

“Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem”: corpo, gênero e identidade cristã na *Paixão de Perpétua e Felicidade*

“First, I was stripped; then I was made a man”: body, gender and christian identity in the “Passion of Perpetua and Felicity”

Wendell dos Reis Veloso*

Resumo: Este artigo propõe uma análise histórica da *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, narrativa martirológica do século III, a partir das contribuições dos Estudos de Gênero. Mais especificamente, valemo-nos da proposta metodológica de Joan Scott para evidenciar os elementos do corpo e do gênero na constituição da identidade social cristã proposta pelo discurso hagiográfico analisado.

Abstract: This article proposes a historical analysis of the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, a martyrological narrative from the century III, based on the contributions of Gender Studies. More specifically, we use Joan Scott’s methodological proposal to highlight the elements of the body and gender in the constitution of the social christian identity proposed by the hagiographic discourse analyzed.

Palavras-chave:

Estudos de Gênero.
Perpétua e Felicidade.
Hagiografia.
Martírio.
Identidade Cristã.

Keywords:

Gender Studies.
Perpetua and Felicity.
Hagiography.
Martyrdom.
Christian Identity.

Recebido em: 30/09/2022
Aprovado em: 11/12/2022

* Professor adjunto de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, faz estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) sob a supervisão do Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos. Pesquisador associado do Programa de Estudos Medievais da UFRJ; ao ATRIVM – Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade da UFMS; ao Laboratório de Estudos das Relações de Gênero, Masculinidades e Transgêneros da UFRRJ; e ao Agios – Grupo de Estudos sobre Hagiografia e Santidade da UFF.

Algumas primeiras palavras

Este texto propõe, a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero, reflexões sobre a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, texto hagiográfico datado de início do século III. Os Estudos de Gênero, entendidos como um campo de estudos, surgiram no contexto das décadas de 1960 e 1970, no momento de complexificação do saber historiográfico levado a cabo por intelectuais que problematizavam as metanarrativas e as explicações históricas baseadas em esquemas sociológicos rígidos. Embora não tenha cunhado a expressão Estudos de Gênero, tal campo de estudo é associado às proposições de Michel Foucault. Em palavras do próprio pensador francês em um curso da segunda metade da década de 1970:

[...] assistimos há dez ou quinze anos a uma imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmos dos mais familiares, dos mais sólidos, dos mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos cotidianos. Mas junto com esta friabilidade e essa surpreendente eficácia das críticas descontínuas, particulares e locais, e mesmo devido a elas, se descobre nos fatos algo que de início não estava previsto, aquilo que se poderia chamar de efeito inibidor próprio às teorias totalitárias, globais. O que não quer dizer que estas teorias globais forneçam constantemente instrumentos utilizáveis localmente: o marxismo e a psicanálise estão aí para prová-lo (FOUCAULT, 2007, p. 169).

Considerando o que Margareth Rago (1995), Albuquerque Junior (2017) e Natanael de Freitas Silva (2016) denominaram de “efeito Foucault na historiografia”, a crítica do pensador francês não deve se confundir com a defesa a um retorno ao que o próprio denominou de “empirismo obtuso, ingênuo ou simplório”, assim como também não deveria implicar na ligação do conhecimento histórico à fragilidade teórica (FOUCAULT, 2007, p. 169).

Trata-se, antes de mais nada, da defesa de que as experiências humanas, a *vida vivida*, e, portanto, os nossos conhecimentos sobre ela, são localizados, pois situam-se entre o dado, o que já é, o já-dito, e a experiência em si, o contexto específico. Além disso, em decorrência da relação promíscua entre saber e poder, tal como denunciado por Foucault, refere-se ao reconhecimento de que a ciência, em qualquer que seja a área, é normativa e potencialmente chanceladora de status de (a)normalidade. Daí o argumento de Foucault em favor do caráter necessário e positivo do que ele chama de “proliferante criticabilidade das coisas”, capaz de causar a “friabilidade geral dos solos”, mesmo aqueles que nos seriam mais caros, íntimos e *naturais*. São nestes solos que aparentam solidez, estabilidade e ontologia que se encontram enraizados nossos gestos cotidianos, ligados

aos nossos corpos, aos nossos desejos e aos nossos prazeres, cujos conhecimentos – sobre estes nossos gestos – compõem o que Foucault denominou de "saberes dominados".

É a contundente historicização de todos os aspectos de nossa humanidade que caracterizariam, portanto, a insurreição dos saberes dominados, necessária, "porque só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar" (FOUCAULT, 2007, p. 170).

Neste sentido, uma vasta gama de temas e perspectivas teórico-metodológicas são articuladas no que estamos denominando de Estudos de Gênero, a exemplo dos estudos que relacionam gênero à identidade, à escravidão, ao racismo, à família, à sexualidade, às práticas sexuais, ao parentesco, etc. (SILVA, 2016, p. 153-154). Elementos estes, por vezes, não contemplados em análises macros e, até mesmo, entendidos sob uma perspectiva essencialista. Logo, podemos entender os Estudos de Gênero, segundo argumentado por Fernando Balieiro (2015), como a consideração dos amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afetivo-sexuais, colocando relevo na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero. Sendo assim, o efeito da perspectiva de gênero, ou, fazendo referência ao provocativo título da obra de Judith Butler, às sequelas dos *problemas de gênero*, não dizem respeito apenas à afirmação da descontinuidade das coisas, mas sim à reafirmação da inexistência de qualidades metafísicas das coisas, quaisquer que sejam elas.

No presente artigo, metodologicamente, a proposta para a análise da hagiografia *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, é a partir do conceito de gênero tal qual proposto por Joan Scott (2019), relacionando-o à constituição de uma pretensa identidade cristã.

As informações sobre essas duas personagens que dão título à narrativa são escassas e todas provenientes da mesma fonte, o relato sobre o martírio de Perpétua com alguns outros catecúmenos, entre eles, Felicidade, provavelmente no ano de 203. A *Passio* pode ser caracterizada como uma espécie de diário de Perpétua quando esta já se encontraria na prisão.

A autoria feminina do documento é alvo de debate pela historiografia. Há quem o atribua a Tertuliano (160-220) ou a alguém de seu entorno (FITZGERALD, 2006, p. 1055), no entanto, é comum a aceitação da autoria a seis mãos: o editor/narrador seria o responsável pelas partes, 1-2 e 14-21; Saturo teria penejado as seções entre 11-13; e de Perpétua seria a composição das divisões 3-10 (RUBIN, 2018, p. 169). É este o entendimento seguido neste texto, a despeito do debate.

Gozando de prestígio durante a Antiguidade e o Medievo, chegaram até nós versões antigas dos textos em latim e em grego, sendo aceita a versão latina como anterior

e a grega como derivativa (MUSURILLO, 1972, p. XXVII). Neste texto, a versão analisada foi traduzida por três latinistas brasileiros e disponibilizada, juntamente com o texto em latim, em edição da *Revista Rónai* (2019), publicação dedicada aos Estudos Clássicos e Tradutórios da Universidade Federal de Juiz de Fora.

A narrativa hagiográfica

Como já apresentado, conhecemos Perpétua e Felicidade através de uma única hagiografia. No entanto, para o interesse de nossa análise concordamos com Judith Perkins (2007), para quem a veracidade da existência histórica destas personagens não é o mais importante, posto que o mais profícuo é o potencial da narrativa, que possibilitou diferentes usos ao longo da História. Esse potencial se deve, em grande parte, às características da tipologia do texto hagiográfico.

O vocábulo hagiografia provém de duas palavras gregas, a saber, *hagio*, que significa santo, e *grafia* que significa escrita. Sendo assim, o termo hagiografia é utilizado desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios santos, assim como o seu culto. Quanto à tipologia desses escritos, as possibilidades são plurais, pois a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma *vita*; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma paixão, narrativa sobre a morte do hagiografado por não abrir mão de sua fé. (SILVA, 2008, p. 7)

Izabel Velázquez (2005) ressalta a grande pluralidade de textos do gênero hagiográfico e a dificuldade em classificá-los dentro de subgêneros. Sobre a tipologia do texto analisado neste trabalho, Velázquez argumenta que as *Acta Martyrum* e as *Pasiones* são as primeiras manifestações desta literatura. Inicialmente, as narrativas sobre os santos se aproximavam mais de um processo no qual “acontecimentos” eram narrados de modo quase sempre cronológico, e quanto mais afastados no tempo é o relatado da sua narrativa, mais literárias são as hagiografias. Esta característica se apresenta, sobretudo, nos elementos maravilhosos dos textos (VELÁZQUEZ, 2005, p. 42-45).

Acerca do abordado acima, Ronaldo Amaral (2013) argumenta que as hagiografias cristãs são um gênero literário que, por seus atributos imanentes, caracterizam-se pelos estereótipos, modelos e arquétipos de santidade em detrimento do laico, do secular e da exatidão do que entendemos hodiernamente como tempo e espaço. As hagiografias, para Amaral, sublinham os aspectos heroicos, relativos à fé cristã, das personagens, ao

passo que as demais ações são minoradas e escamoteadas. Em outras palavras, como formulado por Juliana Prata da Costa (2022), a "vida vivida", da personagem que tem a sua santidade impulsionada, aparece no texto subordinada às necessidades e às aspirações de sua comunidade, do meio em que a hagiografia é produzida.

Ainda sobre as características do texto hagiográfico, de acordo com Antonio Manuel Rebelo (2022), a hagiografia, na condição de gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico, da saudação fúnebre e da apologia. Neste sentido:

A hagiografia visa primordialmente glorificar a Deus através da narração e enaltecimento da vida e obra do santo. A estes juntam-se outros objetivos, que podem ser morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos... tanto numa perspectiva pessoal ou individual, como num enquadramento social ou colectivo (Rebelo, 2022).

Mais especificamente sobre a hagiografia de mulheres, Clarissa Matanna de Oliveira (2022) pontuou:

Inicialmente, devemos considerar que as hagiografias femininas [...] foram, em sua maioria, escritas por homens e, dessa forma, refletem suas visões e expectativas sobre as mulheres. Esses homens pertenciam ao clero secular ou ao meio monástico e, por isso, essas construções eram baseadas em ideias sobre o feminino procedentes das escrituras e da teologia cristã, e estavam situadas historicamente em um dado contexto. Assim, o hagiógrafo precisava fazer escolhas para elaborar um perfil de mulher santa que, ao mesmo tempo, estivesse de acordo com fundamentos teológicos, com o ideal de vida religiosa feminina vigente e com os objetivos de produção do texto. A narrativa também deveria ser factível frente à memória da hagiografada e aos referenciais culturais e sociais das audiências.

Sistematizando, usamos hagiografia em seu sentido geral, que é o de um escrito sobre algum ser considerado santo e, no caso mais específico de nossa proposição, entendemos a paixão como a narrativa sobre o morrer pela fé cristã. Sobre a autoria da narrativa que analisamos, aceitamos a autoria de Perpétua para os capítulos três ao dez, de modo que as observações de Clarissa Oliveira (2022) nos servem de advertência para verificarmos se a autoria feminina implica em um distanciamento da perspectiva masculina presente naquelas seções da hagiografia que teriam sido escritas por homens.

As personagens Perpétua e Felicidade

Víbia Perpétua, Perpétua, ou, de acordo com a tradição católica, Santa Perpétua e Perpétua, a Mártir, viveu, provavelmente, entre 181 e 203 de nossa Era. Felicidade ou, de

acordo com o costume católico, Santa Felicidade, teria vivido em um período próximo ao de Perpétua e morrido no mesmo dia daquela. Ambas teriam nascido como animais humanos fêmeas e vivido como mulheres, nos termos atuais, cisgêneras. Suas histórias estão entrelaçadas pela servidão e pelo credo cristão.

Perpétua teria nascido em Cartago, na província administrativa romana da África, no seio de uma próspera família romana que cultuava os deuses romanos e honrava os imperadores de acordo com o *mos maiorum*. Tendo recebido educação formal de sua família (*PSPF*, II, 1), Perpétua poderia, não apenas ler, mas escrever em três idiomas – latim, grego e, o dialeto local, púnico. Quanto à sua aproximação do cristianismo, esta teria ocorrido ao final de sua adolescência, ao frequentar alguma reunião de cristãos, o que a teria instigado a conhecer mais daquele credo e se tornar uma catecúmena, etapa de transição na qual são estudados os textos sagrados no preparo para o batismo, quando se tornaria membro da Igreja de fato. Perpétua teria pai, mãe e dois irmãos, um dos quais, inclusive, seria catecúmeno como ela (CLARK, 1983, p. 98). Por volta dos vinte anos, Perpétua teria se casado e, logo em seguida, parido uma criança (SALISBURY, 2001b, p. 269).

Felicidade seria escrava pessoal de Perpétua, teria idade aproximada a de sua *domina* e estaria grávida quando foi presa, parindo a criança quando ainda cativa (*PSPF*, XV).

A historiografia, *grosso modo*, aceita a existência histórica de Perpétua e Felicidade. Entretanto, tal discussão é de pouca proficuidade, já que, a partir das características da narrativa hagiográfica, as personagens importam mais por suas relações com arquétipos e modelos de conduta.

Como afirmamos ainda no início do texto, a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* foi popular ainda na Antiguidade. Ao que parece, os dignitários ligados ao cristianismo, dentre eles importantes bispos, ignoraram – se conscientemente não há como sabermos – o caráter montanista da paixão, a despeito dos “fenômenos mediúnicos”, característicos da Igreja Montanista da África, e presentes na narrativa hagiográfica.

Ainda no século III, os cartagineses testemunharam o surgimento de uma basílica em honra à memória da mártir Perpétua, assim como, o episcopado romano incorporou o dia de seu martírio ao calendário litúrgico cristão. A dupla de matrona e escrava aparece também no *De Anima*, de Tertuliano (FITZGERALD, 2006, p. 1055), assim como em uma série de sermões da autoria de Aurélio Agostinho (354-430 EC), bispo da cidade africana de Hipona. Agostinho, por exemplo, cita a primeira das visões de Perpétua no cárcere, envolvendo uma ida ao céu e a luta contra um dragão, mas não censura os aspectos maravilhosos da narrativa (Agostinho, *Sermones*, 280); o hiponense ainda efetua um

jogo de palavras para argumentar acerca do valor grandioso da "felicidade perpétua" reservada às mártires e aos que, assim como elas, mantivessem-se resolutos naquela que seria a verdadeira fé; além disso, empreende um jogo de antagonismos entre a coragem e a perseverança de Perpétua e Felicidade versus a sua presumida debilidade corporal, argumento genderificado que nos interessa. Tal debilidade seria uma condição congênita dos animais humanos fêmeas, além da mácula de não serem mais virgens. Assim sublinha, com tons ainda mais fortes, o feito das mártires e as alegadas delícias reservadas aos fortes como elas no pós-vida cristão (Agostinho, *Serm.*, 280; 281).

O contexto de produção do documento

O *Imperium Romanorum*, no século II, teria atingido o máximo de sua expansão territorial, assim como de seu poderio militar. A província da África participava e contribuía para o fausto imperial. Neste mesmo século, era uma província próspera, com grandes e variadas plantações agrícolas, além de construções marcantes.

A cidade africana de Cartago, mais especificamente, assemelhava-se ao que entendemos hodiernamente como uma metrópole cosmopolita. Com uma população de cerca de cem mil habitantes, no contexto do Império, seria a segunda cidade mais poderosa, assim como seria a segunda em riqueza, ficando atrás apenas da grandeza e do fausto da cidade de Roma. Em seus arredores haveria uma considerável quantidade de fortes comunidades judaicas, dentre as quais algumas se organizariam em torno do culto a Jesus, entendido como o Cristo. Embora não se deva menosprezar a existência destas comunidades, não se pode supervalorizá-las, pois a maioria dos romanos nunca havia ouvido falar do profeta judeu que teria sido crucificado quase duzentos anos antes.

No século II, o cristianismo ainda não era uma instituição com ritos e hierarquias bem definidos. Na verdade, os judaísmos helenizados ou cristianismos judaicos eram seitas dentro do judaísmo, cujas direções de suas comunidades ainda não eram exclusividade de um bispo com as prerrogativas que estes teriam a partir de dois séculos mais tarde (FERNÁNDEZ, 2003). Na verdade, se aceitarmos a autoria de Perpétua, a sua paixão seria um dos mais antigos exemplares de literatura cristã produzida por uma mulher, o que sugere que as mulheres gozariam de maior liberdade no seio das primeiras comunidades cristãs, antes da institucionalização do episcopado monárquico em detrimento da direção carismática. Desta maneira, o martírio, o morrer em nome da fé em Cristo, exerceria papel fundamental na dinâmica simbólica e concreta da direção das comunidades judaico-cristãs, ao se impor como uma memória cultural medular e organizadora de tais comunidades.

Em 202, o primeiro imperador da dinastia dos Severos, Lúcio Septímio Severo, imperador entre 193-211, decretou um edito proibindo conversões ao judaísmo/cristianismo, provavelmente para impedir a ascensão destes aos altos cargos da burocracia imperial, já que o número de conversões entre as altas classes crescia. No entanto, o entendimento corrente na historiografia é o de não supervalorizar as narrativas martirológicas, pois, na conjuntura do século II e III, as perseguições aos judeus-cristãos seriam localizadas, resultado de dinâmicas intercomunitárias (OTERO, 2003; SILVA, 2006).

De acordo com essa lógica, em 203, o governador de Cartago ordenou uma busca na casa de Perpétua e a prendeu, recém-casada e com um filho ainda lactante, em conjunto com três outros homens livres, além de um escravo e uma escrava, essa de nome Felicidade. O ano de 203, como a data do martírio de Perpétua e de Felicidade, através de “lutas” na arena contra bestas selvagens, é o mais aceito; quanto à ocasião, seria o aniversário de Geta, filho do imperador Septímio Severo (PSPF, VII, 9).

A narrativa da *Passio*, repleta de alegadas profecias, visões e demonstrações do poder do Espírito Santo, possibilita conhecer a religiosidade africana do período e aponta para uma espécie de montanismo, ainda que não se aceite toda a narrativa como historicamente correta e nem mesmo que o autor esteja de fato reproduzindo a fala de personagens históricas (MUSURILLO, 1972, p. XXVII).

O gênero como categoria para a análise histórica da *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*

A partir das contribuições de Judith Butler (2017), em sua obra seminal *Problemas de gênero*, entendemos que a questão do gênero não pode ser pensada alijando o poder da equação. Contudo, não nos interessa apenas afirmar que as diferenças entre os homens e as mulheres são pautadas em relações de poder no seu sentido mais ordinário, mas sim, e aí se encontra o mais frutífero das reflexões de Butler, que o poder produz, forja, essas supostas diferenças.

Partindo de uma concepção de poder foucaultiana e refletindo sobre as sociedades dos séculos XX e XXI, Judith Butler (2017, p. 8) argumenta que a dinâmica empreendida por determinada tecnologia de poder estabelece o sujeito, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o Outro, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.

Para Butler (2017), a melhor maneira de interrogar esse sistema de gênero – incluindo todos os elementos que o compõem – é desmascarar o regime epistemológico

da presunção da heterossexualidade. Lançar luz sobre como o sistema de saber-poder-prazer cria fábulas de gêneros justificadas por meio de uma miríade de ficções – médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, etc – através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um fato natural. É essa identidade heterossexualizada que a teórica estadunidense chama de gênero inteligível (BUTLER, 2017, p. 43).

Em outras palavras:

Sendo a metafísica dos gêneros inteligíveis uma falsa realidade abstrata – tal qual um unicórnio que sabemos como é, mas que de fato não existe – esculpida com o auxílio de diversos instrumentos discursivos ficcionais, é capital não parar na problematização da suposta coerência da matriz heteronormativa e seguir interrogando os próprios constructos que nós chamamos de sexo e de gênero (VELOSO, 2019, p. 223-224).

Fica em xeque, portanto, o entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado, o qual pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos homem e mulher fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras da própria Butler (2017, p. 26): "a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito".

Atualmente a matriz heterossexual se ampara em uma concepção de corpos duais e antagônicos que se pretende anterior, mas é posterior, à concepção de gênero igualmente dual e antagônica. E como seria no Império Romano do século III?

A inteligibilidade dos gêneros no período tratado certamente não ocorria em uma estrutura heteronormativa. Acerca deste assunto, Thomas Laqueur (2001) faz instigante proposta, argumentando que, no Ocidente pré-Iluminismo, o que nós denominamos de sexo e de gênero atualmente só eram possíveis em um modelo de corpo único. Laqueur (2001) sugere que – contrariamente ao binarismo *corpo-natureza* versus *gênero-cultura* nos quais ainda hoje há quem acredite – o *gênero* era o que se entendia como *real* e o *corpo*, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção.

Dito de outra forma e em palavras do próprio:

Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001, p. 19).

Entendemos que a inteligibilidade de gêneros era uma performatividade, convencionalizada a partir da noção de hierarquia, gestada e outorgada a partir de múltiplas

e concomitantes posições de exercícios de poder.¹ Em palavras diretas de Judith Butler (2017, p. 32-33): “como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes”.

A reflexão teórica sobre os gêneros pode ser utilizada como um enquadramento mais geral, como uma posição epistemológica e, não necessariamente, implicar a aplicação do gênero como um conceito. Entretanto, nosso objetivo é utilizar o conceito de gênero a partir do proposto por Joan Scott (2019). Scott propõe que o gênero, tomado como elemento constitutivo das relações sociais, implica em quatro aspectos relacionados entre si: 1) símbolos culturalmente disponíveis; 2) conceitos normativos; 3) aspectos políticos e 4) identidade subjetiva. São esses os elementos que consideramos ao analisar *A Paixão de Perpétua e Felicidade*.

Considerando os símbolos culturalmente disponíveis que foram utilizados na narrativa, destacam-se a maternidade (*PSPF*, III, 6-9; V, 3; VI, 2-3, 7-8); os laços familiares, especialmente entre pais e filhos e maridos e esposas (*PSPF*, II, 1-2; III, 1-3; V; VI, 2-3, 5); além da coragem (*PSPF*, I, 5; III, 5-9; IV, 10; VI, 6; IX, 1; X; XVIII, 1; XIX, 2); e, o que mais nos interessa aqui, a virilidade (*PSPF*, X, 7; XVIII, 4; XX, 1-7; XXI, 10).

Como é costume nas hagiografias dedicadas aos santos martirizados, as paixões, os encarcerados pela sua fé são testados a abjurar dela, mas não o fazem. Desde o início da narrativa há uma insistente presença da personagem pai de Perpétua, o qual desempenha o papel do contraponto, daquele que tentaria demovê-la da certeza de sua fé. Ele insiste que a filha repense os seus atos e apresenta variados argumentos, entre eles, o fato de ela ter um filho ainda dependente da mãe, mas nada a demove de sua decisão. O mesmo atesta o continuador da narrativa ao abordar os episódios envolvendo Felicidade, posto que esta teria mesmo ficado deveras angustiada pelo seu martírio ser adiado devido à gravidez. Além da morte de mulheres grávidas ser proibida por lei, no caso de Felicidade, sua prole seria propriedade da família de Perpétua.

Sobre o elemento da coragem, cabe destacar que, de acordo com a lógica do paganismo, a dor nunca foi adjunto da condição humana. Entretanto, os homens e as mulheres, óbvio, não apenas sentiam dores como as suportavam de diferentes maneiras. Contudo, nunca as procuravam. O cristianismo foi o responsável por conferir à dor do corpo algum valor espiritual. Lidar bem com a dor, talvez, tenha se tornado mais importante do que sentir prazer, segundo a lição ensinada por Cristo através de sua própria vida. No

¹ Acerca da concepção hierarquizada de gênero característica do período, essa discussão foi empreendida por historiadores, tais como, Thomas Laqueur (2001), Paul Veyne (1990; 2008) e Wendell Veloso (2020).

plano terreno, o dever do cristão revelava-se pela transcendência de toda estimulação física; indiferentemente ao corpo, crescia sua expectativa de chegar mais perto de Deus (COBB, 2008, p. 9).

Acerca dos conceitos normativos defendidos no texto, podemos aventar a possibilidade de ser o de mulher cristã, ou, ainda, apenas o de cristã(o). No início do trecho de autoria atribuída à Perpétua, ela afirma ao pai ser uma cristã (*PSPF*, III, 1-2), sem fazer nenhuma clivagem que possamos interpretar como sendo de gênero, de mesmo modo ao ser inquirida por uma autoridade, "Você é cristã?", teria afirmado categoricamente, "sou" (*PSPF*, VI, 4).

Esta identidade, a cristã, é marcada, na narrativa martirológica de Perpétua e Felicidade, sobretudo pela resiliência e perseverança na sua fé, o que também se liga ao elemento da coragem. No primeiro capítulo, o martírio é apresentado como uma dádiva (*PSPF*, I, 5), assim como a realidade da morte é recebida de modo complacente (*PSPF*, IV, 10) e com deliberado regozijo: "Hilariano pronuncia então a sentença de todos nós, condenando-nos às feras. E, assim, descemos jubilosos à masmorra" (*PSPF*, VI, 6). Tais características, inclusive, atuavam na persuasão dos guardas prisionais: "[...], Prudêncio, o sentinela encarregado da prisão, começou a nos ter em grande estima, porque notara um grande destemor em nós" (*PSPF*, IX, 1).

No capítulo dezoito da narrativa, de autoria do editor do texto, encontra-se:

Amanheceu o dia de sua vitória. Avançaram da prisão ao anfiteatro, como se fossem ao céu; alegres, os rostos gloriosos. Se tremiam, era de alegria e não de medo. Perpétua vinha atrás com a face radiante e passo calmo, como a esposa de Cristo e a amada de Deus. A força de seu olhar fazia desviar os rostos de todos. O mesmo ocorria com Felicidade, alegre por ter dado à luz em segurança, podendo, assim, combater as bestas; [ia] do sangue ao sangue, da parteira ao gladiador, prestes a lavar-se após o parto, neste segundo batismo. E quando foram levados à entrada [do anfiteatro] e forçados a colocar vestes – os homens, de sacerdotes de Saturno; as mulheres, de sacerdotisas de Ceres –, aquela nobre [mulher] resistiu com firmeza até o fim, dizendo: "Viemos até aqui voluntariamente, para que não nos fosse tolhida nossa liberdade! Entregamos nossa vida, para que não tivéssemos de fazer algo assim! Tal foi o nosso acordo!". Deste modo, a injustiça reconheceu a justiça, e o tribuno permitiu que se apresentassem tal como estavam. Perpétua se pôs a cantar hinos, já pisoteando a cabeça do egípcio. Revocato, Saturnino e Sático faziam ameaças aos espectadores; e, quando passaram sob o olhar de Hilariano, começaram a dizer-lhe com gestos e meneios: "Você nos [julgou], mas Deus [julgará] você!". Irritado com a atitude, o povo demandou que fossem chicoteados por uma fileira de gladiadores. E assim, os mártires regozijaram muitíssimo, pois haviam compartilhado um pouco da Paixão do Senhor (*PSPF*, XVIII).

O dia do martírio é descrito como dia da vitória e a ida ao local de suas mortes como uma ida ao céu. Suas feições? Alegres e gloriosas, mas tensas. Contudo, não por medo

e sim por alegria. No caso de Perpétua há ainda uma distinção, pois ela teria caminhado calma, radiante e firme ao ponto de intimidar os presentes. Felicidade, por sua vez, teria encontrado regozijo na possibilidade do martírio, uma vez que já teria parido. Todos são referidos como voluntariosos e destemidos, posto que já sob perigo insistiriam em ameaçar os seus algozes, provavelmente na esperança de incitá-los à mais violência, já que, sob a demanda de serem açoitados, os cristãos teriam encontrado contentamento ao alegadamente partilhar de parte do sofrimento semelhante ao de seu deus. A explicação para tamanho compromisso com o martírio é explicitada em outro trecho da paixão: “Ora, sempre que conversavam sobre a promessa de se martirizar, Saturnino confessava que queria ser lançado a todo tipo de bestas, a fim de portar a mui gloriosa coroa” (PSPF, XIX, 2). Fica evidente que a recompensa seria recebida no pós-vida.

Como último símbolo cultural em torno do qual se estrutura a *inteligibilidade de gêneros* na Paixão de Perpétua e Felicidade vamos tratar da virilidade. Acerca disto, vale ressaltar que o mundo romano era estruturado na desigualdade, na misoginia e na violência (VELOSO, 2020, p. 215). Mais especificamente sobre a virilidade, que deveria ser adjunta do *vir* romano:

O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura masculinista e falocêntrica na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os *seres imperfeitos* já *sairiam perdendo* na corrida pela *virilidade*. É desta justificativa que se se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres (VELOSO, 2019, p. 226).

A vantagem dos seres entendidos como perfeitos, os homens, não deve, entretanto, ser confundida com destino inexorável. Como já dito, a virilidade, ou a falta dela, não possui relação de fatalidade com aspectos fisiológicos, antes de mais nada seria um comportamento. Daí o trecho que se encontra no título deste artigo, no qual Perpétua, ao narrar a sua experiência na arena de combate – experiência essa marcada por uma espécie de coragem altiva e, portanto, uma experiência viril– afirma que primeiro foi despida e, depois, feita *masculus*/homem (PSPF, X, 7).

Embora tenhamos argumentado que a virilidade não fosse um destino manifesto associado aos indivíduos com determinada fisiologia, não podemos ignorar que, para os romanos, a *virtus* era um valor ontológico, de existência metafísica, ao qual, no entanto, ninguém estaria determinado. Daí os textos martirológicos insistirem em características associadas à força, à coragem e à autodeterminação, todas essas entendidas como masculinas (COBB, 2008, p. 5). Em palavras diretas de Stephanie Cobb (2008, p. 5):

A retratação dos mártires como masculinos teria apelo ante as primeiras comunidades cristãs porque reivindicava – contrariando todas as aparências – que enquanto os mártires permanecessem na arena enfrentando a morte eles encarnariam virtude e força; eles personificariam a masculinidade Romana.

A despeito da referência a si mesma como *masculus*, não encontramos alusão semelhante quando voltamos nossa atenção para a parte da narrativa cuja autoria seria masculina. Percebemos, no entanto, distinção genderificada em trecho no qual é narrado o momento em que os mártires são levados até o local do martírio e, por pouco, não teriam sido obrigados a vestirem-se, os homens, com roupas em homenagem a Saturno e as mulheres, vestimentas em honra a Ceres – ambas deidades populares no norte da África (*PSPF*, XVIII, 4-5). No entanto, nota-se que a tentativa de separação parte dos algozes, daqueles que os querem mal.

Durante o martírio, Perpétua, juntamente com as outras mulheres, teria sido enviada a pelejar contra uma ferocíssima vaca. Sobre isto a narrativa nos informa:

Perpétua foi a primeira a ser golpeada, caindo de costas. Ao sentar-se, puxou a túnica, rasgada na lateral, para cobrir a coxa, pensando mais em sua honra do que na dor. Em seguida, procurou por um alfinete e prendeu os cabelos desgrenhados: não era decoroso uma mártir padecer de cabelos despenteados, para que não aparentasse sofrer em meio à glória (*PSPF*, XX, 3-5).

Além daquelas preocupações de Perpétua e de Felicidade com relação às proles, já apontadas anteriormente e não maiores do que o cuidado com a sua fé cristã, percebemos a atitude de diligência, por parte de Perpétua, com a honra de seu corpo, cuja nudez não deveria ser exposta, e com a aparência de seus cabelos, ainda que a justificativa fosse a glória do morrer pelo deus cristão.

No entanto, mesmo no penejar de homens, a descrição de uma das visões de Perpétua informa que dois líderes religiosos, um bispo de nome Optato e um presbítero chamado Aspásio, teriam se colocado aos pés dos mártires em reconhecimento do seu valor superior (*PSPF*, XIII). De semelhante modo, a seção dedicada ao ato do martírio de Perpétua a descreve como tão valorosa e corajosa – de modo que podemos, por inferência, acrescentar viril – que o inimigo não apenas a temeria, mas seria incapaz de executá-la se não fosse o desejo da própria pelo martírio (*PSPF*, XXI).

Os excertos referenciados e/ou transcritos apontam para uma concepção de sexo como algo situacional, de modo que ser homem seria, portanto, performar um conjunto de ações que compunham a masculinidade. Tal concepção conflita com a hodierna, baseada nos binarismos macho e fêmea. Sobre isto vale retornarmos a obra de Cobb (2008, p. 29):

Ao invés da fórmula binária masculino/feminino, portanto, é muito mais profícuo pensar em termos de uma economia da troca: nos martirológicos, quando a identidade social Cristã é salientada, indivíduos – homens e mulheres igualmente – devem cultivar características masculinas e suprimir aquelas femininas.

Como então compreender o incentivo aos elementos também femininos como o pudor e a maternidade? Tomamos como pressuposto a interpretação de Stephanie Cobb para esta questão. A saber, as mulheres cristãs, quando consideradas na totalidade da sociedade imperial romana, deveriam performar a virilidade que as distinguissem de outros, inclusive homens que não fossem cristãos. No entanto, considerando as relações intracomunitárias cristãs, certamente deveria haver nuances hierárquicas entre homens e mulheres (COBB, 2008, p. 92-123).

A proposição de Cobb nos permite aventar um ambiente de tensão, nas comunidades cristãs do século III, entre homens e mulheres, com estas possuindo maior participação nas dinâmicas comunitárias do que nos séculos posteriores. Não nos parece irrelevante que seja da autoria de Perpétua, uma mulher, o trecho que se vale objetivamente do vocábulo *masculus* em referência a si e nem que seja da autoria de um homem o capítulo no qual a personagem, embora brava e destemida, demonstra preocupação com o vestuário e com o cabelo.

O aspecto político flagrante no texto é aquele que seria o motivador do martírio de Perpétua e sua serva Felicidade, a saber, a negativa em prestar homenagem aos deuses protetores do Império Romano e, conseqüentemente, ao imperador. No texto, encontramos que, uma vez em audiência perante as autoridades citadinas e com a presença do pai de Perpétua, este implorou: "Faça a oferenda!" De semelhante modo o juiz presente entrevistou: "Ofereça um sacrifício à saúde dos imperadores!" Ao que ela respondeu: "Não o farei." (*PSPF*, VI, 1-4)

A instituição imperial era fundamental para a sociedade romana do século III. Embora Roma tenha experimentado a realidade imperial antes mesmo de ter imperadores, estes foram de importância capital para a coordenação dos recursos e da política, a ponto de os romanos, que anteriormente tinham insurgido contra a instituição política da monarquia, pararem de se importar e, ao contrário, passassem a amar os novos reis ainda que não os denominassem mais assim (WOLF, 2017, p. 216). A deferência ao imperador, portanto, paulatinamente se transforma em um aspecto vital da romanidade, de modo que colocar-se contrário à reverência aos imperadores era incorrer em falta de civilidade.

Quanto à identidade subjetiva circunscrita na paixão, podemos argumentar que é a de cristão, o mesmo conceito normativo defendido ao longo do texto. Tratar-se-ia de uma identidade potencialmente não genderificada, de acordo com a qual mulheres, tais como

Perpétua e Felicidade, poderiam performar a virilidade. No entanto, como demonstrado anteriormente, essa potencialidade não implicaria necessariamente possibilidade.

Conclusão

A análise histórica da *Paixão de Perpétua e Felicidade* a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero permite a compreensão de que, mesmo aqueles elementos comumente entendidos como biológicos ou naturais são, na verdade, historicamente localizáveis, são naturalizados.

O corpo nas comunidades romanas, como demonstramos ao longo do artigo, era entendido como um epifenômeno mutável a partir do que podemos denominar de gênero, cujo valor era considerado uma verdade metafísica demonstrada (ou alcançada?) através do comportamento, do exercício, da performatividade do masculino.

Ao nos valer da proposta metodológica de Joan Scott identificamos que o elemento cultural da virilidade é estruturante da narrativa martirológica, de modo que podemos argumentar que, ao menos na *passio* em questão, o sexo e o gênero são capitais para a constituição da identidade social cristã.

A partir do conhecimento acerca do ambiente de maior ação das mulheres nas comunidades cristãs nos primeiros séculos (FERNÁNDEZ, 2003; UBINA, 2016), o discurso encontrado na *Passio* pode apontar para uma tensão entre essa realidade e a sociedade tradicional romana do século III, marcada pelo flagrante favorecimento aos indivíduos machos. Embora, em todo o texto, considerando as seções de autoria atribuída à Perpétua ou mesmo aqueles capítulos atribuídos ao penejar de homens, as mártires mulheres sejam adjetivadas com atributos viris, não podemos deixar de mencionar que é Perpétua quem se associa de modo irrefutável à virilidade ao afirmar que foi feita *masculus*. Sem mencionar que nos trechos de autoria masculina há menções a alguns elementos que remetem ao feminino, como pudor e vaidade quanto à aparência dos cabelos.

Considerando a importância que as hagiografias gozaram nas sociedades cristãs da Antiguidade e do Medievo devemos terminar esse artigo lembrando da lição de Michel Foucault (2006) de que os discursos, considerados em toda a sua complexidade, não apenas indicam práticas, mas também atuam na constituição destas. Desta feita, a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* deve ser entendida por nós, historiadores, para além de suas características descritivas. Antes, devemos atentar para os seus atributos prescritivos e assim considerarmos os seus efeitos de verdade.

Referências

Documentação textual

PASSIO SANCTARUM PERPETUAE ET FELICITATIS. Tradução de Aline Montesine Fávoro, Tiago Augusto Nápoli e Ricardo da Cunha Lima. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios da UFJF*, v. 7, n. 2, p. 37-68, p. 2019.

SHEWRING, W. H. *The Passion of Ss. Perpetua and Felicity: new edition and translation of the Latin text, together with the sermons of St. Augustine upon these saints*. London: Sheed & Ward, 1931.

Obras de apoio

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *História: a arte de inventar o passado*. Curitiba: Prismas, 2017.

AMARAL, R. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

BALIEIRO, F. F. *A pedagogia do sexo em 'O Ateneu': gênero e sexualidade no internato da "Fina Flor da Sociedade Brasileira"*. São Paulo: Annablume, 2015.

BUTLER, J. P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CLARK, E. A. *Women in the early Church*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.

COBB, L. S. *Dying to be men: gender and language in early Christian martyr texts*. New York: Columbia University Press, 2008.

COSTA, J. P. *A "santidade impulsionada" e a autoridade episcopal em obras do reino franco: a comparação dos casos de Radegunda e Monegunda (século VI)*. 2022. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

FERNÁNDEZ, E. M. *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*. Madrid: Cátedra, 2003.

FITZGERALD, A. Perpetua y Felicitas. In: FITZGERALD, A. (org.) *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 1055-1056.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

- MUSURILLO, H. *The acts of the Christian martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- OLIVEIRA, C. M. É possível escrever uma História das Mulheres a partir de hagiografias femininas alto-medievais (séculos V a X)? *Sacralidades Medievais*, 2022. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/%C3%A9-possivel-escrever-uma-hist%C3%B3ria-das-mulheres>. Acesso em 30 jun. 2022.
- OTERO, U. B. *A construção da identidade cristã em Orígenes*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- PERKINS, J. The rhetoric of the maternal body in the Passion of Perpetua. In: PENNER, T.; STICHELE, C. V. (ed). *Mapping gender in ancient religious discourses*. Leiden: Brill, 2007, p. 313-332.
- RAGO, M. O efeito Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 3, n. 28, p. 67-82, 1995.
- REBELO, A. M. R. Da literatura clássica à hagiografia medieval. *Sacralidades Medievais*. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/da-literatura-cl%C3%A1ssica-%C3%A0-hagiografia-medieval>. Acesso em 30 jun. 2022.
- RUBIN, L. B. Corpo e gênero na *Paixão de Perpétua e Felicidade* (203 EC). In: SILVA, S. C.; ESTEVES, A. M. (org.). *Fronteiras culturais no Mundo Antigo: ensaios sobre identidades, gênero e religiosidades*. Rio de Janeiro: Letras/UFRJ, 2018, p. 167-180.
- SALISBURY, J. E. Felicity. In: SALISBURY, J. E. (ed.). *Encyclopedia of women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001a, p. 125-126.
- SALISBURY, J. E. Perpetua the Martyr. In: SALISBURY, J. E.(ed.) *Encyclopedia of women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001b, p. 268-270.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-80.
- SILVA, A. C. L. F. *Hagiografia e história*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.
- SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-66.
- SILVA, N. F. O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador. *Revista Hominum*, n. 19, p. 153-171, 2016.
- UBINA, J. F. Origen y consolidacion del episcopado monarquico. In: ACERBI, S; MARCOS, M.; TORRES, J. (coord.). *El obispo en la Antigüedad Tardía: homenaje a Ramon Teja*. Madrid: Trotta, 2016, p. 37-51.

- VELÁZQUEZ, I. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.
- VELOSO, W. R. Apontamentos iniciais sobre virilidade e inteligibilidade de gêneros na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona na primeira Idade Média (séculos IV e V). *Brathair*, v. 19, p. 220-238, 2019.
- VELOSO, W. R. Apontamentos sobre a virilidade romana e a identidade cristã católica no Império Romano cristão (séculos IV e V). In: VELOSO, W. R.; BUENO, A.; PAES, E. A.; SILVA, N. F. (org). *Gêneros e sexualidades em perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2020, p. 213-234.
- VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- VEYNE, P. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- WOOLF, G. *Roma: a história de um Império*. São Paulo: Cultrix, 2017.