertinencia o precisión de las URL externas o de terceras personas que se mencionan en esta publicación, ni garantizan que el contenido de tales sitios web es, o será, preciso o pertinente.

Edición realizada dentro del proyecto de investigación VA46A09 financiado por la Junta de Castilla y León.

Ilustración de la cubierta de María Varela

ISBN 978-84-693-8468-8

D.L. VA 951-2010

Impreso en España por
Valladolid Artes Gráficas

**ANTROPOFAGIA E ABORTO NUMA HISTÓRIA
MEDIEVAL PORTUGUESA:
*APAREÇO A HŨ SACERDOTE SA MADRE
ALI HU STAU A CANTANDO SA MISSA...***

ISABEL ROSA DIAS
Universidade do Algarve

Um missal não seria talvez o lugar em que esperaríamos encontrar uma moralizadora história sobre o castigo e redenção de uma mulher pela prática de um aborto. Mas é justamente um texto sobre este tema que inesperadamente nos apresenta um missal do Mosteiro de Santa Cruz existente na Biblioteca Municipal do Porto. Trata-se do códice que, no respectivo catálogo, tem o nº 68¹. Datado do séc. XIII e constituído por 152 fólios com missas votivas, cânon, missas de festas e de santos, este missal acolhe a referida narrativa de trinta linhas na sua secção inicial, num espaço que abrange parte do fólio 22 e o verso do mesmo fólio. A mão que a registou é anónima, provavelmente do séc. XV. O facto de existirem palavras escritas na sobrelinha, palavras acrescentadas fora da caixa de texto e uma rasura seguida de correcção poderá indicar que se trata de um texto copiado de um testemunho anterior. Ele chegou porém até nós na sua absoluta singularidade e originalidade. Se outros testemunhos ou versões fossem conhecidos certamente iluminariam a sua complexa natureza.

A narrativa relata a visão que um sacerdote teve quando estava a cantar uma missa: nessa circunstância apareceu-lhe uma mulher “muy fea” transportando um menino ao colo, que ela comia ao mesmo tempo que o corpo dele se refazia. Esta mulher, que entrou em diálogo com o seu filho sacerdote, explicou-lhe que este era o castigo a que fora condenada por ter cometido um aborto e que apenas se libertaria dele se a sua alma fosse sufragada através da

¹ *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coordenação de Aires Augusto NASCIMENTO e José Francisco MEIRINHOS, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997, pp. 294-296.

celebração de 30 missas. O filho satisfez o seu pedido de auxílio e ela numa segunda visão agradeceu a sua libertação.

Estamos pois perante um relato breve, de conteúdo escatológico e intenção edificante, que mostra através de uma imagem surpreendente, canibalística, a punição que espera do outro lado da vida aquelas mulheres que usaram métodos abortivos. Mostra também que a punição no além, apesar de ser horrível, não é definitiva se os intercessores vivos puserem em prática processos eficazes de remissão da infracção. Nesta história é, como se vê, o contexto mais íntimo da vivência feminina, ou seja, a sua sexualidade, que está em questão, sendo manifesta a intenção de, partindo de um quadro ideológico muito específico, construir a sua regulação. As claras relações de causa e efeito estabelecem os limites de tal quadro.

Mais do que tudo chama a atenção a imagem que representa o efeito do acto praticado, ou seja, o castigo. Tal com em muitas outras histórias, a maneira de dizer o castigo não é abstracta; trata-se antes de uma figuração concreta, tangível ao pensamento, ainda que necessite de ser explicada. A imagem da mãe que come o corpo do menino em contínua regeneração é um signo que contém em si um potencial de significação que tende a expandir-se em vários sentidos, encarregando-se no entanto a narrativa de explicar aquele a que atribui uma importância preferencial. Sendo claro que a doutrina e a moral cristã se apropriaram dele, nem por isso a sua dimensão mítica ligada à temática das relações familiares e dos fantasmas orais e incestuosos deixa de ser a mais desafiante. Antes porém de avançar para a elucidação destas questões, começo por apresentar o texto tal como se encontra na fonte medieval que o transmitiu.

Apareço a huñ sacerdote sa madre ali hu staua cantando sa missa e rogando a deus por ela que le amostrasse en que stado era. He¹ huum² dia estaua cantando sa missa appareceolhi a par do altar hũa cousa muy fea en forma de molher, a qual teeina huum meniu en sa mao e stauao comendo. E despois que o comia todo o menio tornaua incorporado en como antes era. E el uio aquela uisom e spantousse e scõniurauaa pelo padre e pelo filoh³ e pelho spiritu sancto que le dissesse que era aquilo. E ela lhi disse assi: – Eu soon ta madre. Eo li dixi: – Por que comes assi esse // minio? Ela disse: – Eu fuy en ma uida cum hua molher que me consentiu que beuesse per que perdesse o filho, e assi o filo morto per aquel beuer que eu beui recebo porende esta pea. E eu lhe dixi se poderia seer liure daquela pea per algua cousa. E ela respondeo: – Filho se me quiserdes cantar xxx missas, cantar ena onra de Jhesu Christu e da uirgim sancta Maria, e dizerdelas desta guisa e non meterdes⁴ outra missa em meyo: primeyramente v em onra da nacença de Jhesu Christu, v ena onra da passon, v ena onra da resurreçom, v ena onra da nacença de sancta Maria, v ena onra da ânuciatone sancta Maria, v ena onrra de assumptione sancte Maria v⁵. E elhe lhy dixi que o faria. E ro-gouly tanto que fosse liure que ly appareçesse. As missas cantadas, appareceoly⁶ ena prostemeyra a par do altar una moler muy fremosa, splandecente como o ssol. E el foy spantado e dissely: – Que cousa esta? Ela dixi: – Eu soon ta madre e bem creas que tu es beeyto e sseeras sempre ca eu soon liure das penas en que era per tas pregalas. Ena

prostemyra uez preguntou se estas missas assi cantadas profeytariam a outrem a quem quer como profeytaram a uos. E ela respondeo: – Quantas uezes estas missas assi forem cantadas por homem ou por moler, bem te digo⁷ en uerdade e creemho tu sem duvida que se for en pena de purgatorio logo taste seera fora de pena e yrasse logo pera a gloria de parayso.

1 - He: na margem de goteira; tamanho de letra maior; 2 - hum: na margem interior; tamanho de letra maior; 3 -lapso do copista; 4- Entre a letra t e a d há uma letra riscada; 5 - A última ocorrência da expressão santa Maria, além de apresentar o registo alatinado sancte, é seguida redundantemente do número romano v, na sobrelinha, talvez por confusão com as sequências anteriores; 6 - appareceoly: antecedido da mesma palavra riscada (com engano na terminação); 7 - digo: última sílaba na sobrelinha.

A narrativa é composta por um conjunto de partes distintas, ordenadas sequencialmente: visão inicial (mãe canibal), sua explicação (castigo por prática de aborto) e objectivo (pedido de intercessão), segunda visão (agradecimento) e explicação doutrinária final (importância dos sufrágios no processo de salvação da alma). Estes núcleos narrativos podem arrumar-se por outro lado numa clara dicotomia de sentido em que se contrapõem as ideias de punição e salvação, ou de outro modo, de inferno e paraíso. Liga-as o conceito da intercessão pelos pecados, instrumento reparador do mal, que o transforma em bem.

A imagem da mulher que come a carne do seu próprio filho é a figuração de um castigo exemplar para as práticas abortivas. Ela mostra uma maternidade invertida, contrária às leis da natureza. O ser que depois de formado haveria de ser expelido, é ao invés disso continuamente reincorporado no corpo da mãe. A fusão primordial entre mãe e filho perpetua-se assim anti-naturalmente porque dela não resultam dois seres autónomos. Em consequência, em vez de ser a mãe a alimentar o seu filho, ela alimenta-se dele. Ele volta sempre ao seu ventre, significando a maternidade não consumada, porque foi interrompida, como esclarece a narrativa. A interrupção do processo de maternidade, segundo a leitura cristã que dele se faz, estará portanto na base do fantasma da devoração materna, no qual se projectam os medos ligados a dúvidas sobre o começo da vida consciente.

As imagens de infanticídio não são raras no imaginário literário de diferentes épocas históricas e as suas leituras não são unívocas. No mito grego, encontramos mulheres infanticidas, mas não canibais, como por exemplo Medeia, que mata e esquarteja os filhos. As razões que as levam a cometer tais actos estão em geral ligadas às relações familiares e geracionais². Na literatura

² A propósito da antropofagia mítica e da sua sobrevivência na cultura contemporânea, veja-se por exemplo Marina WARNER, *No Go the Bogeyman. Scaring, Lulling and Macking Mock*, London, Warner, Chatto & Windus, 1992, esp. cap. II, pp. 52-77.

judaica, aparecem dois conhecidos casos de mulheres que também matam os seus filhos, mas cometem neste caso o ultraje de os comer. Fazem-no ambas no limite da sobrevivência, por desespero, estando as cidades em que vivem cercadas e sujeitas à total penúria de alimentos. Um destes episódios é narrado no *Segundo Livro dos Reis* e reporta-se ao cerco de Samaria pelo rei de Aram, no tempo do profeta Eliseu³; o outro é narrado por Flávio Josefo, em *A Guerra dos Judeus*, e insere-se no contexto do cerco romano da cidade de Jerusalém, ocorrido em 70 d. C.⁴. Em ambos os episódios são as personagens que contracenam com as mães canibais que exprimem horror pelos actos por estas cometidos, não emitindo os narradores quaisquer juízos sobre eles, atitude que parece legitimá-los. Ainda na literatura judaica, encontram-se outras referências ao canibalismo materno (embora não exclusivamente). Aparecem associadas à ira de Deus, suscitada pela desobediência do seu povo, e revestem a forma quer da maldição, como se lê no *Deuterónimo* 28, 49-53 (“O Senhor lançará contra ti uma nação longínqua, vinda dos confins da terra, veloz como a águia [...] Ela sitiárá todas as tuas cidades [...] Como resultado da miséria, com que serás oprimido pelo teu inimigo, devorarás o fruto das tuas entranhas, a carne dos teus filhos e das tuas filhas que o Senhor, teu Deus, te tiver dado”), quer a forma do lamento, como se lê no livro das *Lamentações* 4, 10 (“Mãos de mulheres, cheias de ternura, cozinharam seus filhos, que lhes serviram de alimento, quando da ruína da filha do meu povo”)⁵. O infanticídio de que se fala nestes trechos

³ *2Reis* 6, 24-31: “Depois destes acontecimentos, Ben-Hadad, rei da Síria, mobilizou todo o seu exército e subiu para sitiar Samaria. A fome alastrou pela cidade e o cerco foi tão apertado que uma cabeça de jumento valia oitenta siclos de prata, e um quarto de cab de excrementos de pomba, cinco ciclos de prata. Um dia em que o rei passeava pela muralha, uma mulher gritou-lhe: “Socorre-me, ó rei, meu senhor”. O rei respondeu-lhe: “Se o Senhor não te salva, com que te poderei eu socorrer? Com o trigo da eira ou o vinho do lagar?” E acrescentou: “Que te aconteceu?” Ela respondeu: “Esta mulher que aqui vês, disse-me: “Dá-me o teu filho, para o comeremos hoje; amanhã comeremos o meu. Cozemos, então, o meu filho e comêmo-lo. No dia seguinte, quando eu lhe disse: Dá-me teu filho, para o comeremos, ela escondeu-o”. Ao ouvir o que lhe dizia a mulher, o rei rasgou as suas vestes”.

⁴ Flavius Josephus, *The Jewish War*, vol III (books IV-VII), trad. de H. J. Thackeray, London, William Heinemann, 1966, p. 437: “Seizing her child, an infant at the breast, “Poor babe”, she cried, amidst war, famine, and sedition, to what end should I preserve thee? With the Romans slavery awaits us, should we live till they come; but famine is forestalling slavery, and more cruel than both are the rebels. Come, be thou food for me, to the rebels an avenging fury, and to the world a tale such as alone is wanting to the calamities of the Jews”. With these words she slew her son, and then, having roasted the body and devoured half of it, she covered up and stored the remainder”.

⁵ No *Levítico* 26, 27-29, a maldição antropofágica a ser concretizada pelo próprio Deus é lançada sobre mulheres e homens: “Se, apesar disso, em lugar de Me obedecerdes, vos portardes hostilmente para Comigo, exasperar-Me-ei convosco e castigar-vos-ei sete vezes pelos vossos pecados. Devorarei a carne dos vossos filhos e a carne das vossas filhas”.

bíblicos não é um acidente do destino nem uma manifestação de obediência a Deus, tal como acontece no episódio do sacrifício de Isaac, ele é antes um castigo de Deus, desencadeado pela infidelidade do seu povo. Estas mulheres bíblicas encarnam a desregulação e a força do caos que tem desde tempos primordiais um rosto feminino. Elas são uma personificação da energia infernal, frequentemente ligada a imagens de devoração, e são o corpo dos males do mundo, como assim é igualmente a alegórica e devoradora Tevel, imaginada pelo filósofo judeu andaluz Ibn Gabirol, influente pensador do séc. XI (“Ela devora os filhos que mal saborearam o seu pão e a sua carne”)⁶.

É o vínculo entre antropofagia e pecado que é activado na narrativa medieval portuguesa. O pecado aqui em questão é o infanticídio uterino, de que a visão da mãe antropofágica é uma projecção especular complexificadora. Numa única frase o narrador dá a chave da interpretação da visão: “eu fuy en ma uida cum hua molher que me consentiu que beuesse per que perdesse o filho, e assi o filo morto per aquel beuer que eu beui recebo porende esta pea”. A explicação resume-se aqui, como se vê, ao essencial: identificação do acto praticado (*perder o filho*), modo (*ingestação de uma beberagem abortiva*) e juízos de auto-censura, que funcionam como uma metalinguagem explicativa indispensável à narrativa (“fuy en ma uida” e “recebo porende esta pea”). Sem dúvida que do ponto de vista doutrinário a expressão da culpa arrependida é uma formulação muito eficaz.

É do conhecimento geral que os diferentes métodos abortivos e também os contraceptivos usados ao longo da Idade Média, que se encontram descritos nos manuais de medicina, foram desde cedo condenados pela Igreja e pelos autores que mais influência doutrinária nela tiveram, como é o caso de S. Agostinho⁷. Se, por um lado, este autor nem sempre assumiu posições facilmente conciliáveis acerca do feticídio, porque por vezes não o condenou em absoluto quando cometido na sua fase mais precoce, na esteira da tradição helenística, por outro, as suas afirmações de repúdio contra as *drogas da esterilidade* foram contundentes e não passaram despercebidas. Conjuntamente com as de outros autores do período medieval, acabaram por constituir uma base de doutrinação sobre as questões da sexualidade familiar. Recorde-se a este propósito o seguinte passo agostiniano do *Sobre o casamento e a concupiscência*: “Às vezes chega a tanto esta libidinosa crueldade ou, se se quiser, a libido cruel, que usam

⁶ Ibn Gabirol, citado em Tova ROSE, *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, University of Pennsylvania Press, 2003, p.14 (“She devours her children — though they have hardly savored her bread and flesh”, *Secular Poems*, I, 305).

⁷ John M. RIDDLE, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, 1992, pp. 108-117.

drogas esterilizantes, e, se estas são ineficazes, matam no seio materno o feto concebido e lançam-no fora, preferindo que o filho morra em vez de viver, ou, se já tiver vida no útero, que morra antes de nascer”⁸. As posições da igreja nesta matéria acabariam de resto por influenciar as leis seculares⁹.

Mesmo que a Igreja tenha considerado as práticas abortivas como pecado mortal, ela não condenou de forma eterna e irreversível as mulheres que as usaram, uma vez que previu os actos remissivos que podiam salvá-las. A visão do sacerdote mostra essa realidade claramente, quando a mãe deste último lhe explica que poderá libertar-se da pena infernal se a sua alma for sufragada através de trinta missas (quinze em honra de Cristo e o mesmo número em honra de Santa Maria). A narrativa fixa assim primeiramente a imagem que alimenta o temor de Deus e induz à regulação do comportamento sexual individual e depois estabelece o método a adoptar para a reparação da falta. Mas não prescinde ainda de confirmar a eficácia deste mesmo método, passo imprescindível para que ela própria se apresente como documento doutrinário e pedagógico: “E rogouly tanto que fosse liure que ly appareçesse. As missas cantadas, appareceoly ena prostemeyra a par do altar una moler muy fremosa, splandecente como o ssol. E el foy spantado e dissely: – Que cousa esta? Ela dixi: – Eu soon ta madre e bem creas que tu es beeyto e sseeras sempre ca eu soon liure das penas en que era per tas pregalas”. A propensão para o texto se explicar a si mesmo em tom apologético, afirmando o seu estatuto de receita espiritual, volta a surgir no remate final: “Ena prostemeyra uez preguntoua se estas missas assi cantadas profeytariam a outrem a quem quer como profeytarom a uos. E ela respondeo: – Quantas uezes estas missas assi forem cantadas por homem ou por moler, bem te digo en uerdade e creemho tu sem duvida que se for en pena de purgatorio logo taste seera fora de pena e yrasse logo pera a gloria de parayso”.

A imagem nuclear da mãe canibal é, como vimos posta, a funcionar num contexto de regulação da sexualidade feminina, integrando-se na retórica cristã da condenação das práticas abortivas. Mas seguramente que o potencial de significação nela inscrito ultrapassa este horizonte interpretativo, incorporando linhas de leitura mítica, que são as que definem a natureza da tradicional figura do ogre. Este é monstro canibal em cujos inaceitáveis e desregulados

⁸ Tradução minha do seguinte trecho: “Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam sterilitas venene procuret; et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquot modo intra viscera extinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero jam vivebat, occidi antequam nasci.” (*De nuptiis et concupiscentia*, Liber primus, Caput XV.-17, in *Patrologia Latina*, 44, cols. 423-424).

⁹ RIDDLE, *op. cit.*, pp.140-143.

comportamentos se projectam os medos que se ligam ao lado selvagem e instintivo do homem. É nele que está encarnada a violenta e sagrada força de Dioniso. Eurípides melhor que ninguém descreveu esta força em *As Bacantes*, onde vemos as mulheres que veneram Dioniso entregarem-se a inebriantes excessos e alimentarem-se da carne crua de animais. É também sob o impulso vingativo daquele deus que Agave, em frenesim orgíaco, é levada a arrancar a cabeça do seu próprio filho Penteu e a convidar à canibalização do seu corpo. O assassinio materno aparece pois como fruto da irracionalidade e do caos dionisiaco, representando a mítica Agave a eminente erupção desse caos, que incumbe às leis da racionalidade recalcar e negar¹⁰. A mãe do sacerdote medieval que come o seu filho reincarna fantasmaticamente esta energia primordial e violenta, causadora também da desordenada regeneração do corpo consumido (“e depois que o comia todo o menio tornava encorporado em como antes era”). Recorde-se que, segundo a mitologia, o corpo de Dioniso se refez num segundo nascimento, depois de ter sido esquartejado e comido pelos Titãs.

É junto do altar, espaço sacrificial onde a morte se transmuta ciclicamente em vida, que o sacerdote tem a visão antropofágica da sua mãe. Nesse mesmo altar o caos infernal acabará por se transformar em paraíso. Mas na mesma medida em que a desordem dionisiaca representa o incontido impulso do instinto, ela é também expressão da máxima vitalidade e neste sentido força sexual. Não esqueçamos pois que é de sexualidade feminina, como se viu, que esta narrativa fala, mas não exclusivamente, como procurarei mostrar a seguir. Começamos por reter o facto de que na narrativa o sacerdote desempenha um papel determinante, activo, desde logo porque é na sua imaginação que o narrador põe em desenvolvimento a impressionante cena antropofágica. Tudo aquilo que a narrativa diz tem a ver consigo; é uma representação do seu universo psíquico. Com efeito, a horrível visão do sacerdote projecta um fantasma de devoração canibal, cuja origem deverá procurar-se na relação primária que a criança estabelece com a sua mãe na fase do aleitamento e na ambivalente relação de incorporação e de destruição que a criança estabelece com o seio materno. A criança acaba por projectar sobre a sua mãe os desejos devoradores que ela própria sente. Melanie Klein, que se dedicou ao estudo do mundo fantasmático infantil habitado por imagens violentas de seres que devoram, cortam ou rasgam, mostrou que estas imagens são a projecção do medo infantil de ser devorado, decorrente das pulsões destrutivas em relação à mãe; pulsões que se integram no horizonte da sexualidade infantil¹¹. Ora, a

¹⁰ Eurípides, *As Bacantes*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da R. PEREIRA, Lisboa, Edições 70, 1992.

¹¹ Melanie KLEIN, *La psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, Quadrige, 2001(1932).

visão antropofágica do sacerdote medieval parece ser uma sobrevivência fantasmática que reelabora o binómio agressividade-sexualidade. Ela veicula a conhecida equivalência simbólica entre devoração e acto sexual, parecendo apresentar-se nesta medida como a expressão de um fantasma de incesto. A ser assim, aquilo que observamos é a luta interior do sacerdote contra o fantasma inconsciente da transgressão, que o leva a repeli-lo para o inferno e a procurar libertar-se dele na mesa do altar. Luta persistente, como mostra a significativa imagem do menino que renasce em acto contínuo. É pela oração, também contínua, que o sacerdote se liberta do fantasma e reprime a força do tabu.

Creio, para rematar, que a inserção desta representação arcaica da sexualidade num contexto semiológico cristão decompôs a dimensão mítica subjacente, a que acabo de me referir. Contudo, por baixo da lógica do pecado e da satanização da intimidade feminina não deixa de transparecer a força genesíaca de Dioniso acompanhada da sombra de Édipo.