

ENTRE A FÉ E O PECADO: O OLHAR FEMININO NA *INCIPIIT OBITVS CVIVSDAM ABBATIS NANCTI*

Germano Miguel Favaro Esteves*

Resumo: Tendo como fonte de análise a hagiografia do período visigodo *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Vida dos Santos Padres de Mérida), redigida por um autor anônimo no terceiro decênio do VII século, nossa atenção se volta mais precisamente para a figura feminina presente na *Incipit Obitvs Cvivsdam Abbatis Nancti*. Interessa-nos, em relação ao conteúdo presente na obra, identificar e refletir sobre as passagens em que a figura feminina está presente, verificando a quais aspectos tal personagem está associada. Observamos que o personagem principal desse relato, Nanctus, tem uma relação curiosa com as mulheres, evitando que estas o vejam de qualquer forma.

Palavras-chave: Hagiografia; Hispânia Visigoda; Mulher/feminino.

Abstract: Having as a source of analysis the hagiography *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Lives of the Fathers of Merida) written by an anonymous visigothic author in the third decade of the seventh century, our focus turns more specifically to the female present in *Incipit Obitvs Cvivsdam Abbatis Nancti*. Our interest is, regarding the content in this work, identify and reflect on the passages in which the female figure is present, checking what aspects of such a character is associated. We observed that the main character of this narrative, the abbot Nanctus, has a somewhat curious relationship with women, avoiding them anyway.

Keywords: Hagiography; Visigothic Spain; Woman/female.

78

Submetido em: 19/10/2017

Aceito em: 28/11/2017

* Doutor em História e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP). Realiza estágio pós-doutoral na mesma instituição.

Introdução

Os relatos hagiográficos, documentos dedicados a narrar as vidas dos santos, tornaram-se, nos últimos anos, uma importante fonte para a análise do período que compreende a Antiguidade Tardia e o Medievo. Relegados, por muito tempo, a um plano secundário em relação às outras fontes dos períodos destacados acima, as hagiografias, hoje, configuram-se como documentos privilegiados para a análise da sociedade, das relações de poder, da cristianização e, sobretudo, para o estudo do imaginário.

Desse modo, como muito bem explica Hilário Franco Júnior, em quase toda sociedade imaginária – e aqui poderíamos nos reportar à realidade hagiográfica, porque é quase sempre também imbuída do maravilhoso – ter-se-á a forte presença de uma sociedade concreta, por meio do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos (1990, p. 15). Sobre o pensamento analógico medieval, completa o autor: “[...] é por isso que o pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças, sem negar contudo as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais” (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 97).

Sobre as relações entre história e literatura, Franco Júnior destaca que a primeira é uma reconstrução imaginária do passado feita no presente, uma reconstituição realizada a partir de material fragmentário e necessariamente comprometido pelos dados sociais das épocas passadas que o produziram, e pelos dados culturais do historiador, que, na manipulação dessas fontes, não está isento de seu próprio momento histórico, sendo que, portanto, toda nova reformulação resulta da associação original de elementos até então dissociados, com cada nova associação respondendo a demandas, individuais ou sociais, do presente que a realiza (FRANCO JÚNIOR, 1998b, p. 271-272). Por sua vez, a literatura também é uma elaboração imaginária, que igualmente congrega referências ao seu presente. A literatura é menos ficcional e arbitrária do que pensam alguns, pois, em certo sentido, mesmo os sentimentos veiculados pela literatura escapam ao escritor, ultrapassando o indivíduo, ou melhor, trata-se em grande medida do coletivo falando através do indivíduo (FRANCO JÚNIOR, 1998b, p. 272-273). Tanto o historiador quanto o literato filtram e reconstroem o real nas suas obras, criações imaginárias que, devolvidas ao real, modificam-no, pois ambos os discursos são ideológicos e compensatórios na medida em que, tanto o historiador quanto o literato, dentro das especificidades de seus métodos de trabalho e de suas linguagens, concretizam o resultado de suas reflexões em mensagens dirigidas a determinados públicos.

O período sobre o qual nos debruçamos neste trabalho, a Antiguidade Tardia, segundo autores como Peter Brown, Jacques Le Goff e Michel Foucault, foi um momento de grandes mudanças com relação às atitudes do corpo e à própria percepção deste como veículo da dádiva divina, a alma. Desta forma, o mundo tardo-antigo, sob a influência dos escritos da Igreja Primitiva, dos padres do deserto e da Patrística, sofre quase uma revolução relativa aos conceitos e práticas corporais (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 29). No decorrer do tempo, o preço das ásperas lutas ideológicas tendo o corpo como foco, o sistema de controle corporal instituído, instala-se, segundo Le Goff, no século XII, mas tem suas raízes mais profundas na Tardo-Antiguidade. De uma forma depreciativa, quem pagará o preço mais caro por essa reviravolta, ligada à tradição bíblica, teológica, monacal e, sobretudo ao corpo, é a mulher.

Tendo essas breves considerações em mente, voltemos nosso olhar para o Reino Visigodo de Toledo do século VI, mais precisamente para a análise de um dos relatos que compõem a obra *Vida dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)*, na qual buscamos refletir e compreender a relação existente entre um homem que era tido como santo e seu temor pelo sexo feminino.

Obra, autoria e contexto histórico

80

Os feitos narrados na hagiografia¹ com a qual trabalhamos ambientam-se na cidade de Mérida do século VI, um importante centro de peregrinação graças à mártir Eulália, cujo manto a tradição afirma encontrar-se na basílica da cidade. O grande número de peregrinos que se dirigiam à Basílica de Santa Eulália também favoreceu o desenvolvimento das atividades urbanas, principalmente o comércio e serviços de Mérida e seus arredores. Com um grande número de igrejas, uma importante sé episcopal e a Basílica de Santa Eulália, Mérida possuía, cristalizado em sua arquitetura,

¹ O estudo que aqui se apresenta diz respeito a um conjunto de fontes que, relegadas por muito tempo a um plano secundário nos estudos históricos, nas últimas duas décadas têm-se configurado como documentos significativos para o estudo da sociedade e imaginário na época tardo-antiga e medieval: as hagiografias. Cabe, assim, destacar que o termo “hagiografia” não é contemporâneo à produção das obras. Este é utilizado desde o século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto esse novo ramo do conhecimento, como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos. Verificamos assim que essas obras, atendendo a uma intenção e função social, eram voltadas fundamentalmente para propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores. Essas características eram postas por meio da narração dos feitos de um homem tido como santo e dos elementos vivamente inseridos na sua vida ou à sua margem. Para completar, essas vidas de santos oferecem para o historiador dados de enorme interesse. Refletem quadros do ambiente social a sua volta com grande vivacidade e brilho, permitindo dessa forma uma entrada mais segura e direta nas condições reais de existência da sociedade que outros tipos de fontes, tais como as legais (FRAZÃO DA SILVA, 2001, p. 167).

um vigor urbano que rivalizava só com Sevilha, Zaragoza e, tempos depois, Toledo (ZETOLA, 2005, p. 59).

Tratando diretamente da obra *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*,² deve-se dizer que esta se organiza em cinco pequenas obras quase totalmente independentes, as quais, assim divididas pelo autor, têm seu núcleo nos capítulos IV e V, em que se narram as “vidas” e “feitos” dos principais bispos da cidade, a saber, Paulo, Fidel e Masona.

Com relação à autoria, vemos que, através de estudos filológicos com base na transmissão manuscrita na obra, realizados por A. Maya (1992), as *vitae* compreendem, em uma primeira redação, um autor anônimo, que aparece nos códices visigóticos, um de são Milão de Cogolla, outro de são Domingo de Silos, sendo este o mais importante, e outro de Segorbe, que, segundo Isabel Velázquez (2008, p. 11-12), é escrito em papel do século XVI. A redação da obra, porém, estaria próxima do ano de 633, seguramente durante o bispado de Esteban de Mérida (633-638), conforme dados provenientes do próprio texto (VELÁZQUEZ, 2008, p. 12).

Nesse caminho, Esteves (2011, p. 26-27) faz uma breve reflexão sobre o período que se encontra presente nesta discussão:

Os visigodos, após um trajeto de grande extensão, que percorre uma extensa faixa territorial dentro do Império Romano, aparecem na Hispânia pela primeira vez no ano de 415. Após a vitória sobre os Suevos em 456, a fixação dos visigodos começou a configurar-se como um estabelecimento pacífico. Durante cinquenta anos, em intervalos irregulares e contínuos, os godos chegavam à península.

Estabelecida a capital em Toledo, o poder dos godos na Hispânia estendeu-se por quase toda a península sob a égide do monarca Leovigildo. Seu filho, Recaredo, foi o promotor da conversão do povo à doutrina católica, após uma longa discussão com o arianismo, iniciando assim a época da monarquia visigoda católica, que se estendeu até o início do século VIII. A primeira discussão que se coloca em pauta é em que medida a conversão operou-se após Recaredo, no reinado dos monarcas posteriores.

É necessário, neste ponto, também considerar o fato de que o texto foi redigido, como dito acima, no terceiro decênio do século VII, por volta da época da realização do IV Concílio de Toledo (633), o primeiro concílio geral após a conversão dos visigodos ao cristianismo nicênico, um período de instabilidade política dentro do reino de Toledo que ocasionou um espaço privilegiado para a afirmação política do episcopado visigodo. Portanto, não podemos desconsiderar os dois contextos que compreendem a *Vita*, o dos fatos narrados e o de sua produção, os quais são pontos de reflexão igualmente importantes dentro de nosso trabalho.

² Utilizaremos a edição seguinte: *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*. Ed. bilingua (Latim-Ingês) by J. N. Garvin. Washington: The Catholic University of America Press, 1946. A partir de agora, citaremos como VSPE, o capítulo correspondente e a passagem.

A mulher no imaginário judaico-cristão³

Como nos mostra Rita Lourdes de Lima (2010, p. 1), “Ao longo da história humana, as mulheres conviveram com inúmeros discursos religiosos que lhes ensinaram seu papel no mundo”. Dessa forma, vemos que o discurso religioso judaico, que se desenvolveu em uma sociedade alicerçada sobre a figura do patriarca e baseado no aspecto biológico da gestação e da amamentação, estabeleceu que cabia às mulheres cuidar dos filhos e alimentá-los. Aos homens caberia o papel de provedor e, conseqüentemente, de mando na sociedade conjugal. Assim, no intuito de manter a ordem, estabeleceu-se uma série de restrições e interditos, nos quais se mostrava a necessidade do comando do homem e da obediência da mulher, pois essa era a vontade do Deus-Pai (LIMA, 2010, p. 1).

A partir da religião judaica, nascem duas grandes religiões contemporâneas – cristianismo e islamismo. Voltando nossa atenção para a sociedade ocidental cristã, nascida e alimentada com as crenças judaicas, verificamos que ela reproduz os valores mais tradicionalistas em relação às mulheres. Para discutirmos essas ideias, inicialmente apresentamos o imaginário judaico-cristão ocidental, partimos da leitura do Antigo e do Novo Testamento da Bíblia cristã.

Do ponto de vista judaico, existe um Deus-Criador que, mesmo se tratando de um espírito, é associado à figura masculina. De acordo com Ivone Gebara (1991, p. 35), a sociedade hebraica era eminentemente patriarcal e, conseqüentemente, a imagem do seu Deus correspondia à sua organização social:

De vez em quando alguém destoava do grupo e passava a chamar Deus de mãe, de Terra-mãe, de sabedoria infinita, de Mistério da Vida. Mas todos esses nomes e ‘jeitos’ diferentes de chamar Deus não eram muito freqüentes. Isso porque toda a organização política, social e religiosa desse povo repousava sobre os pais chefes e, portanto, Deus tinha que continuar sendo o Grande Pai para que se pudesse manter a estabilidade social e religiosa do grupo.

Ao que completa Rita de Lourdes de Lima (2010, p. 1):

Associar a figura de Deus ao masculino significou um distanciamento da mulher do divino. Qualquer mulher só pode se identificar com o Deus-Pai hebraico através da negação de sua própria identidade. Ser mulher passou a significar estar mais propensa ao mal, mais suscetível às ciladas do demônio. É neste contexto de sociedade patriarcal que se insere, portanto, a narrativa judaica da criação da mulher depois do homem e a partir dele (da costela), e o mito judaico do pecado original, no qual a mulher se torna responsável pelo pecado e sofrimento da humanidade.

³ Neste trabalho, utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada por Hilário Franco Júnior (1998a, p. 16): “[...] um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral”.

Seguindo o mesmo caminho, o texto veterotestamentário insere a mulher em uma posição misógina, secundária, a do sexo frágil, utilizando-se do mito da criação para justificar a posição feminina, que reflete em grande medida as tradições judaicas do período:

Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão e este adormeceu. E tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar. E da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher e trouxe-a a Adão. E disse Adão: essa é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada. Portanto deixará o varão o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne (Gn., 2, 21-24).

As mulheres em geral, e mais especificamente as esposas, não deveriam ser submissas somente aos seus maridos, mas também manter uma relação de estreita dependência com suas famílias, assim como nos mostra Vecchio, sobre os deveres das mulheres:

O primeiro dos deveres recomendados a Sara é o de honrar os sogros. Honrar os sogros, como explica Gilberto de Tournai, quer dizer manifestar-lhes uma reverência que se traduz em gestos e palavras respeitadas, em actos obsequiosos e em formas concretas de auxílio em caso de necessidade; quer dizer que se deve evitar qualquer agressividade, mesmo verbal, atenuando com doçura e benevolência qualquer conflitualidade eventual. [...] Honrar os sogros quer assim dizer que se devem estender aos genitores do marido as atenções devidas aos próprios, assimilar aos vínculos de sangue os novos vínculos que o contrato matrimonial institui (VECCHIO, 1990, p. 147).

83

José Rivair Macedo (2003, p. 26) argumenta que, nessa ótica, à inferioridade das mulheres ligava-se a sua fraqueza ante os "perigos da carne". No centro da moral cristã existia uma desconfiança aguda em relação ao prazer, este do ponto de vista físico, pois para os religiosos o sexo deveria ser compreendido apenas por sua função procriadora (MACEDO, 2003, p. 26). Nesse sentido, a respeito dos marginalizados no Ocidente Medieval, Le Goff e Truong (2011, p. 47-57) incluem as mulheres na categoria dos "desprezados", quer dizer, daquelas pessoas até certo ponto integradas, mas mal aceitas ou vítimas de preconceitos, sendo responsáveis pela reprodução biológica da família, encontrando-se enquadradas em seus respectivos grupos sociais, desempenhando seu papel na reprodução da ordem social vigente do período.

O cristianismo colocou a diferença dos sexos no centro de sua reflexão antropológica e tomou a categoria do feminino como instrumento conceitual. Desde a Antiguidade Tardia e os primeiros Pais da Igreja, o desequilíbrio entre os dois sexos e uma tendência a favor do masculino, bem como a constituição do feminino em conceito abstrato marcaram o pensamento ocidental:

Nos séculos IV e V, Ambrosio, Jerônimo, João Crisóstomo e em particular Agostinho de Hipona elaboraram um conjunto de comentários e interpretações dos textos bíblicos que os teólogos e filósofos posteriores vão considerar fundamentais e retomar indefinidamente quando eles se confrontarem com o problema da dualidade sexuada, ordenada e instituída por Deus no sexto dia da Criação (KLAPISCH-ZUBER, 2002, p. 138).

Diante de tal discurso, alicerçado por bases dualistas, os argumentos da tradição patrística serão repetidos ao longo dos séculos, e, como na Idade Média não se concebe a ordem sem hierarquia, a construção do masculino/feminino respeita essa noção e se esforça em articular entre eles os dois princípios da polaridade e da superposição hierarquizada, assim dizendo, uma classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, em uma interdependência vertical entre categorias que resulta uma imagem por muitas vezes inferior e negativa do feminino em sua relação com o masculino (KLAPISCH-ZUBER, 2002, p. 138-139).

As raízes dessa repressão, como demonstram Le Goff e Truong (2011, p. 47), remontam à Antiguidade Tardia, pois a recusa da sexualidade e a “renúncia à carne” se produziram, de início, sob a égide do Império Romano, no interior daquilo que se denominou paganismo. Nesse percurso, ilustram como o historiador Paul Veyne situa essa mudança precisamente nos últimos anos do século II da era cristã, no reinado do imperador Marco Aurélio, entre os anos 180 e 200 (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 47).

84

Assim, no decorrer do tempo, a Idade Média dará um impulso muito mais forte a essa depreciação corporal e sexual por meio de seus ideólogos, como citamos acima, na sequência de Jerônimo e Agostinho, assim como de seus praticantes. São os monges que instalarão por muito tempo na sociedade o elogio e a prática, em grande medida respeitada, da virgindade e da castidade feminina (LE GOFF; TRUONG, 2011, p. 49).

Christiane Klapisch-Zuber (1989, p. 193) ressalta que, de certa forma, os homens da Idade Média conceberam durante muito tempo a mulher como categoria, mas somente com o passar do tempo fizeram intervir distinções sociais e atividades profissionais que pudessem conferir determinados cambiantes aos modelos de comportamento que as propunham. Assim:

Antes de ser camponesa, castelã ou santa, a mulher foi caracterizada pelo seu corpo, pelo seu sexo e pelas suas relações com os grupos familiares. Quer se trate de esposas, viúvas, virgens, a personalidade jurídica e a ética cotidiana foram delineadas em função de um homem ou de um grupo de homens (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p. 193).

Desse ponto de vista, o seu corpo (da mulher), que é tão necessário para a sobrevivência das linhagens, estaria sujeito a uma natureza demasiado inconstante. Se mal governado pela falta de razão, que é típica das mulheres, esse corpo exige que

seu senhor, o marido, satisfaça seus apetites de uma forma prudente e regular, sem se entregar à vertigem dos sentidos, o que arruinaria sua autoridade. Completa Klapisch-Zuber (1989, p. 205-206):

Esse domínio é, em primeiro lugar, a casa, espaço simultaneamente protegido e fechado e, dentro da casa, certos espaços mais reservados, como o quarto, [...] a sala de trabalho, a cozinha - por vezes isolada, em certas regiões, situada na parte superior ou ao lado da casa [...]. A fragilidade e a fraqueza das mulheres exigem proteção e vigilância. As suas andanças pelo exterior devem reduzir-se a percursos bem controlados: a igreja, o lavadouro, o forno público ou a fonte, lugares que variam de acordo com a condição social, mas que são designados de uma forma precisa. Lugares que, por outro lado, suscitam a curiosidade e angústia nos homens, a tal ponto têm a impressão de que as palavras que aí circulam escapam à sua vigilância.

Segundo Georges Duby (1989, p. 15), a mulher também era mantida sob a guarda da família, vigiada e cuidada até o momento em que contraísse casamento, que tinha como objetivo principal a procriação, visando a continuar a linhagem, englobando de um ponto de vista mais amplo filiações biológicas e alianças:

Seu papel é assegurar sem prejuízo a transmissão de um capital de bens, de glória, de honra e garantir à descendência uma condição, uma "posição" pelo menos igual àquela de que se beneficiavam os ancestrais. Todos os responsáveis pelo destino familiar, isto é, todos os homens que detêm algum direito sobre o patrimônio e, à frente deles, o mais velho, a quem aconselham e que fala em nome deles, consideram conseqüentemente como seu direito principal casar os jovens e casá-los bem. Ou seja, por um lado ceder às moças, negociar da melhor maneira possível seu poder de procriação e as vantagens que elas podem legar à sua prole; por outro, ajudar os rapazes a encontrar esposa. [...] Ela vai preencher sua função primordial: dar filhos ao grupo de homens que a acolhe, que a domina e que a vigia.

85

No contexto visigodo, tratando diretamente das virtudes descritas por Isidoro de Sevilha em sua obra *Etimologias*, a castidade é a virtude daqueles que "[...] haviam feito a promessa de manter perpétua abstinência sexual" (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, X, 33). O que se pretende casto escolhe para si uma vida de total falta de relações sexuais, o que por si só já lhe confere uma condição diferente dentro da sociedade medieval. Em última instância, o autocontrole que se imagina necessário para a manutenção de tal opção, mesmo em situações extraordinárias, confere também ao casto um perfil de elevação espiritual excepcional e, portanto, pouco existente entre os homens comuns (TOMAZ, 2011, p. 11). Isidoro, em suas *Etimologias*, também ensina como se devem portar aqueles, homens ou mulheres, que escolhem seus maridos e esposas:

Na escolha de marido, costuma-se atentar para quatro qualidades: virtude, linhagem, beleza e sabedoria. Destas, a mais forte para o amor é a sabedoria.

E, também na escolha da esposa, quatro são as qualidades que causam o amor no homem: a beleza, linhagem, riquezas e costumes. É melhor procurar mulher de bons costumes do que bela. No entanto, hoje, os homens vão mais atrás das que são recomendáveis pela riqueza ou pela beleza do que pela honradez dos bons costumes (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, IX, vii, 28-29).

Isidoro também faz considerações etimológicas que, em seu tempo, explicariam a diferença entre os sexos, e a justificativa de tais diferenças serem tão grandes entre homens e mulheres, salientando a inferioridade constitutiva da natureza feminina:

O nome de varão (vir) se explica porque nele há maior força (vis) que na mulher; daqui deriva também o nome de virtude; ou talvez porque obriga a mulher pela força. A mulher, *mulier*, deriva a sua denominação de *mollities*, moleza, como se disséssemos *mollier*; suprimindo ou alterando letras resulta o nome de *mulier*. A diferença entre o homem e a mulher localiza-se na força e na debilidade do corpo. A força é maior no varão e menor na mulher, para que a mulher possa suportá-lo, e ainda, não fosse que, ao ver-se rechaçado pela mulher, o marido se visse empurrado por sua concupiscência a buscar outra coisa ou desejar o prazer homossexual (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, ii, 17).

E completa:

86

Hoje em dia se emprega a palavra *femina*, enquanto que na antigüidade se usava a palavra *vira* (i. e. a fêmea de vir, homem). *Femina* deriva a sua denominação das partes dos músculos, femur, pelas quais seu sexo se distingue do homem. Outros crêem que a etimologia é grega, fazendo derivar o nome de *femina* da força do fogo, porque a sua concupiscência é muito apaixonada. Afirma-se que as fêmeas são mais libidinosas do que os homens, tanto entre as mulheres como entre os animais. Devido a isso, entre os antigos, um amor ardente se chamava amor feminino (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, ii, 23)

Isidoro ainda faz considerações sobre o sangue menstrual, que é visto como algo pestilento, o que compôs o imaginário das superstições medievais, adquirindo recrudescida virulência na Baixa Idade Média, na qual a mulher passa a ser objeto de um arraigado processo de demonização. Nas palavras de Isidoro:

Menstrua é o sangue supérfluo das mulheres. Denomina-se *menstrua* devido ao ciclo lunar, tempo que costuma mediar na repetição do fluxo; pois em grego a palavra lua é chamada *mene*. É conhecida também com o nome de *muliebria*, pois a mulher é o único animal que tem menstruação. Ao contato com este sangue, os frutos não germinam; os sumos das uvas azedam; as ervas morrem; as árvores perdem seu fruto; o ferro fica corroído com ferrugem; os bronzes se tornam negros. Se os cães comerem algo que tenha estado em contato com ele (o sangue menstrual), tornam-se loucos. E o betume asfáltico, que não se dissolve nem com ferro nem com água, dissolve-se espontaneamente quando salpicado por esse sangue (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, XI, i, 140).

Dessa feita, o sexo feminino em geral e o seu inexorável poder de sedução exercido sobre os homens eram considerados não só biologicamente adversos como também de infalível destruição. Apesar das interdições impostas pela doutrina religiosa na investigação da anatomia e fisiologia humanas na Antiguidade Tardia e na Idade Média, a autoridade de certos pensamentos científicos cunhados na Antiguidade foi convenientemente acatada. Conforme Maria Filomena Dias do Nascimento (1997, p. 86):

Estas ideias tiveram ampla difusão dentro do mundo medieval e eram principalmente os homens da Igreja os encarregados de disseminá-las. Para eles estava claríssimo que a mulher era um perigo carnal e espiritual a ser evitado. Desta maneira, os discursos que justificavam o repúdio não se basearam exclusivamente nos legados dos grandes teólogos e filósofos, mas também se nutriram fartamente de credíes, que o baixo clero tratou de alimentar. Neste sentido, por exemplo, é bastante emblemático o significado de corrupção moral que adquiriu a menstruação.

Incipit Obitvs cvivsdam abbatis Nancti (Começa a morte de um tal abade Nanctus)

A vida do abade Nanctus, personagem santificado dentro do relato da *Vida dos Santos Padres de Mérida*, ocupa uma das menores passagens do conteúdo da *Vita* citada, tendo em vista, como personagens principais, os bispos Paulo, Fidel e Masona. Todos esses, incluindo Nanctus, têm a capacidade taumatúrgica e de operar milagres, embora não os tenham que levar necessariamente a cabo, sobretudo no caso dos bispos, convertem-se no braço justiceiro de Deus, não somente nas ocasiões em que são instrumento do castigo exemplar, da morte merecida de alguém. Não que eles se encarreguem de fazer justiça, mas, sim, porque predizem e têm um papel premonitório sobre a morte, tanto das pessoas más, dos ímpios e hereges, como daqueles que, embora arrependidos, encontram a morte quase como um consolo, um final adequado para suas vidas.

Adentrando diretamente o relato da vida do abade Nanctus, percebe-se que este não é originário da Hispânia visigoda. O autor anônimo da *Vida dos Santos Padres de Mérida* nos conta que, procedente da África, chegou à Lusitânia no período do reinado de Leovigildo, e que o monarca, conhecedor de sua fama como santo, concedeu-lhe terras para que assim instalasse sua comunidade monástica (VSPE, III, 1-2). Segundo Maria R. Valverde (1999, p. 123), não há razões para se duvidar da veracidade dessa passagem, pois o mero fato de que em uma obra de caráter hagiográfico se descreva a atuação de um personagem ariano a favor de um clérigo católico é, em si mesmo, um indício de confiabilidade. Corroborando tal afirmativa, Ruy de Oliveira Andrade Filho informa que o rei Leovigildodeterminou medidas que facilitariam o trânsito do

cristianismo católico ao ariano como, por exemplo, retirar a necessidade de um novo batismo. Ainda a favor da tolerância régia, pode-se apontar a recepção em território visigodo dos clérigos católicos africanos do abade Nanctus, já que o rei chegou a lhe ceder território, onde foi fundado o mosteiro Servitano entre os anos de 560-570 (ANDRADE FILHO, 1999).

Como vemos na *Vita*, o abade, depois de haver vivido no local santamente durante algum tempo, por uma fervorosa devoção desejou ingressar na basílica da virgem santa Eulália, onde descansa seu santíssimo corpo (VSPE, III, 2). O que nos chama a atenção no relato é a insistência de Nanctus em evitar que toda e qualquer mulher o visse:

Mas, segundo se conta, por todos os meios evitava o olhar das mulheres como a mordida de uma serpente, não por depreciar o sexo, mas sim porque temia cair em pecado, pela visão da imagem da tentação, e assim, quando caminhava por qualquer lugar, ordenava que um monge fosse diante dele e outro atrás, a alguns passos, para que nenhuma mulher o visse sob nenhuma circunstância (VSPE, III, 3).⁴

88

Nanctus, como presente na passagem acima, evitava o olhar feminino como a mordida de uma serpente, alusão, ao que tudo indica, direta à tentação de Adão e Eva no paraíso, com o porém de que não era o sexo (feminino) que evitava, mas sim o pecado: a visão poderia fazê-lo cair em tentação. Dessa forma, segundo o hagiógrafo, Nanctus suplicou ao reverendíssimo diácono Redempto, que era seu superior na basílica de Santa Eulália, que, quando fosse se dirigir, pela noite, desde sua cela até a basílica para suas orações, fosse protegido de forma que nenhuma mulher tivesse oportunidade de vê-lo (VSPE, III, 4).

Quando estava já há alguns dias na basílica, uma muito nobre e piedosa viúva de nome Eusebia desejava ardentemente vê-lo, sendo que muitos pediam com insistência para que Nactus aceitasse sua proposta, mas o santo era irredutível e não consentia de modo algum em atender o desejo da viúva (VSPE, III, 5-6). Mas esta, com uma decisão já tomada, rogava ao já citado diácono Redempto, para que de alguma forma conseguisse ver o santo (VSPE, III, 6). Assim, a viúva, juntamente com o diácono, forjou um plano para que, depois dos ofícios litúrgicos, quando o santo voltasse da igreja para sua cela, enquanto ela permanecesse em um lugar oculto, luzes iluminassem o santo para que mesmo de longe ela pudesse vê-lo (VSPE, III, 6).

⁴ No original: "Sed ut fertur, per omnia aspectum mulierum velut vipereum vitabat morsum, non quia aspernabatur sexum, sta ex contemplata specie tentationis metuebat incurrere vitium: [ita etenim ut quo cum que loco pergebat, unum Monachum ante se, et alterum post se eminus gradi praeci piebat, ne eum per quam cum que occasionem mulier videret".

O pedido da viúva foi atendido, e sua vontade realizada, mas com um resultado inesperado, uma consequência forte para o santo. Observemos:

Tão prontamente, sem ele saber, o olhar feminino o alcançou, caiu ao solo com um grande gemido como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força. Imediatamente disse ao diácono: Que Deus te perdoe, irmão, o que fez? (VSPE, III, 7).⁵

Como mostra o relato, o simples olhar da mulher atinge o santo de uma maneira violenta, “como se uma grande pedra o tivesse golpeado com força”, sem que ao menos o próprio tivesse contato visual com a viúva, indicando a força da santidade que carregava Nanctus em seu interior. Santidade esta que, segundo o hagiógrafo, leva o santo a perdoar Redempto, aquele que traiu sua confiança ao orquestrar o plano juntamente com a viúva.

Diante das passagens acima, duas considerações devem ser feitas. A primeira, a respeito da condição de Eusébia, uma mulher viúva. Em relação à viuvez feminina, além de ser prescrita uma conduta marcada pela moderação, vemos que, depois da morte dos maridos, as viúvas poderiam exercer com maior liberdade seu poder pessoal, principalmente quando pertenciam às altas classes, como no caso de Eusébia. Como afirma Margaret Labarge (2003, p. 46), “[...] essas mulheres desfrutavam de uma série de anos ativos, quando jovens, especialmente nas classes altas”. A viúva, embora já tivesse perdido seu selo virginal, poderia permanecer sem marido e, com isso, privar-se da prática sexual. Como afirma C. Casagrande, as mulheres virtuosas “[...] sabem de facto praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais” (CASAGRANDE, 1990, p. 110). O ideal de virgindade pode ser em parte preenchido pela castidade e fidelidade. Nesse sentido o apóstolo Paulo, em uma reflexão sobre o matrimônio e o celibato, afirma:

Passemos agora ao que vocês escreveram: “É bom que o homem se abstenha de mulher”. Todavia, para evitar a imoralidade, cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher tenha o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa, e a esposa faça o mesmo com o marido. A esposa não é dona do seu corpo, e sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, e sim a esposa. Não se recusem um ao outro, a não ser que estejam de comum acordo e por algum tempo, para se entregarem à oração; depois disso, voltem a unir-se, a fim de que Satanás não os tente por não poderem dominar-se. Digo isso como concessão, e não como ordem. Eu gostaria que todos os homens fossem como eu. [...]. Aos solteiros e às viúvas,

⁵ No original: “At ubi ignorante illo femineus contigit aspectus, ita cum gemitu magno sese in terra prostravit, at si magni lapidis ictu graviter fuisset percussus. Mox ipsi redempto diacono dicere coepit: Indulgeat tibi Dominus. frater, quid est quod fecisti?”.

digo que seria melhor que ficassem como eu. Mas se não são capazes de dominar seus desejos, então se casem, pois é melhor casar-se do que ficar fervendo (1 Cor., 7, 1-9).

Como podemos observar, o ideal de conduta para uma mulher viúva é seguir o caminho da retitude, mas se não são capazes de resguardar seus desejos, devem-se casar novamente. Eusébia, tomada pelo desejo de ver o abade Nanctus, lança seu olhar sobre o homem santo. As consequências, como vimos, levam-no ao chão, e não por acaso. Segundo o dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, o olhar tem um significado muito intenso, dotado de um simbolismo que avança ao simples “ver”, o que justificaria a reação do santo, pois “O olhar é carregado com todas as paixões da alma e dotado de poder mágico que tem uma terrível eficiência. O olhar é o instrumento de ordens internas: mata, fascina, fulmina, seduz, tanto como expressa” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 714).

90

Na narrativa hagiográfica em pauta, podemos interpretar tal passagem, em um primeiro momento, como se o desejo de Eusébia, carregado de algum modo pela impureza do sexo feminino, tivesse atingido de forma quase mortal o santo e, por consequência, a pureza de sua santidade. Após o episódio, Nanctus dirigiu-se a um lugar solitário, onde construiu uma morada muito humilde, abandonando a basílica de Santa Eulália com alguns poucos irmãos, sendo presenteado posteriormente por Leovigildo com uma importante posse de domínio fiscal. Por fim, em decorrência de sua humildade e por estar com suas roupas esfarrapadas e seu cabelo desgrenhado, foi depreciado por aqueles que habitavam tal lugar, e, em um momento em que estava sozinho pastoreando suas ovelhas, foi morto tragicamente, tendo seu pescoço cortado (VSPE, III, 8-12).

Os perpetradores da morte do santo foram presos e apresentados ao rei Leovigildo que, como salienta o hagiógrafo, “[...] embora não praticasse a verdadeira fé, ditou a sentença com retitude, dizendo: desate-os e deixa-os ir, e se eles realmente mataram o servo de Deus, Deus vai vingar a morte de seu servo, sem a nossa vingança” (VSPE, III, 14).⁶

E, como consequência de terem sido os algozes do santo, tão rápido como foram postos em liberdade, os demônios se apoderaram deles e durante muitos dias os atormentaram até que arrancaram as almas de seus corpos com uma morte cruel (VSPE, III, 15).

⁶ No original: Cui dictum est ipsos esse qui servum Dei interi missent. Ille autem quam vis non rectae fidei esset recte tamen promulgavit sententiam dicens: Absolvite eos avinculi set sinite abire,et sivere servum Dei occiderunt sine nostra ultione ulciscatur Deus mortem servi sui.

Considerações finais

Percebemos, no decurso da análise do relato hagiográfico, que o foco, no caso do abade Nanctus, é seu temor pelo olhar feminino, voltando a atenção não para a questão do sexo, mas, sim, para o pecado que ele próprio poderia cometer ao ver uma mulher. Ademais, o hagiógrafo esforça-se por caracterizar Nanctus como santo ao relatar que quem o viu foi a viúva, caracterizada como nobre e piedosa; ele não a vê, mas mesmo assim é atingido brutalmente pelo seu olhar. Ocorre, portanto, uma depreciação sexual, ainda que pequena, mais ligada ao santo em si, e sua santidade, do que ao olhar de Eusébia. Este, como pudemos verificar, não sendo carregado de nenhum vício, é a prova incontestada da pureza de Nanctus.

Dessa forma, não ocorre nenhuma punição por parte do santo, ou de Deus, contra a viúva/mulher ou o diácono Redempto, aquele que a ajudou no plano, eximindo, portanto, os dois da culpa. A passagem alicerça ainda mais a santidade de Nanctus frente aos seus pares, aproximando-o também dos escritos de Isidoro de Sevilha acerca da clemência ou misericórdia, que se caracteriza como o simples perdão de algum mal feito direta ou indiretamente ao santo ou a algum protegido seu por outrem que não se encontrava em perfeito controle de si ou não tinha ciência de quem estava vilipendiando (Isidoro de Sevilha, *Etimologia*, X, 36; X, 164). Assim, vemos que, pelo contrário, a punição é destinada àqueles que, ao interpretar o santo como um maltrapilho, sentindo uma depreciação por servir a um senhor de tal classe, mataram-no sem piedade.

Assim, nesse relato, é perceptível que tanto o credo ariano, que era considerado heresia pelos católicos, quanto o olhar feminino, que poderia levar ao pecado, não são postos em evidência como dignos de punição, mas a soberba daqueles que não queriam servir a um homem que não se alinhava com seus preceitos morais, ou seja, nesse contexto, está presente a humildade do santo, outra das virtudes elencadas por Isidoro em suas *Etimologias*, pertencente ao homem simples, que se afasta das paixões e futilidades da vida mundana. Dessa forma, os homens santos demonstram sua humildade em seus hábitos diários, seja fugindo para o exílio eremítico na prática da *fuga mundi*, seja quando são chamados a retornar à vida em comum, por pedidos de ajuda ou por imposições régias ou eclesiásticas, não deixando de lado a vida simples que desenvolveram no isolamento, diferenciando-se dos demais homens e por isso sendo em grande medida tidos, nesses relatos, como santos.

Referências

Documentação primária

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ISIDORE OF SEVILLE. **The Etymologies of Isidore of Seville.** New York: Cambridge University Press, 2006. v. I-II.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. bilingual (Latin-English) by J. N. Garvin. Washington: The Catholic University of America Press, 1946.

Obras de apoio

ANDRADE FILHO, Ruy de O. A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI). In: Simpósio de sobre História das Religiões, I. **Anais...** Assis, 1999.

_____. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. **História Revista**, v. 17, n. 2, p. 15-50, 2012.

_____. A Conversão do reino Visigodo ao Catolicismo: circunstâncias e problemáticas. **Dimensões – Revista de História da Ufes**, v. 23, p.137-147, 2009.

_____. **Imagem e reflexo:** religiosidade e monarquia no reino Visigodo de Toledo (séculos VI e VII). São Paulo: Edusp, 2012.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente:** a Idade Média. Lisboa: Afrontamento, 1990, p. 99-141. v. 2.

CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los Símbolos.** Barcelona: Herder, 1986.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens:** do amor a outros ensaios. Tradução de J. Batista Neto. São Paulo: Companhia de Letras, 1989.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Dir.). **História da vida privada:** da Europa feudal à Renascença. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2.

ESTEVES, Germano Miguel Favaro. **O Espelho de Sisebuto:** religiosidade e monarquia na *Vita Desiderii*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2011.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Fontes da misoginia medieval: ressonâncias aristotélicas no pensamento religioso medieval. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho; SODRÉ, Paulo Roberto (Org.). **Fontes e edições.** Araraquara: ANPOLL, 2012, p. 160-183. (Série Estudos Medievais, 3).

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.
- _____. **Os três dedos de Adão**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares (Org.). **Sobre as naus da Iniciação**: estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo: Unesp, 1998b.
- FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. **Humanas**, n. 10, p. 135-172, 2001.
- GEBARA, Ivone. Teologia Feminista. In: Beozzo, José Oscar (Org.). **Curso de verão**: ano V. São Paulo: Paulinas, 1991. (Coleção Teologia Popular).
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002, p. 137-150. v. 2.
- _____. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 193-210.
- LE GOFF, J; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LIMA, Rita de L. O imaginário Judaico-Cristão e a submissão das mulheres. In: Fazendo Gênero, 9: diásporas, diversidades, deslocamentos. **Anais...** Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade média**. São Paulo: Contexto, 2013.
- NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. In: **Textos de História**, v. 5, n. 1, p. 82-91, 1997.
- TOMAZ, Rodrigo Ballesteiro Pereira. Virtudes Cristãs em Isidoro de Sevilha. A construção de uma pesquisa. In: Simpósio Nacional de História, XXVI. **Anais...** ANPUH, São Paulo, 2011.
- VELAZQUEZ, ISABEL. **Vida de los santos padres de Mérida**. Introducción, traducción y notas de Isabel Velázquez. Madrid: Trotta, 2008.
- VALVERDE CASTRO, M. R. Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino. **Iberia**, n. 2, p. 123-132, 1999.
- VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no Ocidente**: a Idade Média. Lisboa: Afrontamento, p. 143-183. v. 2.
- ZETOLA, Bruno Miranda. **Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia**: o caso Emérita (550-633). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.