

Volumen 17 (Parte 2) 2023

DOSIER: Múltiplas abordagens no estudo das experiências e discursos de homens e mulheres na Idade Média Hispânica

Multiple Approaches to Study the
Experiences and Discourses of Men and
Women in the Hispanic Middle Ages

Múltiples enfoques para estudiar las
experiencias y discursos de hombres y
mujeres en el Medioevo hispánico



Revista
MELIBEA

COLECCIÓN ESTUDIOS DE LA MUJER
Publicación del Centro Interdisciplinario
de Estudios de las Mujeres



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE
FILOSOFÍA
Y LETRAS



Editores Honorarios Alan Deyermond (University of London) †
Joseph T. Snow (University of Michigan)

Editora general Gladys Lizabe (Universidad Nacional de Cuyo)

Comité Científico Internacional Rafael Beltrán (Universidad de Valencia)
Aníbal Biglieri (University of Kentucky)
Gloria Chicote (Universidad de La Plata)
Vicenç Beltrán (Universidad de Barcelona)
Adolfo Omar Cueto (Universidad Nacional de Cuyo)
Barry Taylor (The British Library)
Leonardo Funes (Universidad de Buenos Aires)
Graciela Rossaroli de Bredadán (Universidad del Sur)
Alicia Ramadori (Universidad del Sur)
Carmen Benito-Vessels (University of Maryland)
Eukene Lacarra Lanz (Universidad del País Vasco)
Carmen Parrilla (Universidad de La Coruña)
Marta Haro Cortés (Universidad de Valencia)
Cristina Segura Graiño (Universidad Complutense de Madrid)
Dorothy Severin (University of Liverpool)
Elbia Difabio de Raimondo (Universidad Nacional de Cuyo)
Mercedes Vaquero (Brown University)
Vilma Arovich de Bogado (Universidad Nacional del Nordeste)
María Jesús Lacarra (Universidad de Zaragoza)
María del Carmen Marín Pina (Universidad de Zaragoza)
Sofía Carrizo Rueda (Universidad Católica Argentina)
Javier Roberto González (Universidad Católica Argentina)
María Gabriela Vásquez (Universidad Nacional de Cuyo)

Comisión Editorial Joseph T. Snow (University of Michigan)
Gladys Lizabe (Universidad Nacional de Cuyo)

REVISTA MELIBEA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información científica sobre las mujeres.

Centro Interdisciplinario de Estudios de las Mujeres (CIEM)
Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo – Centro Universitario
C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)
Tel. 0261 – 413 5000 (ext. 2212)

e-mail: revistamelibeaucuyo@gmail.com
web: <http://bdigital.uncu.edu.ar>

Todos los derechos reservados ISSN N° 2422-8117

CC BY-NC 4.0 DEED

Diseño: Lic. Facundo Vidal (UNCuyo)

Índice

Nota Pre-editorial	4
Nota Editorial	5

DOSIER: Múltiplas abordagens no estudo das experiências e discursos de homens e mulheres na Idade Média Hispânica

Artículos

A regulamentação do casamento e monarquia portuguesa dos séculos XII e XIV: uma análise do <i>Livro das Leis e Posturas</i> Marta de Carvalho Silveira	10
Traços biográficos da rainha Teresa de Portugal (? – 1130) Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira	24
O franciscanismo de Clara de Assis: uma análise comparada da Regra de Santa Clara e da Regra <i>bulada</i> de Francisco (Século XIII) Andréa Reis Ferreira Torres	38
O perfil hagiográfico feminino da <i>Vita Patrum</i> : o caso de Monegunda de Tours Juliana Prata da Costa	57
El arte del engaño en el <i>Libro de buen amor</i> y <i>La Celestina</i> Soffía Blystra	68
Masculinidades ascéticas e sexualidades transgressoras em dois Concílios medievais: um segundo ensaio de leitura histórica comparada (Latrão IV e Logroño I) Marcelo Pereira Lima	82
Reflexões sobre o sentido da <i>siella</i> na <i>Vida de Santa Oria</i> de Gonzalo de Berceo Andréia Cristina Lopes Frazão Silva	99

Nota Pre-editorial

Con su segundo número de 2023, *Revista Melibea* inaugura una novedosa fase internacional que posibilita la incorporación de un primer dossier que, mayoritariamente en lengua portuguesa, suma un conjunto de destacadas investigaciones a las que tradicionalmente nos vienen acompañando en lengua española. La internacionalización ha llegado a nuestra *Revista* y en respuesta a nuevas necesidades e intereses de lectores, *Melibea* se vincula y articula en bloque con la labor de dos de los más destacados medievalistas ibéricos de Brasil. Nos referimos a la Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva de la Universidade Federal do Rio de Janeiro y al Dr. Marcelo Pereira Lima de la Universidade Federal da Bahia. Editores de la presente edición 2023.2 de nuestra *Revista*, ambos se ocupan afanosamente con sus investigadores invitados por de-construir los *Múltiples enfoques para estudiar las experiencias y discursos de hombres y mujeres en el Medioevo hispánico*. Sin duda, los estudios aquí presentes interpelan la Historia de mujeres, las masculinidades y vínculos de poder del Medioevo ibérico y echan luz sobre formas de concebir, generar y consolidar parentescos, liderazgos espirituales y políticos y un capital simbólico a través de distintas instituciones de la época. Sea bienvenido entonces este dossier que es de gran atractivo para los lectores de *Melibea*. A ambos editores, nuestro reconocimiento y admiración por su generosidad, tiempo, vínculos académicos y saberes compartidos.

Gladys Lizabe

Editora General

orcid.org/0000-0002-4734-4738

Nota editorial

Os Estudos de Gênero, os Estudos Feministas, a História Social das Mulheres, a História das Masculinidades e os Estudos Queer tornaram-se uma das referências fundamentais para a constante (re) discussão, proposição e revisão de novos paradigmas teóricos, metodológicos e epistemológicos. Eles têm demonstrado um potencial ímpar e fundamental em diversas áreas de conhecimentos. No campo da História, evidenciam um potencial efetivo para a problematização de temáticas, abordagens e perspectivas históricas e historiográficas. Em se tratando dos Estudos Medievais ibéricos, em especial nas suas articulações com a História Política, a História das Instituições Monárquicas e os Estudos Hagiográficos, é clara a incorporação paulatina dos chamados *Gender Studies*, mesclados ou não ao campo da História Cultural ou Social das Mulheres na revisão crítica de três das principais dimensões do ofício do(a) historiador(a): a) a análise teórico-metodológica e epistemológica; b) a discussão contextualizada de documentos; c) e, por fim, a problematização da historiografia e suas relações interdisciplinares (história da historiografia).

Nesse número da *Revista Melibea*, dados os limites do dossiê, priorizou-se essa segunda dimensão e, por isso, apresentamos um conjunto de artigos que representam uma pequena amostragem dos estudos sobre a História das Mulheres desenvolvidos no Brasil, em especial nas universidades UFRJ, UERJ, UFB, focando nos mundos ítalo-luso-hispânicos. O dossiê conta igualmente com a participação de uma representante da universidade americana, a Universidade de Boston. As pesquisas que redundaram na escrita de tais artigos foram desenvolvidas por pesquisadoras doutoras ou em doutoramento, a partir de diferentes *corpora* documentais e com abordagens variadas.

O artigo *A regulamentação do casamento e monarquia portuguesa dos séculos XII e XIV: uma análise do livro das leis e posturas* é de autoria de Marta de Carvalho Silveira, docente da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisadora da legislação ibérica medieval. O artigo aborda um tema ainda pouco explorado na historiografia: o casamento no *Livro das Leis e Posturas*, obra legislativa portuguesa dos séculos XIII e XIV. É, portanto, um trabalho relevante por ampliar o conhecimento sobre as várias facetas da monarquia portuguesa tardo-medieval, em particular sobre a sua atividade legislativa em relação ao matrimônio e à *barraganía*. Embora não apresente extensas discussões teóricas, o texto aplica referências conceituais ao abordar a questão do matrimônio, assim como das relações conjugais marginais, na legislação real lusitana.

O artigo *Traços biográficos da Rainha Teresa de Portugal (? – 1130)* apresen-

ta uma abordagem biográfica sobre a primeira mulher que governou o condado portugalense e se autointitulou “Rainha”. Escrito por Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira, doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ), o texto busca enfatizar as relações de poder estabelecidas pela filha bastarda do Rei Afonso VI de Castela e Leão. Ainda que enfatize o seu papel político, a pesquisadora não se esquece de suas outras facetas: mãe, irmã, esposa, amante. Além disso, a trajetória de Teresa de Portugal é apresentada em conexão com o contexto histórico em que viveu. Esse texto dialoga com o da professora Marta, porque trata de aspectos relacionados à história da monarquia portuguesa, bem como aborda questões relacionadas aos enlances matrimoniais.

Andréa Reis Ferreira Torres, que também é aluna do curso de doutorado do PPGHC-UFRJ, é autora do artigo intitulado *O Franciscanismo de Clara de Assis: uma análise comparada da Regra de Santa Clara e da Regra Bulada de Francisco (Século XIII)*. O texto apresenta as conclusões da análise comparada, capítulo a capítulo, das regras elaboradas por Clara e Francisco de Assis, que foram aprovadas pelo papado em momentos distintos da história da nascente Ordem dos Menores: a de Francisco em 1223 e a de Clara três décadas depois, em 1253. Empregando a proposta comparativa de Paul Veyne, que objetiva comparar para identificar diferenças, o principal objetivo da análise é realçar o papel de Clara de Assis como líder espiritual, com atuação chave no desenvolvimento da espiritualidade franciscana, em especial, na adaptação desta espiritualidade para as mulheres. Essas reflexões emergem de uma pesquisa mais ampla, que busca analisar as relações de poder que mulheres do medievo que ocuparam papel de liderança espiritual estabeleceram com distintas instituições.

Esse dossiê conta com a contribuição do artigo de Juliana Prata da Costa, doutora pelo PPGHC da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O texto intitula-se *O perfil hagiográfico feminino da Vita Patrum: o caso de Monegunda de Tours*. Levando em contas as interconexões entre os Estudos Hagiográficos, a História das Mulheres e os Estudos de Gênero, a autora discute como essa obra atribuída ao bispo merovíngio Gregório de Tours representou a única figura hagiografada na coletânea. Por meio de uma série de virtudes consideradas santificadas e femininas, a *Liber Vitae Patrum* de Gregório de Tours vincular-se-ia, a um contexto de (re) afirmação e manutenção do poder episcopal, especialmente por meio das combinações entre santidade e feminino. Ou seja, apesar do foco documental ser androcêntrico, sendo uma produção circunscrita no interior de uma elite, o hagiógrafo encontrou em Monegunda um *topos* capaz de justificar a importância do poder episcopal no seio das sociedades merovíngias do século VI.

O artigo de Soffia Blystra, vinculada à Boston University, tem como título *El arte del engaño en el Libro de buen amor y La Celestina*. Trata-se de um ensaio analítico que compara a alcoviteira do *Libro del Buen Amor*, Trotaconventos, com outra, representada pela *Celestina*. O foco está no sucesso obtido por essas duas personagens por meio de seus truques, a partir de uma definição de suas funções e dos benefícios que propiciaram com seu trabalho. Além de demonstrar que as obras possuíam diferenças históricas, com autores, gêneros literários, mensagens e propósitos distintos, ao fim e ao cabo, o ensaio investiga as escalas de êxitos das personagens alcoviteiras. No decorrer do texto, a comparação permite perceber os grandes contrastes entre as duas. Para a autora, essa medição é relevante, pois, apesar de Trotaconventos ter facilitado mais relações amorosas, a comparação permite reconhecer que Celestina foi efetivamente mais exitosa. Sua complexa construção a alçou a personagem popular na literatura e a transformou em arquétipo da alcoviteira em distintos contextos literários.

Esse dossiê também conta com a nossa participação. Na sequência, o próximo texto é assinado pelo professor Marcelo Pereira Lima, do Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, e intitula-se *Masculinidades ascéticas e sexualidades transgressoras em dois concílios medievais: um segundo ensaio de leitura história comparada (Latrão IV e Logroño I)*. O artigo é uma espécie de continuidade de outro ensaio publicado em 2015 na Revista Esboços. Naquela ocasião, foi discutido o tema das sexualidades desbaratadas em dois concílios altomedievais, Braga II e Toledo IV. Neste segundo ensaio, que pressupõe a leitura do primeiro, não foram eliminadas todas as discussões teóricas e metodológicas sobre a História Institucional de Gênero e suas aproximações com a História Comparada. Todavia, o autor discorre um pouco mais sobre o campo da História das Masculinidades. A primeira seção deteve-se sobre esse aspecto. Já na segunda, Marcelo Lima desloca a análise dos cânones de Latrão IV até chegar a Logroño I, enfatizando temas correlacionados com o parentesco, casamento, masculinidades, feminilidades e sexualidades.

Por fim, em *Reflexões sobre o sentido da siella na Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo* foi escrito por Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, docente da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nele, o foco está na *Vida de Santa Oria*, hagiografia em versos escrita em castelhano pelo clérigo riojano Gonzalo de Berceo no século XIII, a partir de uma *vita* latina hoje perdida. Esse texto possui caráter edificante e dá realce às visões da protagonista. Dentre os muitos elementos que figuram nas visões, o foco do artigo está na *siella* reservada para Oria no céu, que ela avista em sua primeira visão. A partir das ideias de Joan Scott e Jane Flax e à luz do contexto histórico, a autora procura argumentar que os sentidos que envolvem essa *siella* es-

tão fundamentados, dentre outros elementos, por saberes sobre a diferença sexual. Tal discurso tinha função estratégica nas relações de poder: manter as mulheres religiosas sob rígida disciplina.

Esperamos que esse pequeno dossiê seja um estímulo para o debate e para a reflexão sobre questões fundamentais para os Estudos de Gênero e a História das Mulheres no campo da medievística e na formação intelectual de nossos leitores e leitoras.

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Editora convidada

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

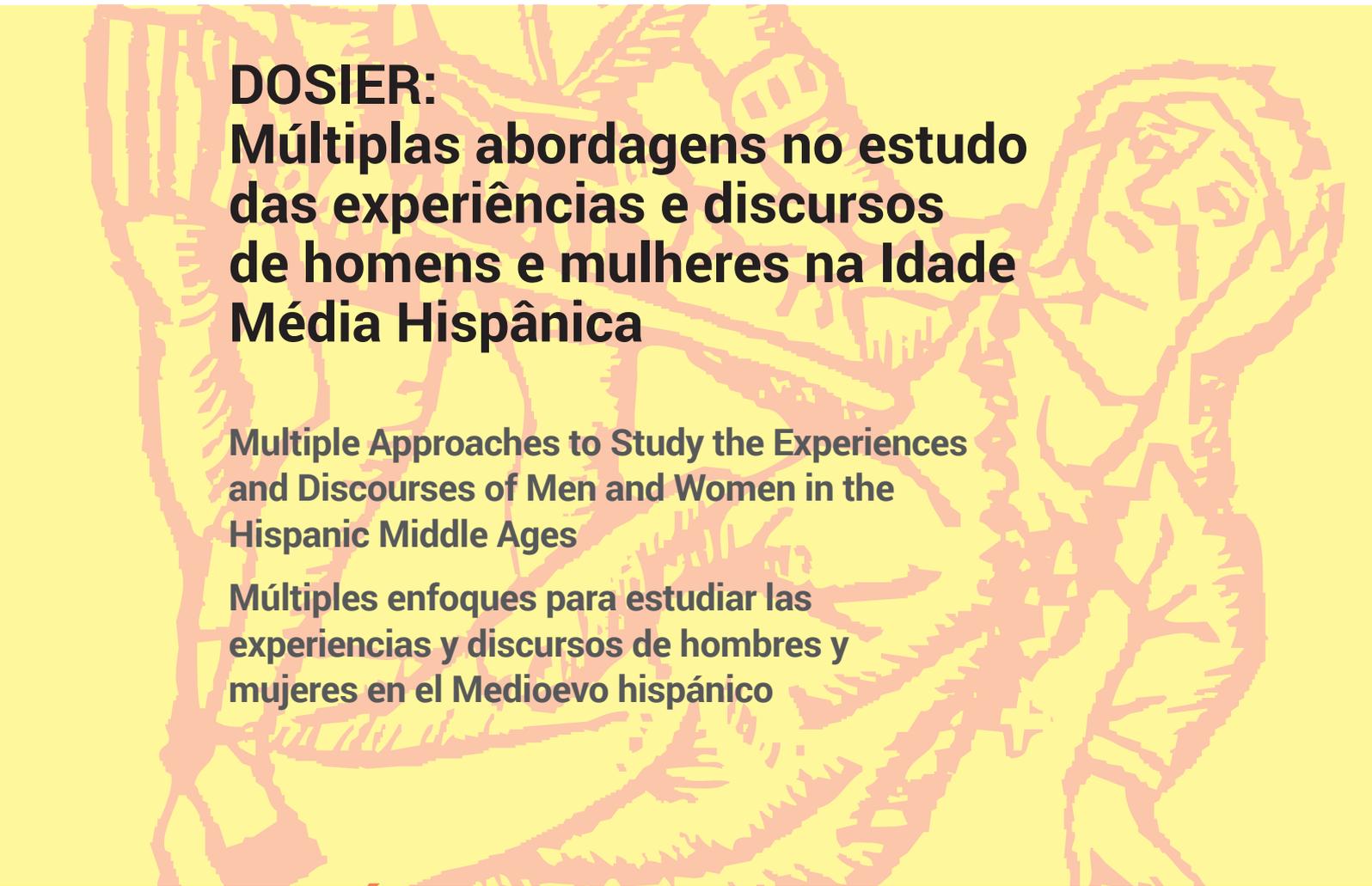
orcid.org/0000-0002-6904-6344

Marcelo Pereira Lima

Editor convidado

Universidade Federal da Bahia, Brasil

orcid.org/0000-0001-9836-3149



**DOSIER:
Múltiplas abordagens no estudo
das experiências e discursos
de homens e mulheres na Idade
Média Hispânica**

**Multiple Approaches to Study the Experiences
and Discourses of Men and Women in the
Hispanic Middle Ages**

**Múltiples enfoques para estudiar las
experiencias y discursos de hombres y
mujeres en el Medioevo hispánico**

ARTÍCULOS

A regulamentação do casamento e monarquia portuguesa dos séculos XII e XIV: uma análise do *Livro das Leis e Posturas*

The Regulation of Marriage and the Portuguese Monarchy in the 12th and 14th Centuries: An Analysis of the *Book of Laws and Postures*

La regulación del casamiento y la monarquía portuguesa de los siglos XII y XIV: un análisis del *Livro das Leis e Posturas*

Marta de Carvalho Silveira

Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil

martadecarvalhosilveira@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3757-7853

Recibido: 19/8/2023 Aceptado: 15/9/2023

Resumen: Ao tornar o casamento um sacramento, no século XII, a Igreja buscou estender o seu controle moral sobre uma das instituições fundamentais na configuração do tecido social. No século XIII, os primeiros monarcas portugueses legislaram sobre a licitude e a ilicitude das relações matrimoniais tomando por base não só a moral eclesial, mas também as demandas da sua própria sociedade. Neste artigo, então, analisamos algumas leis reunidas no *Livro das Leis e Posturas*, o primeiro esforço legislativo dos reis da dinastia de Borgonha, que tratam das uniões maritais e da *barraganía*, com o intuito de compreender como a regulamentação do casamento se inseriu na política legislativa portuguesa dos séculos XIII e XIV.

Palavras-chaves: *Livro das Leis e Posturas*- Casamento- Barraganía.

Abstract: By making marriage a sacrament in the twelfth century, the Church sought to extend its moral control over one of the fundamental institutions in shaping the social fabric. In the 13th century, the first Portuguese monarchs legislated on the legality and illegality of matrimonial relations based not only on ecclesiastical morals, but also on the demands of their own society. In this article, then, we analyze some laws gathered in the *Book of Laws and Postures*, the first legislative effort of the kings of the Burgundian dynasty, which deal with marital unions and *barraganía*,

with the aim of understanding how the regulation of marriage was inserted in politics Portuguese legislation of the 13th and 14th centuries.

Keywords: *Book of Laws and Postures*- Marriage- Barraganía.

Resumen: Cuando en el siglo XII la Iglesia transformó el casamiento en un sacramento, su intención fue extender su control moral sobre una de las instituciones fundamentales para la configuración del tejido social. En el siglo XIII, los primeros monarcas portugueses legislaron sobre la legalidad e ilegalidad de los vínculos matrimoniales basados no solo en la moral eclesiástica sino también en las demandas de su propia sociedad. En esta investigación, analizamos algunas leyes reunidas en el *Livro das Leis e Posturas*, primer esfuerzo legislativo de los reyes de la dinastía de Borgoña, que tratan sobre las uniones matrimoniales y de *barraganía*, con el propósito de comprender cómo la regulación del matrimonio se insertó en la política legislativa portuguesa de los siglos XIII y XIV.

Palavras-chaves: *Livro das Leis e Posturas*- Casamiento- Barraganía.

1. Introdução

O século XIII foi marcado, na Península Ibérica, pelos últimos grandes esforços de reconquistar os territórios ainda nas mãos dos muçulmanos. A união dos reinos cristãos em torno da luta contra os reinos de taifas e os merínidas - grupo muçulmano que, partindo da África, ameaçava o sul peninsular - foi consolidada na Batalha de Las Navas de Tolosa (1212). Após este evento, que enfraqueceu significativamente o poderio muçulmano na península, os reinos cristãos seguiram sua política de reconquista movidos pelos seus próprios interesses territoriais. Como concluiu Adeline Rucquoi, apesar de a reconquista parecer ser “obra de todos os espanhóis” e os reis de Leão e Castela pretenderem ser os seus líderes, *a realidade hispânica era bem outra e, a coberto de um empreendimento comum, de um “projeto” repartido, o decorrer do tempo fez aparecer cada vez mais nitidamente os factores de dissolução e de desintegração do conjunto hispânico.* (1995: 174)

Neste contexto, Portugal despontou política e militarmente como um reino recém-formado que enfrentava desafios fundamentais à sua sobrevivência: garantir a autonomia política frente às pressões externas do reino castelhano-leonês e assegurar, através da conquista do Algarve uma proximidade mais efetiva com a dinâmica comercial mediterrânica, (Reis 2008: 79) enfrentar a pressão muçulmana sobre o seu pequeno território e estabelecer as bases efetivas da monarquia portuguesa diante das pressões políticas internas, que se davam em movimentos pendulares, exercidas pelo clero, pela nobreza e pelas forças municipais.

O fortalecimento da figura régia e do seu direito de ordenar as práticas sociais de forma a garantir o bom funcionamento do corpo social se tornou a meta das leis estabelecidas pelos monarcas da primeira dinastia portuguesa, a dinastia de Borgonha. As práticas e as determinações legislativas estabelecidas pelos reis borgonheses foram reunidas no *Livro das Leis e Posturas*¹, sendo resultante das inquirições² realizadas pelos monarcas por todo o território em seus encontros com os seus súditos, conforme a corte se deslocava pelo reino ou era provocada através de documentos enviados através dos funcionários régios.

Um dos elementos importantes a ser regulado na prática social era justamente a forma como se deveriam ordenar as relações maritais. Isto porque, na união de um casal estavam inseridas demandas que variavam desde os aspectos morais aos econômicos, além das questões relativas ao status social e a forma como as relações de poder se davam nas esferas internas do reino, como as vilas e as municipalidades, por exemplo.

Dada a ampla dimensão que as práticas matrimoniais alcançavam na dinâmica social, nada mais justificável que o monarca, entendido como o cabeça do corpo social, as regulasse, juntamente com a Igreja, garantindo ou não a sua legitimidade das uniões. Partindo do pressuposto de que as leis não são projetadas para atender somente às demandas do poder que as produz, mas que levam em consideração as demandas sociais³, pretendemos aqui considerar os critérios e as penalizações constituídas pela monarquia portuguesa no sentido de regular a licitude ou a ilicitude das uniões entre homens e mulheres, como instrumentos régios tanto para que os monarcas exercessem o seu poder em uma dimensão central quanto para arbitrar o jogo político diverso constituído no âmbito dos micropoderes.

Sendo assim, tomamos como fonte documental as leis presentes no *Livro das Leis e Posturas* que tratam do casamento e da barraganã, buscando entender como a legislação lidava com os casos de legalidade ou ilegalidade das relações matrimo-

1 Com vistas a facilitar a leitura do texto será utilizado a abreviatura LLP para referir-se ao *Livro das Leis e Posturas*.

2 As primeiras inquirições foram realizadas por Afonso III enquanto se deslocava pelo reino em busca do apoio da aristocracia nortenha em sua luta contra as forças nobiliárquicas que apoiaram ao seu irmão, Sancho, durante a guerra civil e que o considerava como um usurpador do trono régio. A primeira inquirição foi reunida em 1211 e nela se deu a redação de um *corpus* jurídico que pretendia regulamentar o exercício da justiça e limitar os levantamentos arbitrários dos representantes da coroa. Durante o período de 1216 e 1220 foram reunidas as Inquirições Gerais e as Confirmações “que, no primeiro caso, se referiam à legitimidade das doações feitas anteriormente e, no segundo, confirmavam os direitos dos possuidores de terras. Os registros das diversas Inquirições Gerais e das Confirmações que houve periodicamente no decorrer do século forneciam ao poder central uma vista de conjunto sobre o estado do reino. (RUCQUOI 1995:196)

3 Conforme alerta Paolo Grossi. *O direito não é produzido apenas pela macroentidade estatal, mas por um feixe ilimitável de estruturas sociais*, (2014: 24) onde podemos encontrar, dentre outros elementos, a família e outras formas de associações e agrupamentos privados.

niais. Para tanto, centramos a nossa análise no campo do político, dado que o nosso interesse mais efetivo se encontra no âmbito das formas punitivas, dialogando de forma efetiva com o social, o econômico e o cultural, e utilizamos como referência metodológica o comparativismo, tal como pensou Kocka: *comparação em história significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente com respeito a suas similaridades e diferenças de modo a alcançar certos objetivos intelectuais*. (2014: 279) Desta forma, como variável comparável elegemos a questão da legalidade/ilegalidade das uniões maritais.

2. A consolidação da monarquia portuguesa através da legislação: o Livro das Leis e Posturas

É notável, no século XIII, os esforços dos reinos ibéricos, especialmente Leão, Castela e Portugal, por constituir um aparato legislativo, tomando como referência a herança legal visigoda. O *Liber Iudicium*, revivido em Castela por Fernando III com a sua tradução e constituição de sua versão castelhana, o *Fuero Juzgo*, lançou as bases para a consolidação de um ideal de monarquia e da relação dos reis com os seus súditos.

O amplo projeto legislativo engendrado pelos reis castelhano-leoneses, Fernando III e Afonso X, serviu como referência para os monarcas de Borgonha. Como lembra Adeline Rucquoi: *A exemplo de seu avô Afonso, o Sábio, D. Dinis de Portugal abandonou o latim pelo português, língua na qual daí em diante foram redigidos os documentos emanados da chancelaria e para a qual foram traduzidas as obras jurídicas do rei castelhano*. (1995: 196)

A influência do direito castelhano-leonês sobre o português se explica, então, pelo fato de partilharem uma “herança” legislativa visigoda comum – que pode muito bem ter sido reinventada –, por terem um solo de costumes comuns vigentes na sociedade, pela ligação de parentesco existente entre as casas régias, ambas contando com nobres borgonheses na sua constituição⁴, e pelo fato de que o reino português se originou do Condado Portucalense, antes pertencente a Leão e Castela.

Contudo, não só os intercâmbios jurídicos internos devem ser levados em consideração na análise da produção legal destes reinos. É importante compreendermos também que o século XIII, no contexto do Ocidente medieval, representou o

4 Raimundo de Borgonha e Henrique de Borgonha, nobres borgonheses, casaram-se com as filhas de Afonso VI, respectivamente Urraca (condessa da Galícia, que se tornou a rainha de Leão e Castela após a morte de seu pai) e Tereza (condessa do Condado Portucalense). Após os conflitos ocorridos no reinado de Urraca I e a ascensão de Afonso VII ao reino castelhano-leonês, o Condado Portucalense alcançou a sua independência política em 1139.

momento de constituição do direito régio em diversas cortes europeias, como parte dos esforços para diminuir o controle político e territorial das casas nobiliárquicas e ampliar o raio de atuação política dos monarcas em seus próprios reinos.

O tripé jurídico que caracterizou o direito régio medieval se baseou no direito consuetudinário (aquele do costume, que geria boa parte das práticas sociais nos mais diversos grupos socioeconômicos, étnicos e de gênero), o direito canônico (formulado pelo papado, tomando como base o direito romano e que assegurou a constituição de um modelo jurídico-teocrático-eclesiástico) e o direito romano (especialmente aquele representado pelo *Código Iuris Civilis*, recompilação promovida pelo imperador Justiniano e resgatado pela Igreja para embasar o direito canônico, largamente estudado na universidade de Bolonha.

O intercâmbio jurídico entre os reinos ibéricos e a produção tratadística e legislativa externa ao território peninsular se expressa na circulação de manuscritos e de pessoas em diversos centros de saber e cortes latinas. Exemplo disso é o próprio Jacobo de las Leyes (1220 - 1294), o principal jurista do reino castelhano-leonês, que coordenou o projeto legislativo de Afonso X. De acordo com Carmem Rodríguez e María José Fernández (2021) foi ele o responsável por levar para a corte castelhana a influência do *ius commune*, nomenclatura utilizada para se referir ao direito comum constituído nas universidades e que baseou a formulação do direito régio das cortes ocidentais. Assim diz Antonio Schioppa:

O direito comum fundamentado nos textos de Compilação justiniana e na obra inovadora dos glosadores e dos comentadores alcançou, como sabemos, um sucesso extraordinário, não só na Itália como também na Europa. A formação universitária, baseada no modelo bolonhês, dos juristas profissionais do continente a partir do século XII teve como efeito a difusão e a convalidação não apenas das técnicas de interpretação e de argumentação, como também dos conteúdos do direito comum (Bellomo, 1988). A presença da Igreja, que aplicava amplamente o direito romano em simbiose com as normas canônicas, constituiu um instrumento essencial e capilar para a formação do *ius commune civil*. (2014: 143)

Influenciado por esta intensa formulação e circulação de saberes jurídicos, o projeto legislativo dos monarcas borgonheses, portanto, não era excepcional, mas mostrou-se bastante peculiar por ser fruto de uma estratégia crescente de legitimação do poder de governo dos monarcas portugueses sobre o corpo social utilizando-se a legislação. Para alcançar o resultado efetivo, foi elaborado a partir das demandas diversas que caracterizavam as práticas da sociedade portuguesa, promovendo um processo tanto de tensionamento quanto de adequação das normas a fim de garantir a sua efetividade.

Os esforços legislativos dos monarcas portugueses tiveram início no processo de constituição do reino, especialmente no reinado de Afonso III (1245-1279), e estenderam por todos os reinados da casa de Borgonha. Tais esforços resultaram na formulação do LLP, um código jurídico que possui aproximadamente 370 leis dispostas no texto sem subdivisão temática e sem ordenamento cronológico. As leis foram organizadas em títulos, alguns datados, que abrangem diversas temáticas. Estima-se que 24 leis tenham sido promulgadas no reinado de D. Afonso II, 18 no reinado de Afonso III, 89 no reinado de D. Dinis e 50 no reinado de D. Afonso IV.

As leis tratam de temas variados que se estendem desde as bases ideológicas do poder régio até questões como a definição de divisões patrimoniais, o funcionamento das feiras, a forma como deveria se dar a relação entre cristãos, judeus e muçulmanos, as formas punitivas e a licitude ou ilicitude das uniões maritais.

Tais leis foram promulgadas para responder às demandas imediatas dos súditos, que eram ouvidos pelo monarca e os seus juristas nas inquirições. Logo, algumas delas endossaram práticas sociais costumeiramente exercidas e outras representaram tentativas da Coroa de extinguir determinados costumes presentes no corpo social e que ameaçava o seu ordenamento. Portanto, a base das leis propostas assentava-se no direito consuetudinário. As demandas eram apresentadas pelos súditos diretamente ao rei e à corte, que se movia por todo o território, ou através dos procuradores régios. Dessa forma as leis reunidas no LLP apresentam datas e locais de produção variados. Todos esses elementos indicam duas características marcantes na produção legal da corte portuguesa: o imediatismo e o dinamismo.

Armando Luis Homem (1999) considera que os esforços legislativos dos reis portugueses foram precoces, mas não contínuos. Sendo assim, identificou três etapas na produção legislativa. O primeiro ciclo fundador inaugurado com Afonso II, em 1211. Um segundo momento de refundação, que se deu no reinado de Afonso III, entre 1250 e 1279, sendo marcado pela forte influência legislativa da corte de Afonso X. O terceiro momento, que o autor denomina “primeira maturidade”, abrangeu os reinados de Dinis (1279- 1325), Afonso IV (1325-1357) e Pedro I (1357-1367), reis abundantemente legisladores em matéria judicial-processual, em ofícios régios e em instrumentos burocráticos.

Adotando uma perspectiva típica daqueles que estudam o direito medieval a partir da noção de que este representou o embrião, uma espécie de versão primária do direito moderno, Homem considerou o LLP uma compilação legal rudimentar, se comparado às demais obras jurídicas produzidas no século XIV, como as *Ordenações de D. Duarte* e as *Ordenações Afonsinas*.

Abrindo mão de considerar o LLP como prenúncio das legislações posteriores

e analisando-o a partir do seu contexto histórico de produção, este código se mostra uma fonte extremamente rica em temas variados de análise que podem versar desde o campo político (como as concepções de poder monárquico inauguradas pelos reis borgonheses, quanto pelos mecanismos jurídicos que basearam a primeira monarquia portuguesa), quanto o econômico, o social e o cultural, oferecendo oportunidades para que se possa analisar as relações socioeconômicas horizontalmente (entre os próprios súditos) e verticalmente (entre os súditos e seus monarcas), bem como a forma como se normatizavam as interações entre cristãos, muçulmanos e judeus no Portugal dos séculos XIII e XIV.

O manuscrito mais conhecido do LLP pode ser encontrado na Torre do Tombo. Foi compilado em 12 de maio de 1639, por ordem do doutor Gregório Mascarenhas, Guarda mor da Torre do Tombo, sendo o seu organizador o escrivão Cipriano de Figueiredo. Trata-se de um código de pergaminho encadernado à carneira com 355 x 255, com 168 folhas escritas em duas colunas. A letra é gótica, do século XIV ou XV.⁵

3. O LLP, as uniões matrimoniais e a barraganã

Como código normativo primeiro da legislação portuguesa, o LLP trouxe disposições legais acerca das relações matrimoniais. É interessante observarmos que ele reflete a tensão entre as pressões eclesiásticas para que um modelo sacramental de casamento se estabelecesse na sociedade e a resistência dos elementos próprios da moral laica de matrimônio inaugurada no século XII.

As dimensões que definiram as morais laica e eclesiástica de casamento foram amplamente identificadas por Georges Duby (1988). Ao tratar do lugar que o casamento possuiu na configuração da rede de parentesco característica da sociedade feudal francesa, Duby identificou a reforma papal do século XII como o momento de constituição de uma moral eclesiástica do casamento. Logo, neste período identifica-se na Igreja *um intenso movimento de reflexões, de iniciativas, descodificações teológicas, canônicas e pastorais* com o intuito de reanimar o pensamento cristão *em matéria sacramental e em matéria moral*. (Bernos, Lécrivain, De La Roncière, Guyon 1985: 103)

Ao tornar o casamento um sacramento, dando-lhe uma aura de sacralidade, a Igreja determinou que a sua validade estaria condicionada a algumas regras básicas, explicitadas, sobretudo, no IV Concílio de Latrão, publicado em 1215. De acor-

5 O acesso digital é possível também através do site *O governo do Outros. Imaginários Políticos no Império Português*, financiado pela Fundação para Ciência e Tecnologia e desenvolvido no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa, com o objetivo de disponibilizar a legislação relativa ao governo político do território e das populações do império português entre 1496 e 1961.

do com as determinações sacramentais, o casamento deveria ocorrer mediante o consentimento dos noivos, ser ministrado, em um templo, por um sacerdote que deve proferir as palavras ritualísticas necessárias para garantir a validade da união e não poderia ser contraído por pessoas que possuíssem parentesco abaixo do décimo grau. Além disso, caberia somente à Igreja o poder de conceder a nulidade ou o divórcio.

Duby e outros estudiosos que se dedicaram à análise das relações matrimoniais por considerarem-nas como um dos elementos centrais para o entendimento das estruturas de parentesco medievais, seguindo os pressupostos levantados pela antropologia de Lévi-Strauss. Desta forma, considerou que:

O casamento se situa, conseqüentemente, no cruzamento de duas ordens, a natural e a sobrenatural. Em muitas sociedades, e especialmente na Alta Idade Média, ele é regido por dois poderes distintos, parcialmente conjugados, parcialmente concorrentes, por dois sistemas reguladores que nem sempre atuam em consonância, uma vez que um e outro pretendem aprisionar fortemente o casamento no direito e no cerimonial. (Duby 1990: 12)

Na fronteira entre o natural e o sobrenatural desde a Alta Idade Média, o casamento oscilava entre o domínio laico e o religioso, mas no século XII, em função da sua elevação ao status de sacramento, coube à Igreja, de forma mais efetiva, tornou-se a guardiã moral desta instituição. Contudo, tal domínio ideológico mostrou-se frágil e oscilante, inicialmente, frente às normativas régias, como observamos analisando as leis propostas como fontes documentais para este artigo.

Quanto às relações matrimoniais, o LLP reconheceu que se tratava de um tema eclesiástico por essência. Assim diz a lei:

Todos os casamentos podem ser feitos por aquelas pessoas que a Santa Igreja manda atando que sejam tais que possam se casar sem pecado. E todo o casamento que possa ser provado que seja por furto quer conhecidamente valha se os que assim casarem forem de idade cumprida como é de costume.⁶ (LLP, 114. Livre tradução)

Contudo, apesar de considerar que o casamento tivesse que ser realizado de acordo com o que determinava o papado, a Coroa entendia como seu o direito de legitimizar algumas uniões que escapavam da normatização eclesiástica. Era o caso, por exemplo, dos casamentos por furto, ou seja, aqueles que haviam sido realizados

6 Os cassamentos todos se podem fazer per aquelas perauoas (sic) que a Santa Eygreia manda atando que seiam taaes que posan casar sen peccado. E todo casamento que posa seer prouado quer seua a furto quer conhoçudamente uallra se os que assy casarem forem didade comprida como he de costume. (LLP, 17)

fora dos ritos de publicidade estabelecidos pela Igreja a saber o fato de as cerimônias terem que ocorrer diante de testemunhas, sendo celebrada, em um templo religioso, por um clérigo.

Para efeitos analíticos, é importante considerar que o casamento por furto poderia também pressupor que tenha havido a fuga do casal para a sua realização, o que implicaria na ausência do consentimento familiar. A fim de sanar esta questão, a Coroa determinava que a validade deste tipo de união deveria se dar em função da idade dos nubentes – não precisada na lei – provavelmente para garantir que estes tivessem as condições necessárias para dar o seu consentimento para o enlace. Além disso, a legislação régia garantia aos súditos a autonomia necessária para deliberar sobre a necessidade e o desejo de casar-se ou não. Assim diz a lei: *Porque os matrimônios devem ser livres e os que são por pressão não tem boa sina. Porém estabelecemos que nem nós nem nossos sucessores não constriam ninguém para fazer matrimônio.* (LLP, 17. Livre tradução)⁷

Tal proposição prevista na lei deixava claro o respeito a um dos elementos da moral matrimonial eclesiástica: o consentimento. E neste caso, a lei não fazia distinção de gênero quanto ao direito de alguém se negar a contrair um casamento

O processo reformista papal havia se pautado em dois objetivos: o estabelecimento e fortalecimento do poder teocrático papal e o ordenamento social. Grande parte dos esforços de disciplinar o comportamento laico passava pelo controle clerical sobre a licitude das relações matrimoniais, um dos elementos fundamentais na determinação do ordenamento social. Como concluiu Duby: *O casamento funda as relações de parentesco, funda a sociedade no seu todo.* (Duby 1988:19)

Logo, ao garantir para si o direito de legislar sobre a licitude ou não das uniões matrimoniais, para além dos aspectos patrimoniais nela implícitos, o monarca “colocava-se no jogo” e assegurava o seu poder de arbitrar os conflitos familiares que, porventura, ocorressem entre os seus súditos e as parentelas em seu reino. Um casamento por fuga poderia gerar sérios conflitos tanto entre as famílias nobiliárquicas quanto entre as burguesas, cabendo, assim, ao monarca garantir uma fundamentação jurídica básica, que não renegasse totalmente os costumes, mas que servisse como alicerce para a mediação destas circunstâncias delicadas, que, pela sua própria presença na legislação, não parecem ter sido excepcionais, sendo, pelo contrário, usuais.

7 Estabelecimento por Razon do matrimonio
Porque os matrimonjos deuen a sseer liures e os que ssom per prema non han bõa cima. Porem estabelecemos que nem nos nosso sucessores nom costrengam nenhuu pera fazer matrimonyo. (LLP, 17)

Prova disso é o fato de a Coroa assegurar a legitimidade dos “casamentos por fama”, ou seja, aqueles que originalmente não haviam cumprido as determinações eclesiásticas. Assim diz a lei:

O costume é dito em direito que se um homem vive com uma mulher e ambos mantém uma casa, marido e mulher, se fizerem compras ou vendas ou “emprazamentos” e se possuírem neles instrumentos ou cartas que os fizerem marido e mulher, e na vizinhança ou houverem por marido e por mulher não podem nenhum deles negar o casamento e os terão por marido e mulher ainda que não sejam casados diante da Igreja.⁸ (LLP, 273)

Nesta lei é possível identificar elementos interessantes e que demonstram a sobreposição da moral laica de casamento sobre as determinações eclesiásticas. O primeiro é o fato de tratar de um tipo de união que se mostrou frequente na sociedade portuguesa, especialmente no âmbito das municipalidades, e que se encontrava em franco desacordo com a moral eclesiástica, mas que se inseria no âmbito do direito consuetudinário. O segundo é a existência de provas legais, como instrumentos e cartas, que garantiam a legitimidade da união para além dos critérios estabelecidos pela Igreja. Ou seja, no Portugal dos séculos XIII e XIV havia outros instrumentos burocráticos passíveis de confirmar uma união e que poderiam ser utilizados pelos esposos para garantir acesso ao patrimônio comum, à compra e à venda dos seus bens, ou mesmo para que a sociedade alcançasse algum tipo de ressarcimento por dívidas ou outros contratos comerciais assumidos pelo casal, caso eles quisessem, de alguma forma, negá-lo.

O terceiro ponto a se observar é a forma como a legitimidade da união poderia ser alcançada, ou seja, pelo reconhecimento, através do testemunho, das pessoas da vila onde o casal habitasse. Contudo, para que houvesse tal reconhecimento tornava-se necessário que os envolvidos tivessem uma casa comum, o que atestaria a sua convivência pública.

Esta lei é um exemplo bastante contundente de que as pessoas viviam maritalmente em Portugal, e especialmente nos municípios, sem se considerarem necessariamente obrigadas a seguir as regras matrimoniais expressas pela Igreja. A população, especialmente a burguesa, continuava a ordenar as suas relações matrimoniais pelo costume e a Coroa, mesmo acatando, de uma forma geral, elementos da moral eclesiástica, tinha diante de si o desafio de ordenar uma sociedade não

8 Custume (sic) he dissi he dereyto que se hūu home viue com hua molher e manteem casa anbos Marido e molher se fezerem compras ou uendas ou emprazamentos e se possorem em eles nos stromentos ou cartas que fezerem Marido e molher. e na vizijdade ou ouuerem por Marido e por molhor nom pode nenhūu deles negar o Cassamento e aue lhos ham por Marido e por molher ainda que nom seia Cassados em façe da Eygreia. (LLP, 273)

somente a partir das determinações eclesiásticas, mas das demandas internas específicas do corpo social. Especialmente, no caso desta lei, fica clara a premência de lidar com elementos econômicos e patrimoniais, como a firmação de atos de compra e venda. Nesse caso, então, a autoridade da Coroa se sobrepunha à da Igreja, legitimando algo condenável aos olhos do clero e que encontraria equivalência, na contemporaneidade, às uniões estáveis.

Apesar de a Coroa legitimar as uniões por fama, que pela força do costume se impunha, condenava de forma peremptória uma outra prática costumeira: as uniões onde fosse atestada a barraganía praticada por homens casados. Por barraganía entende-se as uniões sexuais que ocorriam entre um homem e uma mulher sem possuir o status de casamento. De acordo com José Mattoso, esse tipo de união era bastante comum desde a Alta Idade Média e pautava-se, sobretudo, no costume, não sendo condenável de uma maneira geral, pela sociedade. Contudo, conforme a Igreja estabeleceu a moral eclesiástica, a barraganía foi relegada ao status de marginalidade.

Contudo, a prática da barraganía persistiu em Portugal e através do LLP, a Coroa buscou ordená-la, mas não condená-la completamente. Os monarcas borgonheses condenaram, sobretudo, o costume de os homens casados terem barragãs, e mais gravemente ainda, o ato de deixar a sua esposa para habitar publicamente com sua barragã. Neste caso, a lei diz:

Porque é dito, que alguns deixam suas mulheres com quem são casados, e vão-se para as barragãs, e tem barragãs publicamente, de que segue mau exemplo, e desserviço de Deus, e do rei, e muitas voltas, e pelejas, e muitos desses, que assim tem essas barragãs vem por elas a grande dano dos corpos, e dos haveres, de forma que não podem servir ao rei, quando lhes dele cumpre serviço. Porém manda o rei, e defende, que qualquer, que for casado, e tiver barragã teúda daqui em diante, não seja apontado, nem tenha nenhum ofício no concelho, nem na vila, e se o houver, e se o tiver perca esse ofício que tiver, e não possa ter outro; e porque há tais, que por medo desta pena não se afastarem, manda o Rei ao alcaide, que se os achar com suas barragãs ou em lugares distantes, os suspeitos, que os prendam também eles como elas, e pela primeira vez fiquem quarenta dias no castelo, e pague cada um deles sessenta soldos para o concelho, e pela segunda vez em diante sejam expulsos da vila e do Termo, e se depois os acharem, sejam expulsos de toda a comarca, e elas sejam açoitadas, e sejam expulsas de toda a Comarca.⁹ (LLP, 282. Livre tradução)

9 Porque he dito, que algũus leixam suas mulheres com quem som casados, e vão-se pera as Barregãas, e teem essas Barregãans publicamente, de que sege (sic) mão exsemplo, e desserviço de Deos, e dEIRey, e muitas voltas, e peleijas, e muitos desses, que assy teem essas Barregãas veem por ellas a gram dano dos corpos, e dos averes, de guisa que nom podem servir EIRey, quanto lhes deles cumpre serviço Porem manda EIRey, e defende, que qualquer, que for casado, e tiver Barregam thuda daqui adeante, nom sea apontalado, nem aja nenhũu Officio no Concelho, nem na Villa, e se o ouver, ou tiver se se logo nom partir desto perca esse Officio, que teuer, e nom possa aver outro; e porque há hy taaes, que por medo desta pena nom se partiram desto, manda EIRey ao Alcayde, que se os achar com saas/ Barregas, ou em lugares apartados, ou suspeitos, que os prendam, tambem eles, como ellas, e pola primeira vez jaçam quarenta dias

Nota-se, então, que o que está sendo condenado à princípio não era propriamente a prática da barraganía, mas sim aquela praticada por homens casados e que deixassem a sua esposa para viver com a sua barragã. Já em um segundo momento, a lei buscou desestimular a prática da barraganía por homens casados ao determinar a perda da possibilidade de ocupar, futuramente, qualquer ofício no concelho.

Outro ponto a considerar na lei é que o alvo da regulamentação era, sobretudo, as lideranças políticas masculinas da comunidade que, por ocuparem cargos públicos contaminavam, com o seu mal exemplo, a vila, colocando, assim, em risco o corpo social, do qual o monarca era a cabeça, e responsável direto pela sua saúde e integridade. Apesar de a lei determinar que o homem perdesse a posse do cargo público, se os tivesse, caso se recusasse a abandonar a sua barragã, não prevê nenhuma penalização. Isto é explicável pelo fato de a prática da barraganía ser comum às mulheres solteiras, que pela sua convivência com um homem, poderiam vir a adquirir, especialmente para os seus filhos, acesso aos bens do parceiro.

É possível notar nesta lei também o estabelecimento de uma estratégia de penalização gradual por parte da Coroa. Se o homem insistisse em manter a sua barragã, não só perderia o cargo que tivesse, mas também não poderia voltar a ser indicado novamente para nenhum outro. Isto representaria, então, a perda de prestígio e de liderança deste homem na comunidade. Por estar em uma posição imoral e pecaminosa, a sua liderança e a autoridade política se tornaria questionável e inválida, contribuindo, assim, para uma espécie de “morte política”.

Um segundo degrau da penalização era a aplicação de uma pena corporal: a prisão para o casal caso insistisse em manter a união indesejada, mesmo que de forma secreta, buscando driblar a autoridade régia. Nestas circunstâncias, o casal seria preso, por ordem do concelho, durante quarenta dias. Desta forma, não somente o homem, mas também a mulher, seriam penalizados. Além da penalização corporal, estabelecia-se também uma pena pecuniária, visto que cada um deveria dispor de 60 soldos para serem pagos ao concelho em troca da sua liberdade. O que implicava na continuidade da prisão para aquele que não dispusesse da quantia necessária para a garantia da sua liberdade. Nestas circunstâncias pode-se bem imaginar que a mulher, por si, tivesse muito menos condições de possuir a quantia estipulada para assegurar a sua liberdade, levando-a depender, provavelmente, do seu parceiro ou da sua parentela para pagar a sua pecúnia.

A resistência do casal em manter a união ilícita ou mesmo a sua reincidência

no Castello, e page (sic) cada hũu delles sessenta soldos pera o Concelho, e pola segunda vez di adenate sejam deitados da Villa, e do Termo, e se os hy depois acharem, sejam deitados de toda a Comarca, e ellas sejam açoutadas, e deitadas de toda a Comarca. (LLP, 232)

poderia levá-los ao terceiro grau de penalização, que se caracterizava pela humilhação pública prevista pela aplicação de açoites (com vistas à toda a comunidade) e a sua expulsão da vila em que residiam. Condenados pela ilicitude da sua relação, o casal não encontraria abrigo em nenhuma das vilas do reino, já que, se descobertos, deveriam ser expulsos da comarca.

Analisando-se esta lei tornam-se claros dois elementos fundamentais. O primeiro é o fato de a Coroa tomar para si a regulamentação de um tipo de união que era tipicamente costumeiro e que, no âmbito eclesiástico, era totalmente condenável. Através do LLP, os monarcas concediam certa licitude a este tipo de união – desde que não protagonizada por homens casados – sobrepondo-se à moral eclesiástica neste aspecto. O segundo é a aplicação da pena de forma gradual – nas suas variedades corporais (prisão e açoite), pecuniária (pagamento de 60 soldos) e moral (expulsão da vila e da comarca), o que demonstra a existência de uma espécie de “poder punitivo negociável”, que se respaldava não somente na força da lei, mas, ousado dizer, sobretudo no jogo de poder interno que regia a relação da Coroa com as municipalidades e que, muitas vezes, encontrava respaldo na manutenção ou na extirpação de determinados costumes.

4. Conclusão

Ao analisar as medidas legais tomadas pelos monarcas portugueses no que se refere a regulamentação das práticas matrimoniais através das leis prescritas no LLP é possível concluir que eles utilizaram como referência para a formulação das leis majoritariamente o direito consuetudinário, que representava as demandas mais efetivas da população. Contudo, nota-se também um esforço da coroa, mesmo que limitado, de inserir nessa regulamentação também as determinações eclesiásticas, desde que não gerassem efeitos danosos na regulamentação da vida comunitária, especialmente no que tange ao aspecto patrimonial e a solidariedade familiar.

De acordo com estudiosos como F. M. Hespanha (2012) e Maria Filomena Coelho (2011), a monarquia portuguesa, em seu processo de constituição histórica, desenvolveu uma lógica corporativa. Esta, segundo Hespanha (2012:10), se caracterizou por quatro elementos fundamentais: a legitimação da constituição da polis na natureza e na tradição; o pluralismo político, e lógico, normativo; a redução da função da coroa a uma administração passiva; e a centralidade do que se traduzia, de fato, na centralidade dos poderes normativos locais, formais ou informais, dos usos das terras, das situações “enraizadas” na atenção às particularidades do caso, sendo as decisões propostas de acordo com as sensibilidades jurídicas locais, o que implicava na flexibilidade normativa.

Observando tais características é possível identificá-las sobejamente no LLP, já que os princípios normativos buscaram, sobretudo, uma conciliação entre as demandas centralistas do poder régio, a força das municipalidades e das aristocracias laica e eclesiástica no que se referia ao ordenamento de uma prática tão decisiva para o pleno funcionamento do corpo social: o casamento.

Referências bibliográficas

- BERNOS, M., LÉCRIVAIN, P., DE LA RONCIÉRE, C., GUYON, J. (1985), *O Fruto Proibido*, Lisboa, Edições 70.
- CASAGRANDE, C. (1992), "La mujer custodiada", eds. G. DUBY e M. PERROT, *Historia de las mujeres. Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad*, Madrid, Taurus.
- COELHO, M. F. "Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, celebrado em São Paulo em julho (2011), São Paulo, USP-Anpuh.
- DUBY, G. (1988), *O cavaleiro, a mulher e o padre*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- HESPANHA, A. M. (2012), *Caleidoscópio do Antigo Regime*, São Paulo, Alameda.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho (1999), "Rei e "Estado real" nos textos legislativos da Idade Média portuguesa", *En la España Medieval*, 22, 117 - 185.
- KOCKA, J. (2014), "Para além da comparação", *Revista Esboços*, Florianópolis, 21, 279-286.
- MATTOSO, J. (2009), *Naquele Tempo - Ensaios de História Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates.
- PRODI, P. (2014), *A ordem jurídica medieval*, São Paulo, Martins Fontes.
- REIS, J. E. dos (2007). *Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284)*. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis. Disponível em https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103168/reis_je_dr_assis.pdf?sequence=1. Acesso em: 30 de Jul 2022.
- RODRIGUES, Maria Teresa C., ed. (1971), *Livro das Leis e Posturas*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.
- RUCQUOI, A. (1995), *História Medieval da Península Ibérica*, Lisboa, Estampa.

Traços biográficos da rainha Teresa de Portugal (? – 1130)

Biographical Notes of Queen Teresa of Portugal (? – 1130)

Aspectos biográficos de la reina Teresa de Portugal (? - 1130)

Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

mariane.godoy@yahoo.com.br

orcid.org/0009-0002-9650-6294

Recibido: 7/9/23 Aceptado: 20/9/23

Resumo: Desenvolvida no campo de História das mulheres, o principal objetivo desta comunicação é construir uma biografia da Rainha Teresa de Portugal a partir da historiografia brasileira, sul-americana e ibérica. Teresa era filha bastarda do rei Afonso VI de Leão e Castela e foi, por designação do seu pai, governante do Condado Portucalense junto com seu marido, o Conde D. Henrique desde 1096. Este casamento fazia parte da política matrimonial do rei leonês-castelhano em relação a região da Borgonha, local em que se encontra a Abadia de Cluny. Com a morte de seu esposo, ela passa a governar o território como regente para o seu filho Afonso Henriques. A partir de 1121, ela forma uma aliança com família galega dos Trava, em especial com Fernão Peres de Trava, que virá a ser seu companheiro nessa fase de sua vida. Essa associação desagradou a nobreza local, que apoiando o infante, expulsaram Teresa das terras portucalenses em 1128 na Batalha de São Mamede. A partir daí, iniciou-se um processo paulatino de formação de novo reino independente de Leão e Castela sob o comando de Afonso Henriques. Teresa morreu no exílio na Galiza em 1130.

Palavras-chaves: Rainha Teresa- Condado Portucalense- Conde Henrique de Borgonha- São Mamede- Biografia.

Abstract: Developed in the field of Women's History, the main objective of this paper is to build a biography of Queen Teresa of Portugal based on Brazilian, South American and Iberian historiography. Teresa was the bastard daughter of King Afonso VI of León and Castile and was, by designation of her father, ruler of the Portucalense County together with her husband, Count D. Henrique since 1096. This marriage

was part of the matrimonial policy of the Castilian-Leonian king in relation to the region of Burgundy, where the Abbey of Cluny is located. With the death of her husband, she started to govern the territory as regent for her son Afonso Henriques. From 1121, she forms an alliance with the Galician Trava family, in particular with Fernão Peres de Trava, who will become her companion at this stage of her life. This association displeased the local nobility, who, supporting the Infante, expelled Teresa from the Portuguese lands in 1128 in the Battle of São Mamede. From there, a gradual process of formation of a new independent kingdom of León and Castile under the command of Afonso Henriques began. Teresa died in exile in Galicia in 1130.

Keywords: Queen Teresa- Portucale- Count Henrique- Battle of São Mamede- Biography.

Resumen: En el marco de los estudios sobre la Historia de las Mujeres, el objetivo principal de la presente investigación es construir una biografía de la reina Teresa de Portugal basada en la historiografía brasilera, sudamericana e ibérica. Teresa era hija bastarda del rey Alfonso VI de León y Castilla y fue, por designio paterno, gobernante del Condado de Portugal, junto con su esposo el conde D. Henrique desde 1096. El casamiento fue parte de la política matrimonial del rey castellano-leonés en relación con la región de Borgoña, donde se ubicaba la Abadía de Cluny. Al morir su esposo, ella comenzó a gobernar el territorio como regente de su hijo Afonso Henriques. Desde 1121, se alió con la familia gallega de los Trava, especialmente con Fernão Peres de Trava, quien se transformó en su compañero en esta etapa de su vida. Esta asociación no fue vista con buenos ojos por la nobleza que, apoyando al Infante, expulsó a Teresa de las tierras portuguesas en 1128 luego de la batalla de São Mamede. Desde ese momento, se inició un proceso gradual de formación de un reino independiente de León y Castilla bajo las órdenes de Afonso Henriques. Teresa murió en el exilio en Galicia en 1130.

Palabras clave: Reina Teresa- Portugal- Conde Henrique- Batalla de São Mamede- Biografía.

1. O reino de Castela e Leão – Casa de Borgonha: uma aproximação

Os reinos cristãos peninsulares, durante o século XI, prosperaram após uma trégua nos conflitos com os reinos muçulmanos e normandos. (Rucquoi 1995) O crescimento demográfico, segundo a historiografia, teria ocorrido a partir do reavivamento da via de peregrinação francesa à cidade de Santiago de Compostela,¹

¹ Segundo a tradição, o corpo do apóstolo Santiago foi descoberto na Península Ibérica no século VIII e no início do século X, os primeiros peregrinos começaram a se dirigir para a Galiza, em busca de bênçãos. ¹

que ligava a Galiza às cidades do Além Pirineus, trazendo uma série de novas ideias, impulsionando a vida urbana e comercial peninsular. Também teriam trafegado por essa rota peregrinos, comerciantes e militares provenientes de Borgonha, Aquitânia e Normandia, com o intuito de ingressar na luta armada contra os muçulmanos,² em troca de terras e títulos.

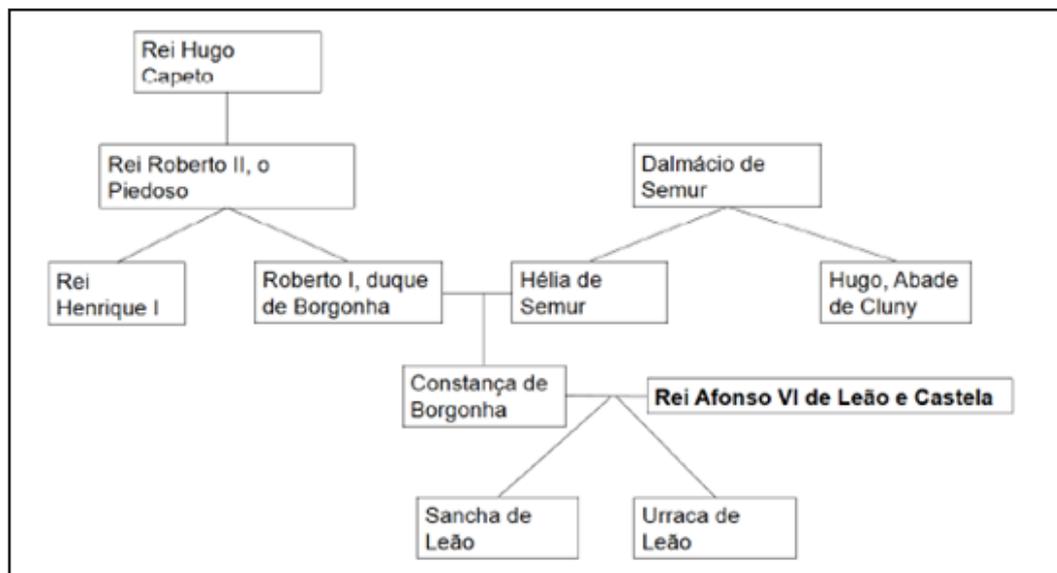
O rei Sancho III de Pamplona (1000-1035) e seu filho Fernando I de Castela (1035-1065) começaram a empreender uma política ligada à aproximação com os franceses, em especial com a Abadia de Cluny,³ localizada em Borgonha. Porém, foi no reinado de Afonso VI (1065/1072-1109) que esta estratégia se intensificou. Os monarcas da Península financiaram a construção de mosteiros em solo hispânico, realizaram doações e concederam privilégios para os religiosos ligados à Cluny, como, por exemplo, o arcebispo de Toledo, Bernardo⁴. (Soares 1975: 378) Ele teria vindo para a Península – com a intervenção da rainha consorte Constança de Borgonha – com o objetivo de estreitar a relação entre o reino castelhano-leonês e a ordem e aconselhar o rei Afonso, enquanto implantava o seguimento da regra beneditina, à semelhança de Cluny, nos mosteiros peninsulares.

A política e o contato entre ambos os reinos permitiram também a criação de alianças marcadas pelo matrimônio, em especial no reinado de Afonso VI. Este rei, ao longo de sua vida, teria se casado quatro vezes com mulheres provenientes da França,⁵ como também, dando continuidade a essa estratégia, casou duas de suas filhas com nobres borgonheses. O intuito era perpetuar o elo e garantir uma descendência comum com a Casa de Borgonha, ratificando o apoio que teria de membros influentes daquela família, como o abade Hugo de Cluny. (Casotti 2015)

rém, apenas na primeira metade do século XI, com o enfraquecimento das ameaças externas (normandos e califado de Córdoba), a peregrinação ganha forças e a localidade de Santiago de Compostela deixa de ser um pequeno povoado para se transformar em uma das cidades-santuário mais populares do mundo cristão ocidental, perdendo apenas para Roma e Jerusalém.

- 2 No ano de 1095, no Concílio de Clermont, o Papa Urbano II (1088-1099) faz um apelo a luta contra os muçulmanos, que na Península Ibérica significava a busca pelas terras que precisavam ser submetidas à Cristandade. Sendo assim, cavaleiros, sem propriedades e títulos, foram atraídos à região com a promessa de salvação e territórios.
- 3 Fundada na região de Borgonha em 909, em um contexto marcado pela luta contra a influência laica em questões eclesiásticas. Desta forma, os monges desta abadia reconheceriam com autoridade apenas o Papa, fugindo do raio de poder de senhores laicos, e restauraram, de modo mais rigoroso, a regra beneditina. O abade de Cluny passou a ser a figura proeminente da cristandade ocidental, perdendo apenas para o Papa.
- 4 Bernardo de Sédillac foi um monge cluniacense em S. Orens de Auch, e partiu para a Espanha a pedido de Hugo de Cluny com o objetivo de servir o rei Afonso VI, com a missão de organizar a observância da disciplina cluniacense e aconselhar o monarca. Foi nomeado abade no mosteiro de Sahagún em 1080, ano do casamento do rei de Leão e Castela com Constança, rainha que o ajudou a se eleger para a Metrópole de Toledo, após a conquista desta em 1085.
- 5 Considerando que a moura Zaida (Isabel) não teria sido legítima, Afonso VI teria se casado quatro vezes: a primeira vez com uma mulher vinda da Aquitânia, a segunda e a terceira com borgonhesas e a quarta com uma mulher de Poitiers, região também localizada na França.

No ano de 1080, o rei Afonso VI casa-se (pela segunda vez) com a citada nobre Constança, membro da família ducal de Borgonha, um dos ramos da dinastia capetíngia. Seu pai era Roberto da França, o primeiro duque de Borgonha e irmão mais novo do rei Henrique I (o rei Capeto). Sua mãe era a nobre Hélia de Semur, cujo irmão, Hugo, era o abade de Cluny (1049-1109).⁶



Árvore genealógica da rainha Constança de Borgonha.⁷

A historiadora Marta Silveira (1996:168) defende que o próprio Hugo teria ajudado a promover o matrimônio de sua sobrinha, como mais uma peça de seus avanços políticos na Península Ibérica. De fato, a rainha Constança, ao longo de seu casamento, teria sido uma das principais incentivadoras das reformas cluniacenses em todo o território governado por seu marido, juntamente com o Arcebispo Bernardo de Toledo,⁸ que também assessorou a união.

Do enlace, o casal teria tido seis filhos, no entanto, apenas duas meninas (Urraca e Sancha) teriam sobrevivido. O casamento chegou ao seu fim com a morte da rainha no ano de 1093, gerando assim o terceiro casamento do rei. Porém, nesta mesma época, ele teria se envolvido com uma nobre castelhana chamada Ximena Moniz, com quem teve duas filhas, Teresa e Elvira.

O autor Marsílio Cassotti (2015:50) defende a ideia de que essa origem ilegítima

6 O abade Hugo de Cluny também era tio avô de Henrique, o sobrinho de Constança, que se casou com uma das filhas do rei.

7 Nossa autoria.

8 Ver nota 04.

tima da infanta não teria sido usada contra ela para desfavorecer sua posição, pois, segundo ele, o matrimônio canônico ainda não tinha sido imposto em todos os territórios da cristandade e a ilegitimidade de nascimento era constante. Nesse artigo, focaremos na trajetória de Teresa.⁹

No ano de 1091, a filha mais velha e legítima de Afonso VI, Urraca de Leão, casa-se com Raimundo, membro da família condal de Borgonha e irmão da terceira esposa do rei, Berta.¹⁰ Ele era o quarto filho do Conde Guilherme I, logo, sem pretensões de assumir o título de seu pai e suas terras. Sendo assim, teria partido para a Península Ibérica, a fim de ingressar nos conflitos armados contra a ocupação moura, juntamente com seu primo Eude I,¹¹ futuro duque de Borgonha. A historiografia afirma que ele teria frequentado a corte de Afonso VI desde 1090, embora o casamento só tenha se ocorrido um ano depois, provavelmente para respeitar a idade núbil de Urraca. Após o matrimônio, o casal permaneceu na corte, pois o dote, o governo da Galiza, foi concedido ao casal apenas três anos depois, em 1093.

As estratégias políticas que visavam à aproximação dos reinos peninsulares com Cluny geraram um descontentamento de membros do clero e nobres locais. Eles viram seu poder e sua zona de influência perderem espaço com a chegada de ritos moldados pela ordem monástica cluniacense, como também com a tomada de cargos eclesiásticos por estrangeiros, no lugar de hispânicos.

Uma revolta teria ocorrido na Galiza em 1088, quando o Bispo Diego Páez (Diego I de Compostela) e um nobre local chamado Rodrigo Ovéquiz teriam tentado conquistar a independência da região em relação ao governante de Leão e Castela. (López Ferreiro 1898-1909: 151-179) Ambos eram partidários do antigo rei Garcia, irmão de Afonso VI, que foi destronado e preso. Demorou cerca de dois anos para que o rei Afonso conseguisse extinguir o movimento.

A partir desse momento, o casal Urraca e Raimundo passou a assumir o governo da região no formato de condado do reino leonês-castelhano. O território correspondia a região da Galiza e do Condado de Portucale, que estava sob o poderio de Afonso VI desde a prisão de Garcia. Com membros da família no comando, a ideia era que o rei teria um maior controle e proteção dessas terras.

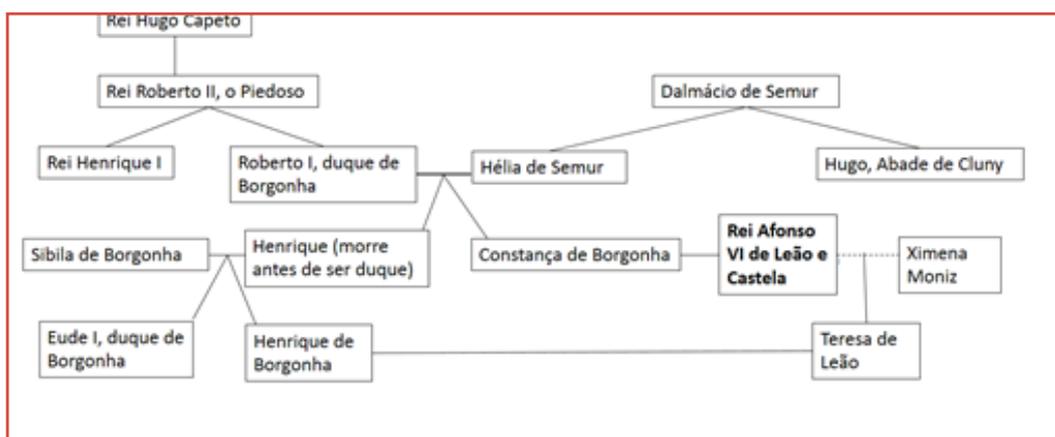
Teresa, a filha ilegítima de Afonso VI, também se casou com um nobre vindo de Borgonha no ano de 1096. Para Cassotti (2015:75), Henrique nasceu por volta de 1070 e era primo de Raimundo por parte de mãe, Sibila de Borgonha, que era irmã de

9 Também mencionamos aspectos da trajetória de sua irmã Urraca, visto que alguns acontecimentos da vida dela influenciaram diretamente a de Teresa.

10 Na época do casamento de Urraca, a união de Berta com o rei Afonso VI ainda não teria se realizado.

11 Irmão de Henrique, marido de Teresa, filha de Afonso VI.

seu pai, o Conde Guilherme I. O noivo era sobrinho da Rainha Constança, já falecida na época do casamento, pois ela era irmã de seu pai, o nobre Henrique de Borgonha, que morreu antes de chegar a duque. Deste modo, Henrique, o marido da princesa castelhana-leonesa, era sobrinho-neto de Hugo de Cluny, relação de parentesco sempre lembrada pela historiografia, que afirma que a busca pelos conselhos do abade foi bastante recorrente ao longo de sua vida. (Mattoso 2006:21-23)



Árvore genealógica da família do conde Henrique de Borgonha.¹²

Possivelmente, Urraca não teria se casado com Henrique, que era membro da família ducal de Borgonha e descendente de Hugo Capeto, devido às novas medidas da Igreja Romana acerca do parentesco entre eles. Por ele ser sobrinho da Constança, Henrique seria primo de primeiro grau de Urraca, uma relação vista como incestuosa, logo, ilícita pelos padrões da Igreja Romana. Já o casamento com Teresa era considerado lícito, pois o casal não tinha nenhum laço familiar em comum.

No entanto, em sua pesquisa, Torquato de Souza Soares (1975:374) escreve que na época em que o casamento teria sido realizado, a futura esposa, Teresa, teria apenas dois anos de idade, enquanto Henrique teria por volta de dezessete anos, contrariando a mudança feita pela Igreja Romana de que ambos os noivos deveriam consentir com a união. Todavia, não há consenso na historiografia sobre esse tema. Muitos pesquisadores defendem, como é o caso de Cassotti (2015:75), que ela seria mais velha, já por volta dos sete ou oito anos. Outros pesquisadores (Dzialak-Szubinska 2016:51; Oliveira 2010:23) afirmam que sua idade se equiparava a de Urraca, antecipando assim em uma década o envolvimento da nobre Ximena com o rei Afonso VI.

12 Nossa autoria.

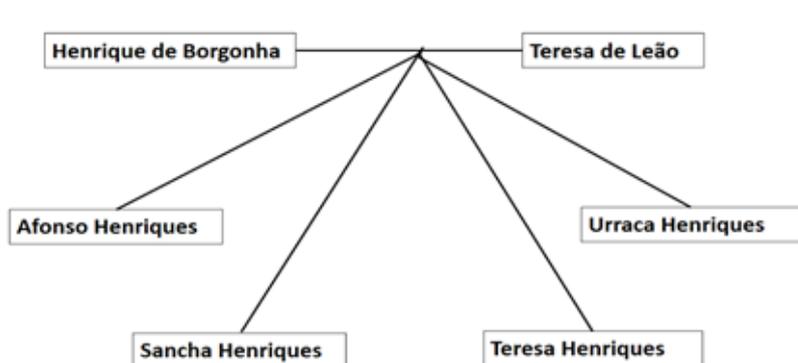
A quebra da regra canônica por Afonso VI, segundo Soares, foi motivada em razão da derrota que o exército de Raimundo teria sofrido pelos almorávidas em Lisboa, em fins do ano de 1094 e início de 1095. Este fato motivou o casamento de Henrique e Teresa às pressas. O rei castelhano-leonês, com medo da escassa proteção de seus territórios no oeste da península, decidiu separar as terras que estavam sob o comando de Raimundo e dar a porção sul, correspondente ao anterior Condado Portucale, ao nobre Henrique, que recebeu o título de conde, e a sua esposa, Teresa. Após o enlace, Henrique não ficou dependente de seu primo, o antigo detentor das terras. Soares (1975:373) afirma que naquela conjuntura ele já teria dado provas do seu valor e competência militar. Desta forma, ele ficaria ligado apenas ao seu suserano e sogro, Afonso VI.

Como o Condado de Portucale estaria enfrentando ameaças almorávidas na fronteira sul, Henrique, recém-casado, seguiu em campanha na fronteira do rio Tejo, enquanto Teresa estava sob os cuidados do seu aio (tutor) Soeiro Mendes e de sua esposa Gontronde Moniz. (Soares 1975:374) O casal, na verdade, eram os tios maternos de Teresa, visto que Gontronde era a irmã de Ximena Moniz, sua mãe.

Durante seu governo, Henrique teria elegido cortesões franceses para ocupar cargos políticos, gerando assim impopularidade com a aristocracia hispânica, que os consideravam com intrusos.

2. Crise sucessória

O casal de condes, Henrique e Teresa, teria governado o Condado sem grandes complicações. O casal teria tido quatro filhos, três meninas (Urraca, Sancha e Teresa) e um menino, Afonso Henriques, garantindo assim a sucessão do governo.



Árvore genealógica da família do conde Henrique de Borgonha.¹³

13 Nossa autoria.

Porém, é possível que o casal tivesse a pretensão de aumentar o território (Cassotti 2015:99) por meio de uma possível herança de Afonso VI, mesmo Teresa sendo a filha bastarda do rei. Anteriormente, tanto o rei Sancho III de Pamplona (bisavô de Teresa), como Fernando I, o Magno (avô de Teresa), ao morrerem (o primeiro em 1135 e o segundo em 1165), teriam dividido suas terras com seus filhos, inclusive entre os bastardos. Porém, qualquer expectativa acabou sendo frustrada. Primeiramente, porque a configuração política do reino era outra durante o reinado de seu pai e a costumeira divisão não tinha mais espaço político.

Ao longo do seu governo, Afonso VI alcançou conquistas militares, em especial a antiga capital do reino visigodo, Toledo, em 1085, deslocando cada vez mais o limite do seu território. Com essa campanha militar, passou a carregar o título de “Imperador de toda Hispania”. (Mattoso 2006:19) Sendo assim, dividir todo o seu império após a sua morte não estava em seus projetos.

Outro fato que poderia ter dificultado a situação de Teresa foi a ilegitimidade do seu nascimento. Como dito anteriormente, Afonso VI teria se casado quatro vezes, porém até o fim do século XI só sobreviveram filhas do sexo feminino, duas legítimas e duas bastardas.

Marta Silveira (1996:188-189) escreve que na falta de um filho varão, uma mulher poderia ascender ao trono em Leão e Castela. A pesquisadora Rosa Pomar (1996:214), ao tratar de *Medieval Queenship*, uma linha de estudos dedicada ao papel que cumpria a mulher que se torna rainha e o que dela era esperado, afirma que, no século XII, o governo de um determinado território era assumido por uma mulher por estrita necessidade, como em casos de menoridade do herdeiro masculino ou inexistência de um herdeiro varão.

Sendo assim, a princesa Urraca, mais velha e legítima, teria direito a herança e ao cargo de rainha. Todavia, essa situação se modificou. Por volta dos anos 1100, o rei Afonso VI teria se envolvido em um relacionamento extraconjugal com uma mulher de origem moura chamada Zaida (batizada como Isabel).¹⁴ Dessa relação, o casal teria tido três filhos, duas meninas e um menino, chamado Sancho Afonses, nascido entre 1099 e 1101.

Afonso VI decidiu reconhecer o menino como seu legítimo sucessor no lugar de Urraca, confrontando as percepções de heranças tanto de Urraca e de Teresa, como de seus esposos, Raimundo e Henrique. Os maridos, então, segundo Oliveira Marques (1974:63), teriam firmado um pacto secreto com o intuito de formar uma

14 Não há consenso sobre as origens de Zaida. Ela seria a viúva do filho do rei mouro de Sevilha Al-Mutamid, que tinha sido assassinado pelos almorávidas em 1091, e concedida à Afonso VI como sua concubina.

aliança contra os planos do sogro. Sendo assim, com a iniciativa do Abade Hugo (Cassotti 2015) e perante o enviado cluniacense Dalmácio Geret, o Arcebispo de Braga, Geraldo, e o Arcebispo de Toledo, Bernardo, Henrique se comprometeu a ajudar e aconselhar Raimundo como herdeiro do trono castelhano-leonês e, em troca, ganharia o governo hereditário de Toledo e do seu antigo reino Taifa, com um terço de todo o tesouro da cidade; caso seu primo não pudesse entregar Toledo, concederia a Galiza. Torquato Soares, ao escrever sobre o pacto, afirma sobre o seu caráter sagrado, devido à intervenção de um representante religioso. Dessa forma, ele valeria inclusive após a morte de Raimundo, ocorrida em 1107, obrigando Henrique a defender os interesses de seu sobrinho, Afonso Raimundes. (Soares 1974:384)

É possível concluir que a Igreja Hispana e a ordem cluniacense não reconheciam o relacionamento de Afonso VI com Isabel, e muito menos a hereditariedade de Sancho Afonses, que por ser filho de uma mulher de origem moura, colocava em risco os reinos cristãos do Norte à intimidação almorávida. Logo, Raimundo e seu filho recém-nascido Afonso Raimundes seriam opções mais apropriadas e cristãs para ocupar o trono, possibilitando inclusive a influência direta de Cluny na direção do reino. Isso explicaria a presença de homens ligados a essas instituições no estabelecimento do pacto sucessório.

De qualquer forma, os planos de Afonso VI não deram certo. Seu herdeiro, em maio de 1108, ao participar juntamente com seu aio, o nobre Garcia Ordonhez, da Batalha de Uclés, que opôs os almorávidas aos cristãos, morreu, gerando uma crise sucessória no governo de Leão e Castela. Uclés era um castelo que protegia a cidade de Toledo, a antiga capital do reino visigodo. O apoderamento desse castelo colocava em risco a segurança do reino cristão. Outro problema que resultou dessa batalha foi a morte de sete nobres militarmente estratégicos para o reino.

Para resolver a situação, Afonso VI convocou as Cortes de Toledo, na primavera/verão de 1108, e anunciou a toda a sua corte que a sua filha legítima Urraca, já viúva de Raimundo há quase um ano, iria se casar com o rei Afonso I de Aragão, com o intuito de unir forças contra a presença muçulmana. A princesa até poderia herdar o trono sozinha, no entanto, seu pai optou por casá-la novamente para evitar o enfraquecimento do reino e uma crise interna promovida entre os nobres que desejavam desposá-la, visto que seu filho Afonso Raimundes ainda era uma criança com dois ou três anos.

Essa medida não foi favorável ao partido francês e principalmente a Henrique e Teresa. A nova proposta de casamento romperia com toda a política borgonhesa de colocar Afonso Raimundes, um príncipe com sangue de Borgonha no trono, e a própria influência que eles poderiam obter sob o novo rei.

O casamento entre Urraca e Afonso I foi concretizado no mês de setembro do ano de 1109, cerca de dois meses após a morte de Afonso VI. O enlace acabou gerando a ação de diversos grupos contrários, resultando em uma crise política nos reinos cristãos do Norte da Península Ibérica, que duraria quase uma década.

Marta Silveira desenvolveu sua pesquisa (1996) acerca dos acontecimentos que sucederam a essa união no século XII. Ela afirma que os partidos, cada qual com seus interesses específicos, contribuíram para a nulidade do casamento, em 1110, dada oficialmente pelo papa Pascoal II (1109-1118). Porém, mesmo após a separação, conflitos armados ocorreram nos reinos cristãos ibéricos nos anos que se seguiram. Para Barros e Dias (2007:335), para o rei Afonso VI de Leão e Castela, a ideia desse enlace era garantir a estabilidade de Urraca como governante em relação aos diversos opositores.

Dos grupos de oposição, podemos destacar os condes portugueses Teresa e Henrique, que, como já dito, tinham interesse em conquistar uma maior autonomia para o Condado de Portucale e por isso, durante os conflitos, mudaram de lado de acordo com sua conveniência. Além disso, a nobreza galega, liderada pelo conde Pedro Froillaz de Trava, tinha o objetivo de conquistar a autonomia da Galiza e benefícios, caso o infante Afonso Raimundes fosse o sucessor ao trono.¹⁵

Com a morte de Henrique, no ano de 1112, Teresa continuou com sua postura ambígua no cenário da Península Ibérica do século XII, fazendo e desfazendo alianças de acordo com seus interesses imediatos. (Cassotti 2015:135) Em 1116, ela se juntou a Família Trava em um cerco à sua irmã, a Rainha Urraca, no castelo de Sobroso. Eles tinham como objetivo conquistar uma maior autonomia tanto para a região da Galiza como para o Condado Portucale, por meio do reconhecimento do infante Afonso Raimundes como herdeiro do trono.

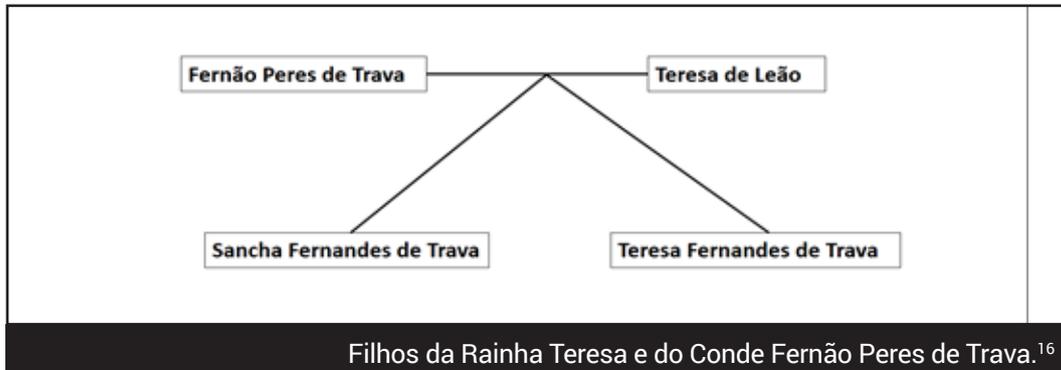
Em 1117, Teresa passa a se intitular rainha como uma forma de reconhecimento social da sua posição de filha do rei Afonso VI, embora bastarda. Desta forma, igualando-se à sua irmã, a Rainha Urraca, buscava impor sua campanha militar e ambições políticas.

3. Família Trava: uma nova aliança

Essa aliança entre a família Trava e a Rainha Teresa foi além do campo político, visto que ela teve um relacionamento conjugal com um dos filhos de Pedro

15 Marta Silveira afirma que caso Urraca e Afonso I de Aragão viessem a ter filhos, a criança herdaria o trono no lugar de Afonso Raimundes, filho dela com o primeiro marido. (1996:215-216)

Froillaz, o Conde Fernão Peres de Trava. (Mattoso 2006:31-32) Juntos, o casal teve duas meninas:



Porém, essa relação não foi plenamente aceita por seus contemporâneos. Muitos, em especial os eclesiásticos, (Mattoso 2006:31) a viam como algo ilícito, pois Fernão teria repudiado sua primeira esposa, ainda viva, para viver ao lado de Teresa. No entanto, para outros grupos, como os nobres leigos, a união deles era legítima: um relacionamento conjugal formado por uma aliança política.

Outra estratégia política que aproximou ainda mais Teresa dos Trava foi o casamento de Urraca Henriques, filha de Teresa com seu primeiro marido, Henrique, com Bermudo Peres de Trava, irmão de Fernão.

4. Anos finais

José Mattoso (2006:36) afirma que o Conde Fernão se estabeleceu na corte de Teresa a partir de janeiro de 1121, e foi contemplado com a tenência de Coimbra. Para Cassotti (2015:138), Teresa teria se fechado em um círculo de nobreza galega, formando assim uma nova elite em suas terras. Esse novo arranjo desagradou alguns nobres do Condado Portucalense, que, nos anos seguintes, cortaram seus apoios ao governo da rainha, ao retirarem-se fisicamente da corte. Eles percebiam a presença do companheiro da soberana, e de outros galegos, como uma intromissão à autoridade do Condado, trazendo um risco à autonomia senhorial portucalense, (Mattoso 2006:36-37) como já havia acontecido anteriormente no governo do Conde Henrique, quando ele havia nomeado franceses ligados à Borgonha e à Cluny para exercer cargos eclesiásticos e leigos.

¹⁶ Nossa autoria.

A partir da intensificação dessa rivalidade e da proximidade da Rainha Teresa com Fernão Peres de Trava, o infante Afonso Henriques, filho da Rainha com o seu primeiro marido, já armado cavaleiro em Zamora em 1125, junta-se aos nobres revoltosos na Batalha de São Mamede, ocorrida em 1128, na qual Teresa, Fernão e seus seguidores foram derrotados e exilados do condado. (Mattoso 2006:46)

Não há muitos testemunhos documentais sobre esse período da vida de Teresa. Sabe-se pela *Chronica Gothorum* (Brandão 1944: 263-273) que ela teria vivido por mais dois anos. Cassotti (2015:203) afirma que ela ficou na companhia de sua filha Sancha Henriques, esposa de Sancho Nunes Pombeiro, uma vez que Fernão Peres de Trava teria voltado a viver com sua primeira esposa, com a qual teve novos descendentes.

A pesquisadora portuguesa Maria do Rosário Ferreira (2014) defende a ideia de que Teresa teria passado os últimos anos de sua vida elaborando uma estratégia para a apropriação dos direitos soberanos de seu antigo território para passá-los para sua filha mais velha, Urraca Henriques. Porém, o único elemento que confirmaria essa teoria seria a revolta malograda de seu cunhado Bermudo Peres de Trava, ocorrida em 1131.

De qualquer forma, os documentos medievais e a historiografia não partilham dessa teoria. Assim, a Batalha de São Mamede, que gerou o exílio de Teresa e sua “aposentadoria”, foi considerada, por obras contemporâneas ao evento, como um possível pontapé inicial (Mattoso 2006) da organização do reino de Portugal, do qual Afonso Henriques seria o primeiro rei da Dinastia Borgonhesa. Teresa teria morrido no dia 1 de novembro de 1130.

Referências bibliográficas

- BRANCO, Maria João, BARROS, Isabel de (2007), “Metamorfoses de Urraca de Castela- Leão e de Teresa de Portugal: construções e desconstruções das imagens de duas rainhas”, eds. CASTRO, Armando López; CUESTA TORRE, María Luzdivina, *Actas del Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 335-347.
- BRANDÃO, Antonio, Frei (ed.) (1944), *Monarquia Lusitana*, Parte Terceira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 263-273.
- CASSOTTI, Marsílio (2015), *D. Teresa – A primeira rainha de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.
- DÓMINGUEZ, Gregória Caveró (1996), “El perfil político de Urraca y Teresa, hijas de Alfonso”,

- Actas del II Congreso de História de Guimarães*, celebrado em Guimarães, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães – Universidade do Minho, 7 v., V. 2, 5-16.
- DZIALAK-SZUBINSKA, Anna (2016), “As duas faces de D. Teresa (cca 1080-1130): do anti-exemplo à mulher exemplar”, eds. GRAUOVÁ, árka; JINDROVÁ, Jaroslava; RAMOS, Joaquim Coelho. *Língua portuguesa na Europa Central estudos e perspectivas*, Praga, Karolinum Press, 51-60.
- DZIALAK-SZUBINSKA, Anna (2014), “D. Teresa, mãe de D. Afonso Henriques, à luz da «Crónica de El-Rey D. Affonso Henriques» de Duarte Galvão. As «origines regni» revisadas”, CZOPEK, Natalia; RZEPKA, Anna (orgs). *Studia Iberystyczne: Universos de Língua Portuguesa em debate*, Cracóvia, 13.1, 53-66.
- FERREIRA, Maria do Rosário (2011), “Afonso Henriques: do valor fundacional da desobediência”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 34, 55-70.
- FERREIRA, Maria do Rosário (2016), *L'action culturelle de la reine Teresa du Portugal*. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/e-spania/25777>>. Data de acesso: 27=07/2023.
- FERREIRA, Maria do Rosário (2014), *La reine est morte: la succession politique des filles de roi aux XIe et XIIe siècles*. Disponível em: < <http://e-spania.revues.org/23433> >. Data de acesso: 17/01/2023.
- LÓPEZ FERREIRO, A. (1898-1909), *Historia de La Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, v. 2.
- MARQUES, Antônio Henrique de Oliveira (1974), *História de Portugal*, Lisboa, Palas.
- MATTOSO, José (2006), *D. Afonso Henriques*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores.
- MOLINA, Ángel G. Gordo (2008), “Hispania em clave feminina: Urraca I de León y Teresa de Portugal. Las relaciones de fronteras y el ejercicio de la potestad femenina en la primera mitad del siglo XII: Jurisdicción, Imperium y linaje”, *Intus-legere Historia*, 2.1, 9-23.
- POMAR, Rosa (1996), “D. Teresa, mulher e governante do século XII”, *Actas del II Congreso de História de Guimarães, celebrado em Guimarães*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho, 7 v., V. 2, 205-219.
- RUCQUOI, Adeline (1995), *História medieval da Península Ibérica*, Lisboa, Estampa,
- SCOTT, J. (1992), História das mulheres, ed. BURKE, Peter, *A escrita da História*, São Paulo, Unesp, 64-94.
- SILVEIRA, Marta de Carvalho. (1996), *Amor e poder: o casamento de Urraca e Alfonso*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade do Minho, Braga.

tação de mestrado (Mestrado em História social). Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, UFRJ.

SOARES, Torquato Sousa (1975), *O governo do Conde Henrique de Borgonha*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.



O franciscanismo de Clara de Assis: uma análise comparada da Regra de Santa Clara e da Regra *bullada* de Francisco (Século XIII)

The Franciscanism of Clare of Assisi: A Comparative Analysis of the *Sanctae Clarae Regula* and Francis's *Regula Bullata* (13th Century)

El franciscanismo de Clara de Asís: un análisis comparado de la Regla de Santa Clara y de la Regla *bullata* de Francisco (Siglo XIII)

Andréa Reis Ferreira Torres

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

andrearfortres@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6904-6344

Recibido: 2/8/23 Aceptado: 22/8/23

Resumo: O movimento franciscano se desenvolveu a partir do século XIII no bojo de uma série de transformações sociopolíticas e do surgimento de novos grupos religiosos que tinham na pobreza evangélica o cerne de sua espiritualidade. Clara de Assis, a partir da sua vinculação a Francisco, buscou ativamente, ao longo de toda sua vida, implementar a proposta franciscana para a vida religiosa feminina. Ao longo desses anos, é possível ver, por meio dos registros, a atuação de Clara em constante debate com o papado no sentido de atender às demandas relativas à institucionalização / normatização da comunidade de São Damião em Assis e ainda manter o que havia de essencial na proposta franciscana. No presente artigo, propomos uma análise comparada das regras de Clara e de Francisco que receberam aprovação papal, com o objetivo de investigar o papel de Clara como liderança dentro do movimento franciscano.

Palavras-chaves: Regras- Franciscanismo- Clara de Assis- Francisco de Assis- Liderança.

Abstract: The Franciscan movement developed from the 13th century onwards in the midst of a series of sociopolitical transformations and the emergence of new religious groups that had evangelical poverty at the core of their spirituality. Clare

of Assisi, based on her ties to Francis, actively sought, throughout her life, to implement the Franciscan proposal for female religious life. Over these years, it is possible to see, through the records, Clare's role in constant debate with the papacy in order to meet the demands related to the institutionalization / normalization of the community of San Damiano in Assisi and still maintain what was essential in the Franciscan proposal. In this article, we propose a comparative analysis of Clare's and Francis' rules that received papal approval, with the aim of investigating Clare's role as a leader within the Franciscan movement.

Keywords: Rules- Franciscanism- Clare of Assisi- Francis of Assisi- Leadership.

Resumen: El movimiento franciscano se desarrolló a partir del siglo XIII en medio de una serie de transformaciones sociopolíticas y la emergencia de nuevos grupos religiosos que se centraban en el ideal de la pobreza pregonada en el Evangelio y centro de su espiritualidad. A partir de sus vínculos con Francisco, Clara de Asís buscó activamente a lo largo de su vida implementar una propuesta franciscana para la vida religiosa femenina. A lo largo de estos años, diversas fuentes prueban el permanente debate que Clara sostuvo con el papado, para lograr la institucionalización y normalización de la comunidad de San Damián en Asís y aun mantener la esencia de la propuesta franciscana. En esta investigación, nos proponemos un análisis comparativo de las reglas de Clara y Francisco que fueron aprobadas por el papado, con el objetivo de investigar el rol de Clara y su liderazgo dentro del movimiento franciscano.

Palabras clave: Reglas- Franciscanismo- Clara de Asís- Francisco de Asís- Liderazgo.

1. Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar algumas reflexões acerca do papel de Clara de Assis no movimento franciscano a partir de uma comparação sistemática dos elementos presentes na chamada *Regra Bulada* de Francisco de Assis (RB), de 1223, e a *Regra de Santa Clara* (RSC), de 1253. Apesar de tanto a comunidade masculina quanto a feminina terem tido outras regras, ou propostas de vida, selecionamos estas por terem duas características centrais em comum: foram redigidas pelos seus líderes, ou fundadores, e foram oficialmente aprovadas pelo papado.

Como pressuposto, entende-se Clara como figura ativa na construção do franciscanismo e autora de uma proposta de vida que se inseria no bojo das novas propostas religiosas do século XIII. Em resumo, nossa proposta busca investigar o papel de Clara no contexto maior do franciscanismo e na aprovação dessas propos-

tas de vida religiosa pelo papado, propondo uma análise, a partir da categoria gênero, das relações de poder entre a Ordem dos Menores, São Damião e o papado.

Em termos conceituais, entendemos relações de poder a partir da proposta foucaultiana, que leva à compreensão do poder não como uma força exercida de um sobre o outro, mas como uma rede de relações nas quais *os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação.* (Foucault 2004: 193) Ainda sobre o conceito de poder, recorreremos Bobbio *et all* (1999: 933), para quem o poder é *a capacidade ou possibilidade de agir ou de produzir efeitos que pode ser referida a indivíduos ou a grupos humanos.*

Ao longo dos últimos anos, vimos desenvolvendo uma pesquisa que pensa as relações institucionais de poder das quais participaram mulheres que viveram no século XIII e que tiveram um papel de liderança espiritual,¹ seja como propositoras de novas formulações teológicas, seja como fundadoras de novas comunidades religiosas. As mulheres estudadas na pesquisa são: 1. Marie d'Oignies (†1213), considerada pela historiografia uma das principais personagens relacionadas ao movimento religioso das chamadas beguinhas, retratada em uma hagiografia escrita em 1216, na região de Liège, por Jacques de Vitry; 2. Clara de Assis (†1253), que foi a primeira mulher a se juntar ao movimento de Francisco de Assis, atuou como abadessa da comunidade de damas pobres de São Damião e foi canonizada em 1255; 3. Guglielma de Milão (†1281-2), que conquistou fama de santidade ainda em vida, reunindo um grupo de seguidores composto por irmãs da ordem dos *umiliati* e monges e leigos conversos da abadia cisterciense de Milão. Após sua morte, em 1281, o grupo de devotos, à exceção dos monges, acabou sendo processado por heresia; 4. Marguerite Porete (†1310), condenada à morte como herege reincidente pela redação, reprodução e divulgação de seu livro, uma espécie de tratado teológico intitulado *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que Permanecem somente no desejo do Amor.*

O objetivo central do presente artigo, que o associa à pesquisa do doutorado, é analisar o papel de Clara no desenvolvimento da espiritualidade franciscana e na sua adaptação para a vida religiosa feminina. Com isso, é possível analisar os registros sobre Clara que a colocam no papel de liderança religiosa, que nós tentamos conceituar para a pesquisa, e que torna Clara personagem de destaque no movimento franciscano, que caracterizou a espiritualidade do século XIII e teve uma série de implicações em termos não apenas da própria espiritualidade, mas também do relacionamento entre leigos e eclesiásticos e dos processos de institucionalização da

1 Na pesquisa, temos utilizado a seguinte definição: lideranças religiosas femininas são mulheres que tiveram suas memórias construídas como figuras de liderança espiritual, ou seja, que ganharam um papel de destaque ao desenvolver uma espiritualidade própria e vista por outros como ideal, embora não fossem membros do corpo clerical, tendo essas lideranças um impacto nas dinâmicas sociais entre leigos e eclesiásticos no período trabalhado.

Igreja de Roma próprios daquele período.

A comparação entre as duas fontes seguirá, sobretudo a noção de Inventário das Diferenças proposta por Paul Veyne e terá como principais pontos ressaltados na leitura as propostas para as particularidades de Clara como figura de liderança religiosa e as relações estabelecidas com autoridades externas às comunidades que são mencionadas e reconhecidas nas duas regras.

2. As regras de Clara e Francisco

A *Regra bulada* de Francisco foi aprovada pela bula *Solet annuere*, de Honório III, em 1223. No que diz respeito à tradição manuscrita do documento, existem muitos manuscritos medievais sobreviventes, incluindo o original, preservado em Assis.²

Segundo a tradição,³ Francisco viveu de 1181-2 até 1226 e era filho de um mercador assisense de nome Pedro de Bernardone. Segundo seu Testamento, sua conversão aconteceu por inspiração divina. Apesar de outros movimentos religiosos de caráter evangélico existirem no período, não se menciona em sua história a ligação dele a nenhum outro grupo ou figura religiosa. A sua conversão pode ter acontecido em 1205 e, em seguida, ele passa a fazer penitência por meio do serviço aos leprosos, o que teria gerado nele um conjunto de reflexões sobre a vida e a vontade divina que o fez decidir “sair do mundo”. Em seguida, seus passos o levaram até a igreja de São Damião, que vai ter importância central na história de Clara, e também à de Santa Maria da Porciúncula.

Com relação à trajetória da regra de Francisco, prossigo a uma breve recapitulação. Em 1209, Francisco foi com a primeira *fraternitas* até Roma e recebeu de Inocêncio III a aprovação para uma sua “regra primitiva”, momento que teria representado um primeiro passo no sentido da institucionalização de uma *religio*, de uma ordem. Não há um documento oficial datado de 1209 e, em grande medida, considera-se que a aprovação concedida pelo papa foi feita oralmente (Merlo, 2005: 32) mas temos a referência a esse momento constado da chamada *Regra não bulada*, que traz em seu prólogo:

2 Para fins desse artigo, utilizaremos como referência a tradução das fontes franciscanas e clareanas disponíveis em <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. No caso de Clara, em alguns momentos, recorreremos também à edição de fontes organizada por Boccali em 2013.

3 Essas informações sobre a trajetória de Francisco podem ser encontradas, sobretudo, na chamada *Vita Prima*, do Frade Menor Tomás de Celano, mas foram consultados também o Testamento de Francisco e outros documentos antigos da ordem. Como principais referências para o estudo de Francisco de Assis, mencionamos Manselli, 1997, Merlo, 2005, e Miccoli, 1999.

Esta é a vida do Evangelho de Jesus Cristo, que Frei Francisco pediu que lhe fosse concedida e confirmada pelo senhor Papa. E ele o concedeu e confirmou para si e seus frades, presentes e futuros. Frei Francisco e todo o que for cabeça desta religião, prometa obediência e reverência ao senhor Papa Inocêncio e a seus sucessores. (RnB, P,2-3)

Fazendo menção a esse episódio ocorrido anos antes, no texto de 1221, Francisco teria concluído a regra definitiva após as incorporações das normas que iam surgindo nos capítulos da ordem, em acentuado crescimento ao longo desses anos. Em 1223, temos uma versão um pouco diferente da regra, mais sucinta, quando ela foi finalmente aprovada pelo papa.

Já em relação à Regra de Santa Clara, o original com a assinatura de Inocêncio IV em 1253 foi encontrado no mosteiro em Assis em 1893. A regra proposta por Clara é uma dentre tantas que foram escritas para a sua comunidade antes e depois de sua morte. Nos primeiros anos, de 1212 a 1216, Clara e as primeiras irmãs teriam vivido de acordo com uma forma de vida dada pelo próprio Francisco.⁴ Já em 1215, ocorre um evento essencial para a compreensão do século XIII e da vida religiosa, sobretudo de caráter mendicante: o IV Concílio de Latrão. Durante esse encontro de bispos, tido como o maior concílio ecumênico da Idade Média, o foco foram os problemas político-eclesiásticos, (Bocalli 2014: 538) e nesse âmbito foram tratados temas como a organização interna da instituição eclesiástica, as relações entre clérigos e leigos, a maneira de lidar com as heresias, com a simonia, com a disciplina dos clérigos e com as ordens religiosas. Para fins do tema que estamos tratando no presente texto, dentre os 71 cânones, chama atenção em particular o décimo terceiro, que proíbe a fundação de novas ordens e a elaboração de novas regras.

Tendo este contexto em mente, podemos pensar em como os Frades Menores e as religiosas de São Damião foram se institucionalizando. Entre o episódio de conversão de Francisco, situado pela tradição em 1205 e o ano de 1209, sabemos que foi se consolidando a chamada primeira *fraternitas*. O ano de 1209, alguns anos antes do Concílio de 1215, foi aquele em que Francisco teria ido a Roma com seus frades e conseguido uma aprovação para a sua forma de vida (RnBu P,2; APer 36, 6-7). Argumenta-se que Honório III tenha tido essa referência de uma aprovação pontifícia anterior a Latrão para aprovar a regra de Francisco oficialmente em 1223.

No caso de Clara e de São Damião contudo, Latrão trouxe um encaminhamento diferente, a necessidade de adotar a Regra de São Bento, que, assim como

4 O teor dessa forma de vida e a maneira pela qual foi transmitida será mais bem detalhada na sessão da análise das fontes em que se apresenta o capítulo 6 da Regra de Santa Clara.

todas as regras que existiam até aquele momento, admitia a posse de bens em comum. Tendo como foco o trabalho manual, a oração, a disciplina e a obediência, a Regra de São Bento data do século VI e foi considerada pela Igreja medieval como um paradigma da vida religiosa na cristandade ocidental. O principal motivo para a sua disseminação e perpetuação no tempo é o fato de que Carlos Magno a impôs, ainda no século VIII, como regra a ser seguida em todos os mosteiros do Império. (Vauchez 1994: 26-27) Objeto de muitas adaptações, a Regra passada a São Damião foi uma reformulação cisterciense, ou seja, uma forma renovada de monasticismo beneditino. Para além de trazer o problema relacionado ao elemento essencial para a espiritualidade de Clara que era a pobreza, ao impor a Regra de São Bento para São Damião, o papado acaba por romper a ligação que as irmãs tinham com os Frades Menores, pois a eles foi permitido continuar seguindo a forma de vida de Francisco.

Em 1216, Inocêncio III emite a carta conhecida como *Sicut manifestum est*, que apresenta um primeiro Privilégio da Pobreza para São Damião.⁵ No caso de Clara, temos o registro da resposta do papa, afirmando que: [...] como haveis suplicado, corroboramos o vosso propósito da mais alta pobreza com o favor apostólico, concedendo-vos com a autoridade da presente, que não possais ser por ninguém obrigadas a receber propriedades [...]. (Pri 7,8)

Esse documento é de extrema importância para a compreensão desse contexto de normatização que era, muito naturalmente, pontuado de diversas disputas, debates e negociações. Clara e suas irmãs em São Damião foram obrigadas a adotar a Regra Beneditina, mas sua identidade como comunidade vinculada à proposta de Francisco, baseada na pobreza não só individual como também comunal, deveria se manter e o privilégio concedia exatamente isso.

Em 1218 ou 1219, Hugolino escreve a carta *Cum omnis vera religio*, que continha uma forma de vida destinada aos mosteiros da – por ele chamada – Ordem de São Damião. No texto, ele diz que tem por objetivo dar *uniformidade de costumes e união de vínculo de caridade* aos mosteiros espalhados geograficamente. (Ugo, 16) A lista de mosteiros vem nessa ordem: San Damiano, Spello, Foligno, Perúgia, Arezzo, Siena, Florença, Lucca, Tortona e todos os outros mosteiros da mesma religião às abadessas e às outras irmãs. Isso significa que já pelo ano de 1218-19, o mosteiro de São Damião era considerado pelo papado ao menos, ou este queria que fosse assim, parte de uma rede de mosteiros e encabeçava essa lista e deveria seguir aquela forma de vida.

5 Privilégio é um gênero de documento comumente emitido pela chancelaria papal nesse período, como forma de atender a demandas específicas que vinham de comunidades religiosas. As demandas, tendo em vista o contexto de normatização da vida religiosa, deviam ser muitas. (Boccali 2013:539)

A isso, segue-se uma intensa troca de correspondências entre as comunidades femininas e a autoridade pontifícia, uma nova versão da forma de vida de Hugolino dada por Inocêncio IV em 1245, a desobrigação do seu uso em 1250 e finalmente a aprovação da regra escrita pela própria Clara pelo cardeal Reinaldo, em 1253, e pelo próprio Inocêncio IV, em 1253. A sequência das regras mostra que Clara teve que negociar muito com o papado para ter aprovada uma regra que seguisse a proposta original de Francisco o máximo possível e é isso que motiva essa comparação, ou seja, as duas regras propostas pelos líderes das comunidades e aprovadas pelo papado.

3. Análise documental

Ao iniciarmos a leitura das regras, um primeiro elemento que chama a atenção é que ambas começam exatamente da mesma forma, afirmando que a forma de vida das ordens consiste em *Observar o santo evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade*. (RSC, 1,2; RB 1,1) Da mesma forma, o segundo ponto se repete: a promessa de obediência e reverência ao papa, Honório III, no caso de Francisco, e Inocêncio IV, no caso de Clara. (RSC 1,3; RB 1,2)

Uma primeira diferença a ressaltar é que, no caso da regra de Clara, a definição da forma de vida é introduzida da seguinte maneira: “a forma de vida da Ordem das Irmãs Pobres, que o bem-aventurado Francisco instituiu, é esta [...]”⁶ (RSC 1,1) e segue a definição que mencionamos anteriormente. De igual modo, antes de fazer a promessa de obediência ao papa que consta nas duas regras, Clara se apresenta como *serva indigna de Cristo e plantinha do bem-aventurado pai Francisco*. (RSC 1,3)

Em ambas as regras, se segue a determinação de obediência dos frades e das damas pobres a Francisco e seus sucessores e, na regra de Clara, também consta que as irmãs deviam obediência a Clara e às *abadessas canonicamente eleitas que a sucederem*. (RSC 1,5) Para além desse reforço feito logo no início da regra quanto à necessidade de eleição da abadessa, que veremos com mais detalhe mais à frente, o que podemos observar nessa introdução é uma ideia de “segunda ordem”, ou seja, de que há uma origem comum localizada em Francisco e sua proposta de espiritua-

6 *Forma vitae Ordinis Sororum Pauperum, quam beatus Franciscus instituit, haec est [...]*. Considerando que *ordo* é masculino, no texto em latim não há a ambiguidade sobre o que (*quam*) Francisco teria instituído. Ela se refere à forma de vida. É uma sutileza, mas, tendo em vista todo o debate que se coloca a respeito de a consolidação da ordem ter sido mais uma ação do papado que da própria Clara ou de Francisco, parece significativo que ela queira enfatizar que, para além de todos os esforços de institucionalização, a essência da forma de vida é aquela original de Francisco.

lidade, à qual Clara adere e adequa à vida religiosa feminina. Tal debate remete ao histórico de regras impostas a Clara pelo papado, que discutimos na sessão anterior do presente artigo.

Outro elemento a ser observado nessa passagem introdutória sobre a obediência é uma ideia de institucionalidade no sentido de reconhecimento das autoridades com as quais essas comunidades dialogam. A comunidade de Clara é colocada, nessa lógica, como obediente a três níveis: papado, Francisco ou seu sucessor, Clara ou sua sucessora. Enquanto os frades obedecem ao papa e a Francisco ou seu sucessor.

O capítulo 2 de ambas as regras trata da entrada para a vida religiosa. No caso dos frades, a decisão sobre aceitar um novo membro na ordem é dos ministros. Os frades recebem os interessados, mas devem enviá-los aos ministros para que sejam *examinados diligentemente sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja*. (RBU, 2,2) Já na regra de Clara, o procedimento é um pouco mais longo e envolve mais personagens:

Se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco querendo abraçar esta vida, a abadessa deverá pedir o consentimento de todas as Irmãs. E se a maioria concordar, poderá recebê-la, tendo obtido a licença do nosso cardeal protetor. Se achar que deve ser recebida, examine-a diligentemente, ou a faça examinar sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. (RSC, 2,1-3)

É possível observar que há aqui duas diferenças: na regra de Clara parece muito mais presente o ideal de fraternidade em que se baseavam originariamente as duas ordens, uma vez que as decisões devem ser tomadas em conjunto; e Clara atribui ao papado, na figura do cardeal protetor,⁷ um poder de decisão sobre quem pode ou não integrar a ordem. É digno de nota, contudo, o fato de que a concordância das irmãs vem em primeiro lugar. Interessante é que esse elemento é considerado como sendo original de Clara, uma vez que não aparece nem na regra de Francisco nem nas regras anteriores escritas para São Damiano por outras autoridades. (Pedroso 2004: 22)

7 Nas próprias regras de Clara e Francisco, como será observado ao analisar o capítulo 12 de ambas, a figura do cardeal protetor é prevista nos textos. No que diz respeito às origens dessa questão, recordamos que, motivado pelo surgimento de uma série de movimentos religiosos, o papa Honório III envia, em 1217 e em 1221, um legado papal para verificar a situação das comunidades recém surgidas no centro da Península Itálica. (BORELLI; CIGNONI, 2003: 2) Hugolino teria produzido um relatório sobre o que encontrou em 1217, o qual não sobreviveu, mas podemos ver a resposta na carta de Honório III, *Litterae tuae nobis*, de 1218. Nesta, o papa institui que bispos locais estariam prejudicando o desenvolvimento das comunidades femininas e orienta Hugolino: [...] *por autoridade desta carta mandamos que recebas esses terrenos em nome da Igreja Romana e como direito e propriedade da mesma e que disponhas que as igrejas que venham a ser construídas nesses terrenos fiquem submetidas apenas à Sé Apostólica*. (CtHo, 3)

Essa originalidade demonstra a importância dada por Clara a algo que hoje em dia poderia ser chamado de “gestão democrática” dentro das instituições. Ou seja, Clara previa e determinava como imprescindível, a participação de todas as irmãs nas decisões mais importantes a serem tomadas. Na comparação com a *Regra bulada* de Francisco, é possível conjecturar que as dimensões que a ordem masculina havia tomado nesse momento tornariam impossível a participação de todos nas decisões, mas ainda assim chama atenção o destaque que Clara dá para esse elemento e a anterioridade da decisão das irmãs em relação ao cardeal protetor e à própria abadessa.

Abordando um pouco, então, sobre quem poderia entrar para a ordem em cada caso. O primeiro critério que aparece é a situação relativa ao casamento. Na regra de Francisco consta que:

E se crerem em todas essas coisas e as quiserem confessar fielmente e observar firmemente até o fim e não têm mulheres ou, se as têm, e já entraram as mulheres em um mosteiro ou lhes deram licença com autorização do bispo diocesano, emitido já o voto de continência, e que sejam as mulheres daquela idade que delas não possa originar-se suspeita [...] digam-lhes a palavra do santo Evangelho. (RB, 2,3-5)

Na regra de Clara, a norma é a mesma, exceto pela questão da idade:

Se crer em tudo isso e quiser confessá-lo fielmente e observá-lo firmemente até o fim, não tiver marido ou, tendo-o, já houver entrado na vida religiosa com autorização do bispo diocesano, e feito o voto de continência [...] que lhe seja exposto diligentemente o teor de nossa vida. (RSC 2,4-7)

Então, para as esposas dos homens que querem se tornar religiosos, a entrada para a vida religiosa não é uma obrigação, é uma das alternativas, a depender da idade das mulheres. Por outro lado, no caso dos maridos das mulheres que querem ingressar, parece haver a necessidade de que o marido tenha entrado para a vida religiosa antes que a mulher tome essa decisão. Existe aí uma noção de tutela masculina muito clara e é possível excluir a ideia de uma proteção à mulher, uma vez que a preocupação se centra apenas na conduta sexual, e mulheres mais velhas, infere-se, poderiam ser simplesmente abandonadas. Por outro lado, mulheres casadas não poderiam tomar a decisão de se tornar religiosas a menos que o marido fizesse o mesmo. No caso dos homens, a interdição é de outra ordem. Se suas mulheres fossem jovens, eles não poderiam tomar a decisão de entrar para a vida religiosa a menos que elas fizessem o mesmo. Ou seja, homens e mulheres sofrem interditos, mas as diferenças de gênero aparecem nos detalhes.

O papel do bispo diocesano como autoridade responsável por permitir ou não que tal arranjo fosse feito também é bastante significativo. O instrumento normativo da vida religiosa reconhece essa autoridade e coloca a sua decisão como critério para que se entre para as ordens, tanto no caso de homens quanto de mulheres. Isso demonstra a complexidade de relações de poder envolvidas não apenas na elaboração das regras, mas no cotidiano das ordens.

Ainda sobre quem pode entrar para a ordem, a regra de Clara tem a preocupação de esclarecer que a forma de vida pode não ser adequada a mulheres com *idade avançada ou alguma enfermidade ou deficiência mental* e diz que o teor dessa vida deve ser apresentado a elas com diligência. A ideia de cuidado e a observação das necessidades especiais de cada irmã é um tema constante na regra de Clara, assim como será nos relatos das irmãs no processo de canonização.

No elemento seguinte, as regras são basicamente iguais: os proponentes devem se desfazer dos seus bens, mas, *se não puderem fazer, basta-lhes a boa vontade*. (RSC 2,9; RB 2,6) O importante é que frades e damas pobres não devem se ocupar das coisas terrenas. Essa temática é importante porque a pobreza é parte essencial da proposta religiosa de Clara e de Francisco, mas o desfazer-se dos bens tinha implicações significativas. Por óbvio, quem se desfaz de bens é quem os possui, então podemos imaginar que os proponentes à entrada para as ordens causariam danos aos seus patrimônios familiares e que isso poderia gerar perturbações sociais. Não temos registros para frades e damas pobres, mas o caso de Francisco é bem retratado no que diz respeito a esse episódio de sua vida. Ao se desfazer dos bens de seu pai, este, não tendo obtido sucesso com outras iniciativas repressoras, fez com que Francisco renunciasse frente ao Bispo de Assis a qualquer direito patrimonial. (Merlo 2005: p. 24)

Ainda sobre a entrada de novos membros para as comunidades, trata do que poderíamos categorizar como identificação dos religiosos: eles recebem as roupas que deverão usar nas ordens. Somente a regra de Clara menciona o corte dos cabelos (RSC 2,12) e uma outra particularidade sua é a preocupação com diferentes espaços geográficos onde poderiam estar os mosteiros, como roupas apropriadas para lugares frios, por exemplo. (RSC 2,17) Esse destaque vai se relacionar ao debate historiográfico sobre a abrangência do exercício de liderança de Clara, que, nesse exemplo, assim como vemos em sua Benção,⁸ parece exceder os limites do mosteiro de São

8 Naquele documento lemos que a benção, que teria sido redigida por Clara em 1253, pouco antes de sua morte, era destinado "a vocês minhas irmãs e filhas, e a todas as outras que vierem e permanecerem em sua comunidade, e a todas as outras, tanto presentes quanto futuras, que perseverarem até o fim nos outros mosteiros das senhoras pobres" (BSC, 3-4).

Damião.⁹

No meio do tema das vestimentas, aparece a temática da estabilidade, no caso dos homens, e da mobilidade, no caso das mulheres. Para os homens, é definido que *de nenhum modo lhes será lícito sair desta religião, conforme mandato do senhor Papa*. (RB 2,12) Para as mulheres, não é permitido *sair do mosteiro sem um motivo útil, razoável, manifesto e aprovado*. (RSC, 2,13) Assim, vê-se que os homens podiam sair do mosteiro, inclusive porque eram partes centrais de sua espiritualidade tanto a mendicância quanto a pregação itinerante.¹⁰ Já as mulheres não podiam sair do mosteiro a menos que houvesse um motivo a ser avaliado pela abadessa. Esse é um dos pontos em que é possível ver algum nível de negociação entre Clara e o papado, já que nas regras anteriores era estabelecido que somente seria possível a uma dama pobre sair para fundar outro mosteiro.¹¹ O texto de Clara deixa a questão muito mais em aberto, dando poder de decisão à abadessa, e, ainda assim, é aprovado pelo papa.

O texto de Francisco prossegue abordando a questão das vestimentas, da necessidade de remendá-las, da excepcionalidade no uso dos calçados. (RB, 2,14-16) O de Clara repete a orientação de vestir-se sempre com roupas vis e permite o uso de calçados a todas as irmãs que servem fora do mosteiro, (RSC, 2,23-25) mas acrescenta aqui um outro elemento que destoa da regra de Francisco, algo que poderíamos chamar de uma relação mestra-discípula entre as noviças e as irmãs:

Tanto para elas [aquelas que entram no mosteiro antes da idade legítima] como para as outras noviças, a abadessa providencie com solicitude uma mestra entre as mais discretas de todo o mosteiro, que as forme diligentemente, por um comportamento santo e bons costumes, de acordo com a forma de nossa profissão. (RSC, 2,21-22)

O terceiro capítulo das regras discorre, para os frades menores, *do ofício divino e do jejum, e como os frades devem ir pelo mundo*, e, para as damas pobres, *sobre o ofício divino e o jejum, a confissão e a comunhão*. Na regra masculina, é feita uma divisão por ordenação, em que os clérigos leem o ofício divino e os leigos rezam Pai nosso nas horas (RB, 3,1-3). Na feminina, a divisão é por letramento, ou seja, as irmãs letradas leem o ofício divino e as iletradas rezam o Pai-nosso. (RSC, 3, 1-3 Ambos rezam pelos mortos, (RSC, 3,5; RB 3,4) mas no texto de Clara há uma menção

9 Sobre essa temática, conferir Rusconi (1980), Alberzoni (1998), e Borelli e Cignoni (2003).

10 Esse tema será abordado com maiores detalhes quando analisarmos o capítulo 6 da *Regra bulada* de Francisco.

11 Na bula *Cum omnis vera religio*, do cardeal Hugolino, datada de 1218 ou 1219, lemos que *Em todos os momentos de sua vida, depois de terem tomado o hábito regular e entrado no claustro, devem ser reclusas, e não devem poder sair daí, a não ser que seja para implantar a mesma religião [...]*. (BOCALLI 2013: 543, tradução nossa) O texto é repetido nas versões e adaptações da regra de Hugolino redigidas em 1229, 1238 e 1245.

particular para a quantidade de orações, cinquenta Pais-Nossos, a serem rezadas quando uma irmã morre. (RSC, 3,7)

Sobre o jejum, a regra de Francisco estabelece que ele ocorra *desde a festa de Todos os Santos até o Natal do Senhor*. (RB, 3,5) O jejum durante a quaresma aparece como recomendação, não obrigação, (RB, 3,6) Já Clara diz que o jejum deve ser feito todo o tempo, exceto no dia do Natal, quando as irmãs podem se alimentar duas vezes. (RSC, 3,8-9) Retomando a já citada tendência a recomendar que as abadesas observem necessidades particulares das irmãs, ficam desobrigadas do jejum as adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro. (RSC, 3,10)

A partir desse ponto os dois textos se afastam, pois o masculino vai versar da itinerância, de como os frades devem sair pelo mundo e como devem se comportar. (RB, 3,10-14) Já o texto de Clara vai estabelecer a frequência da confissão e da comunhão para as damas pobres. (RSC, 3,12-15) Como particularidade, fica determinado que durante a confissão não se pode falar de outros assuntos que não aqueles que *dizem respeito à confissão e à salvação das almas*. (RSC, 3,13)

O capítulo 4 da regra dos homens determina apenas *Que os frades não recebam pecúnia*, por isso, não nos deteremos em sua análise. Na regra de Clara, este capítulo é *Sobre a eleição e o ofício da abadessa, sobre o capítulo e as oficiais e discretas*. É um capítulo bastante desenvolvido, com texto longo. Clara é bem detalhista sobre a temática e vai apresentar algumas inovações significativas quando comparada com outras regras. Para começar, fica estabelecido que o *ministro geral ou provincial da Ordem dos Frades Menores* deve ser chamado para preparar os procedimentos de eleição da nova abadessa. (RSC, 4,2) Clara tende muito a reforçar, por meio das normas estabelecidas por ela, o vínculo com Francisco e com os Frades Menores. O texto prossegue dissertando de como deve ser o comportamento da abadessa e o governo do mosteiro. Dentre outras orientações, a regra diz à abadessa que *Empenhe-se também em estar à frente das outras mais pelas virtudes e bons costumes do que pelo cargo, para que, estimuladas por seu exemplo, as Irmãs lhe obedçam mais por amor que por temor*. (RSC, 4,10) Também fica determinado que a eleição deve ser unânime e que devem também ser sempre escolhidas oito irmãs como conselheiras da abadessa. O cargo de vigária, a necessidade de realização de capítulos semanais e a existência de conselheiras são propostas originais de Clara para sua ordem, pois nenhuma regra anterior ou posterior contém essa estrutura. (Pedroso 2004: 26) A distribuição da tomada de decisão é sempre um ponto presente no que Clara vê como ideal para a condução da comunidade.

A regra masculina aborda a eleição em *Da eleição do ministro geral desta fraternidade e do capítulo de Pentecostes*, somente no capítulo 8, em texto bem mais sus-

cinto, no qual a única comparação possível de estabelecer com a regra de Clara é a necessidade de eleição de um novo ministro após a morte do anterior, como no caso das abadessas. Nada é dito a respeito da eleição dos ministros provinciais e custódios.

O capítulo 5 da regra masculina ocupa-se do modo de trabalhar, do valor do trabalho como elemento da espiritualidade minorita e volta a insistir na interdição ao recebimento de pecúnia. (RSC, 5,6) O tema do trabalho será abordado mais à frente no texto de Clara, no capítulo 7, com texto bem parecido, mas ela dá mais detalhes sobre a organização desse trabalho dentro do mosteiro. Por exemplo, ela determina *a abadessa ou a vigária devem indicar em capítulo, diante de todas, o que cada uma deverá fazer com as próprias mãos*. (RSC, 7,3) Mais uma vez, vemos a importância que Clara dá à ampla participação e ciência coletiva das decisões tomadas dentro da ordem.

Já o capítulo 5 da regra feminina trata *Sobre o silêncio, o locutório e a grade*, uma temática que só ocorre nesta regra e não na de Francisco. O texto é bastante específico a respeito de em que horas o silêncio deve ser guardado (de completas a terças, ou seja, na hora de dormir até a manhã) e os locais onde deve ser mantido sempre o silêncio, como os dormitórios e a igreja e no refeitório enquanto comem. (RSC, 5,1-2) Clara tem a preocupação de dizer que *na enfermaria as Irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas*. (RSC, 5,3) No locutório e na grade, locais onde há interação com o público externo, as irmãs só podem falar se estiverem em grupo e com permissão da abadessa ou da vigária. (RSC, 5,5-7) As orientações, nos parece, dizem mais respeito à proteção das irmãs e à manutenção da harmonia nos mosteiros que a restrições no comportamento das damas pobres. É algo que se observa pela ênfase dada por Clara para os portões e as trancas, sobretudo durante a noite. (RSC, 5,11-12)

No capítulo 6, as duas regras voltam a coincidir nos seus temas. A masculina diz *Que de nada se apropriem os frades, do pedir esmolas e dos frades enfermos*, enquanto a feminina determina que as irmãs *não devem ter propriedades*. Nem os frades nem as damas pobres poderiam ter propriedade, mas a regra é transmitida de maneira bastante particular em cada caso. No dos homens, a pobreza é associada à vida itinerante e ao recebimento de esmolas, de um lado, e à vida fraternal, de outro. O cerne da questão é que eles compartilham a pobreza e se apoiam mutuamente.

No texto de Clara, ressalta-se, o capítulo de número 6 é considerado um trecho chave da história dela mesma e da ordem, pois é o local onde Clara apresenta a regra que havia sido dada por Francisco lá em 1212 e uma mensagem que deixou para elas no momento de sua morte, em 1226.

Vendo o bem-aventurado pai que não temíamos nenhuma pobreza, trabalho, tribulação, [...] escreveu-nos uma forma de vida deste modo: “Desde que por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do Altíssimo Sumo Rei Pai celeste e desposastes o Espírito Santo optando por uma vida de acordo com a perfeição do santo Evangelho, eu quero e prometo, por mim e por meus frades, ter por vós o mesmo cuidado diligente e uma solicitude especial, como por eles”. Cumpriu-o diligentemente enquanto viveu, e quis que fosse sempre cumprido pelos frades. E para que nem nós nem as que viriam depois de nós jamais nos afastássemos da santíssima pobreza que assumimos, pouco antes de sua morte escreveu-nos de novo expressando sua última vontade: “Eu, Frei Francisco, pequenino, quero seguir a vida e a pobreza do Altíssimo Senhor nosso Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe e nela perseverar até o fim. Rogo-vos, senhoras minhas, e vos aconselho a que vivais sempre nessa santíssima vida e pobreza. Guardai-vos bastante de vos afastardes dela de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja”. (RSC, 6,2-9)

Ou seja, a temática da pobreza é apresentada por Clara como um laço inquebrantável com Francisco: é tanto um voto feito a ele, quanto um compromisso pelo qual a ordem masculina é responsável por apoiar a feminina, tendo em vista que elas não podiam viver em itinerância e pedir esmolas. E Clara coloca Francisco como uma autoridade acima de qualquer outra quando diz que o frade lhe escreveu *Guardai-vos bastante de vos afastardes dela [da pobreza] de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja*. A mesma ideia de que havia alguém insistindo para que ela aceitasse propriedades aparece em outras fontes, como nos depoimentos do Processo de Canonização e na correspondência de Clara a Inês.¹²

A regra feminina ainda dedica mais um capítulo sobre o tema da pobreza, o oitavo, que vai ter título idêntico ao da masculina, ou seja, *Que as Irmãs de nada se apropriem, sobre o pedir esmolas e sobre as Irmãs doentes*. O texto é quase uma cópia da regra masculina, mas com algumas adaptações à condição das religiosas mulheres. Enquanto o texto de Francisco diz [...] *como peregrinos e forasteiros neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente [...]*, (RB, 6,2) o de Clara diz *como peregrinas e forasteiras neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmola confiadamente*. (RSC, 8,2) O capítulo 8 seria, então, uma reiteração do compromisso de Clara em seguir a pobreza da mesma forma que

12 No processo, lemos que Clara [...] *amava de modo particular a pobreza pois nunca pôde ser levada a querer alguma coisa própria, nem a receber posse nem para ela nem para o mosteiro. Interrogada sobre como sabia disso respondeu que viu e ouviu que o senhor Papa Gregório de santa memória quis dar-lhe muitas coisas e comprar propriedades para o mosteiro mas ela nunca quis concordar*. (ProC, 1,13) Relatos similares aparecem também em 2,22 e 3,14. Na segunda carta a Inês, Clara orienta: *Não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito [...]. Nisso, para ir com mais segurança pelo caminho dos mandamentos do Senhor, siga o conselho de nosso venerável pai, o nosso Frei Elias, ministro geral. Prefira-o aos conselhos dos outros e tenha-o como o mais precioso dom. Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho. Abrace o Cristo pobre como uma virgem pobre*. (2CtIn 11-18)

Francisco. O fato de o tema das propriedades aparecer também no capítulo 6, onde ela apresenta o compromisso de Francisco, levanta a ideia de que era imprescindível criar uma articulação entre as duas ordens, ficando os frades responsáveis por pedir esmola para as mulheres, uma vez que a itinerância não era apropriada para elas. Acho que aqui é algo digno de nota o poder de articulação de Clara, ao mexer nessa sutileza no texto, o *mandem pedir esmola*, para tornar a aplicação da regra de Francisco viável para São Damião. Por todo o conteúdo dos escritos de Clara, é possível inferir que esse ponto era essencial para ela, já que era a única forma de cumprir três objetivos centrais: manter o ideal de pobreza absoluta, garantir a subsistência das irmãs e afastá-las de qualquer dúvida quanto à observância da clausura, importante naquele contexto tanto para a proteção das irmãs quanto para a reafirmação de seu pertencimento à proposta de ortodoxia da Igreja de Roma.

O capítulo 7 da regra de Francisco trata *Da penitência a impor-se aos frades que pecam*. Uma questão que chama a atenção é que o texto se preocupa mais em normatizar a atuação daqueles que impõem as penitências do que em falar dos pecadores. Quer dizer, são estabelecidas regras, como certas restrições a frades que não sejam sacerdotes, e aconselha-se à imposição da penitência com misericórdia. (RB 7,2) É no capítulo 9 que a regra feminina disserta sobre essa temática, sob o título *A penitência a impor-se às irmãs que pecam e as irmãs que servem fora do mosteiro*. Aqui o texto é bem mais completo, citando as penas a serem empregadas e da necessidade de perdão entre as irmãs. (RSC 9,10-11)

É interessante também observar as regras mais específicas em relação ao comportamento das irmãs que servem fora do mosteiro.¹³ Elas devem limitar seu tempo fora e evitar relacionamentos ou encontros suspeitos, com homens ou mulheres, além de não deverem trazer boatos de fora do mosteiro para dentro nem assuntos do mosteiro para fora. Todo seu comportamento deve ser destinado a edificar os que a virem. É interessante ressaltar que ambas as regras dão bastante ênfase à preocupação com o cuidado dos frades e das damas pobres e com o comportamento dos superiores, que devem ser atentos, mas misericordiosos e resguardar acima de tudo a harmonia dentro da comunidade.

O capítulo 9 da regra masculina, *Dos pregadores*, começa já interditando a pregação em dioceses nas quais os frades não tenham recebido permissão para pregar. (RB 9,1) Mais uma vez, aparece o reconhecimento da autoridade dos bispos locais, contudo, aqui trata-se de algo exclusivo da regra de Francisco. Em seguida, é determinado que cabe ao ministro geral da fraternidade o exame e aprovação da

13 A temática das *irmãs que servem fora do mosteiro* tem sido trabalhada de maneira bastante lacunar pela historiografia e não há um consenso a respeito da posição ocupada por elas e de quais eram efetivamente suas atribuições. Para um debate mais aprofundado, conferir Dalarun. (2021: 31-35)

pregação. (RB 9,2) Sobre o conteúdo da pregação, o texto versa sobre a edificação do povo e o esclarecimento sobre vícios e virtudes e com relação à forma, determina que os sermões devem ser breves. (RB 9,3-4) Aqui cabe um destaque: não há um capítulo sobre pregação na regra de Clara e isso tem a ver com interdições destinadas especificamente às mulheres nesse sentido. Havia naquela época uma tradição teológica de longa data, vinda desde passagens bíblicas de Paulo até o Decreto de Graciano no século XII, segundo a qual mulheres deveriam ficar caladas e não deveriam ensinar. Com o surgimento de experiências religiosas de pobreza evangélica, contudo, muitas mulheres adotaram um modo de vida que incluía a pregação itinerante, mas essas mulheres, segundo os documentos eclesiásticos, foram associadas a grupos heréticos, como os valdenses. (Benedetti, 2019: 3) Francisco e Clara em suas regras repetem à exaustão sua obediência à igreja de Roma e isso envolvia uma preocupação com um manter-se dentro da ortodoxia que, muito provavelmente, não seria possível caso as damas pobres se pusessem a pregar pelo mundo. Alternativamente, vemos na regra de Clara uma preocupação com a edificação dos fiéis como parte do que ela concebe como sendo o comportamento esperado das irmãs que servem fora do mosteiro, como vimos ao analisar o capítulo 9 da regra de Clara.

O capítulo 10 de ambas as regras têm o mesmo título, basicamente, tratam da admoestação e correção dos frades e das irmãs. A primeira passagem deixa claro a quem cabe essa admoestação: aos ministros da ordem masculina e à abadessa da ordem feminina e devem fazê-lo com humildade e caridade. (RB 10,1; RSC 10,1) E os frades e as irmãs devem ter presente que renunciaram a suas próprias vontades e que devem obediência. (RB 10,2; RSC 10,2) Contudo, ambas as regras dizem que essa obediência somente deve ser seguida se não for contra a sua alma os preceitos da vida religiosa. (RB 10,3; RSC 10,3. Ambos os textos dizem também que os frades e as irmãs devem ter abertura para falar com ministro e abadessa e que esses devem agir como seus servos. (RSC, 10,4-5; RB 10,5-6)¹⁴ Outro destaque para ambas as regras é a orientação de que quem não for letrado não deve procurar se tornar. (RSC 10,8; RB 10,7) Para esse contexto, o letramento era algo bastante restrito às camadas mais altas da sociedade, logo, na essência da proposta de Clara e Francisco, algo que poderia desviar do ideal de pobreza.

Os capítulos de número 11 de ambos os textos parecem divergir, mas têm

14 A noção de que cabia à abadessa uma postura de serviço perante as demais irmãs aparece em diversos depoimentos do Processo de Canonização, o que permite também verificar como as irmãs viam o papel de Clara. (ProC 1,12; 2,3; 3,9; 10,6) A humildade de Clara era central tanto em sua atuação como abadessa quanto na construção da sua santidade. Como Dalarun (2021: 22) vai argumentar, os episódios relatados só são de destaque porque acentuam a posição superior de Clara perante as outras e demonstram para elas um valor que era importante na sua condução da comunidade. Se fosse uma servente lavando o pé da senhora, não haveria nada de excepcional, mas Clara, ao fazer isso, criava uma inversão que portava consigo uma mensagem.

pontos em comum. A regra masculina estabelece, especificamente: *Que os frades não entrem nos mosteiros de monjas*. O texto é bem sucinto, mas deixa claro que os frades não podem ter relações suspeitas nem conselhos de mulheres, (RB 11,1) assim como não devem entrar nos mosteiros das monjas a menos que tenham recebido licença especial por parte da sé apostólica. (RB 11,2) Aqui, mais uma vez, a regra atribui a uma autoridade externa à comunidade uma decisão sobre o comportamento dos frades e busca demonstrar um alinhamento à necessidade de normatização, ou seja, eles poderiam dialogar com mulheres desde que na forma instituída pelo papado. Já o texto de Clara vai referir-se a um elemento muito caro ao estudo da vida religiosa feminina que é *A observância da clausura*. O texto é detalhado: define as características da porteira do mosteiro, que deve ter comportamento maduro, discreto e ter idade conveniente, e define a quantidade de trancas que deve ter a porta e com quem devem ficar as chaves. (RSC 11,1-3) Em um paralelo com o texto de Francisco, diz que não se abra absolutamente a quem quiser entrar, *a não ser que lhe tenha sido permitido pelo Sumo Pontífice ou pelo senhor nosso Cardeal* e durante o dia apenas. (RSC 11,7) Cita também que o bispo, caso entre para celebrar missa, deve fazê-lo com o menor número possível de companheiros, que devem ser os mais honestos. (RSC 11,9) Caso haja necessidade de que homens entrem para trabalhar no mosteiro, deve-se tomar cuidado no controle da entrada e as irmãs devem evitar ser vistas por eles. (RSC 11,10) Clara não dá explicações ou justificativas para essas regras, apenas determina que assim seja, o que é um ponto de diferença com relação aos demais capítulos da regra, em que ela sempre dá detalhes dos motivos das determinações, faz referências ao texto bíblico, apresenta ponderações e inclui as irmãs nas decisões. É possível pensar que o item responda a exigências externas, uma vez que a clausura esteve presente de forma enfática em todas as outras regras definidas para as damas pobres. (Freeman, 2019: 9) Chama atenção também uma ausência de ponderação aqui com relação às irmãs que servem fora do mosteiro ou dos eventos em que as demais irmãs deixam o mosteiro. É possível inferir que a preocupação de Clara e seu entendimento de clausura era voltado para a questão da proteção das irmãs. O foco é a entrada de outros na comunidade, não a saída das irmãs para o exterior.¹⁵

Por fim, o capítulo 12 tem temáticas distintas nas duas regras, mas que tanto dão continuidade ao item anterior como podem ser ligadas por um eixo comum que é o do contato dos religiosos com pessoas externas à comunidade. O texto de Francisco, em *Dos que vão entre os sarracenos e outros infiéis*, estabelece que os frades que vão pregar a esse público devem ter permissão dos ministros provinciais e devem

15 Essa seria uma percepção diametralmente diferente daquela de Hugolino (conferir nota 14 acima). Para Boccali, ao contrário de Clara, que está preocupada com a segurança e a tranquilidade necessária à contemplação, Hugolino *cria normas para que as religiosas sejam salvaguardadas do ponto de vista moral, particularmente no campo afetivo e na área da castidade*. (BOCCALI 2013: 19, tradução nossa)

ser somente os mais idôneos, (RB 12,1-2) mas inclui no mesmo texto, a orientação a que sempre *peçam ao senhor papa um dos cardeais da santa Igreja Romana que seja governador, protetor e corretor desta fraternidade.* (RB 12,3) E assim se conclui o texto da regra, dizendo que a fraternidade será sempre *súdita e sujeita aos pés da igreja e estável na fé católica, observando a pobreza, a humildade e o santo evangelho.* (RB 12,4)

No caso da regra de Clara, o capítulo é intitulado *Sobre o Visitador, o Capelão e o Cardeal Protetor.* O texto abre com a determinação de que o visitador seja sempre da Ordem dos Frades Menores, de acordo com a vontade e o mandato de nosso Cardea. (RSC 12 1-2) Ele deverá corrigir os excessos da religião das irmãs (RSC 12,3) e deverá falar com elas sempre em espaço aberto e visível. (RSC 12,4) O capelão poderá ter um companheiro clérigo de boa fama e dois irmãos leigos. Em particular, sobre esses irmãos leigos, Clara diz que eles estarão ali *para socorrerem nossa pobreza, como sempre nos foi dado com misericórdia pela referida Ordem dos Frades Menores, pedimos como uma graça da mesma Ordem, por amor de Deus e do bem-aventurado Francisco.* Ou seja, novamente aparece a questão da garantia de sustento das irmãs por meio dos frades.

Por fim, o texto encerra, com palavras quase idênticas à regra de Francisco, dizendo que *sejam as Irmãs firmemente obrigadas a ter sempre como nosso governador, protetor e corretor o cardeal da santa Igreja romana que for designado pelo senhor Papa para os Frades Menores,* (RSC 12,12) e que também elas estarão submissas e subordinadas à santa igreja e firmes na fé católica, observando a pobreza e a humildade de cristo. (RSC 12,13)

Como considerações finais, busca-se resumir algumas ideias surgidas ao longo da análise da fonte. Em primeiro lugar, há uma similaridade na estrutura, embora a regra masculina tenha texto mais sucinto. Importante aqui esclarecer que se trata de uma segunda versão da regra de 1221. O texto da chamada *Regra não bulada* é bem mais extenso, mas não recebeu aprovação papal. Há uma similaridade também no reconhecimento das autoridades externas às comunidades: papado e bispos locais, que possuem várias atribuições e poder de tomada de decisão em questões internas das comunidades. Há particularidades referentes à vida religiosa masculina e feminina, sobretudo no que diz respeito à itinerância e pregação, por um lado, e à clausura, por outro. Outro ponto que se pode ressaltar é que há um desequilíbrio nas menções mútuas: Francisco só cita as monjas para regular as visitas, enquanto Clara enfatiza reiteradamente o vínculo com os frades. E, por fim, fica registrada a originalidade de Clara em diversos elementos e sua atenção aos detalhes da atuação das abadessas: a percepção que ela própria tinha do seu papel de liderança.

Referências bibliográficas

- ALBERZONI, Maria Pia (1998), "Papato e nuovi Ordini religiosi femminili", ed. *Il Papato duecentesco e gli Ordini mendicanti. 25º Convegno Internazionale Della Societa Internazionale Di Studi Francescani, celebrado em 1998 em Assis*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 207-261.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (eds., 1999), *Dicionário de política*, Brasília, Universidade de Brasília.
- BOCCALI, Giovanni (ed.; 2013), *Fonti clariane: documentazione antica su santa Chiara di Assisi. Scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni*, Assisi, Porziuncola.
- BORELLI, Laura; CIGNONI, Arianna Pecorini (2003), "Gregorio IX e il francescanesimo femminile nel territorio pisano-lucchese", *Boletino Storico Pisano*, 63, 169-182.
- CENTRO FRANCISCANO. Disponível na Internet via <<http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>>. Data de acesso: 21/06/2023.
- DALARUN, Jacques (2021), *Governar é servir: ensaios sobre democracia na Idade Média*, Campinas, Editora da Unicamp.
- FOUCAULT, Michael (2004), *Microfísica do poder*, São Paulo, Graal.
- FREEMAN, Gerard (2019), "With Swift Pace and Light Step On the Leadership of Clare of Assisi", *Franciscan Studies*, 77, 1-29.
- MANSELLI, Raoul (1997), *São Francisco*, Petrópolis, Vozes.
- MERLO, Grado Giovanni (2005), *Em nome de São Francisco: história dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*, Petrópolis, Vozes.
- MICCOLI, Giovanni (1999), *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, Milão, Editora Biblioteca Franciscana.
- RUSCONI, Roberto (1980), "L'espansione del francescanesimo femminile", ed. *Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel Secolo XIII. 7º Convegno Internazionale Della Societa Internazionale Di Studi Francescani* celebrado em 1979 em Assis, Assisi, SISF, 263-313.
- VAUCHEZ, Jacques (1994), "São Bento e a Revolução dos Mosteiros" ed. BERLIOZ, Jacques, *Monges e Religiosos na Idade Média*, Lisboa, Terramar, 15-30.
- VEYNE, Paul (1983), *O inventário das diferenças. História e Sociologia*, São Paulo, Editora Brasileira.

O perfil hagiográfico feminino da *Vita Patrum*: o caso de Monegunda de Tours

The Female Hagiographic Profile of *Vita Patrum*: The Case of Monegund of Tours

El perfil hagiográfico femenino en la *Vita Patrum*: el caso de Monegunda de Tours

Juliana Prata da Costa

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

jpratacosta@gmail.com

orcid.org/0009-0007-4196-1448

Recibido: 18/8/23 Aceptado: 14/9/23

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma discussão sobre o perfil hagiográfico feminino presente no *Liber Vitae Patrum* de Gregório de Tours. Dentre os personagens privilegiados pelo hagiógrafo na compilação de vidas, sendo abades, monges e bispos, as principais categorias presentes no conjunto, notamos a presença de uma única mulher hagiografada: Monegunda, a reclusa. Nesse sentido, parece-nos significativo debater acerca dos aspectos elencados pelo autor como preponderantes na delimitação do perfil de santa elaborado na *Vita Patrum*.

Palavras-chaves: Santidade feminina- Hagiografia- Gregório de Tours- Reino Franco- Monegunda de Tours.

Abstract: The aim of this article is to present a discussion of the female hagiographic profile present in the *Liber Vitae Patrum* of Gregory of Tours. Among the characters privileged by the hagiographer in the compilation of lives, being abbots, monks and bishops, the main categories present in the set, we note the presence of a single woman: Monegunda, the recluse. In this sense, it seems significant to discuss the aspects listed by the author as preponderant in the delimitation of the profile of saint elaborated in the *Vita Patrum*.

Keywords: Feminine Holiness- Hagiography- Gregory of Tours- Frankish Kingdom- Monegund of Tours.

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar para su discusión el perfil hagiográfico femenino en el *Liber Vitae Patrum* de Gregorio de Tours. De entre los perso-

najes privilegiados por el hagiógrafo en la compilación de vidas, sean abades, monjes y obispos, las categorías principales en su conjunto, notamos la presencia de una única mujer: Monegunda, la reclusa. En este sentido, resulta significativo discutir los aspectos señalados por el autor como preponderantes para la delimitación del perfil de santidad femenina elaborado en la *Vita Patrum*.

Palabras clave: Santidad femenina- Hagiografía- Gregorio de Toures- Reino franco- Monegunda de Tours.

1. Considerações introdutórias

Nos trabalhos historiográficos sobre o Ocidental medieval notamos a presença recorrente de um aspecto em específico como primordial na grande maioria deles: a significativa contribuição do cristianismo como elemento de importância preponderante em diferentes âmbitos. Nesse sentido, partimos de um pressuposto que compreende, nos primeiros séculos da Idade Média, um intenso processo de cristianização empreendido pela Igreja,¹ com objetivo de angariar fiéis e ampliar sua área de atuação.

Assim, observamos que várias estratégias foram colocadas em prática para alcançar tal objetivo, tais como a aproximação entre as autoridades religiosas e os monarcas dos reinos romano-germânicos, a convocação de concílios, as distintas tentativas de normatização de ritos e elementos simbólicos e a produção intelectual, sobretudo, provenientes dos meios episcopal e monástico. Tais práticas são exemplos de alguns dos recursos empreendidos pela instituição eclesiástica para consolidação, fortalecimento e expansão da Igreja naquela conjuntura, nos primeiros séculos medievais.

Dentre os diferentes tipos de obras produzidas pelos religiosos nesta frente de produção documental em específico, como as cartas, os salmos, os sermões, vale mencionar ainda o conjunto comumente conhecido como hagiográfico. Esta compilação compreende uma grande variedade de registros, incluindo as *vitae*, as narrativas que se destinavam a contar a trajetória que teria sido vivenciada por personagens cultuados, que serviam de exemplo a ser seguidos pelos cristãos. (Silva 2014:165)

Nesse sentido, compreendemos a significância destes relatos para além do âmbito estritamente religioso e identificamos a contribuição, inclusive, dos aspec-

1 É importante ressaltar que, ao citarmos a instituição Igreja neste trabalho, referimo-nos não ao significado atual ou à compreensão do presente a respeito da atuação eclesiástica. E sim, à Igreja naquele momento, como uma instituição em formação, organizando-se em um franco processo de sistematização, expansão e crescimento.

tos ali veiculados para o processo de normatização daquela sociedade. Assim, tomamos como referência para nossa análise uma compilação hagiográfica de vidas atribuídas a Gregório de Tours, figura de referência na conjuntura eclesiástica da Gália no século VI, o *Liber Vitae Patrum*, com a proposta de identificar os principais traços que corroboravam o perfil de santidade feminina elencado pelo hagiógrafo.

2. Apresentação do *Liber Vitae Patrum*

As *Vidas de Santos*, em geral, privilegiam detalhes como a capacidade de diferentes feitos milagrosos, o poder sobrenatural emanado pela divindade e emprestado aos protagonistas para seu exercício e prática durante sua vida terrena, como referências que marcam a trajetória dos mediadores entre os homens e Deus, ou seja, daqueles que conseguiram atingir a perfeição, os santos. Esta, certamente, é uma das razões que justificam a significativa popularidade alcançada pelas hagiografias, especialmente junto às populações locais que seriam cristianizadas nos reinos romano-germânicos em princípios do medievo.

Portanto, de maneira comum, identificamos aspectos recorrentes que marcam a estruturação de obras deste tipo. Quanto à *Vita Monegundis*² destacamos algumas características em particular, tais como aqueles ligados à configuração do documento, na medida em que é um relato acerca da vida da reclusa, incluso em uma compilação, a *Vita Patrum*. Não era uma vida escrita exclusivamente para narrar a trajetória da santa. Assim, a VM é um relato conciso, produzido para integrar um corpus documental que se volta para a sistematização da santidade no reino franco de modo geral.

Desta forma, o *Liber Vitae Patrum* é constituído por várias narrativas que têm como objetivo caracterizar a trajetória de figuras veneradas na Gália naquele momento, contando com monges, abades e bispos, além desta única mulher: a monja Monegunda. Por conta desta especificidade, integrando uma coletânea nestes moldes, a disposição dos episódios e o enredo da obra se mostram mais abreviados, assim como detalhes mais específicos a respeito da infância, o pertencimento familiar e trajetória de cada um dos protagonistas, muitas vezes, não aparecem no registro.

O bispo de Tours, considerado o principal autor dos merovíngios (Reimitz 2016: 58-62), descreve nesta obra a trajetória da reclusa que teria ingressado na vida religiosa após o luto pela morte de suas filhas. O hagiógrafo menciona o momento em que ela teria deixado o marido, em um intervalo subsequente em que ela

2 Daqui em diante, quando abreviada, chamada de VM.

retorna para a casa e para a vida conjugal, após o marido pressioná-la, até então alcançar o que tanto esperava: a dedicação exclusiva ao serviço da divindade, aspecto comumente explorado pelos autores nessa tipologia documental.

Reimitz identifica que Gregório foi um ator essencial para o fenômeno de culto aos santos que se desenvolve na Gália nos primeiros séculos da Idade Média, fundamentando-se em Martinho como a principal referência para seus escritos, e vinculando a história do reino franco ao cristianismo. (Reimitz 2016:60-76)³ Ao analisarmos este aspecto levamos em conta a organização de uma preocupação social maior e esforços e interesses que procuravam estabelecer uma visão de mundo específica. Ou seja, competições, sobreposições, interesses e interferências relativas a distintas discussões e esforços nesse sentido procuravam organizar a sociedade daquele período.

Deste modo, os textos hagiográficos atribuídos a Gregório também exploram temas associados a esse exercício de formação da identidade cristão franca, veiculam referências sobre a organização do reino e da dinâmica política, e não se vinculam estritamente aos pormenores religiosos. Nestes documentos ocupados com a santidade, especialmente na conjuntura franca merovíngia, temos igualmente uma significativa possibilidade de análise da preponderância do papel das mulheres, já que grande parte das vidas produzidas neste contexto se volta para o ideal de santidade feminina, como é o caso da trajetória de Monegunda.

Ou seja, por meio dos relatos hagiográficos identificamos as recomendações legítimas a respeito da conduta cristã adequada e esperada, em nosso caso, das santas. A documentação hagiográfica seria, segundo Jamie Kreiner, um dos fundamentos da identidade religiosa na Gália, sobretudo se pensarmos nas formas de compreensão das transformações culturais e sociais. Do mesmo modo, os autores de relatos, representados em grande medida pelos bispos, como no caso de Gregório, optavam por enredos construídos por meio de pistas simbólicas e narrativas, em detrimento de uma escrita mais direta e objetiva, regularmente encontrada em outros documentos, como os de caráter normativo, por exemplo (Kreiner 2014:8).

Georgius Florentius Gregorius, comumente conhecido como Gregório de

3 Tal postura pode ser explicada por conta da política vivenciada pelos merovíngios após a morte de Clóvis, em que o território que compreendia o reino foi dividido entre seus quatro filhos, e nos momentos posteriores, em que anexações, invasões, disputas e assassinatos entre irmãos, tios e sobrinhos, por exemplo, foram constantes. Nesse sentido, identificar um elemento integrador, como a religião cristã, que funcionasse como base e sustento do reino em geral, apesar desta concorrência entre monarcas, foi um recurso útil. De certa maneira é como se o bispo de Tours procurasse se colocar como uma figura de intermediação entre os personagens que conflitavam naquela dinâmica. Em certas passagens há uma clara preocupação com a organização social e política em um momento pós desestruturação do Império Romano. O autor promove uma alternativa nesse sentido: a identidade franca como uma opção contundente para determinada estabilidade.

Tours, viveu aproximadamente entre 539 e 594, e é considerado pela historiografia o principal autor merovíngio, já que deixou uma vasta produção documental. (Wickham 2019:175) Seu pertencimento familiar estava associado a parentes que já desfrutavam de certa tradição na ocupação de posições senatoriais, assim como também dos cargos de condes e bispos. Ele teria iniciado sua carreira eclesiástica em Brioude, na Auvérnia, e, a partir de 563, instalara-se em Tours, até alcançar o episcopado local, depois de dez anos aproximadamente.

Certamente, em um cenário de disputas e conflitos, envolvendo reis, rainhas, bispos e outros personagens da corte, Gregório de Tours busca de forma constante legitimar seu poder, seja por meio da escrita, de uma direta atuação pastoral junto às comunidades locais e por meio da manutenção de templos que estiveram sob sua organização, alguns exemplos de funções tipicamente exercidas pelo episcopado. Assim, é notável o esforço dele em tentar consolidar sua posição utilizando-se inclusive da produção documental como um importante recurso para isso.

Esta é uma iniciativa bastante evidente que reforça nossa perspectiva de afirmação da significância das relações de poder que marcavam aquela conjuntura, e como estas se fazem presentes também em documentos hagiográficos, como as vidas que priorizavam as trajetórias femininas. Desta forma, partimos então para uma análise mais específica dos elementos que ratificavam o perfil de santidade explorado pelo bispo de Tours, a partir das referências presentes na *Vita Monegundis*, tendo como norte esta característica em especial: o vínculo entre a atuação episcopal e a santidade feminina.

3. O perfil de Monegunda de Tours, a Santa da *Vita Patrum*

Parece-nos acertado ressaltar a ideia de que o bispo de Tours optou por uma tentativa de enquadramento do modelo de vida religiosa feminina em uma compilação hagiográfica. É importante recordar que o conjunto formado por vinte narrativas, a *Vita Patrum*,⁴ inclui apenas um relato protagonizado por uma mulher. Neste exemplo, é provável que o bispo tenha optado por incluir a vida da protagonista pela possibilidade de apropriação desta narrativa como instrumento simbólico que garantiria a inclusão de perfis distintos de santidade, incluindo bispos, monges, abades e também uma monja.

Peter Brown levanta uma questão importante em relação à VP em particular, já que nesta compilação, segundo o autor, Gregório procurou reunir as trajetórias de

4 Daqui em diante, quando abreviada, chamado de VP.

figuras veneradas que se destacaram naquela região com o objetivo de sujeitá-los à autoridade eclesiástica. Isto porque a presença de variados núcleos de santidade, mesmo que estes santos lidassem diretamente com a divindade, levando a mensagem dos necessitados, poderiam ameaçar a ordem vigente e reavivar uma discussão antiga, mas ainda potente, entre os profetas e a necessidade de implementação e submissão à hierarquia clerical. (Brown 1999:38-55) ⁵

Assim, a iniciativa de integração de personagens cultuados, geralmente tão carismáticos, foi colocada em prática pela Igreja de forma bastante contundente nesta conjuntura de fortalecimento e expansão, o que pode ter acontecido a partir do caso da própria Monegunda, que aparentemente se tornou uma espécie de líder de sua comunidade. Desta forma, compreendemos melhor uma das possíveis razões para Gregório ter descrito o relato da vida de santa como uma devota integrada ao seio episcopal, respeitando e adorando o patrono, Martinho.

Do mesmo modo, a hagiografada é, portanto, retratada na documentação como um tipo exemplar de mulher: casada, que, mesmo em relação à dedicação à santidade, consegue obter o apoio do marido; mãe, que faz uso de um episódio terrível como o luto pela perda das filhas como uma oportunidade de renascimento espiritual.

O objetivo das narrativas compiladas no *Liber Vitae Patrum*, para Kitchen, ultrapassava apenas a sistematização de milagres sucessivamente contados e atribuídos aos santos. Gregório procurava de fato contar a história dos personagens venerados, alguns que teriam até compartilhado um ambiente comum ao do hagiógrafo. O conteúdo e os feitos reunidos em cada vida são variados, com ênfase nas ações miraculosas atribuídas a cada um deles. (Kitchen 1998: 58)

Na *Vita Monegundis* em particular, temos como protagonista a reclusa de Tours, referenciada como uma personagem santa, que teria ingressado na vida religiosa após a morte de suas duas filhas. A partir de então, Monegunda viveu isolada em uma cela e, certo tempo depois, reuniu algumas religiosas que passam a viver com ela, segundo o discurso hagiográfico. Partindo desta trajetória e da análise da *vita*, encontramos algumas referências significativas em relação ao perfil de santidade propagado. O comportamento virtuoso, o poder miraculoso e a prática ascética são algumas das categorias nas quais esses indícios podem ser encaixados.

Logo no início do relato podemos destacar a menção a Martinho de Tours, principal referência presente nas vidas provenientes da Gália naquele período. Gre-

5 A presença de variados núcleos de reunião de fiéis em torno de figuras veneradas, mesmo que inicialmente pequenos, dispersavam os cristãos e de certa forma competiam com o núcleo central, a diocese, em relação à devoção desses crentes.

gório cita o episódio em que a santa teria partido em direção à basílica do santo em busca de auxílio para superar seu luto. Após o retorno, ela teria optado pela reclusão em uma cela ainda dentro de sua casa. O primeiro aspecto a ser destacado nesse sentido diz respeito ao emprego deste exemplo, do patrono da região, com um objetivo em particular, segundo a nossa análise: fundamentar a decisão de ingresso na vida retirada, bem como o papel de liderança feminina local, a partir da ajuda e do direcionamento fornecidos pelo bispo de Tours.

Ou melhor, trata-se de uma figura de legitimidade na qual o perfil de santa foi embasado. Além disso, são mencionados também elementos como a dedicação ao trabalho manual, a perseverança em oração e a prática rigorosa do jejum, isto é, características do exercício ascético. Este último sendo ressaltado no que se refere à alimentação dela e de suas companheiras, baseada essencialmente no consumo de pão, com abstenção de vinho. Esta referência é explorada pelo hagiógrafo nesta vida, assim como é identificada como um elemento bastante recorrente em outros escritos desta mesma tipologia.

Destacamos que estas menções ligadas aos *topoi* comumente compartilhados pelas hagiografias não devem ser subestimadas. Trata-se de marcadores que ratificam a santidade atribuída a estes personagens pelos autores. Nossa preocupação está ligada a este debate ao considerar a utilização desta produção como uma estratégia episcopal em um processo maior de consolidação da cristianização.

Por exemplo, notamos uma referência bastante evidente na documentação acerca do papel de liderança exercido pela santa nesta pequena comunidade de religiosas da qual ela teria participado e, certamente, fundado. Defendemos, portanto, em consonância, que tal proposição está associada a uma tentativa de legitimação do perfil modelar proposto na hagiografia, como algo a ser seguido, a partir da chancela da hierarquia eclesiástica.

Os dois últimos grupos temáticos que merecem destaque no âmbito da análise documental aqui são: as questões ligadas aos milagres e as menções aos vínculos sociais. Em várias passagens na documentação identificamos referências acerca das ações miraculosas nesta *vita*, essencialmente distribuídas em dois conjuntos: as de cura e as de expulsão de demônios, e em menor quantidade notamos indícios envolvendo ligações com outros personagens nomeados em particular.

Na hagiografia da reclusa de Tours, como Monegunda é denominada pelo hagiógrafo, Gregório pontua que os santos são exemplos de conduta, a partir dos quais os cristãos conseguiriam levar adiante os preceitos celestiais. Desta forma, o autor destaca que os homens não são os únicos modelos para os fiéis no meio cristão. Mas também do “sexo menor” (*inferiorem sexum*), que seria a maneira pejora-

tiva como o sexo feminino era conhecido ao longo do medievo, ressaltando a força viril com que estas mulheres santas procuravam vencer sua natureza para dedicar suas vidas a Deus:

[...] Ele exorta-nos a viver segundo o exemplo dos santos e a fortalecer-nos por Seus preceitos incessantes. Ele dá-nos como modelos não só os homens, mas também do sexo inferior, que lutam não debilmente, mas com força viril; Ele traz para seu reino celestial, não apenas homens, que lutam como devem, mas também mulheres, que se esforçam na luta com sucesso. Isso podemos ver agora na bem-aventurada Monegunda, que deixou sua terra natal (...) e veio à igreja de São Martinho [...].

Assim, o bispo de Tours deixa claro esta questão de diferenciação em relação ao sexo masculino e o feminino, e como ambos eram interpretados naquele período. O primeiro como a via de completude e o segundo como limitado. Além disso, ele cita o fato de que a santa teria deixado sua terra originária, a região de Chartres, em visita à basílica de Martinho, com o objetivo de admirar os milagres que cercavam a localidade.

Somado ao que já foi debatido acerca dos atributos, o autor pontua a questão do matrimônio da protagonista como a realização do desejo de seus pais, certamente procurando reforçar o *topos* da submissão e da castidade, tipicamente atribuídos às mulheres santas: *A muito abençoada Monegunda era da região de Chartres. Ela havia se casado por vontade dos pais e tinha duas filhas (...).*⁶

O episódio na VM que menciona o fato da hagiografada ser casada é vinculado a uma vontade de terceiros, como anseio de seus familiares e não da própria santa. Estas demarcações estão relacionadas, muito provavelmente, a um objetivo claro por parte do bispo-autor, que seria desvincular a imagem da protagonista a algo que as desvirtuasse do objetivo principal, a fé. Desta maneira, tornava-se ainda mais fácil, inclusive, justificar em seguida a dissolução do matrimônio, na medida em que a santa teria deixado seu marido para se dedicar à sua vocação.

Depois observamos a referência clara à motivação que teria feito a mulher se converter a uma vida santa, o luto pela morte de suas filhas, o que teria lhe causado sofrimento e lamentações. Postura que é contida por medo de ofender a divindade, que teria de alguma forma permitido a morte das meninas, segundo o hagiógrafo: *[...] partir desse momento, a mãe ficou desolada; lamentando e lamentando a morte de suas filhas, ela não parava de chorar, dia e noite [...].*⁷

6 Cf. VP, XIX: I.

7 Cf. VP, XIX: I.

A partir de então, o autor inicia a construção da argumentação a respeito da superação pela protagonista, pela percepção de que não cabia a seu marido, nem aos seus amigos, e nem mesmo seus parentes poderiam consolá-la. Este suporte só poderia ser fornecido pela divindade, a partir do trabalho da caridade, mais uma virtude destacada por Gregório, como essencial no modelo exaltado.

Segundo o relato, após doar suas roupas de luto, a santa iniciou a vida em reclusão dentro de um pequeno cômodo, com pouca luz, afastando-se do mundo e realizando intensas práticas ascéticas. Assim, não vivia mais maritalmente com seu marido, tendo apenas a companhia de uma serva, que lhe auxiliava cozinhando para ela, alternando momentos de oração e jejum.

Estas são outras características enumeradas como presentes na prática religiosa dela, segundo o hagiógrafo. O autor continua neste mesmo capítulo e descreve na sequência o espaço de reclusão que Monegunda teria compartilhado com outras religiosas, como um local de reunião:

[...] Ela reuniu um pequeno número de freiras naquele lugar e ali ficou, perseverando na fé e na oração, comendo apenas pão de cevada e não bebendo vinho, exceto um pouco em dias de festa, e depois apenas diluído com muita água. Ela não tinha um leito macio de feno ou palha fresca, mas apenas um de galhos entrelaçados [...]. Ela ensinou aquelas que ela trouxe para morar com ela a fazer essas esteiras. E morando ali louvando a Deus, ela deu a muitos enfermos, depois de orar, curas.⁸

Neste episódio, o bispo de Tours destaca a perseverança e a fé como atributos essenciais da santidade da hagiografada, além de um comportamento virtuoso exemplificado por meio de práticas como a oração e o jejum, a partir da restrição de alimentos e bebidas como o vinho, tomado apenas em raras ocasiões. Por fim, a mortificação corporal, explícita em situações cotidianas de pouco ou nenhum conforto, como a ausência de uma cama. Todos estes elementos contribuem para a aproximação dela com Deus e conseqüentemente reafirmam o poder miraculoso que ela demonstra.

Cabe ressaltar ainda que o hagiógrafo expõe que por intermédio de Martinho o anseio pela vida religiosa teria se feito presente na trajetória de Monegunda. Ele teria sido o responsável por lhe auxiliar em tal empreitada nos momentos de dificuldade. A *vita* traz recorrentemente a alusão a este personagem como patrono, já que ele era a principal figura de referência no que tange à santidade, ao poder e à legitimidade no âmbito da Igreja naquele contexto.

8 Cf. VP, XIX:2.

4. Considerações finais

Nas últimas décadas, observamos um aumento crescente em relação aos trabalhos no campo da História que de alguma forma priorizassem a documentação hagiográfica. Isto porque, durante bastante tempo, este tipo de documento foi visto como uma produção restrita às referências associadas ao âmbito religiosa, certamente, em razão da perspectiva edificante e o discurso moralizante veiculado nas vidas. Da mesma forma, notamos um crescimento considerável de estudos que priorizam as temáticas relacionadas aos estudos de gênero, à História das Mulheres e ao protagonismo feminismo como sujeito dos processos históricos em épocas distintas.

Este artigo, de certo modo, correlaciona estas duas possibilidades mais recentes de investigação. Isto porque, por um lado, nosso aparato documental privilegiado aqui foi uma *vita*, escrita por um bispo preponderante do período merovíngio. No entanto, sendo utilizada com a noção de que este conjunto de relatos, chamado comumente de hagiográfico, não está restrito exclusivamente a investigações teológicas, na medida em que aspectos das relações de poder, por exemplo, presentes no momento de produção da narrativa são veiculados ali. Assim, a utilização de hagiografias de forma crítica, contrapondo as referências com o que tem sido embasado pela historiografia foi a perspectiva que buscamos defender neste trabalho.

Da mesma forma, em relação ao foco temático, a ênfase de nossa análise estava no diálogo entre dois pontos chaves: a atuação episcopal e a santidade feminina. Assim, procuramos compreender de que forma a delimitação do perfil de santa presente na *Vita Patrum*, dentre outros possíveis, se imbricava a preocupações maiores da instituição eclesiástica, como a iniciativa de cristianização.

Em suma, podemos dizer que a VM, é um documento mais conciso, integrante de uma compilação, sendo a única vida feminina presente no conjunto. A obra é marcada por poucas informações pessoais sobre a hagiografada, assim como sobre toda a sua trajetória pregressa antes da reclusão. Gregório de Tours utiliza uma série de elementos que fundamentam a santidade atribuída a Monegunda de Tours em sua obra, como atributos, as virtudes, os milagres e os vínculos sociais, mas todos estes elementos são abordados de maneira mais geral e com poucas particularidades sendo apontadas.

Sobre esses aspectos, vale destacar a maternidade, a relação de correspondência com Martinho de Tours que é construída pelo hagiógrafo, a reclusão ascética e o poder miraculoso especialmente por meio das ações de cura. Do mesmo modo, a indicação de peregrinação à basílica do santo, como episódio que iniciou sua vida religiosa, valorizando o patrono da região, ratifica a presença de uma relação hierárquica, que, ao ser respeitada, legitimava o culto à protagonista.

Referências bibliográficas

- GREGORY OF TOURS (1985), *Life of the Fathers*, en JAMES, Edward (Org.), *Translated Texts for Historians*, v. 1, Liverpool, Liverpool University Press.
- BROWN, Peter (1999), *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Lisboa, Presença.
- COON, Lynda (1997), *Sacred fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- FREITAS, Edmar C. (2014), *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*, Niterói, EDUFF.
- LE GOFF, Jacques (2003), *Homens e Mulheres na Idade Média*, São Paulo, Estação Liberdade.
- KITCHEN, John (1998), *Saint's Lives and the Retic of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography*, New York, Oxford University Press.
- KREINER, Jamie (2014), *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REIMITZ, Helmut (2016), "After Rome before Francia: religion, ethnicity and identity politics in Gregory of Tours' *Decem libri historiarum*", en COOPER, Kate. & LEYSER, Conrad. (Eds.), *Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 58-76.
- SILVA, Leila. R. da (2014), "Monacato e literatura hagiográfica: *Vita Sancti Frutuosi* e *Vita Sancti Amandi* em perspectiva comparada", TEIXEIRA, Igor Salomão (ed.), *História e Hagiografia sobre a Hagiografia Medieval*, São Leopoldo, Oikos, 164-177.
- WICKHAM, Chris (2019), "A Gália merovíngia e a Germânia (500-751)," en *O legado de Roma. Iluminando a Idade das Trevas (400-1000)*, Campinas, Editora da Unicamp, 175-198.

El arte del engaño en el *Libro de buen amor* y *La Celestina*

The Art of Deceit in *The Book of Good Love* and *The Celestina*

Soffía Blystra

Boston University, EEUU

Sblystra@bu.edu

orcid.org/0009-0004-9767-434X

Recibido: 21/6/23 Aceptado: 18/7/23

Resumen: Este ensayo compara el éxito de las alcahuetas del *Libro de buen amor* y de *La Celestina*. El logro de estos dos personajes se medirá definiendo lo que es una alcahueta, lo que hacen, y lo bien que las dos alcahuetas hicieron su trabajo. Es importante medir el éxito de ambas porque es el propio éxito de la Celestina como alcahueta lo que contribuye a que sea un personaje popular en la literatura y siga siendo utilizado como arquetipo de alcahueta en diferentes contextos literarios.

Palabras clave: Alcahueta- Libro de buen amor- Celestina.

Abstract: This essay compares the success of the two go-betweenes from *The Book of Good Love* and *The Celestina*. The success of these two characters will be measured by defining what a go-between is, what they do, and how well the two go-betweenes did their job. It is important to measure the success of these two go-betweenes because it is the very success of the Celestina as a go-between that makes a small contribution to her being a popular character in literature and continues to be used as the archetype of the go-between in different literary contexts.

Keywords: A Go-between- *The Book of Good Love*- Celestina.

1. Introducción

Celestina es uno de los personajes más influyentes de la literatura castellana del siglo XV. Es una alcahueta que abrió el camino para que los lectores de la literatura se refirieran a cualquier alcahueta como “una Celestina”. Es un personaje de mucha complejidad, profundidad y lo suficientemente importante como para que la novela cambie a *La Celestina* en lugar de *La tragicomedia de Calisto y Melibea*. La vieja

Urraca, la Trotaconventos del *Libro de buen amor*, es también una alcahueta, pero tiene menos éxito que Celestina. Aunque el *Libro de buen amor* se escribió antes que *La Celestina*, la Trotaconventos es una Celestina menos exitosa, pero una Celestina, al fin y al cabo. En este ensayo, planeo demostrar cómo medir la Celestina como una alcahueta más exitosa que la Trotaconventos considerando las diversas formas de engaños que utilizan en sus oficios.

2. La Trotaconventos en el *Libro de buen amor*

Trotaconventos es uno de los personajes principales del *Libro de buen amor* junto con el viaje de Juan Ruiz; ambos sirven para demostrar cómo son las diferentes formas de amor, por ejemplo, el loco amor y el buen amor. Trotaconventos aparece en el argumento avanzada la narración cuando Don Amor está conversando con el arcipreste y le dice que busque una señora mayor que le ayude con sus problemas amorosos; Don Amor dice:

Si parienta non tienes atal, toma [de unas] viejas / que andan las iglesias e saben las callejas / [...] Son grandes maestras aquestas paviotas: / andan por todo el mundo, por plagas e [por] cotas / [...] Toma de unas viejas que se fazen erveras; / andan de casa en casa e llámanse parteras; / con polvos e afeites e con alcoholeras / echan la moça en ojo e çiegan bien de veras. (Blecua 1992: 438a, b; 439a, b; 440a, b,c,d)

En su conversación, Don Amor le recomienda al arcipreste que busque una alcahueta que le ayude a encontrar pareja, aunque no le especifica que deba pedir la ayuda de Urraca, sólo alguien que se ajuste a las descripciones de las recomendaciones de Don Amor, como una vieja que conozca las calles y las iglesias y que pueda convencer fácilmente a las mujeres para que estén con los hombres.

La vieja Urraca conocía bien la iglesia por la conversación que tuvo con Juan Ruiz cuando dice: *Amigo, oídme un poquillejo / amad alguna monja, creedme de consejo* (Blecua 1992: 1332a, b). Urraca quiere juntar el arcipreste con una monja porque tiene amigos que tienen relaciones con monjas y todos parecen ser felices con esta relación. Urraca encaja en la descripción de esa alcahueta que Don Amor aconseja al personaje masculino de las mil caras que fuera a buscar porque conoce muy bien las iglesias y las monjas y conoce muy bien las calles para ayudar a sus amigos varones a relacionarse con ellas. Esto significa que buscó el prototipo de alcahueta y seleccionó a Trotaconventos porque coincidía con la descripción de don Amor, descripción de la mensajera ideal que ayudaría a Juan Ruiz a encontrar al amor. A diferencia de *La Celestina*, en la que el lector ve a Celestina como la única alcahueta del pueblo, Juan Ruiz hace saber al lector que en el *Libro de buen amor* tiene opciones para elegir

entre diferentes alcahuetas, pero se decidió por la Trotaconventos.

3. Los trucos de la Trotaconventos

La primera mujer, doña Endrina, es una viuda de la que Juan Ruiz se enamora a primera vista, consigue hablar con ella y le pide hablar en otra ocasión para ver si pueden tener una amistad. Después de esta interacción, Juan Ruiz envía a la Trotaconventos a hablar con doña Endrina y le cuenta la historia de la avutarda y la golondrina donde la avutarda se supone que es Endrina y la golondrina es Trotaconventos. Esta quiere asegurar a doña Endrina que quiere lo mejor para ella y que, al igual que la golondrina con la avutarda, Urraca nunca le daría un mal consejo a Endrina. A través de sus historias, Trotaconventos intenta prevenir a doña Endrina de su destino de seguir siendo una viuda. Trotaconventos asegura a las mujeres de esta historia que les da consejos por su propio bien. Al final, doña Endrina termina junto al arcipreste (don Melón). La viola y se casa con ella, pidiendo perdón por su comportamiento, pero también explicando que esta historia es igual a la de *Pánfilo*. Doña Endrina al final dice:

¡Ay, viejas tan perdidas!, / a las mugeres trahedes engañadas e vendidas / [...] Si las aves lo podiesen bien saber e entender / quantos laços les paran, non las podían prender / ya qua do el laço veen, ya las lievan a vender; / mueren por el poco çevo, non se pueden defender. (Blecua 1992: 882a, b; 883a, b,c,d)

Esto remite a la historia que Trotaconventos contó a doña Endrina con la golondrina advirtiéndole a la avutarda que las semillas que el cazador plantó son para hacer cuerdas. Estos *laços* de los que habla doña Endrina son las cuerdas de la historia que mencionó Urraca. Al final, Endrina se arrepintió de haber escuchado a Trotaconventos porque provocó que el arcipreste se aprovechara de ella. Aunque Urraca logró juntar a doña Endrina y al arcipreste (don Melón), este fue un trabajo infructuoso de la Trotaconventos.

Una alcahueta se define como *persona que concierta, encubre o facilita una relación amorosa, generalmente ilícita*. (Diccionario de la lengua española 2014) Urraca facilitó una relación ilícita al convencer a Endrina de que había pasado un año desde su viudez y podía estar con el arcipreste. Pero, no facilitó una relación amorosa al final porque engañó a Endrina para que estuviera con el arcipreste. Las dos personas involucradas tienen que consentir para tener una relación amorosa pero el arcipreste viola a doña Endrina. Urraca le dice a Endrina que se case, *casamiento que vos venga, por esto non lo perdedes; / mejor me paresçe esto que non que vos enfamedes*. (Blecua

1992: 879c, d) Esto es para asegurar que su honra no se manche por tener relaciones con un hombre mientras no está casada. Esto no fue un trabajo exitoso por parte de la alcahueta porque hubo una falta de consentimiento para una *relación amorosa* que fue revocada cuando Juan Ruiz se aprovechó de doña Endrina.

El tema del consentimiento en esta escena es difícil de identificar porque *women are depicted as not really meaning no, and as engaging in deception to hide their "true" desire [...] some level of coercion is acceptable as long as consent can be inferred* (Parodi 2020:53, 60). El lector puede reconocer que Endrina no consintió por lo que se menciona al principio de este párrafo y por lo molesta que suena por haber confiado en Trotaconventos y haber caído en la trampa ella y el arcipreste. También parece que no hay consentimiento cuando al final, el arcipreste se disculpa con Endrina por haberse aprovechado de ella cuando dice *si villanías he dicho, haya de vos perdón, / que lo feo del estoria dis' Pánfilo e Nasón*. (Blecua 1992: 891c, d) Como no hay consentimiento, la Trotaconventos no logró hacer su trabajo como alcahueta exitosamente.

Mientras el arcipreste se siente solo de tantas bodas y celebraciones amorosas, decide ir detrás de una viuda que le sugiere la Trotaconventos. Urraca le dice que recite unas cantigas para impresionar a la viuda a lo que ella responde: *Do non te quieren mucho, non vayas a menudo*. (Blecua 1992: 1320d) Esto se traduce en un rechazo directo de la viuda. Este fue un intento fallido de Urraca en su trabajo. Este es uno de los rechazos más claramente definidos que hacen que la Trotaconventos parezca mala en su trabajo.

Después de este intento fallido, Urraca decide emparejar al arcipreste con una monja, doña Garoza porque les ayudó a muchas monjas a tener relaciones con sus amigos y son buenas porque usan "hierbas afrodisiacas", esos *muchos letüarios, nobles e quán estraños* (Blecua 1992: 1333d). Las monjas son buenas compañeras para los hombres porque son como los *letüarios*, una medicina dulce que se puede tomar en ayuno y no rompe las reglas. Las monjas son vistas como una medicina que es dulce en tiempos de hambruna que puede curar a los hombres cuando ayunan porque *there are more reasons for taking an electuary than seeking to sugar a pill*. (Franco-mano 2013:139) La medicina es una personificación de las monjas y el hambre del ayuno de los amigos de la Trotaconventos es el impulso de satisfacer las necesidades sexuales de ellos mismos. Esta *medicina femenina* era la cura para los hombres que querían recuperar su virilidad. (Caslatrava 2012:366) Urraca tenía muchos amigos que tenían relaciones con monjas. Esto implica que debió ser vista por doña Garoza en el convento y esto explica por qué Garoza no se interesó por lo que la Trotaconventos tenía que decirle del arcipreste al principio. Tardó en convencer a doña Garoza pero después de resistirse y de referirse hacia la Trotaconventos como una víbo-

ra, una zorra y como el diablo en algunos de sus cuentos con moralejas, doña Garoza cede cuando la Trotaconventos describe el aspecto físico del arcipreste. El arcipreste y la monja permanecen felices juntos durante tres meses hasta que la monja muere, dejando a Juan Ruiz afligido por su pérdida. Éste sigue adelante rápidamente y le pide a Urraca que le presente a otra mujer. Aunque esta historia de amor no tuvo un final feliz, fue una relación exitosa que armó la Trotaconventos porque ella facilitó una relación amorosa entre los dos.

La escena entre la Trotaconventos y la musulmana, después de muerte de doña Garoza, demuestra cómo *uno adapta sus estructuras gramaticales debido a su entorno*. (Barletta 2008:346) Según Barletta, esto significa que la musulmana no comparte el mismo sentimiento con Urraca por ser mujeres. Ella rechaza por completo su identidad compartida de lenguaje y género, revelando que no quiere escucharla a la Trotaconventos. El primer intercambio entre las dos mujeres es cuando Urraca dice *¡Ya amiga, ya amiga, cuánto ha que non vos vi! / [...] salúdavos amor nuevo*. (Blecua 1992: 1509b, d) El *ya amiga* muestra que Urraca es de confianza porque viene como alguien familiar y como una amiga que sólo querrá lo que es bueno para la musulmana. Lo hace para establecer la confianza entre las dos desde el principio. Según Barletta, *ya amiga* también simboliza que la Trotaconventos entiende cómo dirigirse a alguien que es de la comunidad lingüística de la musulmana. Antes de que la musulmana pueda decir nada, Urraca adopta un enfoque más agresivo y decide preguntar, en la misma frase tras saludarla como amiga, *¿y cómo sodes así? Salúdavos amor nuevo*. (Blecua 1992: 1509c, d) Es entonces cuando Urraca cuestiona a la musulmana por qué es así y luego la anima a aceptar este nuevo amor. Esto podría ser un insulto a su religión, así como a su cultura al afirmar que debería ser más libre y abrirse al amor en lugar de ser tan religiosa y cerrada.

Por último, Urraca intenta acercarse a la musulmana como figura materna cuando dice *Fija, muchos vos saluda uno que es de Alcalá / [...] Fija sí el Criador vos dé plazer con salud, / que non gelo desdeñedes, pues que más trader non pud!*. (Blecua 1992: 1510a; 1511a, b) Acercarse a ella como amiga no funcionó, por lo que colocarse como figura materna muestra más cercanía y confianza en la relación, dando a entender que son de la misma familia, género, cultura, religión y sangre. Referirse a la musulmana como una hija muestra que Urraca como "madre" quiere lo mejor para ella, que sería el arcipreste.

Engañar a la musulmana no fue exitoso. Ella escucha a la Trotaconventos, pero sólo responde cuatro veces, *Iznedrí* (¿qué sé yo de esto?), *Legualá* (no, por Dios), *Ascut!* (cállate), *Amxí, amxí* (vete). (Barletta 2008:355) Esto significa que la musulmana, desde el principio, no estaba convencida ni dispuesta a entretener las ideas de la Trotaconventos para estar con el arcipreste. La diferencia entre doña Garoza

y la musulmana y su arte de engañar a ambas, es que Urraca tenía muchos amigos que tenían relaciones con monjas. Esto implica que debió ser vista por doña Garoza en el convento es una figura más familiar que para la musulmana que nunca la vio. Trotaconventos no tuvo tanto éxito con la musulmana debido a la familiaridad. La musulmana parecía aprensiva cuando se le acercó Urraca, lo que demuestra que, o bien ha oído hablar de ella y de lo que hace, o bien no la conoce y no se fía de ella.

4. Los trucos de Celestina

La Trotaconventos no es la única concedora del arte del engaño. La Celestina, al igual que la vieja Urraca, persigue su propio interés. La Celestina es uno de los personajes más elaborados y malvados con quien nadie se puede comparar. (Fraker 1990:22) A pesar de que Celestina sea un personaje único, como menciona Charles Fraker, la Celestina usa algunas técnicas similares a la de la Trotaconventos. La táctica de las alcahuetas es colocarse en una posición en la que se las ve como mayores y más sabias. Urraca cuando llama a la musulmana *hija* y Celestina cuando le dice a Melibea, *Donzella graciosa y de alto linaje, tu suave habla y alegre gesto, junto con el aparejo de liberalidad que muestras con esta pobre vieja, me dan osadía a te lo decir.* (Severin 1990:161) Celestina intenta convencer a Melibea de que hable con Calisto a través de alabanzas a Melibea, diciéndole que es joven y guapa y que viene de buena familia y Celestina se llama a sí misma *pobre vieja* para mostrar que podría acabar como Celestina, vieja y sola como menciona. *Celestina tiene que hablar a Calisto o a Melibea o a Sempronio desde su vejez, desde su pobreza y desde su sexo, y nunca deja de hacerlo.* (Gilman 1982:101) Gilman arguye que la Celestina se ajusta a este estereotipo de anciana, pero su personaje es algo más que la estereotipada alcahueta. Comparte similitudes y diferencias con la Trotaconventos. Ambas alcahuetas utilizan esta táctica para parecer indefensas y viejas. Quieren persuadir a las mujeres más jóvenes para que estén con estos hombres presentándose de una manera para dar lastima y convencer que las apariencias se desvanecen por lo que es mejor estar con los hombres ahora mientras se pueda.

En comparación, Celestina parece tener más éxito en el engaño al principio. Llegó lejos mintiendo y consiguiendo que la gente en su camino se uniera a ella prometiendo dinero o compartiendo historias sentimentales para tocar el corazón de la gente. Urraca no era el personaje principal de El libro de buen amor, lo que, en contraste con Celestina, la convierte más en un personaje secundario que en uno principal. Después de intentar convencer a estas dos mujeres, Urraca muere de forma natural a diferencia de Celestina. El hecho de que Celestina sea asesinada demuestra que era una amenaza para algunos y que tenía poder para hacer que las cosas fue-

ran a su favor. El hecho de que Celestina tenga trabajos como costurera, perfumera, maestra de hacer cosméticos, bruja, alcahueta, y hacer virgos hace ver que es hábil a su edad y que necesita métodos para hablar a escondidas con las mujeres como hizo con Melibea. Entró en su casa con la excusa de querer vender sus hilos, pero su verdadera intención era hablar con ella sobre Calisto. Además, en otra escena, en la que intenta convencer a Pármeno de que trabaje con ella y con Sempronio, Celestina le recuerda a Pármeno que lo conoció cuando era pequeño porque ella y su madre eran prostitutas. Esto también implica que cuando era más joven trabajaba como prostituta y que proviene de la clase baja.

Lo que diferencia a Celestina de la Trotaconventos es su propia identidad. (Lida de Malikel 1961:84) Es notable cómo actúan los personajes con los demás y cómo se diferencian con su verdadera naturaleza en sus soliloquios. A pesar de parecer segura de sí misma, Celestina se pone nerviosa de camino a casa de Melibea cuando tiene que convencerla de estar con Calisto. En esta escena en la que Celestina piensa en voz alta, el lector es testigo de lo lista y calculadora que es en sus situaciones. Por ejemplo, antes Sempronio le propuso trabajar con ella y cómo podrían engañar a Calisto juntos. Ahora que está sola, Celestina quiere *mirar bien lo que le ha dicho Sempronio y quiere tener cuidado porque aquellas cosas que bien no son pensadas, aunque algunas veces hallan buen fin, comúnmente crían desvariados efectos* (Severin 1990: 150). Cuando Celestina se queda a solas con Sempronio antes de que él la mate, la autodefensa de Celestina ante la situación es manipularlo y mentirle cuando le dice *calla loquillo*. Sempronio se enoja porque Celestina no comparte el dinero con él, pero la Celestina le miente y le dice lo que sí compartirá el dinero con él. Pármeno, ve este trato entre Sempronio y Celestina y no está de acuerdo. Celestina lo manipula a Pármeno y le cuenta recuerdos que ella tuvo con la madre fallecida de Pármeno. Melibea también descubre las verdaderas intenciones de Celestina cuando la está tratando de convencer de ver a Calisto. Todos estos personajes son expuestos a las mentiras y manipulaciones de Celestina. Cuando Celestina está a solas, el lector queda expuesto a la verdadera naturaleza de Celestina. Es el momento de reflexionar sobre sus verdaderos sentimientos hacia todas las situaciones que está viviendo, como qué hacer con Sempronio que quiere quedarse con la mitad de sus ganancias y cómo se siente al ir a convencer a Melibea para estar con Calisto por primera vez.

Al final, el objetivo de Celestina es obtener su recompensa de Calisto y a través de la manipulación del lenguaje que utiliza con diferentes personajes, es capaz de salirse con la suya hasta que es asesinada. El lenguaje que utiliza con sus víctimas comparte algunas similitudes y diferencias. Cuando habla con Melibea, se refiere a ella como *fija* un par de veces, lo que establece un rol maternal y de confianza. En su primera conversación con Sempronio, en la que está ayudando a Elicia a es-

conder a Crito de Sempronio, Celestina saluda a Sempronio con *Hijo mío, rey mío* y le da un abrazo y llama a Elicia para que le salude porque sabe que a Sempronio le gusta Elicia. (Severin 1990:105) Con Sempronio y Pármeno, Celestina utiliza mandatos y ambos la siguen. En el primer encuentro con Sempronio, Celestina le dice *toma y dame otro abrazo* para saludarlo y seguir estableciendo confianza. (Severin 1990:105) Cuando Sempronio le pide trabajar con ella y repartir la recompensa que le dará Calisto, ella dice *Bien has dicho; al cabo estoy*. (Severin 1990: 108) Esto lo dice sin dudar, lo que demuestra que sabe cómo actuar ante los demás y disimular para conseguir lo que quiere. Más tarde, cuando Celestina va a casa de Melibea, es cuando Celestina decide pensar bien las cosas. Así que accede a los deseos de Sempronio de repartir la recompensa y esto no supone ninguna amenaza para Sempronio en un principio porque al aceptar sin dudar, demuestra que está comprometida. Con Pármeno, intenta convencerle diciendo: *Ganemos todos, partamos todos, holguemos todos*. (Severin 1990:116) Al principio, Pármeno es tratado como menos inteligente que Sempronio. No quiere traicionar a Calisto. Después de insistir, Celestina y Sempronio convencen a Pármeno para que se una a ellos en el reparto de la recompensa de Calisto- Celestina recordándole que solía trabajar como prostituta con su madre y que solían ser amigas y Sempronio recordándole el dinero que todos compartirían al final.

La táctica de Celestina de utilizar la brujería se introduce al principio como uno de sus varios oficios. Comparada con la Trotaconventos que anda por los conventos y trabaja con monjas, Celestina invoca al diablo. Celestina oculta su verdadera personalidad y creencias a Melibea cuando habla de Dios: *No desconfíe, señora, de su noble juventud de salud; [qué] quando el alto Dios da la llaga, tras ella embía el remedio*. (Severin 1990: 247) Se trata de Celestina consolando a Melibea después de que confiese estar enamorada de Calisto. La vieja alcahueta le asegura a Melibea que Dios hará que la situación con Calisto le favorezca. Esto es irónico porque antes, el lector fue testigo de cómo la alcahueta invoca a Plutón cuando dice:

Yo, Celestina, tu más conocida cliéntula te conjuro por la virtud y fuerza desatas bermejas letras, por la sangre de aquella noturna ave con que están escritas, por la gravedad de aquestos nombres y signos que en este papel se contienen, por la áspera ponçoña de las bívoras de que este azeyte fue hecho, con el qual unto este hilado. (Severin 1990: 148)

Pide que todo salga a su favor. Lo interesante es que amenaza al diablo diciendo: *si no lo haces con presto movimiento, ternásme por capital enemiga*. (Severin 1990:149) Se coloca en una posición más poderosa que Dios y el diablo al demostrar que no le teme a ninguno de los dos, sólo busca que su plan de que Melibea se ena-

more de Calisto funcione para poder obtener su recompensa. Esto demuestra una Celestina *diabólica y endemoniada* que no teme utilizar todos los recursos que tiene a su alcance para tener éxito en su trabajo. (Botta 1994:38)

Celestina parece ser el centro de las *relaciones complicadas* donde *ella es el centro, ocupa el centro, manipula desde el centro, consigue que los deseos de todos los demás -deseos que para ellos son primarios- se supediten a los suyos, a su esquema improvisado.* (Galán 1996:40) El argumento se produce por Celestina. Es una de las alcahuetas más memorables de la literatura por lo poderosa que es. La historia entre Calisto y Melibea no habría ocurrido si no fuera por Celestina, que es presentada a Calisto por Sempronio cuando éste le dice: *conozco en fin desta vezindad una vieja barbuda que se dize Celestina, hechizera, astuta, sagaz en quantas maldades hay.* (Severin 1990:104) No sólo el libro lleva el nombre de esta vieja alcahueta, sino que el argumento principal sucede gracias a ella. Sin su ayuda, Calisto no habría podido acercarse a Melibea para que se enamoraran. La muerte de la Celestina desencadena varios acontecimientos trágicos que muestran el peso que su personaje tuvo en la novela. Una vez que es asesinada por los criados de Calisto, Sempronio y Pármeno son arrestados y asesinados por la justicia lo cual está relacionado con la muerte de Celestina. Con su trabajo de alcahueta, si Celestina siguiera viva después de la muerte de Calisto, podría haber encontrado una pareja para Melibea que la ayudara a olvidar a Calisto. Por lo persuasiva que es Celestina a lo largo de la historia para ayudar a Melibea a enamorarse de Calisto, podría haber vuelto a hacerlo con otro hombre para ayudar a Melibea a seguir adelante.

El poder y la influencia que esta vieja alcahueta tiene a lo largo de la novela son evidentes, incluso después de su muerte, donde inconscientemente, Areúsa se parece a Celestina una vez que ésta es asesinada. El lector conoce a Areúsa a través de Celestina, que es el interés amoroso de Pármeno en esta tragicomedia. Cuando Celestina lleva a Pármeno al prostíbulo donde está Areúsa, Celestina se da cuenta de que Areúsa está dolorida y por eso está en la cama en lugar de estar trabajando. Celestina *le menciona diferentes remedios para aliviar ese mal, pero admite que el más efectivo es la terapia sexual.* (Mestres 2010:361) Esto retrata la cercanía que ambas sienten la una hacia la otra. Muestra que Celestina valora el sexo como medicina además de los diferentes remedios por lo que aconseja a Areúsa para que la ayude a sentirse mejor - muestra preocupación por algo más que su recompensa. Este vínculo que ambas comparten es uno de los factores que contribuyen a que Areúsa se haga cargo de la muerte de Celestina.

Areúsa se convierte en la segunda Celestina una vez que Elicia vuelve al prostíbulo para decirle que han matado a la vieja alcahueta, pero también a Pármeno. Areúsa se pone inconsolable cuando dice: *¡O fuerte tribulación; o dolorosas nue-*

vas, dignas de mortal lloro; o acelerados desastres; o pérdida incurable!. (Severin 1990) Areúsa culpa al amor de Calisto y Melibea de la muerte de Celestina y planea la venganza exigiendo a Centurio que los mate. Utiliza a Centurio en su beneficio porque es un rufián que está enamorado de ella. Esta es una táctica similar a la que adoptó Celestina: utilizar a los demás en su beneficio a través de los sentimientos. Celestina utiliza la historia de la madre fallecida de Pármeno para acercarse a él y Areúsa utiliza a Centurio para matar a Calisto y Melibea porque Areúsa sabe que Centurio le gusta y lo utilizará para conseguir lo que quiere al final: la venganza. El poder que tiene Celestina después de su muerte sigue presente y se representa a través de Areúsa que sigue los pasos de Celestina.

El poder que tiene Celestina, también se traduce en matar indirectamente a Calisto y Melibea a través de Areúsa. Elicia, otra discípula de Celestina también aprendió a imitar las técnicas de Celestina, maldice a los dos amantes cuando dice:

O Calisto y Melibea, causadores de tantas muertes, mal fin atan vuestros amores, en el mal sabor se conviertan vuestros dulces plazerres; tórnese lloro vuestra gloria, trabajo vuestro descanso; las yervas deleitosas donde tomáys los hurtados solares se conviertan en culebras; los cantares se os tornen lloro; los sombrosos árboles del huerto se sequen con vuestra vista; sus flores olorosas se tornen de negro color. (Severin 1990: 300)

Elicia ayuda a alimentar la ira de Areúsa al maldecir a los dos amantes. Aunque está enfadada por la muerte de Celestina, Areúsa le dice a Elicia que, *cuando una puerta se cierra, otra suele abrir la fortuna, y este mal, aunque duro, se soldará, y muchas cosas se pueden vengar, que es imposible remediar, y ésta tiene el remedio dudoso y la venganza en la mano.* (Severin 1990: 301) La expresión que utiliza sobre una puerta que se cierra y otra que se abre, son como las ventajas que Areúsa y Elicia tenían cuando Celestina estaba viva, pero ahora que Celestina está muerta- Areúsa ve esto como una oportunidad para convertirse en la nueva Celestina y hacerse cargo del prostíbulo.

Celestina encarna una presencia masculina y es importante recordar que esta tragicomedia fue escrita por un hombre, Fernando de Rojas. (Tozer 2003:149) Ella es descrita por primera vez por Sempronio a Calisto como una *vieja alcahueta* que hace hechizos para que las parejas puedan estar juntas. La vieja alcahueta tiene una cicatriz en la cara que muestra que casi fue apuñalada, lo que significa que representaba algún tipo de amenaza. Se revela que Celestina tiene setenta y dos años cuando Pármeno dice: *Si [yo] creyera a Celestina con sus seys docenas de años, acuestas, no me maltratara Calisto.* (Severin 1990: 138) Afirma haber trabajado con la madre de Pármeno como prostituta, lo que significa que podría haber necesitado el dinero.

Tiene muchos oficios que la ayudan a ganar dinero, pero también porque Celestina sabe que no parece lo suficientemente femenina como para acercarse a mujeres jóvenes como Melibea, que pertenecen a una clase más alta, y hablarles de amor. Cuando Celestina entra en el hogar de Melibea con la excusa de vender su hilo por telas, la madre de Melibea, Alisa, expresa su asco por ella cuando dice: *mala landre te mate si de risa puedo estar, viendo el desamor que debes de tener a essa vieja que su nombre has vergüença nombrar; ya me voy recordando della. Una buena pieça; no me digas más. Algo me verná a pedir; di que suba.* (Severin 1990: 154) Esto implica que ha oído hablar de Celestina y de su fama. Alisa y Celestina, comparten el mismo género, pero Alisa trata a Celestina como si no fuera su igual. Celestina es una mujer, pero da asco con su presencia masculina como Alisa cuando Celestina visitó su casa.

La muerte de Celestina desencadenó otras muertes, si hubiera estado viva los personajes podrían haberse salvado. Si Celestina estuviera viva, todos seguirían vivos y esto no sería una tragedia. Pleberio entendería que Melibea estuviera enamorada y tuviera relaciones antes de casarse, y Calisto y Melibea se casarían, dejando que Celestina siguiera haciendo su trabajo de alcahueta y dirigiendo el prostíbulo como siempre. *La tragicomedia de Calisto y Melibea* se debe a Celestina, un personaje cuya muerte contribuye a la tragedia de todos en la novela.

5. La alcahueta más influyente de las dos

A lo largo del libro, el lector es testigo de cómo la vieja alcahueta pasa por algunos de sus mejores y peores momentos. En comparación, Celestina es un personaje más poderoso que Urraca porque va un paso más allá en el engaño que la Trotaconventos. Tener otros trabajos como pretexto para convencer a las mujeres, persuadir a cualquiera que se interponga en su camino para que se una a ella, como Pármeno, e invocar al diablo para que la ayude con sus prácticas, demuestra que no tiene miedo de nadie, su único miedo es volver a ser avergonzada en público. La Celestina es percibida como una figura masculina, paternal, cuidadora, amiga, madre, vieja, pobre, prostituta- es una mujer de muchas identidades para diferentes personajes a lo largo de la historia, dependiendo de lo que sepan de su pasado, de lo que hace y de sus oficios.

Trotaconventos no es un personaje tan influyente como la Celestina. El arcepreste sabe que puede solicitar sus servicios como alcahueta muchas veces, en las que lo hace con la mujer que está rezando, doña Endrina, doña Garoza, la viuda, la musulmana, etc. Aunque uno de los propósitos del *Libro de buen amor* es demostrar cómo es el loco amor y el buen amor con estas diferentes mujeres y el propósito de *La Celestina* es demostrar que fue *compuesta en reprehensión de los locos enamorados*,

la profesión de alcahueta sigue siendo la misma para Celestina y Trotaconventos. Es como comparar a dos personas diferentes para el mismo trabajo: si uno se desempeña mejor que el otro, uno de ellos va a ser recordado por su trabajo y su impacto. Es justo medir por igual el éxito de la Celestina y de Trotaconventos como alcahuetas. A pesar de ser de siglos diferentes, de autores diferentes, de géneros literarios diferentes, de mensajes diferentes y de propósitos diferentes, al final este ensayo pretende examinar el éxito de estas alcahuetas en su trabajo. Es valioso comparar el éxito de las dos alcahuetas porque la Celestina resultó ser la alcahueta más exitosa entre las dos por el impacto que su oficio tuvo en los personajes. Ella planea cuidadosamente sus acciones para acabar consiguiendo lo que quiere al final. Su muerte desencadenó otras muertes de personajes como un efecto dominó -si ella hubiera estado allí- se podrían haber evitado las trágicas muertes de cuatro personajes. Dejó un legado de futuras alcahuetas en su prostíbulo y Areúsa resultó ser la segunda Celestina. No sólo Celestina se estableció a sí misma y a su oficio en su libro a través de Areúsa, sino que el propio personaje de Celestina, estableció las identidades de todas las alcahuetas en la literatura después de esta tragicomedia.

6. Conclusión

El propósito de analizar y medir el éxito de la Trotaconventos y la Celestina es que, después de la Celestina, ella se convirtió en el arquetipo de todas las diferentes alcahuetas por venir. Esta tragicomedia también *rechaza los estereotipos que relegaban a la mujer a su condición de objeto, otorgándole voz y convirtiéndola en sujeto central de la historia y la literatura.* (Calvo Peña 2003:43) Para una novela publicada en 1499, *La Celestina* desafía los estereotipos de género al presentar a una mujer fuerte e intrépida como uno de los personajes principales. Este personaje de alcahueta es importante en la literatura y el cine contemporáneo, donde son comunes las facilitadoras de relaciones amorosas ilícitas. El éxito de Celestina marca el legado que deja y sigue construyendo después de su muerte en su novela. Este influyente personaje se convierte en un modelo para todas las alcahuetas que pueden seguir como referencia.

Trotaconventos se queda corta ante el legado de la Celestina. Aunque llegó antes que la Celestina, no tuvo el mismo éxito en el cumplimiento de sus deberes como alcahueta. No tuvo éxito en dejar un legado en el *Libro de buen amor*. Se ajustaba a la descripción del tipo de alcahueta que don Amor sugirió a Juan Ruiz que buscara. No fue como en *La Celestina*, donde Sempronio le dijo a Calisto que había oído hablar de una mujer, Celestina, que era una alcahueta conocida y con éxito en su trabajo. Si el criado de Calisto, que no buscaba una relación por sí mismo, conocía a

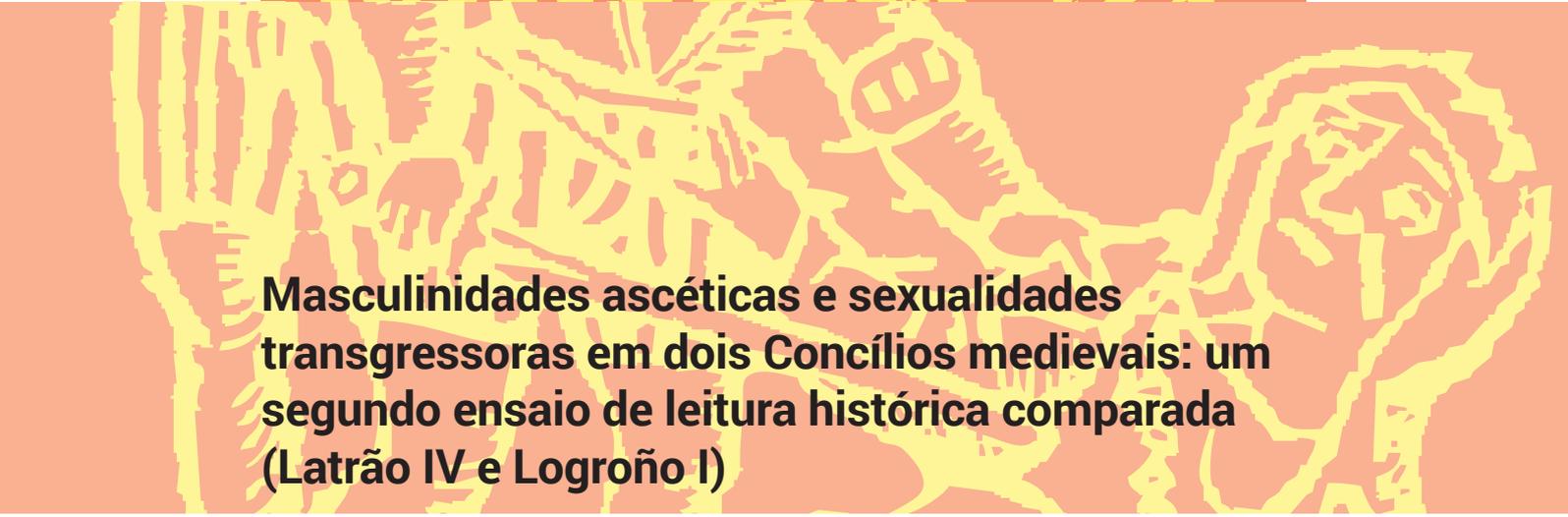
la Celestina, esto demuestra que la gente hablaba de la Celestina porque la conocían a ella y a su trabajo como alcahueta. En el *Libro de buen amor*, la Trotaconventos era sólo otra alcahueta más que se cruzaba con Juan Ruiz cuando éste iba en busca de una alcahueta. La muerte de la Celestina fue vengada por Areúsa a través de Centurio que utilizó los rufianes para asustar a Sosia que le dijo a Calisto que había oído rufianes cerca y le advirtió que tuviera cuidado. Cuando la Trotaconventos muere, Juan Ruiz dice: *Muerte, al que tú, liévaslo de belmez, / al bueno e al malo, al rico e al refez, / a todos los eguales e los lievas por un prez, / por papas e por reyes non das una vil nuez.* (Bleuca 1992: 1521a, b, c, d) Aunque el arcipreste está tratando de decir que la muerte es inevitable y no discrimina a nadie, está amontonando a la Trotaconventos cuando dice que la muerte alcanza a todos. Está diciendo que ella es una persona más que ha muerto. Hoy la Trotaconventos, mañana Juan Ruiz. Ella no es vista como poderosa como Celestina es vista como una igual por Juan Ruiz- el único hombre que llora por su muerte.

La Celestina y Trotaconventos son exitosas a su manera, pero al compararlas entre sí es cuando el lector se da cuenta de los grandes contrastes entre ellas que diferencian a ambas alcahuetas. La Celestina es una de las alcahuetas más exitosas de todos los tiempos porque facilitó una relación amorosa que, aunque terminó en tragedia, hizo bien su trabajo a pesar de sus dudas y sus propias angustias al ir a la casa de Melibea. La Trotaconventos tuvo más relaciones amorosas que facilitar que Celestina, pero la mayoría de ellas acabaron con relaciones infructuosas, ya que no se facilitaron relaciones consensuadas. La viuda, la mujer que reza, doña Endrina y la musulmana no tuvieron éxito. La única relación que realmente logró facilitar fue la del arcipreste con doña Garoza. El legado que dejó la Celestina a través de todos sus esfuerzos, mentiras, engaños y trabajos la convierten en una de las alcahuetas más complejas que definieron el significado de esa palabra.

Referencias bibliográficas

- BARLETTA, Vincent (2008), "Trotaconventos and the Mora: Grammar, Gender and Verbal Interaction in the *Libro de buen amor*", *La corónica*, 37.1, 339-363.
- BOTTA, Patrizia (1994). "La magia en La Celestina", *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 12, 37-67.
- CALVO PEÑA, Beatriz (2003), "Las estrategias de Rojas: de cómo una "puta vieja" se convierte en sujeto histórico y literario", *Celestinesca*, 27, 43-60.
- MORAL DE CALATRAVA, Paloma (2012), "Frígidos y Maleficiados: Las Mujeres y los Remedios contra la Impotencia en la Edad Media", *Asclepio*, 64.2, 353-372.

- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1961), *Two Spanish Masterpieces: The 'Book of Good Love' and 'The Celestina'*, Illinois Studies in Language and Literature, 49-50.
- DE ROJAS, Fernando (1990), *La Celestina*, ed. Dorothy Severin, Madrid, Cátedra.
- FRAKER, Charles F. (1990), *Celestina: Genre and Rhetoric*, London: Tamesis Books.
- FRANCOMANO, Emily (2013), "'Este Manjar es Dulçe': Sweet Synaesthesia in the *Libro de Buen Amor*", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 25, 127-144.
- GALÁN, Mercedes Alcalá (1996), "Voluntad de Poder en 'Celestina'", *Celestinesca*, 20.1, 37-55.
- GILMAN, Stephen, and Margit FRENK DE ALATORRE (1974), *La Celestina: Arte y Estructura*, Madrid, Taurus.
- MORROS MESTRES, Bienvenido (2010), "Areúsa en La Celestina: De la Comedia a la Tragicomedia", *Anuario de Estudios Medievales*, 40.10, 355-385.
- PALAFIX, Eloísa (2018), "Las Máscaras de Trotaconventos: Retórica, Emociones y Mediación en el *Libro de Buen Amor*", *Letras*, 77. Recuperado de: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3613>.
- PARODI, Karime (2020), "From Seduction to Sexual Assault: Consent and Heterosexual Interaction in the *Libro de Buen Amor*", *La Corónica*, 49.1, 45-72.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*, 23rd ed., version 23.6 online, Recuperado de: <https://dle.rae.es>.
- RUIZ, Juan (1992), *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua, Madrid, Cátedra.
- TOZER, Amanda J. A. (2003), "La Identidad Masculina en 'Celestina': La Emasculación de Pármeno", *Celestinesca*, 27, 149-164.



Masculinidades ascéticas e sexualidades transgressoras em dois Concílios medievais: um segundo ensaio de leitura histórica comparada (Latrão IV e Logroño I)

Ascetic Masculinities and Transgressive Sexualities in Two Medieval Councils: A Second Comparative Historical Reading Essay (Lateran IV and Logroño I)

Masculinidades ascéticas y sexualidades transgresoras en dos Concilios medievales: un segundo ensayo de lectura histórica comparada (Letrán IV y Logroño I)

Marcelo Pereira Lima

Universidade Federal da Bahia, Brasil

marcelopl@ufba.br

orcid.org/0000-0001-9836-3149

Recibido: 3/8/23 Aceptado: 28/8/23

Resumo: Este artigo é um desdobramento de trabalhos publicados anteriormente e dedicados também ao labor legislativo eclesiástico medieval. A ideia é deslocar-se dos cânones de Latrão IV à Logroño I, focando em aspectos interseccionais como parentesco, casamento, masculinidades, feminilidades e sexualidades.

Palavras-chaves: Concílios- Latrão- Logroño- Sexualidades.

Abstract: This article is a development of previously published works also dedicated to medieval ecclesiastical legislative work. The idea is to move from the canons of Lateran IV to Logroño I, focusing on intersectional aspects such as kinship, marriage, masculinities, femininities and sexualities.

Keywords: Councils- Lateran- Logroño- Sexualities.

Resumen: Este artículo desarrolla y avanza en investigaciones publicadas anteriormente que se han dedicado a la labor legislativa eclesiástica medieval. La idea es de-construir el canon del Concilio de Letrán IV pasando al de Logroño I, centrándonos en esta ocasión en aspectos interseccionales tales como parentesco, casamien-

to, masculinidades, feminidades y sexualidades.

Keywords: Concilios- Letrán- Logroño- Sexualidades.

1. Introdução

Esse artigo é a continuidade de outro ensaio publicado em 2015 na *Revista Esboços*. Havia discutido o tema das sexualidades desbaratadas em dois concílios altomedievais, Braga II e Toletto IV. (Lima 2016: 25-60) Na ocasião, procurei discutir as lógicas de criminalização penitencial ou não das sexualidades e do casamento do ponto de vista histórico comparado, conectando a regulação desses elementos às formas de organização socioinstitucional, jurídico-canônica, cultural e política. Neste segundo ensaio, não eliminei todas as discussões teóricas e metodológicas sobre a História Institucional de Gênero e suas aproximações com a História Comparada presentes no texto de 2015, apesar de aplicá-las a Latrão IV (1215) e Logroño I (1240). Contudo, discorri um pouco mais sobre o campo da História das Masculinidades. Na primeira seção do artigo, tratei genericamente sobre alguns horizontes teórico-conceituais e ative-me a alguns aspectos que giram em torno das abordagens sobre as masculinidades. Na segunda, a ideia foi deslocar a análise dos cânones de Latrão IV aos de Logroño I, focando em aspectos como parentesco, casamento, masculinidades, feminilidades e sexualidades.

2. Das masculinidades: considerações teóricas e metodológicas

Essa pesquisa é algo que está relacionado com minhas atividades de pesquisa, ensino e extensão que desenvolvo no LETHAM-UFBA (Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e Medievo), e tem relação com o campo do que chamo de História Institucional de Gênero. Esta História Institucional de Gênero, tal como a defino aqui, possui como prioridade o estudo das maneiras pelas quais determinadas instituições sociopolíticas “genderizam” a d(en)ominação assumidas por e/ou atribuídas a pessoas, grupos ou outras instituições. O interesse é (des)articulá-las com diversos aspectos prático-discursivos, socioeconômicos, demográficos, culturais, éticos, étnico-raciais, as racializações, os aspectos morais, religiosos, entre outros marcadores sociais. Essa expressão “d(en)ominação” visa expressar a combinação deliberada entre os processos de dominação e os processos de significação com parte de uma única e dinâmica realidade discursiva ou não. A ideia é demonstrar os dispositivos de saber e poder presentes em instituições que se (re)produzem nas suas discursividades, narratividades e textualidades. Sem dúvida, as conexões com as sexualidades e a identidades também fazem parte desse escopo

teórico, tanto as assumidas quanto as atribuídas por sujeitos individuais ou coletivos. As subjetividades são elementos importantes, mas tudo isso precisa ser interseccionado com a vida material, as formas de configuração e atuação do Estado (seja ele qual for), e outras instituições, com a vida material e as desigualdades sociais e as formas de subordinação e exercício de violências sobre determinados grupos sociais, as formas como se concebe e prática processos educacionais, etc.. (Entrevista, Connell 2013: 230)

É claro que tudo isso não é totalmente novidade, porque, desde a década de 80, por exemplo, Joan Scott, no seu texto já clássico, *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, chegou a sinalizar a necessidade de sabermos como as instituições sociais incorporaram o gênero nos seus pressupostos e nas suas organizações. (Scott 1995: 93) A partir dessa pauta, tenho estudado a forma como as instituições políticas e sociais constroem e se fundamentam no gênero. Ou seja, interessa-me não só como as Igrejas Cristãs e Monarquias Medievais, a Religião Cristã, os Direitos ibéricos, os tribunais civis e eclesiásticos, entre outras instituições, elaboram seus discursos e práticas sobre as relações entre homens e mulheres, o masculino e o feminino, entre as masculinidades e feminilidades, ou, entre outras configurações não binárias de gênero que nem mesmo nosso vocabulário analítico ainda se deu conta ou ainda não foi capaz de estabelecer seus contornos conceituais de forma mais precisa.

De qualquer forma, tenho partido de alguns horizontes teóricos que não estão desconectados de outros campos interdisciplinares. É fundamental que não se desconecte os *Men's Studies*, os Estudos das masculinidades ou a História das Masculinidades das relações com os Estudos Feministas, História das Mulheres, Estudos de Gênero ou mesmo recentemente com os Estudos Queers. Não darei detalhes sobre o desenvolvimento dos Estudos das Masculinidades, porque não dá tempo aqui e porque também existem diversos trabalhos que já fizeram isso de forma mais qualificada. Na verdade, há uma imensidão de textos que vão desde trabalhos monográficos até reflexões mais teóricas. Para quem queira iniciar essa discussão, sugiro a leitura dos textos do dossiê temático da *Revista Estudos Feministas*, da UFSC, de 2013, especialmente três textos. Um, escrito por Robert Connell, hoje conhecida como Raewyn Connell, da University of Sydney, e James W. Messerschmidt, da University of Southern Maine, em que o autor e autora revisitam os conceitos masculinidade hegemônica e masculinidade subalterna. O artigo está intitulado no Brasil de *Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*. (Connell 2013: 241-282) O segundo texto é uma entrevista com Raewyn Connell realizada por Miriam Adelman, da Universidade Federal do Paraná, e por Carmen Rial, vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina. (Adelman, Rial 2013: 211-231) E o outro texto é o da Mônica De

Martino Bermúdez, da Facultad de Ciencias Sociales da Universidad de la República, no Uruguai, texto chamado *Connel y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu*. (Martino Bermúdez 2013: 283–300) Esses artigos não vão resolver todos os problemas existenciais e teórico-conceituais sobre as masculinidades, nem tampouco vão incorporar sistematicamente as epistemologias decoloniais e do sul-global, mas ajudarão a ter um panorama inicial da história dos estudos sobre as masculinidades.

De qualquer forma, como tenho trabalhado as masculinidades do ponto de vista histórico e historiográfico? Insisto na necessidade de mudarmos a lente ou a abordagem a partir da retomada e revisão permanente de paradigmas que levem em conta ao menos quatro aspectos ou componentes. Não vou definir aqui o que é masculinidade, tarefa que seria hercúlea, só para usar de propósito uma metáfora bem hipemasculina, porque isso dependeria do primeiro aspecto da minha abordagem.

Ou seja, definir as masculinidades requer em se pensar na sua dimensão histórica, na historicidade, no impacto que o fluxo de tempo ou as temporalidades têm sobre elas. Isso significa dizer que as conexões espaço-temporais podem ser levadas em conta não somente na identificação de quais vocabulários e discursos foram usados, mas também as inseparáveis relações com as práticas e experiências do que seriam as masculinidades. O que quer dizer que não vamos identificar e pegar dados históricos e colá-los às masculinidades, considerando-os com algo externo às masculinidades e que as explicariam. Pelo contrário, o desafio é efetivamente tornar as masculinidades históricas, como parte do fluxo temporal, comida pela História, englobadas pela deusa Clio, só para usar uma imagem mais feminilizada.

Como desdobramento disso, a dimensão da relatividade do que é ser homem, conectar a análise ao masculino e às masculinidades, requer conduzir o olhar e os ouvidos para cosmovisões e cosmopercepções para a desconstrução das essencializações. Ou melhor, perceber analiticamente, e não somente descritivamente, é fazer um esforço para entender como e porque, de que maneira e por quais motivos determinadas naturalizações serviram às construções assimetrias e hierarquias, simetrias e horizontalidades internas e externas das relações, ou diretrizes e configurações baseadas no gênero. Esse aspecto nos força a pensar as convencionalidades e enfatizar em especial as invenções prático-discursivas das arbitrariedades do que considerava corpo e gênero, (des)contruindo a relações entre corporeidade e masculinidades.

Portanto, isso está associado à relatividade do que é social e historicamente codificado, significado, vivido e experimentado como ser homem, ser masculino ou o que se pode conectar com o que chamamos masculinidades. Tudo isso necessita ser

teoricamente pensado a partir da dimensão da relacionalidade. Remeto essa ideia a etimologia abstrata e descontextualizada da palavra “relacional”, esta viria do latim “*relatio, relationis*”, nominativo e genitivo singulares, que significaria ação de dar em retorno, de levar de novo, trazer ou carregar de volta, ou mesmo de narrar, no sentido de relatar o que veio antes. Então, torcendo um pouco o sentido e correlacionando com o campo dos Estudos das Masculinidades, é fundamental se fazer esse movimento de análises narrativas ou de narrativas analíticas sobre as masculinidades, mas também de voltar ou retornar o gênero no plano da sua “internalidade” tanto quanto da “externalidade” de forma não binária. Trocando em miúdos e de forma mais simples: por um lado, ao mesmo tempo, é importante interconectar ou “transconectar” mutualmente os homens, os masculinos e as masculinidades com as mulheres, os femininos e as feminilidades; por outro lado, é fundamental demonstrar a complexidade, variação e pluralidade interna das relações dos homens com outros homens, dos masculinos com outros masculinos, das masculinidades com outras masculinidades, tanto efetivamente quanto supostamente hegemônicas, subalternas, conservadoras ou alternativas. É a relacionalidade das masculinidades que está em questão aqui como referência teórica e que pode ser testada e investigada.

Ao lado da historicidade, relatividade, relacionalidade e complexidade, não preciso dizer que esse edifício conceitual ficaria incompleto se não levássemos em conta as dimensões interseccionais e transversais das diretrizes de gênero e das masculinidades. Então, nesse caso, as zonas dinâmicas de cruzamentos dessas diretrizes com outras configurações, dimensões, escalas ou marcadores sociais, tais como os aspectos econômicos e materiais, religiosos, jurídicos, institucionais, assim como os simbólicos, discursivos ou culturais e ideológicos, os aspectos políticos ou correlacionados com as relações de poder, entre muitos outros aspectos. Ou seja, como horizonte analítico, interessa tanto como o gênero e as masculinidades passam e perpassam por esses marcadores, como também ultrapassam esses mesmos aspectos. Pode-se perceber o movimento ou a dinâmica das masculinidades, suas formas de mobilidades, e seus pesos. Para ser ainda mais claro: no lugar de pressupor somente que o gênero é ou não determinante (algo, sem dúvida, pertinente), talvez, uma orientação interessante é identificar quais os lugares móveis que ocupam na dinâmica histórica, sendo relevante, irrelevante, determinado, indeterminado, englobado, deslocado, complementar, suplementar etc. Portanto, como e por que as masculinidades agem ou sofrem a ação de outros marcadores sociais é o que pode ser colocado como centro de uma investigação e não deveria ser posto como resultado de antemão. As escalas de passividade e/ ou a atividade das masculinidades podem ser mapeadas e analisadas, inclusive, quando se leva em conta contextos mais “exóticos” ou “familiares” sobre as sexualidades medievais em textos conciliares.

3. Latrão IV: universalismos e sexualidades transgressoras

Iniciado em novembro de 1215, Latrão IV foi essa assembleia que pode ser considerada uma síntese ampliada e alterada das legislações anteriores, especialmente os três concílios ecumênicos do século XII (Latrão I, II e III). Contou com a presença de cerca de 1200 pessoas, entre representantes de mais 80 províncias eclesiásticas, não só das regiões ocidentais como também da Europa Central e Oriental. As autoridades laicas e eclesiásticas provinham principalmente da Sicília, Constantinopla, França, Inglaterra, Hungria, Jerusalém, Chipre e Aragão. Como apontam Jane Sayers e Brenda Bolton, os 70 cânones, cujas atas originais não chegaram até nós, foram resultados das decisões da Cúria, de um pequeno grupo de cardeais próximos ao papa e, até certa medida, do próprio papa. Eles foram um dos mais amplos engajamentos político-normativos da Igreja Papal do início do século XIII. As atas do IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215 e presidido pelo pontífice Inocêncio III (1198-1216), (Rust 2011, 2013) longe de ser um projeto único, linear, fixo e fechado, constituíram-se em um esforço de criar regras e projeções utópicas para o presente e o futuro da hierarquia da Igreja, sem deixar de responder ao presente e ao contexto de produção. Por isso, também sintetizavam as conflitualidades e negociações que o pontífice, setores da Cúria Romana e do Papado estabeleciam com diversos poderes e setores da sociedade. A amplitude e o universalismo dos seus cânones devem ser entendidos muito mais como uma busca de solução para a existência de tensões do que uma hegemonia intransponível do poder pontifício na história.

Numa primeira mirada estruturalista e funcionalista, semelhante aos concílios de Braga II e Toledo IV,¹ o concílio de 1215 se tornou também um mecanismo para constituição, ampliação e consolidação jurídico-canônica das instituições eclesiásticas. (Lima 2005: 4-37; Bolton 1985: 127; Foreville 1972: 43; Sayers 1994: 100-101) No entanto, o alcance efetivo e simbólico de Latrão IV foi diferente dos concílios anteriormente mencionados, embora isso não signifique que estas assembleias precedentes estivessem carentes de complexidade. Em contraste com os concílios Braga II e Toledo IV, Latrão IV é parte das novas mudanças institucionais localizadas no interior do próprio papado e das transformações políticas, econômicas, socioculturais e religiosas dos séculos XII e XIII. (*Patrologia Latina, Liber Decimus Sextus*, v. 216, Decretal XVI, Col. 824 B a Col. 824 C) A bula de convocação do Latrão IV, elaborada em 1213, a propósito da reformationem universalis ecclesiae, resume a estilização das noções de reforma e de Igreja que estão significativamente coadunados com as propostas estabelecidas pela Sé:

1 Lembremos que o presente artigo é a continuidade do artigo publicado na Esboços.

Quantas bestas selvagens atacam a vinha do Senhor dos exércitos com fim e destruí-la. Seus assaltos se têm sido multiplicados até o ponto de converter os vinhedos em campos de espinhos. As mesmas vinhas –objeto da lamentação – afogadas pela forragem e apodrecidas, em vez de uvas dão frutos amargos. Que dê testemunho por nós o testemunho fiel que está nos céus! Entre todos os bens que nosso coração poder desejar, há dois que neste mundo aos que concedemos uma grande importância: promover a recuperação da Terra Santa e a reforma da igreja universal. Ambos os fins são tão urgentes que não se poderia omiti-los ou retrasá-los sem um gravíssimo perigo. Tal é o objeto das súplicas e lágrimas que Nós derramamos frequentemente diante de Deus instando-lhe humildemente que nos faça conhecer sua vontade, que nos inspire um grande amor à mesma, que acenda em nós seu desejo, que fortaleça a resolução de segui-la e que suscite os meios e a ocasião de levá-la felizmente à prática. Por isto, depois de madura e constante deliberação com nossos irmãos e outros homens prudentes como convêm a um tão desígnio, decidimos com seu conselho, o que se segue. Posto que se trata neste caso de algo que afeta a toda a assembleia dos fiéis, seguindo o antigo costume dos Santos País, tendo presente tão somente o bem das almas, nos reuniremos um concílio general no momento oportuno; este terá como finalidade extirpar os vícios e afiançar as virtudes, corrigir os abusos existentes e reforçar os costumes, suprimir as heresias e fortalecer a fé, acalmar as discórdias e reafirmar a paz, reprimir a opressão e fomentar e favorecer a liberdade, induzi aos príncipes e aos povos cristãos a socorrer e apoiar a Terra Santa com a ajuda tanto dos clérigos como dos laicos e para considerar finalmente diversas questões que seria demasiado longo enumerar aqui. Se promulgarão neste concílio decretos úteis relativos ao estatuto dos bispos e de seis subordinados tanto regulares como seculares; será preciso observar se, contração alguma todas as decisões endossadas pela aprovação do concílio e estabelecidas para louvor e glória do [divino] Nome, cura e saúde das almas e proveito e utilidade do povo cristão.²

2 *Archiepiscopo et episcopis, abbatibus, prioribus per Viennesem provinciam constitutis. Vineam Domini sabaoth multiformes moliantur bestiae demoliri; quarum incurus adeo invaluit contra ipsam, ut ex parte non modica pro vitibus spinae succreverint, et, quod gementes referimos, ipsae jam vites proferant pro uva labruscam, infectae multipliciter et curruptae. Illius ergo testimonium invocamus qui testis est in coelo fidelis, quod inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc saeculo principaliter affectamus, ut ad recuperationem videlicet Terrae Sanctae ac reformationem universalis ecclesiae valeamus intendere cum effectu. A quorum utrumque tantam requirit provisionis instantiam, ut absque gravi et grandi periculo ultra dissimulari nequeat vel differri. Unde supplicationes et lacrymas frequenter effudimus coram Deo, humiliter obsecrantes quatenus super iis suum nobis beneplacitum revelaret, inspiraret efectum, accenderet desiderium et propositum confirmaret, facultatem et opportunitatem praestando ad ea salubriter exequenda. Quapropter, habito super iis cum fratribus nostris et aliis viris prudentibus frequenti ac diligenti tractatu, prout tanti sollicitudo propositi exigebat, hoc tandem ad exequendum praedicta de ipsorum consilio providimus faciendum, ut, quia haec universorum fidelium communem statum respiciunt, generale concilium juxta priscam Sanctorum Patrum consuetudinem convocemus, propter lucra solummodo animarum opportuno tempore celebrandum; in quo ad exstirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus et reformandos mores, eliminandas haereses et roborandam fidem, sopiendas discordias et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones et libertatem fovendam, inducendos principes et populos christianos ad succursum et subsidium Terrae Sanctae, tam a clericis quam a laicis impendendum, cum caeteris quae longum esset per singula numerare, provide statuatur inviolabiliter observanda circa praelatos et subditos regulares et seculares, quaecumque de ipsius approbatione concilii visa fuerint expedire ad laudem et gloriam nominis ejus, remedium et salutem animarum nostrarum, ac profectum et utilitatem populi christiani. (Patrologia Latina, Liber Decimus Sextus, v. 216, Decretal XVI, Col. 824 B a Col. 824 C)*

A reforma é tanto um desejo quanto uma expectativa, uma mirada para o presente e para o futuro ao mesmo tempo. Um interesse de intervenção no presente como um ideal de futuro. Seria, por assim dizer, um esforço de executar a vontade divina, esse poder descendente e patriarcal, promovendo efeitos no mundo e por meio dele. A convocação do concílio visava alterar e influir no cotidiano das pessoas. Para essa fonte, o concílio de Latrão deveria ser reunido com a finalidade de “extirpar os vícios e afiançar as virtudes, corrigir os abusos existentes e reforçar os costumes, suprimir as heresias e fortalecer a fé, acalmar as discórdias e reafirmar a paz, reprimir a opressão e fomentar e favorecer a liberdade”. E por isso a convocação ampla dos fiéis, sobretudo da elite laica e clerical seria central para a empreitada papal. Com a utopia do expurgo dos desvios, o reforço dos costumes cristãos ortodoxos e o apelo à estabilidade e ao esforço do que seria a IV Cruzada, a bula inclui uma preocupação com o ordenamento dos costumes. São valores normativos que previam unanimidade e universalismo onde supostamente se via desordens, conflitos e instabilidades. Que prescreviam comportamentos morais adequados. Que viam a Igreja como um corpo terrestre e visível. Que, por fim, buscavam o controle do corpo por sua cabeça, isto é, do *populus christiani* pela *Ecclesia Romana*, por vezes, representada como a encarnação de toda a Igreja.³

Resultado de atividades de conhecedores do direito romano-canônico, as atas lateranenses versavam sobre as reformas eclesiástica e social, cujas metas fundamentais estavam ligadas à organização e centralização do corpo eclesiástico sob a autoridade do da Igreja de Roma, do papado e do pontífice romano; à luta contra as atividades e concepções heterodoxas, os infiéis (especialmente os judeus) e as intervenções laicas nas questões eclesiais (sobretudo as investiduras laicas e contra a simonia); à moralização e formação educacional do clero (imposição do celibato, continência, formação intelectual); e à catolicalização da sociedade, particularmente através da regulamentação teológico-jurídica da vida sacramental - eucaristia, batismo, ordenação clerical, crisma, confissão, casamento e sexualidades de clérigos e leigos. (Foreville 1972: 155-209; Frazão; Lima, 2012)

Sobre esses dois últimos aspectos, Latrão IV possui orientações sistematizadoras e universalizantes da ordem social pretendida para o clero, impondo-lhe também a continência e o celibato, mas também havia uma maior preocupação com uma espécie de pastoral indiciária do matrimônio. O concílio visava normatizar toda a chamada *universalis Ecclesiae*, através de várias proibições e permissões sintéticas e gerais, ou seja, algo com um alcance pretensamente muito mais amplo do que Braga II e Toledo IV. Para os clérigos havia numerosas prescrições: em pri-

3 Essas mesmas reflexões também foram feitas em artigo publicado na Videtur (USP). (Lima 2005: 23-36)

meio lugar, eles deveriam se manter em continência e castidade, evitando o *pecado da sensualidade* e vivendo com o *coração puro e o corpo limpo*. (Cânone XIV, Foreville 1972: 170-171) A punição baseava-se em penas canônicas (os clérigos não deveriam celebrar os santos mistérios, por exemplo) e punições temporais.⁴ Ainda nessa linha, os clérigos em que os costumes de sua região (oriental) tivessem permissão para casar, se caíssem em práticas consideradas impuras, deveriam ser castigados mais severamente. Em segundo lugar, as autoridades eclesiásticas deveriam se abster do abuso da bebida, *posto que a embriaguez provocaria a perda do espírito e ascenderia as paixões carnis*. (Cânones XV e XVI, Foreville 1972: 171-172) O caráter disruptivo das conexões entre embriaguez e masculinidade ascética possui uma centralidade na argumentação papal, visto que isso desviava o clero de seu papel exemplar para a sociedade cristã com um todo.

Até aqui há muitas convergências tipológicas com os concílios analisados antes: a continência e o celibato também são prescritos como fatores fundamentais para a moralização do clero e o subsequente controle social. No entanto, há particularidades de Latrão IV frente às assembleias de Braga II e Toledo IV. Trata-se de uma diferença na maneira como essas reuniões conciliares constroem seus objetos de preocupação. Os concílios dos séculos VI e VII representava a continência como aspecto universalizável para todos os clérigos, estabelecendo limites no comportamento sexual especialmente para os clérigos menores (segundas núpcias, adultério, fornicação, mutilação) e procurando conter seu comportamento sexual. Isso não é facilmente extensível para a questão da continência e do celibato em Latrão IV. Este concílio não faz muitas distinções sobre quem deveria assumir o celibato e quem somente estaria submetido às exigências da continência, ou melhor, entre o clero maior e menor. Latrão IV possuía um caráter universalizante e, talvez por isso, assumia uma política do esquecimento que somente admite o casamento de clérigos orientais, justamente num momento de tentativas de aproximação com a Igreja do oriente, cuja permissividade era maior com a exigência do casamento de clérigos para determinados níveis hierárquicos.

Uma das relativas novidades de Latrão IV em relação aos dois concílios analisados no outro artigo está nas preocupações com o casamento dos fiéis. Devido a diversas transformações sociais e religiosas dos séculos XII e XIII, com a maior participação dos leigos e leigas na vida religiosa, o matrimônio passou a ser visto

4 Embora o papado não dispensasse a atuação das autoridades seculares e nem tampouco rompesse com as relações com esses setores para punir delitos sexuais, não se pode perder de vista que Roma via com muitas desconfianças as intervenções laicas em matéria eclesiástica. Por isso, ele tentou legislar sobre o assunto em outros cânones lateranenses. Ou seja, apesar disso não significar ausência de constantes disputas políticas, trata-se de algo localizado longe das associações relativamente complementares entre grupos eclesiásticos e temporais nos séculos VI e VII.

de uma forma relativamente inovadora. Ao menos em termos oficiais, as relações conjugais laicas exigiram um rearranjo de tradições jurídicas anteriores e sua adaptação às novas exigências de vida social da época. Em primeiro lugar, revoga-se a proibição de matrimônios em segundo e terceiro graus, e a vinculação dos filhos do segundo casamento ao parentesco do primeiro, oficializando a permissão para casamentos consanguíneos e por afinidade até o quarto grau de parentesco. (Cânone L, Foreville 1972: 191-192) Em segundo, formula-se a proibição dos casamentos clandestinos, assumidos voluntariamente ou não, bem como se exige uma série de trâmites jurídico-canônicos para a resolução de pleitos matrimoniais. Neste caso, podemos identificar algumas medidas consideradas diligentes para a construção de uniões legítimas: a) a publicação dos casamentos por sacerdotes nas igrejas; b) a delimitação dos procedimentos para se estabelecer os impedimentos de uniões ilegítimas; c) a apresentação de documentos escritos na uniões contraídas; d) estipula-se as implicações para a filiação (legitimidade dos filhos); e) estabelece-se as punições temporais para autoridades regulares e seculares negligentes com a questão matrimonial; f) prescreve-se punições canônicas a quem impedisse fraudulentamente os casamentos legítimos; (Cânone LII, Foreville 1972: 192) g) normatiza-se os testemunhos de casamento (número de dois, idade adulta, “pessoas de peso”, “dignas de crédito”, “de reputação intacta”, “que não gerassem dúvidas”); h) exige-se a prestação de juramento por escrito sobre o que fosse declarado acerca das relações conjugais, com registro dos nomes exatos dos convocados aos tribunais eclesiásticos e com indicação exata dos gestos e palavras, dos graus de parentesco, já que “as testemunhas não são juízes absolutos”. (Cânone LII, Foreville 1972: 193-194) ⁵

Além disso, é inegável a formulação de uma proposta indiciária na composição dos processos canônicos sobre os casamentos. Eis o que havia de oficialmente de relativa inovação: tenta-se sistematizar não as relações conjugais e sexuais em si mesmas, permitindo-as ou não, estabelecendo punições ou não, como se fazia em Braga II e Toledo IV, mas sim se formula considerações gerais para orientar as autoridades locais nos pleitos litigiosos sobre os casamentos. São regras construídas para a formulação e aplicação de outras regras. Braga II e Toledo IV se limitaram em estabelecer quem poderia casar ou não, e quem seriam as autoridades responsáveis pela aplicação das regras na vida clérigos e leigos: a atenção maior estava no quê e quem cometeu delitos sexuais, e, secundariamente, em quem recairia as responsa-

5 *O casamento in facie Ecclesia, os recursos diante dos tribunais eclesiásticos, o juramento, a solenidade, enfim, as relações conjugais celebradas ou dirimidas “na presença da Igreja” eram marcas fundamentais para a construção da ordem pública almejada pelas autoridades pontifícias. Com valor universalizante, o cânone 52 fixa oficialmente os critérios para a admissão das testemunhas nas causas matrimoniais: o mínimo de duas pessoas devia ser empregado; era necessário se ter como testemunhas indivíduos “dignos de todo o crédito” e “de reputação intacta”; era preciso a identificação nominal das testemunhas e a exigência da obrigatoriedade do juramento para que, nem por ódio, medo ou qualquer interesse, as pessoas prestassem informações imprecisas aos tribunais eclesiásticos etc.. Tudo isso pertencia à esfera dos indícios públicos. (Lima 2005: 34-35)*

bilidades devolver a “ordem” ante a “desordem”. Latrão IV, pelo contrário, procurou não só colocar indiciariamente à mostra as regras em si mesmas, como também as normas para criação e aplicação dos trâmites e processos normativos. Não era o casamento em si mesmo o grande foco, mas sim os parâmetros de como controlá-lo que estava definitivamente em jogo.

4. Logroño I: regionalismos e sexualidades desbaratadas

Sem dúvida, as propostas lateranenses são um intento coletivo de reforma social e eclesiástica embora sua atuação seja contraditória e, por vezes, bastante difusa. Logroño I é um sintoma de toda essa mudança para uma prática legislativa vista como indiciária da questão do casamento e outros assuntos. Segundo Eliseo Sainz Ripa, reproduzindo essa visão historiográfica já tradicional, a *legislação e normativa do concílio lateranense IV caiu em cascata sobre a Igreja espanhola a partir dos concílios provinciais de onde descenderam os textos canônicos aos diocesanos*. (Sainz Ripa 1994: 795) Apesar das conexões com Latrão IV, os concílios provinciais e diocesanos tiveram uma dinâmica própria que estava intrinsecamente relacionada com as condições de possibilidades da península Ibérica e, portanto, não devem ser pensados única e exclusivamente como meros reflexos descendentes da produção conciliar lateranense e da atuação imediata de seus legados (Juan Algrín de Abbeville, por exemplo). (Linehan 1975: 49) Isso não significa minimizar os efeitos dos esforços reformadores dos legados ou dos reformadores diocesanos, mas é preciso não esquecer de demonstrar que a atuação de Roma não criava unanimidade ou consenso imediatos no nível local ou regional. Segundo Peter Linehan, “a legislação do IV concílio de Latrão de 1215, o mais importante corpo de leis da Igreja medieval sobre disciplina e reforma, tomado isoladamente, não exerceu nenhuma influência imediata em Castela, Leão nem Aragão”, sendo, portanto, pode-se acrescentar, as apropriações seletivas de seus cânones no nível regional um processo complexo, contraditório, paulatino e com ritmos históricos diferentes.

Entre 1239 e 1250, na província tarraconense, dirigida pelo arcebispo Pedro de Albalat, celebrou-se dez concílios regionais, num ritmo médio de uma assembleia por ano, chegando “a superar em número, dentro de sua província, as assembleias conciliares da igreja visigoda”. (Bodegas 1995: 262) Logroño I fez parte desse contexto ambivalente de aplicação e adaptação das normas de Latrão IV. Ele se reuniu em 1240 e fez parte de apropriação seletiva da reforma social e eclesiástica promovido pela diocese de Calahorra e La Calzada, em La Rioja, uma região localizada

no entrecruzamento de diversas instâncias de poder em permanente disputa.⁶ Sob a direção do prelado D. Aznar López de Cadreíta, o concílio contou com a participação de autoridades eclesiásticas da diocese tanto do clero secular como também do regular.⁷

As atas deixam entrever a principal motivação que estimulou a organização da assembleia conciliar, uma vez que a totalidade das disposições normativas indica uma preocupação com a reforma do clero. Os cânones, orientados para determinar idealmente as obrigações de cada um dos membros do corpo eclesiástico, fez prescrições concisas sobre as incumbências do prelado, dos penitenciários (párcos), dos arceprestes, das ordens religiosas e outros clérigos.⁸ De fato, os preceitos que recaiam sobre os leigos praticamente são silenciados. No máximo, o que é ligeiramente mencionado sobre isso se infere a partir das normas para a hierarquia clerical e sua obrigação sobre os fiéis.⁹

As várias normas prescritas sobre a questão do casamento e a sexualidade se desdobram para os principais membros masculinos da hierarquia diocesana. Por exemplo, foi proibido quaisquer clérigos ouvir pleitos de matrimônios fora da atuação do bispo ou dos arcedianos. A justificativa estaria no conhecimento de direito canônico que estes últimos possuíam. Embora isto não seja dito explicitamente, pode-se imaginar o que as atas queriam dizer ao prescrever tal restrição: essas autoridades clericais saberiam em potencial onde, quando, como, quem e com quem se deveria casar. Em última análise, elas conheceriam as conexões parentais proibidas e/ou permitidas. (Cânone XXXV, Bujanda 1995: 125) Essa preocupação com o controle centralizado de algumas atividades jurídicas parece orientar as referências sobre a educação jurídica dos clérigos menores. Trata-se de uma medida preventiva dada a formação educacional do clero. O cânone XXXI estabelece as regras para a concessão de permissão para o desenvolvimento de estudos em Bolon-

6 La Rioja localiza-se na província eclesiástica de Tarragona, pertencia ao reino de Castela, mas fazia fronteira com o Reino de Navarra.

7 Neste último caso, é interessante ressaltar a presença de representantes das ordens religiosas que se difundiram durante os séculos XII e XIII na península Ibérica, tais como os Cluniasenses, Cistercienses e os Frades Menores. Dada a falta de investigações dessa diocese, ainda estão por fazer as análises que estudem os impactos que essas novas ordens religiosas tiveram na formulação dos cânones conciliares diocesanos. (Bujanda 1946: 121)

8 Em última instância e idealmente, o objetivo era constituir uma referência de política eclesiástica que reproduzisse o esquema papa-cardeais-arcebispos-bispos-povo-fiel no nível diocesano, cujo esquema seria: prelado-cabildo-arcedianos-arceprestes. Cada um deveria ter um papel específico na hierarquia, mas o concílio parece demonstrar, a despeito das normas, que essa as autoridades locais não cumpriam prontamente o papel pretendido e comportavam-se a partir de outras orientações.

9 Sem dúvida, a maior parte do corpo de cânones está direcionada aos clérigos (acesso aos benefícios; comportamento exterior ligado às vestimentas, ao porte de armas, proibição para o exercício de cargos públicos, a usura e as atividades mercantis). O texto conciliar simplifica e adapta alguns designios de Latrão IV e acrescenta outras preocupações diocesanas. (Bodegas 1995: 275; Cânone XVI, Foreville 1972: 167-168)

ha, Paris, Tolosa e na catedral de Calahorra, centros teológico-jurídicos de direito romano-canônico importantes à época. Essa preocupação com a falta de formação jurídica do clero, talvez, justifique melhor o cânone XXXV: gerir os pleitos de casamentos sem formação jurídica, sem conhecer os impedimentos jurídicos ligados às relações de parentesco, às conjunções sexuais permitidas etc., era algo desaprovado para o concílio.

Além disso, é vetado aos penitenciários (provavelmente, os párocos ou reitores das Igrejas locais) a convivência com concubinas tais como mostraria o legado pontifício.¹⁰ A punição seria a perda do ofício, do benefício e excomunhão. Ainda sobre os penitenciários, estes teriam um papel central na intervenção nas relações incestuosas do ponto de vista da Igreja. Segundo a assembleia sinodal, era necessário que eles observassem e agissem adequadamente nos casos de casamentos irregulares (considerados endogâmicos).¹¹ Essas normas revelam que havia outras configurações de famílias e de conjugalidades, cujas figuras masculinas ocuparam lugares que não condiziam com os ideais de masculinidades laicas almejados pela reforma. Da mesma forma, essas autoridades eclesásticas precisariam admoestar seus paroquianos e paroquianas para que, quando dormissem juntos no mesmo leito conjugal, não tivessem em seus leitos “*creaturas chicas*”, colocando-as num lugar separado. Trata-se dos cuidados que o casal deveria ter com as crianças. Essa medida preventiva não deriva de atitudes e valores pudicos da parte de Logroño I quando à presença de crianças no leito conjugal e a possível proximidade da vida sexual dos pais. Pelo contrário, trata-se de uma providência que o marido e sua esposa precisavam ter para não sufocarem as crianças. Essa preocupação com a domesticidade da vida familiar e conjugal deve ser explicável não somente a partir das relações culturais com o espaço como também por meio das atitudes diante da sexualidade. Segundo Ruth Karras, determinados aspectos da sexualidade não causavam escândalo para muitas pessoas. Pelo menos neste ponto, o concílio estava coadunado com a noção de “privado” da época (aqui não no sentido liberal e burguês), embora o objetivo fosse controlá-lo. (Karras 2005)

As outras prescrições são mais amplas e recaem sobre as figuras dos clérigos em geral, porém numerosas regras canônicas parecem se referir especialmente ao

10 Como dissemos antes, o legado Juan Abbeville esteve na península para aplicar Latrão IV, mas, mesmo mencionado no concílio, não esteve presente nele. Ainda há dúvidas de que o concílio Logroño I seja uma espécie de “concílio legatário”. De uma forma ou de outra, essa expressão parece sugerir que as designações reformadoras desse legado são as únicas referências motivadoras. As influências de Latrão IV não foram unilaterais, sugerindo uma completa relação descendente e ascendente: não havia uma submissão aos desígnios de romanos, embora estes fossem importantes nas adaptações e ressignificações feitas no nível diocesano.

11 Logroño I silencia a prescrição presente em Latrão IV sobre a redução sobre o IV grau de parentesco e outros assuntos tais como a questão das testemunhas.

chamado baixo clero: a) manda-se que todos os clérigos vivessem castamente e honestamente segundo os mandamentos dos cânones de Latrão e as do Legado Pontifício (Cânone XV, Bujanda 1946:123); b) o clero estaria proibido de terem concubinas, de conviverem na âmbito doméstico com elas e quaisquer ambientes públicos (a penalidade previa a perda das ordens e benefícios eclesiásticos, e o pagamento de 60 soldos cobrados pelos clero paroquiano);¹² c) frente a alegação dos clérigos de que tinham se comprometido em casar, o concílio impõe hierarquicamente o celibato sacerdotal ou o contrato matrimonial nos seguintes termos condicionais: se celebraram o matrimônio uma vez ordenados, a união seria considerada irregular e deveria ser dissolvida, sob pena de penitência: (Cânone XXIX, Bujanda 1946: 124) se, pelo contrário, o casamento fosse celebrado antes da ordenação, então, o clérigo deveria casar com a mulher correspondente. Essas proibições faziam parte de um espectro mais amplo de interdições, pois havia uma esforço de romper com os circuitos de obrigações familiares, conjugais e sexuais que esses patriarcas clericais possuíam em suas comunidades. Existiam clérigos que a prática sexual, a convivência conjugal, pós-conjugal, o sustento e a filiação não se coadunavam com o ideal de masculinidades ascéticas propostas pelas normas canônicas. (Lima 2013: 167)

5. Considerações finais

Ao longo desse texto, quis comparar dois concílios medievais, sem reproduzir a falsa ideia de um contexto cultural holístico e consensual para entendê-los. Não enfatizei eventuais ou intrinsecadas inter-relações e paralelismos textuais e/ou culturais. Focando no temas das conjugalidades e sexualidades, discuti as desconexões e paralelismos socioculturais dos processos de significação a partir de uma perspectiva heurística e historicamente contextualizada. Isso me levou a pesar nas similitudes (nunca igualdades) e nas diferenças (nunca particularidades absolutas) analisadas a partir da problemática do tempo, isto é, aproximando e distanciando problemas de acordo com os contextos históricos.

Por isso, em uma primeira mirada, seria inevitável que as comparações heurísticas entre os quatro concílios criassem aparentes afinidades temporais, ou seja, Braga I e Toledo (no artigo da Esboços), ou IV Latrão IV e Logroño II (neste artigo). Em parte, isso é resultado do método que comparou o comparável e o incomparável. Contudo, enfatizando seus respectivos contextos históricos dos quais tais assembleias foram parte integrante, minha ideia foi pensar como o tema das conjugali-

12 A questão da mercantilização das penas ao lado das penas canônicas é um aspecto fundamental que diferencia os cânones de Logroño I. É um sinal dos novos tempos de desenvolvimento urbano e mercantil e de relativa circulação de moedas. (Cânone XVI. 1946: 123)

dades foram normatizadas em um processo complexo, dinâmico e reiterativo de normas que recaiam, especialmente sobre a elite masculina e eclesiástica. Dependendo o alcance de cada legislação e instituições, não se pode esquecer de se fazer um elogio ao movimento.

Mesmo correndo o risco de cometer estilizações ou fetichismos do objeto, não se pode reproduzir uma visão monista dos concílios, segundo a qual a realidade seria constituída por um princípio único, um fundamento elementar, sendo os múltiplos seres redutíveis em última instância a essa unidade. O exercício comparativo se baseou mais na interdiscursividade do que na intertextualidade, já que esta demandaria em termos comparativos um trabalho muito mais demorado e sistemático para um artigo com pretensões modestas.

As atas conciliares de Latrão VI e Logroño I não são duas sínteses de uma reforço que procurava dar ordem à suposta desordem. Sem dúvida, a precedência temporal e a escala de poder institucional papal dava às primeiras uma configuração mais pretensamente universalista que as segundas, mas, mesmo assim, ambas possuíam dimensões relativas em virtude de suas pretensões éticas, eclesiásticas, teológicas e políticas. O caráter meta-prescritivo dos cânones lateraneneses contrastam como as micro-prescrições logroneses. Por vezes, Logroño nos parece mais diretamente punitivo, prevendo variadas penas canônicas e pecuniárias, mas isso precisaria ser contra-arrestado com outras documentações para se saber se os seus pesos relativos eram maiores no nível local. Quando se previa a penitência pública e seu significado juntamente com a excomunhão estabelecia-se penas canônicas que visam excluir da ordem e reconciliação com essa. Os clérigos reformadores acreditavam na eficácia do poder da penitência como expurgo do pecado, com a estipulação de tempo segundo a gravidade do crime pecado.

Procurava-se também tornar visível as intervenções sobre os aspectos domésticos. Setores da Igreja tentou nestes concílios estabelecer uma série de restrições à domesticidade do casamento, visando a abstinência do casal, justificando o sexo somente para a procriação e dentro de parâmetros de uma conjugalidade cristã, canônica, monogâmica, binária, patriarcal e laica. Por isso, com alcances e temas distintos, ambos os concílios visavam deslegitimar uma série de práticas sexuais que estavam mescladas no cotidiano, procurando separar jurídica, ética e canonicamente clérigos e leigos. Por isso, a endogamia, o concubinado, a incontinência e fornicação deveriam ser combatidas por meio de admoestações e punições como a perda de ofício e benefícios eclesiásticos, ou mesmo com penas pecuniárias, como ocorre no caso de Logroño, dada a proximidade com a população. No lugar de masculinidades clericais integradas ao mundo laico, os concílios visavam impor uma masculinidade ascética. Uma ascese que incorporasse a continência, a castidade, o

celibato e (auto)contrição dos prazeres da carne compatível com uma corporeidade masculina e clerical.

Logroño I é claramente um exemplo de importação ou apropriação jurídico-cultural e eclesiástica dos preceitos lateranenses, mas isso não significa que o contexto ambivalente de relativa aplicação dos preceitos de Latrão, e sua adaptação no nível regional, tenha subtraído as ressignificações, simplificações coadunadas às condições materiais. Não era o casamento e a(s) sexualidade(s) de clérigos e leitos em si mesmos que preocupavam Latrão IV e Logroño I, mas, isto sim, eram os parâmetros para controlar o tempo, as circunstâncias e os espaços de sociabilidades hierárquicas de sujeitos no interior das instituições eclesiásticas e seu papel condutor das comunidades cristãs.

Referências bibliográficas

- ADELMAN, Miriam; RIAL, Carmen (2013), "Uma trajetória pessoal e acadêmica: entrevista com Raewyn Connell", *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21.1, 424, janeiro-abril, 211-231.
- BODEGAS, Pablo Díaz (1995), *La diócesis de Calahorra y la Calzada em el siglo XIII (la sede, sus obispos y instituciones)*. Logroño, Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño.
- BOLTON, Brenda (1985), *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70.
- BUJANDA, Fernando (1946), *Documentos para la História de la Diócesis de Calahorra. Três sínodos del siglo XIII*, Berceo, 1.
- CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. (2013), "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito", *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21.1, janeiro-abril, 241-282.
- FOREVILLE, Raimunda (1972), *Lateranense IV*, Vitória, Eset.
- KARRAS, Ruth M. (2005), "Sex and the Middle Ages", In *Sexuality in medieval Europe. Doing unto others*, New York and London, Routledge.
- LIMA, Marcelo Pereira (2005), *Probatum per testes: a noção de público nas decretais pontifícias sobre o matrimônio no início do século XIII*, *Videtur* (USP), Porto, v. 31, 23-36.
- _____ (2005), "Relações de poder e normas jurídicas: os decretos conciliares da diocese de Calahorra e La Calzada sob o bispado de D. Almoravid (1287-1300)", COSTA, Ricardo da; TÔRRES, Moisés Romanazzi; ZIERER, Adriana (eds.), *Mirabilia*, 5, Jun-Dez, 4-37.
- _____ (2005), "Tradução das Constituições do bispo Don Almoravid del Kar (1297)", *Revista Veredas da História*, 5,1

- _____ (2012), "Relações de poder e normas jurídicas: os decretos conciliares da diocese de Calahorra e La Calzada sob o bispado de D. Almoravid (1287-1300)", *Mirabilia*, 5.1, 271-283.
- _____ (2013), "Duelo de masculinidades: gênero, casamento e adultério clerical no reino de Leão e Castela, século XIII", *Revista Crítica Histórica*, IV.7, 155-183.
- _____ (2016), "Gênero e sexualidades desbaratadas em dois Concílios Alto-medievais: um primeiro ensaio de leitura histórica comparada (Braga II e Toledo IV)", *Revista Esboços*, Florianópolis, 23.35, set., 25-60.
- LINEHAN, Peter (1975), *La Iglesia española y el papado em el s. XIII*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- MARTINO BERMÚDEZ, Mónica de (2013), "Connel y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu", *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21.1, 424, janeiro-abril, 283-300.
- PATROLOGIA LATINA, *Liber Decimus Sextus*. v. 216, Decretal XVI, Col. 824 B a Col. 824 C.
- RUST, Leandro Duarte (2011), *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*, São Paulo, Annablume.
- _____ (2013), *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*, Cuiabá, EdUFMT.
- SAINZ RIPA, Eliseo (1994), *Sedes episcopais de la Rioja. Siglos IV-XIII*, Logroño, Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño.
- SAYERS, Jane (1994), *Innocent III. Leader of Europe 1198-1216*, Londres, Longman.
- SILVA, Andréia Cristina; LIMA, Marcelo (2012), "A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocência III (1198-1216)", *História: Questões e Debates*, Curitiba, 37.2, 85-111.

Reflexões sobre o sentido da *siella* na *Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo*¹

Reflections on the Meaning of *siella* in the *Vida de Santa Oria* by Gonzalo de Berceo

Reflexiones sobre el significado de *siella* en la *Vida de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo

Andréia Cristina Lopes Frazão Silva

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

andreafracao@ufrj.br

orcid.org/0000-0003-0210-1166

Recibido: 7/8/23 Aceptado: 25/8/23

Resumo: Única hagiografia conhecida sobre uma mulher reclusa elaborada em Castela no século XIII, a *Vida de Santa Oria* foi escrita pelo clérigo riojano Gonzalo de Berceo, a partir de uma *vita* latina de autoria de um monge de San Millán de la Cogolla, Munio, do século XI e hoje perdida. O texto berceano possui caráter edificante e dá realce às visões da protagonista. Dentre os muitos elementos que figuram nas visões, o foco deste trabalho está na *siella* reservada para Oria no céu, que ela avista em sua primeira visão. A partir das ideias de Joan Scott e Jane Flax e à luz do contexto, defendo que o sentido desta *siella* é atravessado por saberes sobre a diferença sexual que objetivam manter as mulheres religiosas sob disciplina.

Palavras-chaves: Hagiografia- Santa Oria- Gênero- Visões- Siella.

Abstract: The only known hagiography about a reclusive woman written in Castile in the 13th century, the *Vida de Santa Oria* was written by the Riojan cleric Gonzalo de Berceo, based on a Latin *vita* written by a monk from San Millán de la Cogolla, Munio, from the 11th century and now lost. Berceo's text has an edifying character and highlights the protagonist's views. Among the many elements that appear in the

¹ Publiquei as primeiras reflexões sobre a presença de *siella*/ trono na *Vida de Santa Oria* no texto *Os símbolos na Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: uma leitura histórica a partir da categoria gênero*. (2011). As reflexões aqui apresentadas relacionam-se aos meus estudos sobre hagiografia medieval financiados pelo CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e pela FAPERJ- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

visions, the focus of this work is on the *siella* reserved for Oria in the heaven, which she sees in her first vision. Based on the ideas of Joan Scott and Jane Flax and in light of the context, I argue that the meaning of this *siella* is crossed by knowledge about sexual difference that aims to keep religious women under discipline.

Keywords: Hagiography- St. Oria- Gender- Visions- Siella.

Resumen: Única hagiografía conocida sobre una mujer reclusa elaborada en la Castilla del siglo XIII, la *Vida de Santa Oria* fue escrita por el clérigo riojano Gonzalo de Berceo, a partir de una *vita* latina cuyo autor fue Munio, monje de San Millán de la Cogolla, del siglo XI y hoy perdida. El texto berceano tenía carácter didáctico-moralizante y da importancia a las visiones del protagonista. De entre los múltiples elementos que figuran en las visiones, el presente trabajo focaliza su atención en la *siella* reservada a Oria en el cielo, que ella contempla en su primera visión. A la luz de este contexto, basándome en las ideas de Joan Scott y Jane Flax, defiendo la tesis que el sentido de esta *siella* está atravesado por conocimientos sobre la diferencia sexual que objetivan mantener a las mujeres religiosas bajo la disciplina.

Palabras Clave: Hagiografía- Santa Oria- Género- Visiones- Siella.

1. Introdução

Este artigo tem como objeto de análise aspectos da *Vida de Santa Oria* (VSO)² redigida por Gonzalo de Berceo. Essa é a única hagiografia conhecida sobre uma mulher reclusa elaborada em Castela no século XIII, pois não foram preservados outros textos nem há notícias de outros escritos que tenham como protagonistas mulheres religiosas.³ Essa obra possui caráter edificante e apresenta uma série de elementos alegóricos, pois relata visões da protagonista, a reclusa Oria. A partir das ideias de Joan Scott e Jane Flax, objetivo analisar a presença de referências a uma *siella*/trono na primeira visão descrita na VSO.

Segundo Scott, gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. (1988:8) Dentro desta perspectiva, o gênero não se fundamenta no biológico nem é um saber invariável. Este saber, como destaca Jane Flax (1991:230) constitui todos os aspectos da experiência humana, ainda que parcialmente, já que é um dos aspectos que a compõe.

Scott também sublinha que *gender is a primary way of signifying relationships*

2 Emprego no decorrer do texto as siglas comumente usadas para indicar as obras berceanas.

3 Vale destacar a redação da *Vida de Santa Maria Egípcia*, mas ela viveu como eremita de forma isolada, não junto a uma comunidade religiosa.

of power. (1988: 44) Ela acrescenta que o gênero compreende quatro elementos interrelacionados de forma dinâmica, (Scott 1988: 44-45) os símbolos; os conceitos normativos; as noções políticas e as referências às instituições e às organizações, e as identidades genéricas. Interpreto essas afirmativas propondo que os saberes sobre a diferença sexual, o gênero, são estratégias empregadas para submeter, subverter ou negociar que permeiam as relações de poder, e se expressam por meio de práticas e discursos.

Sintetizando, o gênero é o nome dado aos saberes sobre a diferença sexual, que se constituem no social, e são utilizados como estratégias nas relações de poder. Desta forma, à luz da temática escolhida, pergunto: como a presença da *siella*/ trono na VSO se articula ao gênero?

Vale sublinhar que os estudos sobre a VSO foram raros até a década de 1960, quando foi publicada a tese de Anthony Perry, em 1968. Nela, o pesquisador discute aspectos formais do poema. A partir desse momento, essa obra chamou a atenção dos estudiosos, e diversos trabalhos passaram a ser desenvolvidos, seja analisando unicamente a VSO ou comparando-a com outros textos.

A listagem elaborada por Úria Maqua e Baños Vallejo, ainda que esteja desatualizada,⁴ apresenta mais de 40 referências que funcionam como uma amostragem dos trabalhos já realizados, sobretudo nas áreas de Filologia, Linguística, Literatura e História. Nesse conjunto há edições críticas e distintas análises sobre: aspectos mais formais, como a organização e a estruturação do poema; as fontes empregadas por Gonzalo de Berceo; a transmissão manuscrita; aspectos filológicos e linguísticos; elementos pontuais da obra, como as representações do espaço; a renúncia ao corpo; o “outro” mundo; o simbolismo da árvore, etc. O presente artigo se insere nesse grupo.

Encontrei um único trabalho que se preocupa em estudar especificamente a presença da *siella*/trono na VSO. Trata-se do artigo *La siella di Santa Oria*, de Paolo Cherchi, de 1973. Infelizmente não foi possível ter acesso a este material. Porém, foi consultado o texto *Tradition and Topoi in Medieval Literature*, de autoria do mesmo autor, publicado em 1976. Nele o estudioso trata do tema, ainda que não de forma exclusiva, e sem aplicar a perspectiva de gênero.

A seguir, em diálogo com a bibliografia sobre a VSO, passo a discutir aspectos relacionados a obra e refletir, empregando a categoria gênero, o sentido de *siella*/trono no âmbito do poema e à luz do contexto.

4 Ver as listagens disponíveis em <vallenajerilla.com/berceo/Oria.pdf> e <[vallenajerilla.com/berceo/ General.pdf](http://vallenajerilla.com/berceo/General.pdf)>. Acesso em 10/09/2023.

2. Gonzalo de Berceo e a *Vida de Santa Oria*

Gonzalo foi o primeiro poeta a escrever em castelhano sobre o qual foram preservados testemunhos escritos.⁵ Ele nasceu por volta de 1196, no povoado riojano de Berceo, origem do nome com o qual é conhecido. Segundo indica em duas de suas obras (VSM 489b e VSD 757b), foi criado no Mosteiro de San Millan de la Cogolla, cenóbio situado bem próximo a Berceo. Vale sublinhar que, como indica Martin Alonso, (1986, p.812) o termo criado significava, no castelhano medieval, pessoa criada por alguém ou discípulo educado em casa de seu mestre. Logo, pode-se concluir que o riojano não só recebeu educação, como também residiu no mosteiro emilianense. Contudo, não se tornou monge, mas foi ordenado sacerdote, atuando na paróquia de sua aldeia natal, que estava subordinada ao bispado de Calahorra.

Como seus escritos atestam, Gonzalo era um homem culto, que dominava os saberes cultivados nas escolas urbanas. Assim, era versado em retórica e gramática. Provavelmente, ele foi aluno da nascente Universidade de Palência, local onde adquiriu os conhecimentos que aplicou na composição de seus poemas. Também é provável que fosse próximo do bispo Juan Pérez, que foi um promotor da introdução das resoluções de Lateranense IV na diocese. (Silva 2015)

Gonzalo foi autor de diversas obras de caráter hagiográfico ou doutrinal: *Vida de San Millán de la Cogolla*, *Vida de Santo Domingo de Silos*, *Poema de Santa Oria*, *Martírio de San Lourenzo*, *Los Milagros de Nuestra Señora*, *Loores Nuestra Señora*, *El Duelo de la Virgen*, *Los Signos del juicio final*, *Del Sacrificio de la misa e dos hinos Veni Creator Spíritus*, *Tú Christe que luz eres*, *Ave Sancta Maria*.

Elas foram redigidas entre 1230 a 1264, a partir de textos latinos, mas em castelhano, com traços típicos do dialeto riojano. Empregando as técnicas retóricas do *mester de clerecia*, aprendidas durante a sua educação formal, compôs seus versos em *cuaderna via*, um tipo específico de estrofe formada por quatro versos de quatorze sílabas, derivados dos alexandrinos utilizados pelos cantores de gesta.

Os especialistas indicam que a VSO apresenta um vocabulário mais rico e uma estrutura literária mais sofisticada do que a dos demais textos do poeta, provavelmente porque foi uma das últimas obras que redigiu, quando, certamente, Gonzalo já dominava as regras retóricas e a *cuaderna via*. Para Dutton, este foi o penúltimo poema elaborado por Gonzalo de Berceo, redigido entre 1252-1256. (1976: 67-76) Para Úria Maqua foi o último, já na segunda metade do século XIII. (1992: 494) Concorde com Úria Maqua e localizo a redação desta hagiografia por volta de 1260.

5 Para uma apresentação mais detalhada da trajetória de Gonzalo de Berceo ver Silva (2008).

A VSO foi transmitida pelo manuscrito F, que está incompleto, copiado nas primeiras décadas do século XIV. Ele está atualmente na *Real Academia de La Lengua*. Foram feitas três cópias manuscritas de F no século XVIII: por Ibarreta, conhecida como I, que hoje se encontra na biblioteca do Mosteiro de Silos sob o número 93; por Diego de Mecoleta, que está na Biblioteca Particular de Don Bartolomé March Severa, chamada M; e por Tomás de Iriarte, a G, o códice Ms. 18577/16 que pertence à Biblioteca Nacional de Madrid. (Úria Maqua 1992: 493)

Em sua forma atual, a VSO apresenta 205 estrofes. Para Úria Maqua, ao ser transmitido, o poema sofreu *um alto número de alteraciones del orden primitiva de las estrofas, lo que hace que el poema parezca mal estructurado y, em algunos pasajes, el sentido resulte oscuro, incluso incongruente*. (1992: 494) Em obra de 1977 ela propôs uma reordenação das estrofes (coplas), com a qual Dutton concorda parcialmente (1981: 83). Para esse estudioso, o manuscrito fonte de F já apresentava mudanças na ordenação das estrofes face ao poema original. Lappin também não acata a proposta de Úria Maqua e sugere uma nova, pautada na comparação da VSO com a *Vie de Sainte Euphrosine* (2000).

A principal fonte da VSO foi a obra *Vita Beatae Aureae*, elaborada no século XI pelo monge emilanense Munno, ou Munio na forma modernizada, que, segundo Berceo, foi o confessor da santa. Em vários pontos da VSO a vinculação a esse texto latino é realçada (VSO 2b, 4, 5abc, 6d, 10b, 15a, 89, 90a, 115ab, 171d, 187d, 203d, 204a) e, em alguns versos, o “eu” do narrador chega a se confundir com o “eu” de Munno (VSO 149-150 e 163). Essa obra, porém, não foi transmitida, o que dificulta o estudo das eventuais outras fontes da VSO, bem como das mudanças elaboradas por Berceo no conteúdo desta obra.

Alguns estudiosos identificam na VSO influência de outros textos. Para Walsh, as estrofes finais foram elaboradas a partir da *Vida de Santa Eugênia*. Ele, porém, acrescenta que parte expressiva da VSO é fruto da criatividade de Gonzalo de Berceo. (1972: 301) Gimeno Casalduero defende que textos patrísticos dirigidos às virgens consagradas também foram fontes utilizadas por Berceo. (1984: 244; 252) Temprano propõe que a *Visão de Túndalo* pode ter influenciado a redação da VSO, já que identifica semelhanças entre ambos os textos. (1984: 132) Simina M. Farcasiū aponta que Gonzalo de Berceo utilizou materiais literários e iconográficos presentes na biblioteca emilianense para construir uma concepção de vida contemplativa moral e escatológica. (1986: 305-306) Sublinho, porém, que, independentemente das fontes que consultou, o poeta fez um trabalho de tradução e edição que resultou em algo novo, que expressa a sua visão da santidade de Oria.

A VSO, diferentemente de outras hagiografias, inclusive escritas pelo próprio

Gonzalo de Berceo, apresenta poucos dados sobre a vida da santa, não relata seus milagres e dedica mais da metade dos versos a narrar suas visões. Contudo, como aponta Beresford, as visões só podem ser compreendidas como parte da vida da santa. (2002: 47) E Baños Vallejo acrescenta: as visões equivalem aos milagres nas obras hagiográficas, pois funcionam como uma prova do reconhecimento divino da santidade. (2003: 159).

Não é possível afirmar, pois não contamos com a obra de Munio para contrapor a de Gonzalo, que a ênfase nas visões foi uma opção deste último. Contudo, como sublinha Walsh, a espiritualidade visionária foi uma das formas de expressão da santidade das mulheres no medievo, em particular a partir do século XIII (1972). Logo, é possível propor que o formato final da VSO indique que Gonzalo de Berceo estava atento ao seu contexto.

Para Úria Maqua, a VSO está organizada em sete partes: prólogo, introdução, primeira visão, segunda visão, terceira visão, morte de Oria e epílogo. (1992: 495) Esta estrutura, para a estudiosa, *puede representarse graficamente, como un arco ojival*. (1992: 495) Alguns autores fizeram outras propostas. Cito três exemplos. Cea Gutiérrez sugere uma estrutura dividida em cinco partes pautada nas visões (primeira visão, segunda visão, terceira visão, quarta visão, sonho de Amuña), com altos e baixos, como *dientes de perro o de sierra*. (1999: 55) Baños Vallejo defende que, como outras obras berceanas, a VSO deve ser dividida em três partes: desejo de santidade; processo de aperfeiçoamento; santidade provada por meio das visões. (2003: 125-126) Javier González apresenta outra ideia, que combina uma divisão entre sete partes (prólogo, introdução, primeira visão, segunda visão, terceira visão, morte de Oria e epílogo), que, por sua vez, podem ser unidas, formando três partes (vida, milagres em vida e milagres em morte). (2017: 494) Ou seja, há várias formas de pensar a estrutura da obra. Para mim, a obra tem quatro partes bem definidas, que se relacionam às visões de Oria e ao sonho de Amuña. As demais funcionam para enquadrar essas narrativas, tanto como introdução quanto conclusão.

Há debates também sobre o público da VSO. Sou simpática à hipótese de Aldo Ruffinatto, que defende que essa obra foi escrita tendo como público mulheres religiosas (1968-1970). O autor apresenta dois argumentos principais: na VSO há uma precedência do feminino face ao masculino e apresenta um conteúdo místico-visionário que exigia a leitura privada e meditação.

Em La Rioja existiam, no século XIII, dois mosteiros femininos: Santa Ma-

ria del Salvador de Cañas⁶ e Santa Maria de Herce.⁷ Estas duas comunidades eram cistercienses e pela proximidade com Berceo, poderiam ter, ao menos, inspirado o poeta. Ou seja, ainda que as reclusas não tenham sido o único público da VSO, Gonzalo de Berceo compôs a obra idealizando-as como alvo do texto.

O século XIII, momento de redação da VSO, foi marcado por uma crescente participação feminina na vida religiosa. Esta expansão, contudo, não se desenvolveu de forma autônoma. Nesse sentido, as mulheres religiosas tornaram-se tema de diversas ações eclesíásticas, que visavam dirigir, precisar e regradar as diferentes formas da experiência religiosa feminina.⁸

Essas iniciativas de regulamentação devem ser compreendidas à luz da reordenação eclesíástica dirigida por Roma, que reconhecia a importância de contar com um corpo eclesial irrepreensível para responder aos anseios e críticas dos leigos; manter toda a hierarquia sob a autoridade da cúria papal; eliminar a influência laica nas questões eclesiais, e lutar pela preservação do patrimônio. Relacionado a estas metas, um dos objetivos perseguidos pela cúria papal foi, justamente, delinear um perfil ideal de comportamento para ser seguido pelas religiosas.

Analisando os documentos normativos produzidos para as religiosas neste período, é possível concluir que se esperava que elas vivessem em reclusão e castidade, de forma comunitária; mantendo rígida separação dos homens e guardando o silêncio. (Silva 2008) Gonzalo de Berceo, como sacerdote letrado, provavelmente conhecia as comunidades cistercienses citadas; os diferentes movimentos de espiritualidade de mulheres do período, e as diretrizes da cúria romana para a Igreja em geral e para as religiosas em particular, que foram introduzidas na Península Ibérica a partir de 1229, com a realização do Concílio de Valladolid. Assim, reafirmo que é possível supor que, ao compor a VSO, o poeta, dentre outras metas, dirigiu-se às monjas riojanas, atento aos movimentos de espiritualidade feminina e às norma-

6 O Mosteiro de Santa Maria del Salvador de Cañas foi fundado por Diego López Díaz de Haro e sua esposa, Alonsa Ruiz de Castro, em 1170, quando as vilas de Cañas e Canillas e um núcleo próximo a Tironcillo foram entregues a um conjunto de monjas beneditinas provenientes de Ayuelas, localidade próxima a Santo Domingo de la Calzada. Nesse mesmo ano, após ficar viúva, Alonsa Ruiz de Castro uniu-se a essa comunidade. Durante o século XIII, duas de suas filhas e outras descendentes foram abadessas deste mosteiro. A tradição afirma que essa comunidade foi cisterciense desde os seus primórdios, primeiro como filial de Santa Maria de la Caridad de Tulebras, localizada em Navarra, e, a partir de 1187, vinculada a Las Huelgas de Burgos. (Alonso Álvarez 2004)

7 Em 11 de abril de 1173, o rei Afonso VIII doou a Diego Jiménez e a sua esposa, Guiomar, senhores de Cameros, a vila de Herce, localizada no vale de Arnedo. A partir dessa doação foi organizada a comunidade feminina de Santa Maria de Herce. Em 1246 a comunidade adotou a forma de vida cisterciense. Na ocasião, D. Alfonso López de Haro e sua esposa, Maria Alvarez de los Camberos, concederam ao mosteiro o senhorio sobre a vila de Herce e suas aldeias, assim como as vilas de Murillo de Calahorra, Torremuña, Lasanta e Hornillos em Cameros, Santa Eulália Bajera, Bergasillas e Ocón, regiões sob as quais a comunidade detinha direitos jurisdicionais. (Pérez Carazo 2008)

8 Sobre o tema há ampla bibliografia. Cito alguns títulos na bibliografia final.

tivas papais.

Há de sublinhar ainda que, além da eventual instrução das monjas, a obra também buscava celebrar Oria, preservar sua memória e estimular seu culto.

3. Santa Oria

Mas quem foi Oria? A partir da própria VSO e de um testemunho tardio, a *Memoria Cronologica*, redigida no século XVII por Gregório de Argáiz,⁹ é possível reunir alguns dados sobre essa jovem. Ela nasceu em meados do século XI, por volta de 1043, no povoado de Villavelayo, localizado em La Rioja que, naquela época, estava incorporada ao Reino de Pamplona.

Após a morte de seu pai, Garcia, sua mãe, Amunna, decidiu tornar-se uma emparedada, ou seja, ela se permitiu fechar em uma cova ou cela onde só havia um buraco para receber água e comida, junto ao mosteiro de San Millán de Suso. Beresford questiona este emparedamento, ressaltando que os rigores impostos à vida religiosa feminina eram contemporâneos ao autor, ou seja, século XIII, mas não comuns no momento em que Oria viveu, século XI. (2002: 51) Contudo, segundo Muñoz Fernandez, o emparedamento era concebido como uma variação do eremitismo na tradição beneditina. Era praticado tanto por homens como por mulheres, entretanto, elas formaram a grande maioria dos que optaram por essa forma de vida. (1998: 50)

Faz-se importante destacar que, segundo Peña, o século XI foi o período de maior esplendor e fama do Mosteiro de San Millán de la Cogolla. (1961: 374) No início desse século, como atestam estudos arqueológicos, houve um incêndio no cenóbio, talvez devido a avanços de muçulmanos. (Caballero Zoreda 2004) Contudo, até como uma resposta a esse episódio, a partir das décadas centrais deste século houve um incremento das ofertas dirigidas a essa casa religiosa, sobretudo pelos reis pamploneses Garcia de Nájera e Sancho IV, como é possível concluir pelas informações presentes nos diplomas do período. Assim, no decorrer da segunda metade do século XI, o cenóbio emilianense começou a se configurar como um grande senhorio, (Diago Hernando 1996: 87) o que certamente atraía pessoas que desejavam viver sob a sua proteção.

Oria, na ocasião com apenas 9 anos, teria acompanhado a mãe em sua vida reclusa. A jovem permaneceu ligada ao cenóbio emilianense até a sua morte, aos

9 Essa notícia é publicada por Dutton (1981: 83)

vinte e sete anos, por volta de 1070.¹⁰ Ela foi sepultada em uma cova escavada na pedra atrás da igreja do mosteiro. Para Úria Maqua, o culto a Oria se iniciou desde a sua morte nas áreas próximas ao emilianese. Ela defende a hipótese que as visões da jovem atraíram a admiração das pessoas, que se dirigiam ao mosteiro para ouvi-la relatá-las, enquanto ela ainda vivia. (1981: 17)

Em Villavelayo, há uma capela dedicada à visionária, que, segundo a tradição, teria sido construída antes do século XVII no mesmo local da antiga casa de sua família. Em 1609, os seus restos mortais foram trasladados para o altar da Igreja de San Millán de Yuso. (Peña 1961:378) Segundo Sánchez Ruipérez, por ocasião desse traslado, relíquias da santa foram doadas à paróquia de Villavelayo. Nesta época, também foram criados na localidade um santuário e uma confraria sob seu patronato. (1946: 25)

Na VSO, Oria é retratada como uma reclusa que vivia mortificando a sua carne (VSO 20-23, 36c, 111d, 112a,130b),¹¹ sofrendo abstinências (VSO 21c), rezando os salmos (VSO 23c), lendo sobre as paixões dos mártires (34ab) e fazendo orações (VSO 23d, 138b). Dentre suas qualidades, é ressaltada a sua paciência (VSO 22b), a sua humildade (VSO 22b) e o seu bom coração (VSO 23b), além de sua capacidade de ser *luz era e confuerto de la su vezindat* (VSO 22d). Entretanto, o traço de sua espiritualidade mais sublinhado no poema, como já salientado, é o místico, coroado por visões.

Vale sublinhar que tais visões possuem certa ambiguidade, porque ocorrem quando a visionária está dormindo (Cf. VSO 26, 116-117, 139, 164). Essa ambiguidade não é exclusiva da VSO. Como salienta J. Voisenet (2000: 184) é difícil distinguir a diferença, nos textos medievais, entre *somnium* y *visio*.

Três visões são descritas no poema. A primeira ocorreu no dia 27 de dezembro. Nela, guiada por três virgens mártires - Agatha, Eulalia e Cecília - Oria passeia pelo céu. Lá encontra cônegos, bispos, um coro de virgens, mártires, ermitãos e muitos personagens riojanos que lhe foram próximos, como a sua professora Urraca, que não pôde ver, mas com quem pode conversar, e seu pai. Durante esta visão a reclusa encontrou uma virgem, chamada Voxmea. Esta jovem tinha a função de guardar a *siella*/ trono que estava reservado no céu para Oria. Após solicitar permanecer no céu, o que lhe foi negado, foi trazida de volta ao seu corpo (VSO 25 a 108). A segunda aconteceu onze meses depois (VSO 114-136), no dia 27 de novembro. Nela, três virgens não nomeadas trazem uma espécie de leito em que fazem Oria recostar

10 Segundo Lida de Malkiel, Oria morreu entre 1064 e 1067. (1956: 22)

11 Seguimos, neste trabalho, a numeração das estrofes da edição *on line* da VSO disponível em <http://www.vallenajerilla.com/berceo/oria.htm>, devido a sua fácil consulta

para receber a visita da Virgem. Durante a visão, Maria revela que ela ficará muito doente e falecerá em breve. Na terceira, tida um pouco antes de sua morte, a jovem é levada ao *Monte Oliveti*. Ali ela vê diversos varões vestidos de branco (VSO 139-144).¹²

4. O trono/cadeira na VSO

Como assinalado, em sua primeira visão, Oria encontra em seu passeio no céu uma *siella muy rica, de oro bien labrada, de piedras muy preçiosas toda engastonada*, mas que estava vazia e selada (VSO 77-78), que *Commo rayos de el sol, assi relampagaba* (VSO 90 c). Voxmea explica à reclusa que a *siella* estava reservada para ela, assim como uma casa, caso não aceitasse conselhos do pecado, ou seja, do diabo.¹³

Pela descrição deste assento, feita em ouro e pedras preciosas, ele se assemelha a um trono. Segundo Kasten e Cody, de fato, o vocábulo *siella*, no castelhano medieval, dentre diversos sentidos – como assento, sela de montaria, sede episcopal ou papal, e lugar da mansão celeste –, também poderia significar trono (2001: 646). Já o termo trono, segundo tais autores, poderia significar assento real. (Kasten e Cody 2001: 701) Na VSO, Gonzalo de Berceo usa os dois termos: trono e *siella/silla*.

O termo trono só figura uma vez na VSO, associado aos apóstolos: *Vido a los apostolos mas en alto logar, Cada uno en su trono en que debia jusgar* (VSO 86ab). Para referir-se ao reservado a Oria no paraíso, o termo *siella* é utilizado.

Segundo Javier González, *la condición yirtualmente regia de esta silla y por tanto su lícita asimilación a un trono viene dicha en 1a observción de que sería digna de un soberano “darié por ta su regno el rei de Castiella”* (82c, p.519) (2019: 587). É possível concluir, portanto, que *siella* e trono tenham sentidos intercambiáveis, mas é digno de nota que na VSO o trono se refira às cadeiras dos apóstolos e *siella*, a de Oria. Ou seja, ainda que luxuoso, digno de um rei, o assento separado para Oria é lexicalmente diferenciado daqueles nos quais estão os apóstolos.

Essa escolha de palavras pode não ser gratuita e significar que a religiosa, na perspectiva da VSO, não se encontrava no mesmo patamar que os apóstolos na ordenação celeste. Pode-se argumentar que essa assimetria se justifica porque, diferentemente dos apóstolos, Oria ainda não havia conquistado o paraíso de forma

12 Além das visões de Oria, a obra narra duas de sua mãe. A primeira aconteceu no dia da morte de Oria (VSO 161). Amunna teve um sonho/visão na qual seu marido, acompanhando de três pessoas, anuncia que a filha de ambos morreria (VSO 163-169). A outra ocorreu no dia da festa de Pentecostes, após a morte e sepultamento de Oria (VSO 188-201). Nela, mãe e filha se encontram e a santa informa, após destacar a importância da eucaristia, como foi seu trânsito, sua primeira noite no céu e com quem ela se encontrava no paraíso

13 Sobre o uso do termo *peccado* como diabo por Berceo, ver Garcia de la Fuente (1992: 283).

definitiva, apresentar de sua vida exemplar. Mas essa diferença também pode expressar saberes de gênero, que reafirmam a necessidade de submissão da mulher em virtude de sua fraqueza vista como natural.

Nas *Siete Partidas*, texto legislativo contemporâneo à redação da VSO, há uma passagem que pode auxiliar na interpretação desta questão. Segundo a Ley XXVII do Título VI do Livro I, *Ca, como quier que Santa Maria Madre de Jesu Cristo fue mejor, e mas alta que todos los Apostoles; non le quiso dar poder de absolver, mas diolo a ellos, porqué eran varones*. Ou seja, pela lógica deste texto, uma mulher, ainda que fosse boa e santa, tal como Maria, não poderia receber as mesmas prerrogativas concedidas aos apóstolos, unicamente porque eles eram homens e ela, mulher. Fazendo um paralelo com a VSO, por mais virtuosa que Oria chegasse a ser, jamais teria no âmbito terreno as prerrogativas dos apóstolos, como absolver dos pecados, porque ela era mulher. Nos saberes sobre a diferença sexual circulantes em Castela em meados do século XIII, a santidade de vida de uma mulher jamais seria suficiente para que ela pudesse alcançar o mesmo *status* que os apóstolos.

Logo, o uso de trono reservado à cadeira dos apóstolos pode ter sido uma forma deliberada de reafirmar a assimetria de gênero, sobretudo porque, em minha leitura, o papel de destaque dos eclesiásticos permeia outros versos.

Quando Voxmea anuncia a Oria que a *siella* estava reservada a ela, caso não pecasse, são usadas as seguintes palavras: *Todo esti adobo a ti es comendado,/ El solar e la siella, Dios sea ende laudado,/ Si non te lo quitare conseio del pecado/ El que hizo a Eva comer el mal bocado*. (VSO 96). Essa referência à Eva é significativa, pois na tradição cristã foi ela, não Adão, que deu ouvidos ao diabo/serpente que redundou na expulsão do primeiro casal do paraíso. Vale sublinhar que essa perspectiva, unida ao pensamento clássico, permitiu a sistematização de ideias que fundamentaram a concepção, hegemônica no medievo, de que as mulheres eram mais frágeis e propensas ao erro por sua natureza inferior a dos homens, por sua vez, vistos como hierarquicamente superiores física e espiritualmente.¹⁴ Assim, cair em tentação, como ocorreu com Eva, era sempre uma possibilidade quando se tratava de uma mulher...

O gênero também pode explicar porque Oria quer logo tomar posse da “glória” que lhe estava reservada. Ela afirma que não quer retornar à terra (VSO 97), já que teme pecar, reforçando, ainda que indiretamente, a ideia da fraqueza das mulheres, a despeito de sua vida anterior marcada por penitências. Esses versos são interessantes, pois traduzem uma subjetividade marcada pelo gênero.

14 Até o século XVIII, as diferenças entre homens e mulheres eram explicadas pelas variações no grau de perfeição metafísica, ou seja, no calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina. Sobre as diferenças sexuais pautadas em graus hierárquicos de perfeição. Sobre o tema ver Laqueur (2001).

Voxmea responde que não era possível permanecer no céu (VSO 98). A emparedada, então, pede às virgens que a acompanham que intercedam junto a Deus para que ela permaneça ali (VSO 100-101). Deus, então, fala diretamente à reclusa, que só consegue ouvir a sua voz, não vê-lo (VSO 102): *Dixolis: piense Oria de ir a su lo-gar,/ Non vino tiempo aun de aqui habitar:/ Aun ave un poco el cuerpo a lazarar, / Despues verná el tiempo de la siella cobrar.*

Oria ainda insiste em salientar que se voltar à terra não conseguirá retornar ao céu (VSO 103-104). Deus a responde, destacando que ela não deveria se preocupar de não ter mérito, pois *Con lo que has lazrado ganesti el mi amor*, e que, portanto, ele a ajudaria a alcançar seu prêmio eterno (VSO 105-107). Ou seja, o retorno ao céu para tomar posse da *siella* estava garantido não por méritos próprios da jovem reclusa, mas porque ela receberia ajuda divina.

Dutton, em sua edição da VSO, ressalta que o tema da cadeira ou trono reservado no céu para um fiel não foi uma criação de Munio ou Berceo, e já estava presente em diversos escritos desde a antiguidade. (1981: 518) Contudo, como sublinha Cherchi, a VSO apresenta uma particularidade face aos textos anteriores: na obra berceana indica-se para quem é a *siella*/o trono (1976: 288-289). Mas como interpretar essa *siella* reservada para a reclusa no céu após a sua morte, mas que ela já avista em sua visão?

Segundo Cherchi, a *siella* é a chave para todo o poema. Para ele, o fato de Oria ter sido informada de seu destino por meio da visão estabelece um paradoxo, porque:

she has to live in order to deserve the throne by dying; she lives already in the paradise from which she is precluded (...) nostalgia for the empty throne sheds a veil of *dulcedo* on the torments of her earthly life, and in which the *cupio dissolvi* is counter-balanced by the desire to live in suffering because through suffering she can manifest her love for God. (1976: 289)

Para Gimeno Casaldueiro, na VSO, a *siella*, além de representar o galardão da reclusa, se articula à sua oração: *simboliza la oración de la virgen antes y después del triunfo; antes, en cuanto que con la oración debe conseguirse; después, en cuanto que la oración será el oficio de la virgen en la vida perdurable.* (1984: 278)

Para Julian Weiss, a *siella* é a garantia do lugar de Oria no céu e a recuperação de sua voz ao estar junto a Deus: *the throne [siella] does not simply signify Oria's assigned place in heaven, it also marks the place where she recovers her voice in the presence of the divine.* (1996: 457)

Javier Roberto González, a partir das ideias do antropólogo Gilbert Durand, estabelece que no tocante a *siella*, é constituída uma antítese. Assim, propõe (2019: 588):

La silla establece una neta antítesis con el complejo simbólico que configuran, unidos, el *cuerpo* y la *celda* de Oria, expresiones de ese sufriente y limitante abajo al que se le impone descender desde el gozoso y libérrimo *arriba* de su trono, para continuar allí con sus penitencias, mortificaciones y trabajos: «de tornar as al *cuerpo*, yazer emparedada,/ fasta que sea toda tu vida acabada, (100cd, p. 523). Ahondando en este contraste, Dios mismo se encarga en su respuesta de ratificar la antítesis *silla: después / cuerpo-celda: ahora*, englobando las categorías del segundo miembro de la oposición en el hiperónimo *su lugar*: “*Dixoris: piense Oria de ir a su lugar, / non vino aún tiempo de aquí habitar / aún ave un poco el cuerpo a lazarar,/ después verná el tiempo de la siella cobrar*”. (704ad, 525)

Compartilho, ainda que com ajustes, da maioria dos aspectos pontuados pelos autores. Em minha interpretação, a *siella* simboliza a salvação eterna de Oria que, na lógica da visão, ainda será definitivamente outorgada por Deus. Mesmo que Voxmea tenha exortado a emparedada para não se deixar levar pelo diabo, no diálogo com Deus fica evidente que a jovem, porque já dera provas, com sua vida de sofrimento, de que era digna de receber a vitória celestial, teria a ajuda de Deus para ser vitoriosa contra o pecado até o fim de sua vida. Ou seja, apesar das amplas manifestações de sua retidão anteriores, ceder ao pecado era uma possibilidade, o que transformava a tarefa de alijar-se do erro muito árdua. Assim, ao fim e ao cabo, a despeito de seus esforços, o retorno de Oria ao céu só seria efetivado com a ajuda divina.

Outro aspecto relevante relacionado à *siella*, e que em minha interpretação se vincula diretamente à ajuda divina, é o fato de que ela era guardada por uma jovem cujo nome traduzido significa “minha voz”. Em minha perspectiva, esta figura representa uma faceta da própria reclusa: a sua voz/fala. Ou seja, para Oria ser digna de sua cadeira, deveria regrar a sua própria fala, impor-se o silêncio. Como destaquei em trabalhos anteriores, na VSO a fala contida é a maior expressão do controle do corpo e signo de uma grande renúncia. Segundo o texto, desde criança Oria vivia como reclusa, mortificando-se com jejuns, vigílias e orações. Logo, a sua fala era o principal obstáculo na busca por uma vida irrepreensível.

Assim, considerando o poema berceano como um todo de sentido, é significativo que quanto mais a jovem se aproxima da morte, sua voz figure cada vez menos. E ainda há mais. Enquanto a voz de Oria vai se apagando, ela passa a ser substituída pela do seu confessor, Munio, que como seu primeiro hagiógrafo, como sublinha Weiss, se apossa das palavras da monja, registrando-as para a posteridade.

(Weiss: 1996: 457) Neste sentido, também concordo com Weiss de que o recebimento efetivo da *siella* também significa a recuperação da voz/fala. (1996: 457)

O controle da fala de Oria é mais uma evidência de como o gênero atravessa a VSO, pois reafirma, por um lado, a sua fraqueza, e por outro, a necessidade de ser tutelada por um homem. Assim, a mensagem que parece emergir da obra é que a glorificação celeste era possível para as mulheres, desde que elas fossem disciplinadas, sofressem com mortificações, vivessem reclusas em oração, contemplação e silêncio, sendo tuteladas por eclesiásticos, para, enfim, receber as dádivas divinas.

5. Considerações finais

Gonzalo de Berceo compõe a VSO a partir de textos latinos. Aplicando técnicas obtidas em escolas urbanas, elaborou versos em *cuaderna via* em diálogo com seu contexto. Provavelmente essa foi a última obra que escreveu já com cerca de 60 anos, tendo como público idealizado as reclusas. Existiam mosteiros de mulheres em La Rioja no século XIII que, como outros da Europa Ocidental, foram alvo de diversas normativas papais. Como sacerdote letrado e próximo a um bispo atento às decisões de Latrão IV, é possível que Gonzalo de Berceo estivesse ciente de tais normas.

Especificamente sobre a *siella*, ainda que se tratasse de um *topos*, como sublinha Cherchi (1976), Gonzalo de Berceo o usou de forma criativa. Assim, ele indica para quem estava reservada; a faz ser guardada por Voxmea e a utiliza como um instrumento didático para sublinhar que para tomar posse desse prêmio eterno é necessário mortificar-se e contar com a ajuda divina.

As referências à *siella* na VSO são atravessadas pelo gênero de diversas formas, como procurei realçar. Por meio desse elemento alegórico, é propagada uma perspectiva idealizada de vida reclusa, caracterizada pela castidade, silêncio, orações, contemplação, jejuns, tutela dos homens. Tais características convergem com as normativas eclesiásticas elaboradas para as mulheres religiosas do período, porque ambas são fruto de saberes sobre a diferença sexual, que postulavam que os homens conseguiam, devido a sua propensão “natural” à perfeição metafísica, estar mais próximos de Deus, enquanto as mulheres, mais fracas, em posição inferior.

Tais conceitos e noções que permeavam a VSO tornaram o poema um instrumento estratégico de relações de poder que almejava interferir no cotidiano das casas religiosas de mulheres. Sem dúvidas, renunciar ao pecado era o que se esperava de todos os cristãos, independentemente de seu sexo. Contudo, na VSO, a protagonista, uma mulher, a despeito de seu silêncio, da rígida mortificação, das visões, da

submissão à tutela masculina, só alcança a salvação por intervenção divina, configurando-se como um modelo ideal de religiosa.

Referências bibliográficas

- ALBERZONI, M. P. (1998), "Papato e nuovi ordini religiosi femminili", ed. MENESTÒ, Enrico (dir.), *Atti 15 Convegno Internazionale, celebrado em Assis em 13 e 14 de fevereiro de 1998*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 207- 261.
- RUFFINATTO, Aldo (1968-1970), "Berceo agiografo e il suo pubblico", *Studi di letteratura spagnola*, 5, 9-23.
- ALONSO ÁLVAREZ, Raquel (2004), *El Monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja). Arquitectura gótica, patrocinio aristocrático y protección real*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- BAÑOS VALLEJO, F. (2003), *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto.
- BERESFORD, A. M. (2002), "La niña que yazié en paredes cerrada": the representation of the anchoress in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", ed. DEYERMOND, A., WHETNALL, J. (eds.) *Proceedings of the Eleventh Colloquium*, Londres, Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, 45-56.
- CABALLERO ZOREDA, Luis (2002), "La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002", GIL-DÍEZ USANDIZAGA, Ignacio (coord.), *Arte medieval en La Rioja: prerrománico y románico. Actas 8 Jornadas De Arte Y Patrimonio Regional*, celebradas em Logroño em 2002, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 13-94.
- CEA GUTIÉRREZ, Antonio (1999), "A Religiosidad y comunicación interespecial en la Edad Media: Los viajes celestiales en el Poema de Santa Oria", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 54, 53-102.
- CHERCHI, Paolo A. (1973), "La siella di Santa Oria", *Cultura Neolatina*, 33, 207-216.
- _____ (1976), "Tradition and Topoi in Medieval Literature", *Critical Inquiry*, 3, 281-294.
- DIAGO HERNANDO, M. (1996), "Los señoríos monásticos en La Rioja bajomedieval: Introducción a su estudio", *Berceo*, 131, 85-107.
- DUTTON, B. (1976). "A chronology of the works of Gonzalo de Berceo". Ed. DUTTON, B. et al. *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, Londres, Tamesis' Books, 67-76.
- _____ (ed.) (1981), *Obras Completas de Gonzalo de Berceo: El Sacrificio de la Misa, La Vida de Santa Oria, El Martirio de San Lorenzo*, Londres, Tamesis Books.

- FARCASIU, S. M. (1986), "The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", *Speculum*, 61, 305-329.
- FLAX, J. (1991), "Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista" ed. HOLLANDA, H. B. (org.), *Modernismo e política*, Rio de Janeiro, Rocco, 217-250
- GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario (1992), *El latín bíblico y el español medieval hasta el 1300*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992. V. 1: Gonzalo de Berceo.
- GIMENO CASALDUERO, J. (1984), "La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos", *Anales de Literatura Española*, 3, 235-281.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto (2017), "Modelos de estructura para la Vida de Santa Oria de Berceo", MIRANDA, José Carlos Ribeiro (ed.), *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Porto, Estratégias Criativas, 483-499.
- _____. (2019), "Las visiones de Santa Oria de Berceo y sus regímenes simbólicos" ed. TOMASSETTI, Isabella (dir.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico*, Cilengua, Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, 583-593.
- KASTEN, Lloyd A., CODY, F. J. (2001), *Tentative Dictionary of Medieval Spanish*, New York, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- LAPPIN, A.(ed.) (2000), *Berceo`s Vida de Santa Oria*, Oxford, Legenda.
- LAQUEUR, T. (2001), *Inventando o Sexo. Corpo e Gênero dos gregos a Freud*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- LECLERQ, J. (1980), "Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII", ed. MENESTÒ, Enrico (dir.). *Atti 7 Convegno Internazionale celebrato em Assis em 11 a 13 de fevereiro de 1979*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 63-99.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1956), "Notas para el texto de la Vida de Santa Oria", *Romance Philology*, 10, 19-33.
- MARTIN ALONSO (1986), *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2 t.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1998), "Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano (Siglos XII- XVI)", *Arenal*, 5, 47-67.
- PEÑA DE SAN JOSÉ, J. (1961), "Glosas a la Vida de Santa Oria de Don Gonzalo de Berceo", *Berceo*, 60, 371-378.
- PÉREZ CARAZO, Pedro (2008), *Santa María de Herce y su abadengo en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.

- PERRY, T. Anthony. T. (1968), *Art and meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*, New Haven, Yale University Press.
- SANCHÉZ RUIPÉREZ, M. (1946), "Un pasaje de Berceo", *Revista de Filología Española*, 30, 382-384.
- SCOTT, J. (1988), *Gender and Politics of History*, Nova York, Columbia University Press.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (2008), "Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII" ed. *Anais Eletrônicos do XIII Encontro de História Anpuh - Rio*, celebrado em Seropédica em 2008. Disponível em <http://encontro2008.rj.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=18>. Acesso em 22/08/23.
- _____. (2008), *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói, EdUFF.
- _____. (2011), "Os símbolos na Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: uma leitura histórica a partir da categoria gênero", ed. RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.). *Cuestiones de historia medieval*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Selectus, 2, 91-124.
- _____. (2015), "A Cúria Papal e a Diocese de Calahorra: as transferências normativas do poder eclesiástico central ao local no século XIII", *Signum. Revista da Abrem*, 16, 24-50.
- TEMPRANO, J.C. (1984), "Dos glosas a la Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo", *La Ciudad de Dios*, 197, 127-136.
- ÚRIA MAQUA, I. (1977), "Nuevos datos sobre el perdido folio CIX del Códice F de los Poemas de Berceo", *Berceo*, 93, 199-221.
- _____. (1981), "Introducción biográfica y crítica" ed. GONZALO DE BERCEO. *Poema de Santa Oria*, Madrid, Castalia, 9-69
- _____. (1992), "Nota introductoria. Poema de Santa Oria" ed. GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*, Madrid, Espasa-Calpe, 493-496.
- VOISENET, Jacques (2000), *Bêtes et hommes dans le monde medieval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, Brepols.
- WALSH, John K. (1972), "A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria", *Modern Language Notes*, 87, 300-307.
- WEISS, Julian (1996), "Writing, Sanctity, and Gender in Berceo's Poema de Santa Oria", *Hispanic Review*, 64, 447- 465.