VOZES DE MULHERES DA IDADE MÉDIA

Cláudia Costa Brochado
Luciana Calado Deplagne
Organizadoras

Editora UFPB

VOZES DE MULHERES DA IDADE MÉDIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitora BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Pró-Reitora PRPG MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA

EDITORA UFPB

Diretora IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Administração GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
Supervisão de Editoração ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (CIÊNCIAS AGRÁRIAS)
ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (LINGUÍSTICA, LETRAS E ARTES)
FABIANA SENA DA SILVA (INTERDISCIPLINAR)
GISELE ROCHA CÔRTES (CIÊNCIAS SOCIAIS E APLICADAS)
ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA)
LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (CIÊNCIAS DA SAÚDE)
MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (ENGENHARIAS)
MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (CIÊNCIAS HUMANAS)
MARIA REGINA VASCONCELOS. BARBOSA (CIÊNCIAS BIOLÓGICAS)

Cláudia Costa Brochado
Luciana Calado Deplagne
Organizadoras

VOZES DE MULHERES DA IDADE MÉDIA

Editora UFPB
João Pessoa
2018

Direitos autorais 2018 - Editora UFPB
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico — Editora UFPB

Editoração Eletrônica e Design de Capa — Rildo Coelho

Imagem de capa: Recorte em The Golden Haggadah, The preparation for the passover festival: Miriam (Moses' sister), 1320, Espanha, Barcelona (British Library, MS. 27210, fol. 15 recto).

Catalogação na fonte:
Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

V977 Vozes de mulheres da Idade Média / Cláudia Costa Brochado, Luciana Calado Deplagne (organizadoras). - João Pessoa : Editora UFPB, 2018.
246 p.

ISBN: 978-85-237-1376-8

1. Feminismo - Idade Média. 2. Mulheres - Condições sociais – Idade Média. 3. Mulheres - Teatro. 4. Mulheres - Medicina. 5. Christine de Pizan. I. Brochado, Cláudia Costa. II. Deplagnea, Luciana Calado. III. Título.

UFPB/BC CDU 141.72”653”

EDITORA DA UFPB
Cidade Universitária, Campus I – s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
www.editora.ufpb.br
editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 4/2017-2018, financiado pelo Programa de Apoio a Produção Científica - Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 07
Cláudia Costa Brochado, Luciana Calado Deplagne

CAPÍTULO I: Teatro e epistolografia na Alta Idade Média

Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba: opiniones femeninas y política sexual en la epistolografía altomedieval.....18
Helena Casas Perpinyà, María-Milagros Rivera Garretas

O teatro e a mulher na obra de Rosvita de Gandersheim.....45
Luciana da Costa Dias

CAPÍTULO II: Mística e ciências: das experiências e saberes femininos

Trótula e a medicina das mulheres.....64
Cláudia Costa Brochado, Lúcia Regina Oliveira e Pinho

Por uma genealogia feminina na Literatura medieval inglesa: estudo sobre as precursoras Juliana de Norwich e Margery Kempe.....88
Fernanda Cardoso Nunes, Luciana Calado Deplagne, Maria Graciele de Lima

CAPÍTULO III: Christine de Pizan e o legado da *querelle des femmes*

A *Cidade-Mundo* de Christine de Pizan 112
Ana Miriam Wuensch

Escritoras medievais: transgressões silenciadas.....132
Maria Simone Marinho Nogueira

Na senda de Christine: um olhar sobre as humanistas italianas 153
Manuela Santos Silva, Paula Cristina Pontes Rodrigues

CAPÍTULO IV: Vozes líricas e transgressoras das trovadoras medievais: Estudo e tradução

***Song for a sleepness night* - um imenso palimpsesto.....180**
Ria Lemaire

Da impossibilidade do amor à possibilidade da poesia: notas para uma tradução de Compiuta Donzela ao português.....199
Karine Simoni

Gwerful Mechain: ecos femininos na tradição barda.....213
Karine Rocha

Trabalhos documentais: poemas de trovadoras traduzidos ao português 223

SOBRE AS AUTORAS.....240

APRESENTAÇÃO

A expressão intelectual feminina enfrentou, em todos os tempos, inúmeros obstáculos para manifestar-se e as suas expressões orais e escritas estiveram muito mais sujeitas à negação ou à reprovação do que a masculina. Esta constatação pode parecer óbvia, na medida em que a tradição ocidental, sobre a qual a nossa cultura se assenta, é sabidamente de base patriarcal. Porém, é importante que esse problema seja evocado, já que a sua naturalização pode minimizar a dimensão e a riqueza dos registros femininos que chegaram até nós, vencendo inúmeros obstáculos para existir e para superar as barreiras do esquecimento. Mais ainda em se tratando de registros de tempos mais remotos, como é o caso da Idade Média.

O trabalho que vem sendo realizado nas últimas décadas, principalmente por acadêmicas, de colocar em evidência a produção intelectual feminina ao longo do tempo, tem como questão central o débito histórico para com a memória feminina, uma memória que sofreu um profundo processo de negação/silenciamento de suas expressões mais ricas.

Apesar das dificuldades, a ideia de um vazio quanto aos registros femininos, no entanto, é também equivocada. Nas últimas décadas isso tem sido revelado com a "descoberta" desses registros nas prateleiras das grandes bibliotecas e arquivos do mundo ocidental. Não que os registros femininos estivessem escondidos, mas agora havia o interesse em "encontrá-los" para suprir a demanda de questionamentos das inúmeras pesquisas que formulavam novas questões e pediam respostas.

Um dos casos mais exemplares é a "descoberta" de uma das maiores expressões da filosofia mística de todos os tempos, Marguerite Porete (? -1310). Somente em 1944 a filósofa Romana Guarniere

consegue vincular Porete ao seu texto, ao pesquisar na Biblioteca Vaticana, e só então é revelado ao mundo contemporâneo que a autora daquele riquíssimo livro havia sido, por causa dele, condenada pela Inquisição e levada à fogueira em 1310.

E reconhecendo as maiores dificuldades para aceder à memória das mulheres ao longo do tempo é importante observar que a Idade Média, esse tempo que ainda hoje carrega tantos preconceitos, nos fala de uma rica produção feminina e de um importante exercício de autoridade pelas mulheres.

Elas foram autoridade em diversos campos: teologia, medicina, pedagogia, nos negócios, na poesia, enfim, falaram e escreveram e suas falas e textos foram aceitos, seguidos e serviram de material para transmitir conhecimento.

No entanto, apesar do reconhecimento recebido em seu tempo, a autoridade feminina sofreu um profundo processo de anulação por meio das mais diversas estratégias: proibição de circulação dos textos, questionamento da autoria, questionamento do sexo do autor ou desqualificação.

Esse processo está relacionado ao cancelamento da "ordem simbólica materna" [1], processo que se dará de forma contínua nas culturas patriarcais. Para entendê-lo é importante ter presente o conceito de Política Sexual – relações de poder estabelecidas em função do sexo e da capacidade reprodutora – e situá-la como o fundamento da política.

Uma evidência que nos impede de ver os escritos femininos, que se posicionam quanto à política sexual do período medieval, como meras exceções, é o fato de as mulheres se terem convertido em uma "questão" no final do período, em um tema que foi debatido nas universidades, nas cortes, nas comunidades religiosas etc, existindo uma expressão já bastante consolidada para definir esse debate:

1 Sobre esse tema, ver RIVERA GARRETAS, María-Milagros. La diferencia sexual en la historia. Valencia: PUV, 2005; MURARO, Luisa. L´ordine simbolico della madre. Roma: Riuniti, 1992

"querelle des femmes", "querella de las mujeres", "frauenfrage", "querela das mulheres". O debate foi colocado por escrito em numerosas obras que se manifestram pró ou contra as mulheres.

Figura central da "querela das mulheres", a franco-italiana Christine de Pizan (1364-1430) diz ter decidido escrever sua obra *La Cité des Dames* para manifestar-se contra o que falavam sobre as mulheres. Já estando envolvida no debate e já tendo escrito outras obras, assume nesta uma clara posição na *querela*, declarando e registrando em texto sua indignação quanto às críticas ao sexo feminino. Talvez desejando que sua voz pudesse reverberar e alcançar maior autoridade, usou para isso o mesmo recurso usado pelos homens letrados de seu tempo quando tinham algo importante a dizer: a escrita. Esse livro de Pizan foi muito conhecido em seu tempo, tendo sido traduzido para outras línguas ainda em vida da autora. E não foi só Pizan que participou diretamente desse debate escrevendo um livro, vamos descobrindo que outras também participaram, como a ibérica Isabel de Villena (1430-1490), que usa também a escrita para dar o seu recado quanto à misoginia crescente em seu tempo ao escrever uma *Vita Christi* peculiar e feminina.

Para construir memória feminina é fundamental tomar conhecimento da grandeza e do significado das vidas e das obras das mulheres que aqui apresentamos. Elas se constituem em material imprescindível para construir genealogia feminina e para perceber o envolvimento político das mulheres com as questões do seu tempo. Muitas se manifestam quanto à diferença sexual, uma diferença que sentem como riqueza, mesmo que a vivam com dificuldades. Diferença que registraram, cada uma a sua maneira, em suas obras, obras poéticas, filosóficas, científicas e políticas. Fundamental é também observá-las enquanto autoridades reconhecidas na Idade Média, mesmo que tal autoridade tenha representado para cada uma delas um problema com o qual tiveram que lidar.

A presente coletânea representa, assim, uma pequena amostra da produção dessas mulheres medievais. Ecos de suas vozes nos têm chegado nas últimas décadas através de edições de obras, traduções, pesquisas, e outras formas de desamordaçamento que levam a questionar criticamente a historiografia falogocêntrica.

Nesta perspectiva, a presente coletênea é resultado de pesquisas oriundas do Grupo Christine de Pizan, vinculado ao diretório de grupos do CNPq. O grupo foi criado em 2007 sob a coordenação da pesquisadora Luciana Calado Deplagne, e recebeu inicialmente o título de Grupo Interdisciplinar em Estudos Medievais, constituído de cinco linhas de pesquisa, a saber: Utopias medievais, representações de gêneros na literatura medieval de autoria feminina, tradução de obras medievais de autoria feminina, cultura popular na Idade Média, e ressonâncias medievais na literatura moderna e contemporânea. A partir do desenvolvimento de pesquisas mais intensificadamente voltadas às políticas sexuais na Idade Média, e em especial para o resgate de obras medievais de autoria feminina, em 2013, o grupo foi renomeado de Grupo Christine de Pizan, e passou a contar com a colaboração da pesquisadora Cláudia Brochado, da UnB, como vice-líder. Atualmente, participam do grupo pesquisadores/as de várias universidades brasileiras, em especial, da UnB, UFPB, UFSC, UFGRS, UFMG, além da colaboração efetiva de outras instituições estrangeiras, como a Université de Poitiers, na França, Universidade de Lisboa, em Portugal, Universitat de Barcelona, na Espanha, e Universidad del Sur, na Argentina.

Em 2015 foi publicada uma primeria coletânea de textos do grupo, sob o título de "As intelectuais na Idade Média". Eis agora um segundo trabalho, contando com a colaboração de um número maior de pesquisadoras comprometidas com a des(re)construção do cânone literário relativo ao período medieval. O presente livro reúne reflexões acerca de uma tradição considerável de mulheres

produtoras de saberes durante todo o período medieval, desde séculos mais remotos da Alta Idade Média até o final da Baixa Idade Média.

A coletânea está dividida em quatro capítulos: Teatro e epistolografia na Alta Idade Média; Mística e ciências: das experiências e saberes femininos; Christine de Pizan e o legado da *querelle des femmes;* e, por fim, Vozes líricas e transgressoras das trovadoras medievais: Estudo e tradução.

Teatro e epistolografia na Alta Idade Média é o título do primeiro capítulo, que trata da surpreendente autoridade e atuação de mulheres durante a Alta Idade Média. Em "Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba: opiniones femeninas de política sexual en la epistolografía altomedieval", as pesquisadoras espanholas María-Milagros Rivera Garretas e Helena Casas Perpinyà trazem como exemplo da escritura feminina desse período as cartas de mulheres trocadas com o santo e mártir Bonifácio (672-754). Do epistolário do santo, foram conservadas correspondências com oito mulheres religiosas. O estudo das cartas de quatro abadessas - Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba- evidenciam um indiscutível conhecimento da tradição epistolar clássica, bem como o importante papel por elas desempenhado no seio das comunidades monásticas na Germânia da Alta Idade Média.

O segundo texto do capítulo também trata de uma monja da região da Germânia. Em 'O teatro e a mulher na obra de Rosvita de Gandersheim"**,** Luciana da Costa Dias destaca o caráter precursor da monja beneditina do século X. Rosvita é conhecida como a primeira dramaturga da história do teatro, a responsável por introduzir o teatro cristão em um período em que grande parte do clero condenava o teatro. Ao analisar algumas de suas peças, Dias enfatiza o paralelo entre a defesa das virtudes e inteligência das mulheres representada na construção das personagens femininas, e a ridicularização das personagens masculinas.

O segundo capítulo do livro, intitulado **Mística e ciências: das experiências e saberes femininos**, enfoca duas tradições importantes

da cultura feminina na Idade Média: a tradição de mulheres médicas, da Escola de Salerno, na Itália, e a tradição de mulheres místicas, em especial na região do norte da Europa. Sobre a medicina de mulheres, as pesquisadoras Cláudia Brochado e Lúcia Pinho exploram a produção da mais renomada das *mulieres Salernitanae*, Trótula de Ruggiero. As pesquisadoras focam o estudo no conteúdo dos tratados da mestra da Escola de Medicina de Salerno, o tratato de ginecologia e o compêndio de cosméticos, que segundo elas "podem contribuir na elucidação de muitas dúvidas sobre a vida, a medicina, o corpo e a sexualidade feminina na Idade Média".

A tradição de místicas medievais, as trovadoras de Deus, é objeto do segundo texto do capítulo. Buscando a criação de uma genealogia feminina da mística cristã, as pesquisadoras Fernanda Cardoso Nunes, Luciana Calado Deplagne e Maria Graciele Lima analisam a vinculação de elementos da mística com elementos literários presentes nos relatos de experiência mística de mulheres no período da Baixa Idade Média. No texto "Por uma genealogia feminina da mística medieval: estudo sobre duas precursoras da literatura inglesa, Juliana de Norwich e Margery Kempe" são analisadas as obras *A Revelation of Love* (1373), de Juliana de Norwich, e *The Book of Margery Kempe* (séc. XV), de Margery Kempe, considerada a primeira autobiografia escrita em língua inglesa.

O terceiro capítulo se intitula **Christine de Pizan e o legado da *querelle des femmes*.** Nele, é evidenciado o lugar de destaque exercido pela escritora Christine de Pizan nos últimos séculos da Idade Média e para além dele. Tornada uma das figuras mais ilustres do século XV na França, Pizan deixou uma das mais estudadas obras escritas por mulheres desse período, *A Cidade das Damas*. Esta obra alegórica é uma das principais do já mencionado movimento *querelle des femmes* e vem sendo objeto de estudo do curso promovido anualmente pela professora Ana Miriam Wuensh, na UnB. No artigo "A *Cidade-Mundo*

de Christine de Pizan", Wuensch utiliza algumas teses da filósofa Hannah Arendt para esboçar uma leitura política da obra.

No texto "Escritoras medievais: transgressões silenciadas", Maria Simone Marinho Nogueira nos lembra que "apesar de não possuírem uma educação escolástica, as escritoras medievais possuíam uma sólida cultura literária, teológica e filosófica". Para exemplificar, Nogueira perpassa pelos escritos de várias mulheres da Idade Média, mostrando o caráter transgressor e intelectual de suas enunciações. "Na senda de Christine: um olhar sobre as humanistas italianas"**,** as investigadoras Manuela Santos Silva e Paula Cristina Pontes Rodrigues destacam a participação de mulheres no movimento humanista na Itália do século XV. Para as autoras, "as humanistas italianas contam-se entre as primeiras autoras que tornaram pública a questão da capacidade feminina para adquirir educação, assim como para a total participação das mulheres em todas as atividades humanas." Os escritos dessas mulheres cultas podem ser representativos da continuação da *querelle des femmes* para além do contexto francês, na terra de Pizan.

O último capítulo, **Vozes líricas e transgressoras das trovadoras medievais: estudo e tradução,** é formado de três textos que versam sobre a produção lírica das mulheres na Baixa Idade Média, as chamadas "chansons de femmes" (cantigas de mulheres). Em "*Song for a sleepness night* - um imenso palimpsesto …", a pesquisadora Ria Lemaire parte da análise de uma cantiga galego-portuguesa "Velida que não dormia", para questionar sobre a validade dos estudos historiográficos tradicionais, contrastando-os com as pesquisas mais recentes. Essas pesquisas apontam para a tradição de uma cultura feminina pré-existente à inclusão das cantigas de amigo nos cancioneiros medievais galego-portugueses, considerados de autoria exclusivamente masculina. Quanto à indagação da autora, transcrita a seguir, a presente coletânea busca, em parte, responder:

> "Ainda se justifica manter essa ¨ordem do discurso¨ como base da pesquisa em literatura medieval, adaptando e corrigindo–a de dentro? [...] Ou impõe-se a criação/ invenção de novas formas de historiografia, capazes de resgatar essas vozes e culturas excluídas como tradições/histórias paralelas, diferentes e mais ou menos autônomas?"

O texto seguinte "Da impossibilidade do amor à possibilidade da poesia: notas para uma tradução de Compiuta Donzela ao português", de autoria de Karine Simoni, traz um interessante exemplo dessa rica poética de enunciação feminina cultivada em diversos gêneros literários, inclusine no clássico soneto. O texto trata de um dos pouco poemas de trovadoras italianas conhecidas na Baixa Idade Média. A professora Simoni, uma das tradutoras da obra de Trotula para o português, nos traz uma tradução literária comentada de um dos sonetos da trovadora do século XIII, Compiuta Donzela. Esta trovadora juntamente com Nina Siciliana, são consideradas as primeiras vozes a poetar em língua vulgar.

No terceiro texto do capítulo "Gwerful Mechain: ecos femininos na tradição barda", Karine Rocha resgata um dos poucos poemas conhecidos da produção feminina medieval do País de Gales. Ainda mais singular é o teor transgressor do poema analisado por Rocha. Trata-se de uma "Ode à vagina", que de acordo com a pesquisadora seria uma espécie de "protesto à anestesia do corpo feminino", em que a Gwerful Mechain canta o gozo da mulher, desafiando a tradição androcêntrica e tradicional de fins do medievo.

Encerrando a coletânea, apresentamos a tradução de algumas cantigas de mulheres (chanson de femmes), deixadas pelas trobairitz provençais, algumas conhecidas pelos registros em cancioneiros provençais, como é o caso de Beatriz de Dia e Azalais de Pocairages, outras de origem desconhecida - Alaisina Iselda, Na Carenza e Beiris de Romans - e ainda uma "cantiga de malmaridada" anônima. Os

poemas foram traduzidos por membros do Grupo Christine de Pizan, ao longo dos 10 anos de atuação acadêmica.

Eis que ecoam nas páginas deste livro, cara leitora e caro leitor, algumas vozes de mulheres produtoras de cultura durante a longínqua Idade Média. Que suas vozes possam servir de inspiração a nós mulheres do século XXI!

Cláudia Costa Brochado
Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

CAPÍTULO I:
Teatro e epistolografia na Alta Idade Média

Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba: opiniones femeninas de política sexual en la epistolografía altomedieval*

Helena Casas Perpinyà
María-Milagros Rivera Garretas

Fueron muchas las mujeres y los hombres que emprendieron el viaje de la peregrinación en la primera mitad del siglo VIII, en plena expansión del cristianismo y de la Iglesia. Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba, mujeres todas ellas de origen anglosajón, dejaron su casa materna para llevar a cabo la misión cristianizadora en la zona de la Germania altomedieval. Con el apoyo y la supervisión de Bonifacio (c.672-754), estructuraron la incipiente cristiandad de dicha área geográfica, haciéndose cargo de la fundación de monasterios, predicando a los pueblos de otras religiones y atendiendo a las comunidades. Las cartas de estas mujeres, dirigidas a Bonifacio, son un testimonio con voz femenina de las dificultades y las aventuras que vivieron las misioneras, así como un relato de la experiencia cotidiana en primera persona de la realidad política, cultural y económica del momento.

Se ha considerado que las cartas de estas mujeres constituyen un tesoro para el estudio del aprendizaje y de la piedad[2] femenina de

2 * Este estudio es fruto de la investigación del Trabajo de Final de Máster en Culturas Medievales de Helena Casas Perpinyà, tutorizado por la Doctora María-Milagros Rivera Garretas y presentado en la Universidad de Barcelona en septiembre de 2016.

La piedad femenina que practicaron muchas mujeres en la Edad Media, desde las mismas autoras de estas cartas hasta las beguinas o beatas y místicas de los siglos XIII y XIV, es entendida como la relación atenta y permanente con la alteridad. La piedad es una relación de servicio (RIVERA, 2013, p.19), una relación que según María Zambrano (1991, p.191) "es saber tratar adecuadamente con el otro". La piedad femenina facilita

la Europa altomedieval y de cómo esta última fue un elemento crucial para la cristianización del corazón de Europa en el siglo VIII[3]. A pesar de ello, las voces femeninas de la correspondencia de Bonifacio no han sido estudiadas fuera de los ámbitos de estudios anglosajones y germánicos, salvo unas pocas excepciones[4]. El contenido político del resto de las cartas pertenecientes al epistolario de Bonifacio, intercambiadas con altos cargos institucionales y eclesiásticos, ha sido más estudiado en detrimento de la voz femenina, siendo esta eludida en su mayoría.

La correspondencia de Bonifacio consta hoy de 150 cartas conservadas en la Biblioteca Nacional de Viena, en el ms. Nationalbibliothek Lat. 751, que incluye, además de las cartas de Bonifacio y de su sucesor Lulo, diez cartas escritas por mujeres[5].

Esta serie epistolar constituye una de las fuentes medievales más antiguas que conocemos para el estudio de los modelos de retórica en la escritura femenina altomedieval. El epistolario de Bonifacio recoge cartas escritas por Bonifacio, Lulo, Aldhelmo, reyes anglosajones y del área continental, miembros relevantes de la jerarquía eclesiástica y un número reducido de mujeres. Concretamente, se tiene constancia del intercambio de cartas de Bonifacio con ocho mujeres: Eadburg, abadesa de Wimborn, de quien solo se han conservado cuatro cartas que le envió Bonifacio (Tangl,

---

la creación de relaciones políticas de amistad fundadas en la fidelidad y no en el poder de la ley, transformando así las relaciones de los sexos y la política sexual.

3 Sobre las mujeres en la misión de la cristianización en la Europa Central durante el siglo VIII, véase el estudio de FELL, 1986.

4 Véase DAMICO y HENNESSEY, 1990; SIMS-WILLIAMS, 1990; YORKE, 1998; WALLACE, 2010 y WATT, 2016. Destaca en la historiografía del Mediterráneo occidental la publicación de PUIG RODRÍGUEZ - ESCALONA, 1999; así como los estudios sobre epistolografía en el mundo monástico de GANDINO, 2016 y de I DEUG-SU, 2004.

5 La correspondencia de Bonifacio cuenta con diversas ediciones entre las que cabe destacar la de Michael Tangl, por ser considerada una de las más completas. Véase Epistulae S. Bonifacii, ed. Nicolaus Serarius, Mainz: M. Demen, 1629; Epistolae Bonifacii ordine chronologico dispositae, notis, ed. Stephan Alexander Würdtwein, Mainz: Crass, 1789; Sancti Bonifacii Opera, ed. J.A. Giles, Londres: D. Nutt, 1844; S. Bonifatii et Lulli Epistolae, ed. Philip Jaffé, Berlín: Weidmann, 1866; S. Bonifatii et Lulli Epistolae, MGH, ed. Ernst Dümmler, Berlín: Weidmann, 1982; Epistolae S. Bonifacii, MGH, ed. M. Tangl, Berlín: Weidmann, 1916. Para la elaboración del presente estudio ha sido usada dicha edición. A lo largo del artículo citamos las cartas de Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba según la edición de Michael Tangl (1916). Las referencias a las cartas siguen la numeración de esta edición.

10, 30, 35, 65); Tecla y Cynehild, a quien solamente conocemos a partir de una carta escrita por Bonifacio (Tangl, 67); Cena, de quien nos ha llegado una carta en la que manda regalos y afecto y ofrece su ayuda y disponibilidad a las hermanas y hermanos que quieran viajar a su región (Tangl, 97) y, finalmente, Headburg Bugga (Tangl, 14, 15), Lioba (Tangl, 29), Egburg (Tangl, 13) y Eangyth (Tangl, 14). En este estudio tomamos en consideración estas ultimas cartas, juntamente con las que Bonifacio envió a Bugga y a Lioba respectivamente (Tangl, 27, 94, 67, 96).

Egburg: *ultima discipulorum seu discipularum tuarum*

Es muy poco lo que sabemos sobre Egburg. De hecho, una carta (Tangl, 13, pp.18-21) es el único testimonio que nos habla de esta discípula de Bonifacio, al que escribió entre el 716 y el 720.

La historiografía no se ha puesto de acuerdo sobre su identidad. Lina Eckenstein (1963, p.109-125) propone la teoría según la cual Egburg podría ser la hermana de Ealdwulf, rey del Este de Anglia (East Anglia) y originaria de Repton, donde habría ejercido de abadesa. A su vez, Patrick Sims-Williams (1990) propone la hipótesis de que esta mujer habría sido miembra de la casa real de Hwicce y posible abadesa de Gloucester.

Egburg escribe a Bonifacio después de la muerte de su hermano, Osher, con unas palabras cargadas de sufrimiento, al estilo de las antiguas elegías anglosajonas. Egburg se dirige a Bonifacio considerándolo como su hermano, por encima de todos los hombres. Egburg también ha perdido a su madre y a su hermana y con palabras desesperadas afirma desear la muerte:

> Et postquam mihi simul carissima soror Uuethburg, quasi inflicto vulnere iteratoque dolore, subito ab oculis evanuit, cum qua adolevi, cum qua adoravi idem nutricum sinus; una mater ambobus in Domino et dereliquid; Iesum testor: ubique dolor, ubique pavor, ubique mortis imago. Malui mori, si sic Deo auspice, cui arcana non latent, placuisset, vel tarda Mors non tricaverit6. (Tangl, 13, p.19)

Eleanor Duckett (1947, p. 361) afirma que "her letter is short, and her misery is very great; she manages, however, to bring in four reminiscences of Vergil's *Aeneid*, two of various writings of Aldhelm of Malmesbury [...], two of a letter written by Jerome to the monk Rufinus, together with at least half a dozen quotations from the Bible".

En su primera lectura la carta de Egburg puede parecer un documento típico de la colección epistolar altomedieval, básicamente construida con piezas de la *Eneida* de Virgilio, la Biblia, *De Virginitate* de Aldhelmo y cartas de san Jerónimo, pues su estilo se adapta a la convención literaria. Como en la carta de san Jerónimo a Rufino, mediante la imagen del marinero que desea ver la costa Egburg expresa su deseo de encontrarse con Bonifacio:

> Quapropter, crede mihi, non sic tempestate iactatus portum nauta desiderat, non sic sitientia imbres arva desiderant, non sic curvo litore anxia filium mater expectat, quam ut ego visibus vestris fruere cupio.7 (Tangl 13, p.20)

---

6 "Después de que mi queridísima hermana Uuethburg, con quien crecí y con quien veneré el mismo vientre materno, como si de una herida infringida o de un dolor renovado se tratara, desapareciera repentinamente de mis ojos y después de que la madre de ambas también me abandonara en el Señor, pongo por testigo a Jesús de que a mi alrededor todo era dolor, todo era miedo, todo era imagen de muerte. He preferido morir, si así complace a Dios, mi guía, a quien no se le esconde lo más secreto, o, al menos, que una tardía muerte no me retenga". Las traducciones de las cartas presentes en este artículo son de Helena Casas Perpinyà.

7 "Porque, créeme, más que el marinero, juguete de la tormenta, desea la costa, más que los campos sedientos desean la lluvia, o la madre ansiosa espera a su hijo en la costa, espero verte desde hace tiempo". D. Patricia Wallace (2010, p.245) compara este pasaje con la carta de san Jerónimo a Rufino: Credas mihi velim, frater, non sic tempestate iactatus portum nauta prospectat, non sic sitientia imbres arva desiderant, non sic curvo adsidens litori anxia filium mater expectat (Ep.3.2., Corpus Scriptorum Ecclestiasicorum Latinorum 54. Hieronymus, Epistulae 1-70, ed. I. Hilberg, 1910).

La carta de Egburg es, en consecuencia, un claro ejemplo de la educación en estudios clásicos de estas mujeres. Se refiere, por ejemplo, a Dios como *superi rector Olimpi,* en una claro guiño a la expresión *superi regnator Olympi* (*Eneida* II, 79).

A pesar de la aparente convencionalidad de esta *epistula,* Egburg también tiene palabras de gran afecto personal por Bonifacio:

> Karitatis tuae copulam fateor; ast dum per interiorem hominem gustavi, quasi quiddam mellitae dulcedinis meis visceribus hic sapor insidet8. (Tangl 13, pp.18-19)

La comparación de Bonifacio con su hermano va más allá de las convenciones. En ella se ha reconocido una estrategia literaria con la cual Egburg enriquecería su expresividad con la posible intención de dirigirse a más de un interlocutor (WALLACE, 2010, p.236). La colectividad de la carta, como objeto que viaja y que, muy a menudo, está pensada para ser compilada, leída y recitada para un público selecto y letrado, ha llevado a considerar que probablemente esta carta fuera dirigida al círculo de Bonifacio, a causa de su riqueza alegórica.

Por medio del ritmo, la sintaxis y una manifiestamente pensada aliteración o repetición de sonidos, Egburg espera encontrar en Bonifacio apoyo fraternal:

> Quam ob rem, mi amande, iam olim frater, nunc autem ambo pariter in Domino dominorum: abba atque frater appellaris, quia, postquam a me separavit amara mors et crudelis illum, quem supra omnes alios amare consueveram, germanum meum Osberem, te poene ceteris omnibus masculini sexus caritatis amore praeferebam9. (Tangl 13, p.19)

8 “Me acompaña tu amor, desde que lo he probado dentro de mí; su sabor, como la dulzura de la miel, se ha instalado en mi corazón”.

9 “Así pues, amado mío, el más viejo hermano, serás nombrado entre el Señor de los señores como un padre y como un hermano, después de que la amarga y cruel muerte me privara de aquel a quien más amé entre todos

Considerando el exilio de Egburg, sus pérdidas y el peso de la muerte que en ella recae, así como su elevada formación en letras, la emotividad expresada a través de esta rica poesía no tiene por qué constituir, por sí sola, una razón suficiente para pensar en la correspondencia colectiva o, por lo menos, no tendría por qué ser considerada esta la única *razón* por la que ella habla desde la que ha sido llamada "escritura del desierto" (TOMMASI, 2014).

Mientras Egburg se acerca a Bonifacio por medio de la comparación con su hermano, se aleja de él poniendo el énfasis en la distancia que les separa. El uso del verbo *separavit,* presente en el pasaje anteriormente citado, divide en dos la frase y enfatiza su significante: la muerte de su hermano la separa de él y de sí misma, la soledad la ha llevado a desear una muerte temprana; una separación que implica también distancia con el mundo y con Bonifacio:

> Idcirco crede mihi, Deo teste, quia te summo conplector amore. Et de te confido, quod numquam inmemor sis illius amicitiae, quam cum fratre meo te certum fuit habere. Ego autem, licet scientia tardiora, meritis viliora illo sim, tamen erga tuae caritatis obsequium dispar non sum10. (Tangl 13, p.11)

Las comparaciones son constantes. Egburg reconoce en su hermano Osher un mayor nivel de formación y de capacidades y refleja en Bonifacio una figura de autoridad que será siempre superior en virtudes.

El vínculo que establecen Egburg y Bonifacio, el dolor y el agradecimiento por su consuelo, son experiencias de una relación libre de reconocimiento mutuo de autoridad entre hombre y mujer, más allá de la jerarquía patriarcal y eclesiástica:

---

los demás, mi hermano Osher, tengo para ti mi amor antes que para todos los demás hombres".

10 "Créeme entonces, como Dios es testigo, que te llevo en lo más profundo de mi afecto y confío en que nunca olvidarás la amistad que, ciertamente, tenías con mi hermano. Aunque estoy detrás de él en el aprendizaje y muy por debajo de él en el carácter, no soy distinta respecto a tu afecto".

> Et quamvis temporum series, ocius currendo decrescerit, meroris tamen numquam me nebula atra deseruit; sed maiorum spatia temporum maiorum mihi addiderunt lucra iniuriarum, ut scriptum est: 'Amor hominis deducit dolorem, amor autem Christi inluminat cor.'11 (Tangl 13, p.19)

La carta de Egburg es rica en referencias previstas para la escritura: nada es gratuito. Tampoco lo son las palabras precisas para referirse a sí misma en femenino.

La abadesa se acerca a Bonifacio mediante la complementariedad espiritual del *frater* y la *soror*.

En sus agradecimientos, ella distingue entre hombres y mujeres y se considera, a sí misma, *ultima discipulorum seu discipularum tuarum*, la última de sus discípulos o de sus discípulas. De la misma manera, se refiere a su amor por Bonifacio como el mayor de los amores que es posible sentir por todos los de sexo masculino (*masculini sexus*).

Egburg prosigue su carta hablando de la lejanía: lo que más le conmueve en esos momentos es el sufrimiento y la nostalgia por su hermana reclusa en Roma:

> quantum illam dilexi, quantum amavi, quam nunc, ut audio, Romana carcer includit. Sed amor Christi, qui in eius pectore viruit floruitque, omnibus vinculis fortior et validior est, et 'perfecta caritas foras mittit timorem.12'

11 "Aunque la nube oscura del dolor haya decrecido más ligera con el paso del tiempo, nunca me ha abandonado, y cuanto mayor sea el tiempo, mayor será la suma de mis penas, como está escrito: 'El amor del hombre conlleva dolor, pero el amor de Cristo ilumina el corazón'."

12 "La que tanto amaba, según he oído, está reclusa en una celda en Roma. Pero el amor de Cristo, que creció y prospera en su pecho, es más fuerte y más poderoso que todas las cadenas y 'el perfecto amor echa fuera el temor'."

Temiendo la posible muerte de su hermana, a quien considera que Dios ha querido preservar en la Tierra, la amistad entre mujeres parece ser un recuerdo reparador en su soledad.

(a) Eangyth: *universarum commissarum animarum promiscui sexus et aetatis*

Entre los años 719 y 722 Eangyth, abadesa de un monasterio doble cuya localización desconocemos, escribió una carta (Tangl, 14, pp.21-26) a Bonifacio, juntamente con su única hija, Heaburg Bugga, quien ha sido identificada como otra mujer que se carteaba con Bonifacio.

Esta es una de las cartas más largas escrita por una mujer perteneciente a la correspondencia de Bonifacio. La atención que ha suscitado esta carta, seguramente una de las más estudiadas, se debe a la altísima sensibilidad que desprenden sus palabras. La relativamente joven historiografía de las emociones se ha ocupado de su interpretación, fijándose sobre todo en el concepto de *amicitia*, para así acercarse a las palabras de una mujer revestidas de dolor.

Eangyth y Bugga inician su carta con una hermosa *salutatio* en la que, siguiendo la tradición epistolar femenina, Eangyth se declara indigna, no ante los hombres, como se suele decir erróneamente, sino ante Dios:

> Eangyth, indigna ancilla ancillarum Dei et nomine abbatisse sine merito functa, et unica filia eius Heaburg cognomento Buggae in sancta trinitate aeternam salutem[19]. (Tangl, 14, p.21)

La jerarquía eclesiástica es más propia de los hombres que de la espiritualidad cristiana. Conscientes de ello, las mujeres siguen y

moldean en su escritura lo que después será el modelo de la carta escrita, ordenada por la formalidad del *ars dictaminis*13.

Las mujeres inician su carta con un breve *exordium* en el que agradecen a Bonifacio su carta y las palabras que les dedica. En un momento particularmente complicado para la abadesa y su hija, les faltan palabras para describir su gratitud por el apoyo recibido en sus cartas:

> Ad referendas gratias amplitudinis et dilectionis, qua transmarinis litteris per gerulum scedarum pietatis tuae transmisisti, nullus oris nostri sufficit sermo. Gratulandum est, si vera laus est qua laudati sumus; timendum est valde, ne magis vituperatio sit non merita laus quam laudatio14 (Tangl, 14, pp. 21-22).

Concluida la introducción, las mujeres se refieren a Bonifacio como el único a quien pueden acudir en caso de dificultad. A él, hermano espiritual aunque no de sangre, se remiten por medio de la simbólica lágrima de la carta de san Jerónimo15:

> Amantissime frater, spiritalis magis quam carnalis et spiritalium gratiarum munificentia magnificatus, tibi soli indicare voluimus et Deus solus testis est nobis, quas cernis interlitas lacrimis: quod multis miseriarum molibus, velud gravissima sarcina aut pressura premente,

---

13 Carol Dana Lanham apunta la relevancia de dos reglas epistolares pertenecientes al siglo IV. Al respecto cita el *Ars rhetorica* de Gaius Julius Victor y la sección *De epistolis,* perteneciente al manuscrito de finales del siglo VIII, *Paris BN lat.*7530. Ambos documentos insisten en la necesidad de considerar el estatus del remitente en el momento de escribir y de referirse en la *salutatio*. Véase LANHAM, 1975, pp. 89-91. María Teresa Fumagalli Beonio-Brocchieri hace referencia a un posible *topos* de modestia en la escritura de las místicas medievales como expresión de una formación y sensibilidad distinta de la de los cauces masculinos de su tiempo. Una estrategia de justificación de la escritura, en la que siguen las reglas moldeándolas, conscientes de su grandeza femenina y de su atrevimiento. Véase FUMAGALLI, 1995.

14 "No tenemos palabras para expresar nuestro agradecimiento por la abundancia de afecto que nos has demostrado en la carta entregada por tu mensajero, desde mar adentro. Es de agradecer, si tu alabanza es realmente sincera; pero mucho me temo que tu alabanza inmerecida pueda ser un reproche, más que una alabanza".

15 Véase Epistola 14 en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54.* cf. nota 9.

> depressi sumus et saecularium rerum tumultibus.16 (Tangl, 14, p.22)

Eangyth y su hija no se sienten solas, sino que sus palabras hablan de desamparo de la Iglesia, ya que nadie acude a sostenerlas en su misión, en una situación que sobrepasa las dificultades materiales, habiendo perdido hermanos y seres queridos.

> Non habemus filium neque fratrem, patrem aut patruum, nisi tantum unicam filiam penitus destitutam omnibus caris in hoc saeculo, praeter unam tantum sororem eius et matrem valde vetulam et filium fratris earum, et illum valde infelicem propter ipsius mentis et quia rex noster eius gentem multum exosam habet17. (Tangl, 14, p.23)

Una serie de crímenes concatenados en la región sobrevienen mientras las discordias aumentan en el monasterio. Las dificultades económicas que atraviesa la comunidad se ven agraviadas por el acoso del rey y la desprotección del monasterio ante su hostilidad:

Angit praeterea paupertas et penuria rerum temporalium et angustia cespitis ruris nostri; et infestatio regalis, quia accusamur apud eum ab his, nobis qui invident, ut quidam sapiens ait: "Fascinatio et invidia obscurat multa bona"; similiter servitium regis et reginae, episcopi et praefecti et potestatum et comitum; quae omnia enumerare longum est, et facilius possunt mente tractari quam sermone.18 (Tangl, 14, p.23)

---

16 "Queridísimo hermano, más espiritual que carnal, famoso por la abundancia de las gracias espirituales, a ti tan solo hemos querido mostrar, y Dios es nuestro único testigo, esta carta que ves manchada de lágrimas: por el hecho de que nos vemos abrumadas por el gran peso de las desgracias, como si fuera una carga pesadísima o una presión que aprieta y por las preocupaciones de las cosas mundanas".

17 "No tengo ni hijo ni hermano, ni padre ni tío, tan solo una hija, que se ha quedado sin ningún ser amado, salvo una hermana y una madre muy anciana, y el hijo de un hermano, un hombre abocado a la infelicidad a causa de la demencia y también porque nuestro rey tiene un especial rencor contra su pueblo. No existe otro hombre íntimamente ligado a nosotras".

18 "Además, estamos oprimidas por la pobreza y la falta de bienes temporales, por la carestía de hierba de nuestros campos y los excesos del rey, porque somos acusadas ante él por quienes nos envidian; tal y como dijo cierto hombre sabio: 'la superstición y la envidia oscurecen muchas cosas buenas'. Así también nuestras obligaciones con el rey y la reina, el obispo, el prefecto, los varones y los condes. Numerarlos a todos sería largo, es mucho más fácil pensarlo que ponerlo en palabras."

Su preocupación recae principalmente en el bienestar de la comunidad, construida en base a las diferencias, entre las que no se omite la diferencia sexual:

> Igitur primum omnium ponitur et super omnia alia, quae illa exterius accendunt memorata, innumerabilium concatenatio criminum et nullius boni plena et perfecta fiducia: et non tantum recordatio animarum nostrarum, sed- quod difficilius est et multo gravius- universarum commissarum animarum promiscui sexus et aetatis19 (Tangl, 14, p.22).

En la misma carta, Eangyth expresa su afán por viajar a Roma, un deseo de reencuentro con Bonifacio también promovido por su propio anhelo de conocimiento.

La abadesa comparte este deseo con su madre espiritual, Uuale, a quien hace referencia reconociendo y recordando su relación de autoridad con la madre20:

> Et huius meae voluntatis atque propositi mihi conscia fuit Uuale, abbatissa quondam mea et mater spiritalis. Et unica filia adhuc in annis iuvenilibus fuit, et huius rei desiderium querere nescivit.21 (Tangl, 14, p.25)

En sus palabras, Eangyth se muestra consciente de su ser mujer. Ella quiere viajar a Roma aun sabiendo que será reprochada

---

19 "Y antes de todo y por sobre de todo, están los asuntos mundanos externos, como he mencionado anteriormente, y la cadena de innumerables crímenes y la plena y perfecta falta de confianza en que no hay nada de bueno. Estamos preocupadas no solo por nuestras almas, sino- lo que es aun más difícil y más importante- por todas las almas a nosotras encomendadas, de ambos sexos y diversas edades".

20 Me remito aquí a la auctoritas femenina, distinta desde su raíz de la potestas masculina. La autoridad femenina referida al *affidamento* que crea redes y relaciones políticas, no solo de apoyo y transmisión de saberes entre mujeres, tejidas por la práctica de la libertad femenina. La comunidad filosófica femenina Diótima, de la Universidad de Verona, definió el affidamento como una *práctica rel*acional entre mujeres basada en la disparidad y en la circulación de autoridad. Para que la diferencia sexual pueda ser fuente de conocimiento y de transformación política es necesario significar a la madre como figura de origen: este es el orden simbólico de la madre que sostiene las relaciones de *affidamento* y permite la circulación de la autoridad. Véase MURARO (1994); CIGARINI (1995); RIVERA (2005).

21 "Este deseo mío era conocido por Uuale, antaño mi abadesa y madre espiritual, también por mi única hija, demasiado joven en este momento para compartir mi anhelo".

por muchos de los hermanos que la rodean y la acompañan. Frente a aquellos que piensan que una debe permanecer allá donde el destino la ha visto crecer, Eangyth confía en el impulso de su ambición:

> Sed quia scimus, quod multi sunt, qui hanc voluntatem vituperant et hunc amorem derogant et eorum sententiam his adstipulantibus adfirmant, quod canones synodales
>
> precipiant, ut unusquisque in eo loco, ubi constitutus fuerit et ubi votum suum voverit, ibi maneat et ibi Deo reddat vota sua22 (Tangl, 14, p.25).

Fueron muchas las mujeres de la antigüedad que viajaron en peregrinación. Lo hicieron por deseo y devoción, más allá de las críticas de algunos hombres, como Jerónimo y Abbas Arsenius23, y no a su pesar. Como escribió la misma Egeria: *Tunc ergo ego, ut sum satis curiosa*24.

La amistad y el afecto que une a Eangyth y Bugga con Bonifacio explica gran parte de su deseo de viajar a Roma, encontrándose separados por un largo camino *longo intervallo terrae marisque et multarum provinciarum terminis dividimur*25.

> Omnis homo in sua causa deficiens et in suis consiliis diffidens, querit sibi amicum fidelem, in cuius consiliis confidat, qui in suis diffidet; et talem fiduciam habeat in illo, ut omnem secretum sui pectoris pandet et aperiat, et ut dicitur: quid dulcius est, quam habeas illum, cum quo omnia possis loqui ut tecum? Et ideo, pro his dumtaxat omnibus miseriarum necessitatibus, quae lacinioso sermone enumeravimus, nobis necessarium

22 “Somos conscientes de que hay muchos que desaprueban esta voluntad y desacreditan esta forma de devoción. Ellas apoyan su opinión en el argumento de que los cánones de los concilios prescriben que todos deberían permanecer allí sido establecidos y donde han prometido su voto”.

23 Véase TORMO, 2015.

24 Egeria, *Itinerarium Egeriae*, Ed. Sebastià Janeras, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986, XVI, 3, p.152.

25 “Nos separan una gran extensión de mar y de tierra y las fronteras de muchas provincias”.

> fuit, ut quaereremus amicum fidelem et talem, in quem confidamus melius quam in nosmet ipsos; qui dolores nostros et miserias et paupertates suas deputaret et conpatiens nobis fuisset et consolaret nos et sustentaret eloquiis suis et saluberrimis sermonibus sublevaret. Diu quaesivimus. Et confidimus, quia invenimus in te illum amicum, quem cupivimus et optavimus et speravimus26. (Tangl, 14, p.24)

Eangyth y Bugga expresan su malestar mediante la imagen de la violencia del mar, un *topos* recurrente en la literatura clásica medieval, así como en la antigua literatura anglosajona27:

> Tamquam spumosi maris vortices verrunt et vellunt undarum cumulos conlisos saxis, quando ventorum violentia et procellarum tempestates saevissime inormem euripum inpellunt, et cymbarum carinae sursum inmutate et malus navis deorsum duratur, haut secus animarum nostrarum naviculae magnis miseriarum machinis et multifaria calamitatum quantitate quatiantur, et velud veritatis voce de evangelica domo dicitur: "Descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti et inpegerunt in domum illam" et reliqua28. (Tangl, 14, p.22)

---

26 "Todo hombre que desfallece en su causa y que desconfía de sus posibilidades busca un amigo fiel, en los consejos del cual poder confiar cuando desconfía de los propios; alguien con quien tenga tal confianza para expresarle y manifestarle lo más secreto de su corazón, según se dice: ¿qué hay más dulce que tener a alguien con quien poder hablarlo todo como consigo mismo? Por ello, por todas estas desgraciadas fatalidades, que hemos numerado en un triste discurso, nos ha sido necesario buscar un amigo fiel y con las cualidades necesarias para poder confiar más en él que en nosotras mismas; tanto que considere como suyos nuestros dolores, desgracias y pobreza, y sufra con nosotras y nos consuele y nos reconforte con sus palabras y nos ayude con su muy beneficioso discurso. Por largo tiempo lo hemos buscado. Y confiamos en haber encontrado en ti aquel amigo que deseamos, anhelamos y esperamos"

27 Para los ejemplos en la literatura latina véase JANSON, 1964. Los ejemplos más famosos al respecto de la antigua poesía anglosajona los encontramos en Seafarer y Andreas.

28 "Así como cuando los remolinos de la espuma del mar me atraen dentro y fuera de las montañosas olas, estallando sobre las rocas, cuando la fuerza del viento y la violencia de la tormenta empujan violentamente un enorme canal y las carenas de los barcos están boca abajo y los mástiles destrozados, no obstante, las frágiles naves de nuestras almas son sacudidas por los poderosos motores de nuestras miserias y por la multitud de nuestras desgracias y, como dice la Palabra de la Verdad de la casa del Evangelio: 'y cayó la lluvia y vinieron los torrentes, soplaron los vientos y golpearon la casa, etc.' "

Este es solo uno de los ejemplos que muestran el conocimiento que estas mujeres tenían de los clásicos y de la tradición epistolar[29]. La *narratio* de Eangyth y Bugga es bipartita: en primer lugar desarrolla un discurso general para después poner el foco en las cuestiones concretas que a ellas les atañen. Este es un acercamiento que, según señala Ursula Schaefer (1980, p. 493), no se diferencia mucho de la apertura del *Wife's Lament*, obra con la que comparte características y testimonios propios de la poesía antigua anglosajona[30].

A causa precisamente de este vínculo con la tradición que les ha precedido, se ha pretendido identificar su discurso con la *amicitia* de Agustín de Hipona, expuesta en sus *Confesiones*. Es indiscutible que en la amistad, "they fuse into one and the same person", en palabras de Janina Cünnen (1997, p.37). La amistad es el centro de esta carta y el *tropo* que otorga significado a sus palabras. Por eso Cünnen (1997, p.45) plantea la hipótesis según la cual "without the reception of Augustine, these early English text would not have come into existence."

El estudio de Janina Cünnen pretende constatar los vínculos imprescindibles entre el discurso literario de la amistad que desarrollan Eangyth y su hija y la cosmología del concepto de *amicitia* que elabora Agustín. A pesar de que él nunca dedicase un tratado a la *amicitia,* sus escritos sugieren muy tempranamente algunas referencias e ideas al respecto. Así como en la Alta Edad Media las *Confesiones* de Agustín de Hipona parten del canon literario tradicional, su trabajo es considerado como uno de los textos de referencia para autores y discípulos, adoptando su estilo, su forma y conceptualidad teológico-filosófica. Distintos investigadores han dedicado parte de su investigación a desvelar sus recepciones. Por

---

29 Sobre la educación de las mujeres en el contexto de la Europa altomedieval véase SÁNCHEZ, 2010, pp. 69-94.

30 D. Patricia Wallace (2010, p. 235) asocia el discurso literario de Eangyth y Bugga con el lamento de *The Wanderer*, remitiéndose concretamente a los versos *Nis nu cwircra nan/pe ic him modsefan minne durre/ sweotule asecgan.* (9b -11) "There is now no one living to whom I dare openly express my heart." traducción de D. Patrice Wallace (2010, p.235).

un lado, Ursula Schaefer menciona la "soul friendship" de Bonifacio como un elemento común en la totalidad de su epistolario:

> " [...] I want to propose that friendship is just such a value, either considered in terms of our modern understanding of the concept, or attributed to the comitatus, or even ignored as a particular value" (SCHAEFER, 1980, p. 493).

Por otro lado, Jan Gerchow (1988, p.28) va más allá y atribuye esta característica a todo el conjunto de la tradición epistolar medieval anglosajona.

A pesar de ello, no existe ninguna lectura que haya tomado en consideración la diferencia sexual, sea en la conceptualización de la *amicitia* o en su plasmación en las emociones. Esta carencia da lugar a una extracción de los sujetos en el análisis de la presente carta: no existe el cuerpo ni la sexuación del mismo comprendido en su espacio y tiempo.

Es decir, se omite el hecho de su estar en el mundo como mujeres, en un cuerpo sexuado; una realidad que, al ser eludida, silenciada, no hace mas que reforzar la supuesta neutralidad de la historia y de sus fuentes. Hemos visto cómo Eangyth une su deseo de viajar a Roma con su ser mujer y con el recuerdo de su madre. ¿Por qué deberíamos nosotras ignorarlo?

BUGGA: SED ARDENTIUS VIS AMORIS IN ME CALESCIT

Entre los años 720 y 722 Bugga, abadesa de Kent, envió una carta a Bonifacio (Tangl, 15, pp.26-28) donde le felicita por su labor en la Iglesia y por sus éxitos en Frisia, y le expresa su alegría por la buena fortuna de sus proyectos.

Bugga, identificada como la hija de Eangyth, tuvo relación con el rey Ethelbert de Kent, quien escribió a Bonifacio recomendándola, después de que la abadesa se hubiera reunido en Roma con él, probablemente entre el 738 y el 739. Bugga visitó los lugares sagrados de Roma junto a Bonifacio. Según la carta del rey Ethelbert, Bugga habría pedido consejo a Bonifacio sobre asuntos reales, así como sobre sus preocupaciones espirituales. (Tangl, 105).

La fecha de su muerte es mencionada por el obispo de Canterbury Bregowin, en una carta al obispo Lulo, fechada entre el 759 y el 765 (Tangl, 117), según la cual Bugga, *honorabilis abbatissa*, habría muerto el 27 de diciembre del año 751, una fecha que, sin embargo, sigue siendo discutida[31].

La única carta que nos ha llegado escrita por Bugga es la más corta de todas las cartas de mujeres que recibió Bonifacio. Bugga visitó Roma donde permaneció por una larga temporada durante la que, según él, habría podido encontrar, por fin, la paz y la tranquilidad que andaba buscando (Tangl, 27).

La carta de Bugga pertenece a los años anteriores a su viaje a la capital de la Iglesia, un período que parecía marcado por la fortuna de sus proyectos que muy pronto se verían entorpecidos por *tempestates tribulationum,* en palabras de Bonifacio (Tangl, 94, p.214).

Bugga se dirige con alegría e ímpetu a Bonifacio y lo alaba por sus éxitos:

> Notum sit almitatis tuae auctoritati, quod gratias omnipotenti Deo referre non desino, eo quod tibi- in scriptione beatitudinis tuae agnovi- multipliciter misericordiam suam tribuit, ut te transeuntem per ignotos pagos piissime conduxit. Primum pontificem gloriosae sedis ad desiderium mentis tuae blandiendum inclinavit. Postea

31 Esta fecha ha sido considerada prematura. Respecto al debate en torno a la identidad de Bugga véase DUCKETT (1947), ECKENSTEIN (1963, p.131), SCHULENBURG (1998, p.333).

> inimicum catholicae ecclesiae Rathbodum coram te consternuit32 (Tangl, 15, p.27)

Como es habitual, Bugga escribe su *salutatio* desde la humildad que marca la diferencia entre ella y Dios. Ella, *Bugga vilis vernacula*, dedica a Bonifacio el saludo más escueto que hemos encontrado en su correspondencia femenina:

> Venerando Dei famulo et plurimis spiritalium carismatum ornamentis praedito Bonifatio sive Uuynfritho dignissimo Dei presbitero Bugga vilis vernacula perpetuae caritatis salutem33. (Tangl, 15, p.27)

Bugga habla del poder del amor que la ha fortalecido y da las gracias a Bonifacio por su apoyo y enseñanza:

> Idcirco eo magis confiteor, quod nulla varietas temporalium vicissitudinum statum mentis meae inclinare queat a proposita caritatis tuae custodia. Sed ardentius vis amoris in me calescit, dum pro certo cognosco, per orationum tuarum suffragia ad portum alicuius quietis pervenisse. Ideo iterum humiliter moneo, ut intercessionum tuarum studia pro mea parvitate Domino offerre digneris, quatenus sua gratia me faciat incolumem cum tuis protectionibus34. (Tangl, 15, p.27)

---

32 "Sea notorio a tu amable autoridad que doy las gracias incansables a Dios omnipotente, porque según he aprendido de tu carta por tu Santidad, Él ha mostrado su misericordia en diversas formas, en conducirte muy piadosamente a través de tierras desconocidas. Primero se inclina el pontífice de la gloriosa sede para conceder el deseo de tu corazón. Después Él dobló ante ti a Rathod, ese enemigo de la Iglesia católica."

33 "A Bonifacio o Uuynfritho, venerable siervo de Dios, dotado de muchos ornamentos de dones espirituales, dignísimo sacerdote de Dios, Bugga, humilde sierva, envía saludos de perdurable afecto"

34 "Por tanto, estoy más convencida de que ningún cambio de las condiciones terrenales puede llevarme lejos de tu afecto. La fuerza del amor crece cálidamente dentro de mí, mientras veo que por el apoyo de tu oración he llegado al refugio de una cierta paz. Y así yo humildemente te ruego de nuevo que te dignes ofrecer a Dios tu ferviente intercesión por mí, en mi pequeñez, de modo que su gracia me vuelva incólume por tu protección."

En su carta, ella le asegura que le hará llegar un libro sobre las pasiones de los mártires que Bonifacio le había pedido y, a su vez, le pide una recopilación de los Sagradas Escrituras. Le envía también un regalo, unas cortinas para el altar, y le manda dinero para celebrar una misa por el alma de un pariente:

> Simulque sciat caritas tua, quod passiones martyrum, quas petisti tibi transmitti, adhuc minime potui impetrare. Sed, dum valeam, faciam. Et tu, mi carissimus, dirige meae parvitati ad consolationem, quod per dulcissimas litteras tuas promisisti, id est congregationes aliquas sanctarum scripturarum. Similiter deposco, ut sanctarum missarum oblationes offerre digneris pro anima mei propinqui, qui mihi prae ceteris carus erat, cui nomen erat N. Et per eundem portitorem tibi transmitto nunc quinquaginta solidos et pallium altaris; quia maiora munuscula minime potui adipiscere.35 (Tangl, 15, pp.27-28)

Esta es una carta que se diferencia de las otras por sus circunstancias, pues transmite una cotidianeidad que se traduce en naturalidad y llaneza en el lenguaje:

> Sed tamen haec sunt cum maxima caritate directa, licet sint parva in specie36. (Tangl, 15, p.28)

Ciertamente, Bugga se refiere a Bonifacio desde la amicitia, y lo hace con la autoridad de la soror, con un amor sincero, in caritate non ficta. En un período en el que la comunidad monástica se convierte en el foco central de la cristianización, las acciones de las mujeres transforman las dinámicas, desempeñando un papel relevante en la

35 "Sepas también que todavía no he sido capaz de conseguir las Pasiones de los mártires que me pediste, pero lo haré mientras pueda. Y tú, queridísimo mío, confortarías mi insignificancia si me enviases, como me prometiste en tu dulcísima carta, una recopilación de las Sagradas Escrituras."

36 "Estos son regalos, a pesar de su sencillez, enviados con gran afecto".

estructura social y política: milites Christi utriusque sexus (Tangl, 94, p.215), en palabras de Bonifacio.

LIOBA: *O DILECTA, DILECTA, IN TE OPES POPULI HUIUS, IN TE VOTORUM SUMMA CONSISTIT*

> Es una lástima que tan solo nos haya llegado una carta escrita por Lioba (Tangl, 29, pp.52-53), abadesa de Tauberbischofsheim. Conocemos su vida relatada por Rudolf de Fulda, quien en el año 836, 50 años después de la muerte de la misionera, escribió su biografía[37].

Con una clara intención didáctica, pensada para la instrucción de las jóvenes religiosas, Rudolf de Fulda escribió la hagiografía de Lioba insertándola en la que se ha considerada una tradicional textualidad masculina, propia del estilo hagiográfico carolingio (SCHMITT, 1996).

Lioba, la misionera y abadesa más conocida del círculo de Bonifacio, se instruyó en Minster, en el monasterio regentado por su madre espiritual, Eadburg[38]. De allí se trasladó a Wimborn y se formó bajo la maestría de la abadesa Tetta39. Será entonces cuando Bonifacio, según cuenta Rudolf de Fulda, pedirá a Tetta que permita

37 Rudolf de Fulda, Vita Leobae. La traducción al inglés más citada pertenece a TALBOT, 2010 en NOBLE y HEAD, 2010, pp.204-234.

38 Eadburg, la madre espiritual de Lioba, ha sido identificada como la receptora de cuatro cartas de Bonifacio y una de Lulo, aunque no nos ha llegado ninguna carta escrita de la mano de esta mujer. En la carta que Bonifacio le envía se refiere a ella como *Dilectissimae sorori et iam dudum spiritalis clientellae propinquitate conexae Eadburge abbatissae Bonifatius servus servorum Dei perennem in Christo salutem* (Tangl, 30, p.54). Es aceptado por la historiografía que Eadburg fue abadesa de Thanet. Véase DAMICO y HENNESSEY, 1990.

39 Las fuentes que nos han llegado dicen muy poco de su vida. Parece ser que su nombre de pila podría haber sido Cuniberg y, según la obra de Rudolf de Fulda, era hermana de los reyes de Wessex. Desconocemos la fecha de su nacimiento, aunque se ha podido considerar que murió alrededor del año 760. Tetta se convirtió en abadesa del monasterio mixto de Wimborn en la primera mitad del siglo VIII e instruyó a las jóvenes monjas que cristianizaron la región. Véase SCHMITT y KULZER, 1996.

a Lioba unirse a su misión cristianizadora, en consideración de su buena fama:

> quam fama sanctitatis et doctrina virtutum tunc per longinqua terrarum spatia divulgat, et laude celebri multorum ora repleverat40 (Rudolf de Fulda, *Vita Leobae,* c.10).

Es muy discutida la problemática que plantea la desconexión entre las ideas de Rudolf de Fulda y la vida y la actividad de Lioba. Tal y como apuntan Thomas Noble y Thomas Head (2010, p.256),

> Rudolf was in a bit of quandary. His account makes it clear that he personally favored the strict claustration of women, but he had to write of a woman who traveled widely and frequently41.

La obra de Rudolf de Fulda constituye una fuente imprescindible para el estudio de la vida de Lioba. Sin embargo, la distancia que les separa supera los 50 años que transcurrieron desde la muerte de la abadesa hasta la elaboración del texto; una distancia que ha sido tomada en consideración en el presente estudio en lo que respecta a las interpretaciones de las realidades literarias, históricas y políticas, así como la ideología de los discursos.

La carta de Lioba es la única en la que podemos escuchar su voz. Fechada después del año 732, en ella la abadesa evoca la relación de Bonifacio con su difunto padre, Dynno, a la vez que lamenta la enfermedad de su madre, Aebba, con quien Bonifacio tenía lazos de parentesco.

De nuevo nos encontramos ante una carta densa: dolor y fuerza se combinan con la poesía que expresa las emociones de

40 "La fama de su santidad y de su virtud por la enseñanza se había extendido por tierras lejanas y sus alabanzas estaban en boca de muchos".

41 El personaje de Lioba y su hagiografía como fuente histórica han sido objeto de numerosas investigaciones. Véase BITEL, 2002; HARRINGTON, 1990; HOLLIS, 1992, pp.271–300; MAYESKI, 2004 y RANFT, 1998.

Lioba. La correspondencia de Bonifacio se caracteriza por su poesía, fuertemente influenciada por Aldhelmo, quien escribió según la tradición clásica aunque jugó con la introducción de las aliteraciones y las formas poéticas de la lengua materna. El regalo del que habla Lioba en su carta podría ser fruto de la misma: una herencia literaria recibida del agradecimiento a la madre, Eadburg, su *magistra*, la mujer que le enseñó a componer poesía:

> stam artem ab Eadburge magisterio didici, quae indesinenter legem divinam rimare non cessat.
>
> Vale, vivens aevo longiore, vita feliciore, interpellans pro me.
>
> Arbiter omnipotens, solus qui cuncta creavit, In regno patris semper qui lumine fulget, Qua iugiter flagrans sic regnat gloria Christi,
>
> Inlesum servet semper te iure perenni42. (Tangl, 29, p.53)

Este es un regalo para Bonifacio, un regalo que ella espera que sepa valorar a pesar de la humildad de su escritura.

Sabemos que Lioba recibió la responsabilidad de dirigir todos los monasterios femeninos de la zona. Por su reconocimiento sabemos también que llevó a cabo esta responsabilidad a través de la práctica de la autoridad. No debe confundirnos su pretendida humildad en la presente carta, más propia del conocimiento de su osadía en la escritura que no de su vergüenza por la misma:

42 "He estudiado este arte bajo la guía de Eadburg, quien aún continúa incansable haciendo poesía de la ley divina. Adiós, puede ser que vivas una larga vida, una vida feliz, mediando por mí. El Omnipotente gobernante que solo lo crea todo, quien brilla en esplendor eternamente en el reino de su padre, el fuego perpetuo por quien la Gloria de Cristo reina, no podrá conservarte ileso para siempre en perenne derecho".

> Istos autem subter scriptos versiculos conponere nitebar secundum poeticae traditionis disciplinam, non audacia confidens, sed gracilis ingenioli rudimenta exercitare cupiens et tuo auxilio indigens.[43] (Tangl, 29, p.53)

Lioba ha perdido a su padre y pide a Bonifacio que rece por él. Su madre está enferma y ella, hija única, encuentra en Bonifacio el apoyo fraternal del que carece en su soledad espiritual:

> Rogo tuam clementiam, ut memorare digneris prioris amicitiae, quam iam dudum cum patre meo copulasti, cuius vocabulum est Dynne, in occiduis regionibus- qui nunc ante VIII annorum curriculum ab hac luce subtractus est- ut pro anima illius preces offerre Deo non rennues. Nec non et matris meae memoriam commendo tibi, quae cognominatur Aebbae; quae tibi, ut melius nosti, consanguinitatis nexibus copulatur et adhuc laboriose vivit et diu valide ab infirmitate obpressa est. Ergo unica filia sum ambobus parentibus meis; et utinam, licet sim indigna, ut merear te in fratris locum accipere, quia in nullo hominum generis mei tanta fiducia spei posita est mihi, quanta in te44. (Tangl, 29, pp.52-53)

Como en la carta de Eangyth, Lioba entabla con Bonifacio una relación entre *soror y frater* que consigue acercarla a él en unos momentos difíciles. Así como la carta acerca las voces, pretende acercar también las almas.

La presencia femenina en esta carta se puede leer en la constante del "yo". La posición del verbo al inicio de la frase, la repetida

---

43 "He intentado componer los siguientes versículos según las reglas del arte poética, sin confiar en mi propia audacia, sino deseando ejercer mi poco talento y necesitando tu ayuda".

44 "Te imploro amablemente que te dignes a recordar tu antigua amistad con mi padre, de nombre Dynne, originada hace mucho tiempo en el oeste del país. Ahora hace ya ocho años desde que fue llamado fuera de este mundo, y pido tus oraciones por su alma. También te encomiendo la memoria de mi madre, que se llama Aebbe la cual, como sabes, está ligada a ti por lazos de sangre. Ella vive todavía, pero con esfuerzo, hace tiempo cayó en su grave enfermedad. Soy la única hija de mis dos progenitores y, aunque indigna, me gustaría poder considerarte como un hermano; porque no hay otro hombre en mi parentesco en quien tenga tanta confianza como en ti".

referencia a sí misma respecto al otro. Lioba escribe consciente de su autoría y autoridad femeninas y, también, desde la sororidad que alude a la complementariedad de los sexos en la política sexual que documentan estas cartas.

CONSIDERACIONES FINALES: LA AUTORIDAD Y LA LIBERTAD FEMENINAS EN LA POLÍTICA DE CRISTIANIZACIÓN DE LA GERMANIA ALTOMEDIEVAL

Las cartas de ls mujeres que hemos estudiado recogen la tradición literaria latina y forman parte de la cultura literatura anglosajona. Pero ellas escogieron las herencias poéticas justas: las que a ellas les sirvieron; además, las moldearon y recrearon antes de emplearlas como medio de expresión. Así, se dirigieron a Bonifacio sabiendo quiénes eran y dónde vivían, como mujeres en relación con una comunidad monástica de mujeres y de hombres, con las dificultades que esto comporta. Se reafirman así en la tradición política de santa Macrina la Joven, la inventora de la forma de vida monástica, en cuyo centro ella colocó la *consacratio Dei,* la consagración de Dios, de la índole y altura de Dios, en una comunidad que hizo voto de castidad, voto que solo tiene sentido si hay convivencia entre mujeres y hombres.

La desigualdad jerárquica que separa a estas mujeres de san Bonifacio, desigualdad más propia de la organización eclesiástica que de la religión cristiana, no fue una medida válida para ellas: entienden que Dios es lo único capaz de ordenar la gracia y el amor y, por ello, a Dios se remiten y es su medida de ellas y del mundo, no el hombre. Como la pintora En, que firmaría su obra pictórica del llamado Beato de Gerona en el 975 con la frase "En depintrix et Dei adiutrix" (En, pintora y ayudadora de Dios). En las cartas de mujeres estudiadas

en este artículo, todo esto lo percibimos sintiendo la proximidad de sus palabras, sintiendo la confianza y la *amicitia* que transmiten sus expresiones. La conciencia de que su medida es Dios y no el hombre está presente, a su vez, en la humildad y en la necesidad de justificación de su atrevimiento al escribir, recurso expresivo característico de la escritura femenina medieval (RIVERA, 1990), más propio de una conciencia política sexuada de la grandeza femenina y del lugar que se ocupa en el mundo que de un distanciamiento de la propia obra.

En las cartas de Egburg, Eangyth, Bugga y Lioba se expresa el orden simbólico de la madre. Su medida es la hermana, la madre, Dios (ese *Jesus as Mother* de la historiografía feminista)[45] y, también, Bonifacio como *fratrer,* nacido también él de madre, nunca como poder patriarcal y eclesiástico. Egburg se reconoce como mujer discípula, Eangyth desea viajar a Roma más allá del juicio masculino y Bugga cumplirá su deseo. La presencia de la madre, que enseñó a Lioba a componer poesía, que Egburg recuerda y Eangyth encarna, es patente en la creación de una red de relaciones entre mujeres que sostuvieron las crecientes comunidades monásticas de la Germania altomedieval.

45 Véase BYNUM, 1983.

REFERENCIAS

BITEL, Lisa, *Women in Early Medieval Europe, 400–1100*. New York: Cambridge University Press, 2002

BYNUM, Caroline Walker, *Jesus as a mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages,* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983

CIGARINI, Lia, "Libertad femenina y norma", *DUODA. Revista de Estudios Feministas*, 8, 1995, 85-107

CÜNNEN, Janina, "Amicitia in Old English Letters: Augustine's Ideas of the "Friendship" and their reception in Eangyth letter to Boniface", *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 10, 1997, 35- 46

DAMICO, Helen y HENNESSEY, Alexandra, *New Readings on Women in Old English Literature.* Indiana: Indian University Press, 1990

DUCKETT, Eleanor, *Anglo-Saxon Saints and Scholars.* New York: Macmillan, 1947

ECKENSTEIN, Lina, *Woman under Monasticism.* New York: Russell and Russell, 1963

EGERIA, *Itinerarium Egeriae*, Ed. Sebastià Janeras, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986, XVI, 3

FELL, Christine, *Women in Anglo-Saxon England.* London: British Museum Publication, 1984

FELL, Christine, "Some Implications of the Boniface Correspondence", en DAMICO, Helen y GERCHOW, Jan, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen.* Berlin: Gruyter, 1988

FUMAGALLI, MariaTeresa, "The feminine mind in medieval mysticism" en MATTER, E. Ann y COAKLEY, John, *Creative women in medieval and early modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, 19-33

HARRINGTON, Susan-Marie, Women, *Literacy, and Intellectual Culture in Anglo-Saxon England.* Michigan: University of Michigan, 1990

HENNESSEY, *New Readings on Women in Old English Literature.* Bloomington: Indiana University Press, 1990

HOLLIS, Stephanie, *Anglo Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate.* Woodbridge: Boydell Press, 1992

I DEUG-SU, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba, «dilecta» di Bonifacio Vinfrido.* Firenze: SISMEL.Edizioni del Galluzzo, 2004

JANSON, Tore, *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*. Göteburg: Almqvist&Wiksell, 1964

LANHAM, Carol Dana, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory.* Eugene: Wipf & Stock Pub, 2004

MAYESKI, Marie, *Women at the Table: Three Medieval Theologians.* Collegeville :Liturgical Press, 2004

MURARO, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid: Horas y Horas, 1994

NOBLE, Thomas y HEAD, Thomas, *Soldiers of Christ: Saints and Saints. Lives from the Late Antiquity and the Early Middle Ages.* Edimburg: A&C Black, 2010

PUIG-ESCALONA, Mercè, "Escritoras de la Edad Media: Epistológrafas de los siglos VI-VIII" en ALDAMA, Ana María (coord.), *La filología latina hoy,* Madrid: Sociedad de Estudios Latinos, 1999, 717-725

RANFT, Patricia, *Women and the Religious Life in Premodern Europe.* New York: St. Martins Press,1998

RIVERA, María Milagros, *Textos y espacios de mujeres.* Barcelona: Icaria, 1990

RIVERA, María Milagros, *La diferencia sexual en la historia.* Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005

RIVERA, María Milagros, "El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres" en DEL VAL, Mª Isabel y JIMÉNEZ, Juan Francisco, *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales, 17-31

SÁNCHEZ, Ana, "La educación de la mujer antes del año mil. ¿Es Dhuoda un caso único?", *Educación XX1*,13.2,2010, 69-94

SCHAEFER, Ursula, "Two women in need of a friend: A comparsion of The Wife's Lament and Eangyth's letter to Boniface" en BROGYANYI, Bela y KRÖMMELBEIN, Thomas, *Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1986, 491-524

SCHMITT, Miriam y KULZER, Linda, *Medieval Women Monastics: Wisdom's Wellsprings*, Minnesota: Liturgical Press, 1996

SCHULENBURG, Jane, *Forgetful of Their Sex.* Chicago: University of Chicago, 1998

SIMS-WILLIAMS, Patrick, Religion and Literature in Western England, 600-800 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1990

TOMMASI, Wanda, *La scrittura del deserto. Malinconia e creatività femminile.* Liguori: Napoli, 200

TORMO, Mercedes, "'¿Cómo has osado emprender un viaje como este? ¿No sabes que eres una mujer?' Egeria y sus viajes'' en MARTÍN, Milagro; GONZÁLEZ, Mercedes; CERRATO, Daniele y MORENO, Eva María (ed.), Locas: escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas*. Sevilla: Arcibel Editores, 2015, 1584-1598*

WATT, Diane, "A Fragmentary Archive: Migratory Feelings in Early Anglo-Saxon Women's Letters", Journal of Homosexuality, *2016, 415-429*

ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991

O TEATRO E A MULHER NA OBRA DE ROSVITA DE GANDERSHEIM

Luciana da Costa Dias

INTRODUÇÃO

Rosvita de Gandersheim (também Hrotsvit von Gandersheim ou Hrotsvitha Gandeshemensis, na forma latina) pode ser considerada, em diferentes aspectos, a "primeira" de muitas coisas. Esta monja Beneditina do século X não é apenas uma das primeiras mulheres cultas que a idade média tem registro, mas a primeira mulher a retomar a composição teatral, dentro do horizonte medieval. Na verdade, ela seria a primeira pessoa a escrever dramas religiosos de todo, independente do gênero, que se tem notícia. Também é a primeira mulher a escrever poemas épicos, a primeira escritora alemã em latim, a primeira poeta saxã. Em seu latim refinado e divertido, misturará questões que lhe são contemporâneas e fontes clássicas, explorando uma variedade diferente de gêneros. Sua voz forte e sua defesa da educação e da independência feminina a tornará praticamente sem paralelo no mundo medieval ainda por alguns séculos.

Seus textos seriam redescobertos por Conrad Celtis em 1493, num exemplar único, perdido no antigo mosteiro beneditino de St. Emmeram em Regensburg. Sua "obra completa", tal como supostamente organizada pela própria, foi então publicada por ele, em Nuremberg, em 1501, acompanhada de xilogravuras criadas por Albrecht Dürer especialmente para esta primeira edição. Embora

Rosvita de Gandersheim se coloque a tarefa (não pouco ousada) de competir com o poeta romano Terêncio, ela dota suas personagens femininas de força, virtudes e capacidade de escolha nunca vistas na tradição clássica. Seus esforços nos legaram seis peças de teatro, oito lendas e dois poemas épicos, que exploram a voz e a subjetividade feminina. Por uma questão de recorte, o foco deste estudo será mantido na peça *Sabedoria*.

A peça *'Sabedoria'* foi uma das peças escrita pela monja Rosvita de Gandersheim no século X da era cristã. A partir desta peça, uma das muitas escritas por Rosvita, questões relativas ao feminino e ao teatro no período medieval podem ser problematizadas, em sua ambiguidade: se por um lado estas questões podem ser enfatizadas em seu caráter herético e pecaminoso, por outro, se constroem de forma precursora na obra de Rosvita como importante possibilidade da apropriação pedagógica, no interior dos mosteiros, para a identidade, a afirmação e a educação femininas.

Gerd Bornheim (2007, p.176) ao falar das origens do teatro no ocidente, nos lembra que

> o mundo ocidental abebera-se na exuberância de uma dupla raiz: a cultura greco-romana de um lado, a hebraico cristã de outro. (...) [Dispomos] desse incrível privilégio [que é o de] termos duas experiencias teatrais inéditas, duas vertentes de formas de teatro originais e únicas, a ponto de elas serem até mesmo irreconciliáveis – a grega e a medieval.

É muito comum a investigação das origens gregas do teatro, sobretudo ao nível da alta cultura e do trágico. O teatro medieval, no que tem de contraditório, colorido, cômico e marginal tende a ser deixado de lado. "*O teatro da idade média é tão colorido, variado e cheio de vida quanto os séculos que o acompanha*" (BERTHOLD, 2004, p. 185) – ainda que muitas vezes nos esqueçamos disso. A idade média,

para além de clichês que não são passiveis de resumir um período de mais de mil anos nos é, de certo modo, desconhecida. Jean Luis Lauand (1986), responsável pela tradução em língua portuguesa da peça *Sabedoria,* objeto deste trabalho, nos lembra

> O teatro medieval – como também a idade média em geral – continua pouco conhecido. Conhece-se sim o teatro grego, o latino e o moderno; o medieval não. Quem, por exemplo, apesar de sua extrema importância histórica, já ouviu falar da peça Sabedoria e de sua autora, a monja Rosvita de Gandersheim, beneditina do século X?

E ele continua

> Inacessibilidade do latim? Ingenuidade do enredo? Ou, talvez, o ainda arraigado preconceito que leva a ignorar tudo que é medieval, pelo mero fato de sê-lo? No entanto, quem superar a ignorância do preconceito e com um pouco de abertura, fizer o esforço de compreensão para vencer a barreira de mil anos que nos separam, se deparará com um mundo diferente e inesperado... Se lermos (ou assistirmos) a esta peça com a mentalidade de superar nossos padrões e captar o 'outro', seremos conduzidos pela mão de uma monja a uma sala de aula do século X para aprendermos ao vivo conceitos fundamentais da aritmética da época; depararemos com um tempo em que ainda reina o popular, com seus vivos contrastes; e com mulheres ['surpreendentemente' – entre aspas –] cultas e esclarecidas; [dotadas de] um delicioso senso de humor e simplicidade... Se formos capazes de nos abrir ao 'outro'. O 'outro', no caso, é o século X e a monja Rosvita da Abadia de Gandersheim. (LAUAND, 1986, pp. 29-30)

Pensar esta questão do 'outro' é um ponto muito importante aqui. A escolha crítica por este tema se justifica, de certa forma, por

sua importância histórica, uma vez que Rosvita de Gandersheim é considerada responsável "*pelo retorno da dramaturgia no ocidente em pleno século X*" – ao escrever poesia, textos religiosos e comédias – e que se auto intitulava "*a voz forte de Gandersheim*" e que muitas vezes aborda questões ligadas ao feminino e a educação das mulheres em suas obras. Mas não é sua importância histórica "*apenas*", neste sentido, que nos motivou a este trabalho. A relevância do tema se justifica, sobretudo, por ser Rosvita uma autora muito consciente das questões e das dificuldades de ser mulher na cristandade medieval, como pretendemos discutir.

A principal motivação desta pesquisa perpassa, na realidade, uma necessidade mais profunda: a necessidade de "*desconstrução do discurso historiográfico oficial que tende a menosprezar a participação da mulher nos fatos históricos e* [a ênfase] *na reconstrução de um novo discurso que resgate e valorize essa participação*" (SANTOS, 2013, p.120), ressignificando esta participação. Em outras palavras, como Walter Benjamim coloca, o conceito de verdade inerente à História não é unívoco, e precisa necessariamente ser questionado, porque a historiografia não seria capaz de revelar a realidade nem em sua totalidade, nem tampouco enquanto verdade única. "*Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo*" (BENJAMIN, 1985, p. 224).

É preciso sim buscar o 'outro' – e as 'outras'. Nos apropriamos aqui da escrita e da voz de Rosvita pela necessidade de tomar o "fato" histórico não como fato mas como intertexto para (re)escrever a história, enfatizando a necessidade de fricção do passado histórico por meio da literatura, como forma de construir linhas de fuga à historiografia tradicional que relega as mulheres a segundo plano e, com isso,

> desarticular categorias conceituais de história, ficção, verdade, discurso e identidade. Ao mesmo tempo em que os textos desconstroem essas categorias, eles favorecem a elaboração de novas estratégias de subjetividades que reconstroem novos signos de identidade para as personagens históricas relegadas [ao esquecimento] pela história oficial. (SANTOS, 2013, p.120)

Questões como teatro, corpo e feminino são extremamente problemáticas no imaginário medieval. Le Goff em '*A civilização do ocidente medieval*' (2016, p. 285), acerca da condição feminina na idade média, coloca

> Que a mulher fosse de condição inferior, não há dúvida. Nesta sociedade militar e viril, com a subsistência sempre ameaçada, na qual, por conseguinte, a fecundidade era antes mais uma maldição (com a interpretação sexual e procriadora do pecado original) do que uma bênção, a mulher não tem prestígio. (...) No pecado original, ela é a grande responsável. E, nas formas de tentação diabólica, ela é a encarnação do mal. (...) Algo que o Cristianismo acreditou e difundiu. Quando, no Cristianismo, há promoção da mulher – somos levados a reconhecer no culto da Virgem, triunfante nos séculos XII e XIII, uma mudança de rumo da espiritualidade cristã, que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, a Nova Eva – tal reabilitação não está na origem mas na conclusão de uma melhoria da situação da mulher na sociedade. O papel das mulheres nos movimentos heréticos (notadamente no Catarismo) ou quase heréticos (as beguinas, por exemplo) é o sinal de sua insatisfação em face do lugar que lhe era reservado.

É importante frisar que esta "*melhoria da situação da mulher no horizonte medieval*" a que Le Goff se refere como tendo lugar a

partir dos séculos XII e XIII, com o culto mariano, representa antes a conclusão de um processo – que como procuramos apontar aqui, começou pelo menos dois séculos antes, na época em que Rosvita de Gandersheim viveu (século X). Ela seria, portanto, anterior a esta melhoria e, ousamos afirmar, sua precursora.

Rosvita era de origem saxônica e, tendo nascido por volta de 935 d.C., provavelmente morreu próximo ao ano 1000. d.C. (sua data de nascimento, assim como a data de sua morte, são incertas). Viveu quase toda sua vida na abadia beneditina recém fundada de Gandersheim – uma cidade na região central da atual Alemanha, na época um importante centro cultural e econômico. O convento de Gandersheim fora criado para que as filhas da aristocracia saxônica pudessem receber educação de alto nível. Foi um dos primeiros do gênero e, por muitos séculos as madre-abadessas do convento foram parentes próximas das famílias reais. Rosvita teria apresentado seu trabalho pessoalmente ao Imperador Otto I, o Grande, protetor do convento. Dentre suas obras dramáticas, destacamos aqui a peça *Sabedoria*, cuja ação decorre no início da era cristã, durante o império de Adriano. As personagens (alegóricas) são a Sabedoria e suas três filhas – Fé, Esperança e Caridade – virtudes representadas como mulheres estrangeiras recém-chegadas à Roma que se veem denunciadas por ameaçar "a ordem do Estado e a concórdia do povo" pela "prática da religião cristã". Levadas à frente do governador Antíoco, temos uma comédia de elementos farsescos (quase "pastelão") na qual a idiotia e a libido masculina são os elementos cômicos mais fortes e o ridículo das figuras masculinas se opõe de forma marcante à inteligência e à virtude feminina. (LAUAND, 1986, p.34)

PRIMEIRA ZONA DE FRICÇÃO: A QUESTÃO DO TEATRO NA IDADE MÉDIA

Isto posto (ou seja, esta breve apresentação feita), gostaria de estabelecer a primeira zona de fricção e de problematização acerca disso que normalmente é denominado como "teatro medieval", uma assunção já em si mesma problemática. Primeiro, esta é uma classificação sobretudo cronológica, ainda fruto de uma historiografia viciada, que "resume" um período vastíssimo, isto é: toda a produção teatral entre a queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) e o início do Renascimento – praticamente mil anos! – sob uma única e limitante denominação.

> O desenvolvimento dos estudos medievalistas no século XX jogou luz alentadora sobre uma época histórica acerca da qual se formulam marcadamente juízos equivocados e análises simplistas, pautados em generalizações descaracterizadoras e apropriações indébitas (...). No âmbito dos Estudos Literários, a teoria, a crítica e a historiografia acerca da literatura produzida na Idade Média avançaram muito, a partir dos anos 1940, com a publicação das obras de Ernst Curtius, Mikhail Bakhtin e Erich Auerbach. A despeito dos progressos, permanecem na sombra alguns aspectos específicos, com incursões pontuais conquanto significativas: é o caso da fortuna crítica sobre a produção literária feminina no período. (MARTINS, 2011, p. 71)

E também é o caso da fortuna crítica sobre o "teatro medieval", carente de ainda mais estudos específicos – não bastasse a grande extensão da classificação, essa agrupa formas várias e díspares, muitas vezes marginais e carentes de registro na historiografia oficial. O teatro romano entrara em declínio devido às malfadadas condições políticas e econômicas que levaram tanto à queda do próprio império

quanto ao crescente fundamentalismo que o seguiu. Nos primeiros séculos da era cristã, o teatro, que florescera na antiguidade greco-romana, sofreria intensa perseguição. Como exemplo, podemos citar o discurso de Tertuliano, um dos primeiros autores cristãos em língua latina, ainda no século III:

> O teatro é, sem tirar nem pôr, o santuário de Vênus. Daí golfou a impureza por esse mundo além [...] O que é mais próprio e peculiar da cena, a malícia do gesto e dos requebros corporais – disso se faz oferenda a Baco e Vênus: à deusa, pelo desbragamento sexual e a Baco, pelas copiosas libações. Cumpre-te tê-lo em asco, ó cristão! (TERTULIANO, apud LAUAND, 1986, p.31)

Do século V ao século IX não há praticamente registros de atividades teatrais no Ocidente**,** a não ser esparsas apresentações de trupes itinerantes marginais, possivelmente herdeiras dos mimos que tanto prestígio tiveram na Roma Imperial, antes de sua perseguição pelo Cristianismo. Pouco ou nada sobreviveria das formas teatrais levadas que tanto sucesso fizeram em Roma. O que se tem, neste vasto período denominado de idade média, sobretudo em regiões rurais, é uma teatralidade, em sentido vasto, oriunda sobretudo de rituais, cerimônias comunitárias, atos litúrgicos, quando não, em origem oposta, elementos que emergem em festejos e danças populares. Do ponto de vista dos estudos literários, seja inadequado enunciar-se uma estética medieval como algo unívoco, sem apelar, já de início, para sua multiplicidade e variedade. Enfatizamos assim que, no sentido de um teatro formal, como a antiguidade clássica conhecera, não há dramaturgia conhecida que tenha sido escrita neste período (BERTHOLD, 2004).

Cabe enfatizar este ponto para destacar o caráter percursor da obra de Rosvita de Gandersheim – realizada em um momento em que o restante do clero ainda perseguia e condenava o teatro, restrito

a estes elementos marginais não mapeados. Temos assim que coube a uma mulher de letras e estudo – por si só uma figura transgressora – o lugar também transgressor 'do retorno da dramaturgia' (da escrita dramatúrgica) no ocidente, como brevemente apontara o medievalista francês Étienne Gilson ainda que este apenas aponte, de forma lacônica, que "é curioso que o teatro cristão tenha começado num mosteiro de beneditinas e sob os auspícios de Terêncio". (GILSON, 2001, p. 276)

Ironicamente, contudo, Rosvita de Gandersheim pode ser considerada como a vanguarda de um processo bem-sucedido: após condenar e banir os artistas teatrais na Alta Idade Média, será a partir da própria igreja que o teatro ressurgirá – agora travestido de ferramenta pedagógica – e a partir dela que se tornará novamente popular, progressivamente tomando conta da liturgia, das feiras, dos burgos e povoados medievais nas cada vez mais grandiosas encenações dos mistérios. Temos uma intensa zona de fricção aqui, uma vez que o teatro do período medieval se constrói, como coloca Margot Berthold (2004) na antinomia Profano x Sagrado – uma vez que a própria igreja que proibira os mimos e relegara o cômico a uma posição marginal no século V será aquela que, progressivamente, após o século X, virá a reconhecer o valor pedagógico do teatro: primeiro através do estudo dos clássicos no interior dos mosteiros, depois através da criação de dramas litúrgicos e mistérios (como o *Ciclo Pascoal* e a própria *Paixão de Cristo* – uma dramatização cristã que ganhará força sobretudo a partir do século XII e que se mantém até hoje popular).

> A voz forte de Gandersheim soube perceber que o teatro em si não era mau, soube reconhecer o talento genial de Terêncio; simplesmente propõe correções quanto ao rumo do teatro latino "*non recusavi illum imitari dictando*". (...) E Rosvita chega – para realçar o contraste – a apresentar, em suas poesias e peças, cenas que poderiam

> parecer escabrosas, sobretudo tendo-se em conta que são compostas por uma monja e para serem encenadas em um mosteiro. Um exemplo: na peça Dulcitius, Dulcício, governador romano, vai ocultamente à cela onde estão encarceradas as jovens Ágape, Irene e Quiônia. (LAUAND, 1986, p. 32-33)

Contudo, cego de desejo – e graças à intervenção divina – num quiproquó aos moldes de Terêncio, Dulcício termina no depósito da cozinha, a porta ao lado da cela das jovens, agarrando-se lascivamente a algumas panelas e a um esfregão... É interessante destacar também que uma característica que irá marcar o teatro medieval é o modo como elementos sagrados e profanos se misturam, em sua ambivalência de temas e formas abertas (CARLSON, 1997) – e não na "clássica" oposição Trágico X Cômico, como forma fechada de uma teoria dos gêneros de base aristotélica. Como procuramos explicitar neste exemplo, há algo de escabroso e também de grotesco, mesmo na obra de uma Monja como Rosvita.

A peça *Sabedoria* é outro exemplo. Não sendo um argumento totalmente inédito, a história da mártir Santa Sofia, a *Sancta Sapientia*, foi alvo também de Simeão Metafraste, contemporâneo bizantino de Rosvita, que se dedicava exclusivamente à hagiografia (a escrever sobre a vida dos santos). Ainda que sua existência seja contestada (afinal, é uma história por demais alegórica, uma vez que temos nas personagens a personificação das Divina Sabedoria e das virtudes teologais – Fé, Esperança e Caridade).

Contudo, destaca Lauand que

> Em relação às outras versões [da vida de] de 'Santa Sofia', a de Rosvita apresenta alguns pontos originais. (...) Ao contrário da versão metafrástica, Rosvita dá às suas heroínas certos traços de monjas (embora a ação se passe no século II e, portanto, anterior ao surgimento

> das instituições monásticas). Em Rosvita o martírio não brilha com exclusividade, mas compartilha a primazia com [a escolha pela virgindade]. (...) Digno de nota é também o papel proselitista que Rosvita faz às mães para que encaminhem suas filhas ao mosteiro. (LAUAND, 1986, p.36)

A questão que levantamos, a esta altura de nossa discussão é por que essa defesa da vida monástica, sobretudo para a mulher? Como coloca Florence Newman (2004, p. 58),

> Enquanto nem todos os dramas de Rosvita são baseados na vida de santas, eles compartilham com a vida das santas uma preocupação com o corpo feminino e com as ameaças a estes corpos, particularmente – embora não exclusivamente – [as ameaça] à castidade sexual.46

SEGUNDA ZONA DE FRICÇÃO: A QUESTÃO DO CORPO E (DO CORPO) DA MULHER NA IDADE MÉDIA

Com esse ponto, chegamos à segunda zona de fricção que gostaríamos de estabelecer, relativa à questão do corpo da mulher e suas interdições no medievo. Por que essa defesa da virgindade e da vida monástica aparece na obra dramática de Rosvita? Ou melhor: temos aí uma busca pela santidade – ou talvez devêssemos dizer integralidade – do corpo feminino? Retomamos assim à questão dos contrastes e antinomias tão fortemente característicos da idade média, agora por outro viés: o viés do corpo.

46 No original: "While not all of Hrotsvit's dramas are based upon the lives of female saints, they share with the saints' lives a preoccupation with women's bodies and the threats to those bodies – particularly – although not exclusively – to sexual chastity."

Nas palavras de Le Goff e Truong, na obra *Uma história do corpo na Idade Média*:

> A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher, entre a cidade e o campo, entre o alto e o baixo, entre a riqueza e a pobreza, entre a razão e a fé, entre a violência e a paz. Mas uma das principais tensões é aquela entre o corpo e a alma. (...)O corpo é desprezado, condenado, humilhado. A salvação, na cristandade, passa por uma penitência corporal. No limiar da Idade Média, o Papa Gregório, o Grande, qualifica o corpo de "abominável vestimenta da alma". O modelo humano da sociedade da alta Idade Média, o Monge, mortifica seu corpo. (...) Abstinência e continência estão entre as virtudes mais fortes. (...) O pecado original, fonte da desgraça humana, que figura no Gênesis como um pecado de orgulho e de desafio do homem contra Deus, torna-se na Idade Média um pecado sexual. O corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva assim revisitado. (LE GOFF e TRUONG, 2006, p. 12-13)

E tendo se tornado a grande "culpada" pelo pecado original, a mulher compartilharia, no imaginário medieval, de um degrau mais baixo desta "derrota doutrinal do corpo" – não podemos esquecer.

> A mulher irá pagar em sua carne o passe de mágica dos teólogos que transformaram o pecado original em pecado sexual. Pálido reflexo dos homens, (...) ela é subtraída até mesmo em sua natureza biológica, já que a incultura científica da época (...) atribui a fecundação apenas ao sexo masculino. (LE GOFF e TRUONG, 2006, p.51)

Prosseguem os autores, citando Georges Duby

> 'Essa Idade Média é masculina, decididamente', escreve Georges Duby. 'Pois todos os discursos que chegam até mim e sobre os quais me informo são feitos por homens, convencidos da superioridade de seu sexo. É apenas a eles que ouço. No entanto, eu os escuto falando antes de tudo de seu desejo e, por consequência, das mulheres. Eles têm medo delas, e, para se afirmarem, desprezam-nas". Reduzidas à boa esposa e boa mãe, as homenagens que o homem rende à mulher assemelham-se, por vezes, a desgraças, se levarmos em conta o vocabulário corrente entre os operários e os artesãos do século XV, que falam de 'cavalgar', 'justar', 'lavrar' ou 'roissier' (bater e espancar) as mulheres [como metáfora para o ato sexual]. O homem se dirige à mulher como se dirige à latrina: para satisfação de uma necessidade. (Apud LE GOFF & TRUONG, 2006, p.55).

Se por um lado Rosvita se mostra ortodoxa em sua representação da mulher na cristandade – seguindo, por exemplo, a São Jerônimo, para quem somente através da castidade a mulher se iguala ao homem; por outro lado, há também em sua obra algo de profundamente questionador desta representação tradicional. A obra de Rosvita, dentro de um horizonte profundamente refratário a tudo que é feminino, representa sem dúvida um marco de resistência. Como Colleen Richmond (2003) problematiza, ainda que possa parecer, a primeira vista, que a defesa de Rosvita da "virtude" feminina reforça valores patriarcais e o controle do corpo da mulher, por outro lado, não se pode nunca perder de vista a força e capacidade de resistência com que ela dota suas personagens – em um mundo que despreza tudo que é feminino: A defesa da castidade por Rosvita, mais do que reforçar as interdições ao corpo feminino, paradoxalmente, nos parece antes celebrar sua autonomia, sua independência e afirmar sua

possibilidade de liberdade. E mais do que isso: não podemos perder de vista a própria força exemplar da figura de Rosvita, cuja voz firme e obra bem estruturada demonstram e se baseiam em sua própria habilidade retórica e amplitude intelectual. Como Rosvita escreveu no prefacio de sua obra "*A vitória se prova especialmente gloriosa quando a fragilidade feminina vence, lançando a força masculina à confusão*"[47].

À GUISA DE CONCLUSÃO

Janet Davis (2000) nos lembra ainda, por exemplo, que o lugar ocupado por Rosvita em sua época é tão precursor que, mesmo nove séculos após sua existência, em 1867, o alemão Joseph Aschbach, publicou um artigo em que argumentava que Rosvita não poderia ter existido e que seria uma invenção de seu editor renascentista, Conradus Celtis. Esta polêmica já foi derrubada, ainda que, como Lewis (2017) também discute, no século X, Rosvita pode sim ser considerada exceção. Somente algumas poucas mulheres conseguiriam reverter, então, a situação social subserviente e corporalmente inferior para deter "algum" poder – como rainhas e mães de reis – e mesmo isso seria raro.

O valor primordial das mulheres no período viria de seu papel de reprodutora em casamentos escolhidos para o bem de sua 'linhagem'. Quando a cristianização da Europa se tornou praticamente completa, abriu-se o horizonte de que mulheres poderiam alcançar poder e independência de uma forma: fundando mosteiros, igrejas e conventos. As filhas de famílias nobres, muitas vezes escolhiam este modo de vida, apenas para escapar a um casamento indesejado e assim

47 No original "*Victoria probatur gloriosior, praesertim cum feminea fragilitas vinceret et virilis robur confusioni subiacaret.* Praefatio II: 5" (apud DAVIS, 2000, p. 46)

poderem manter a sua riqueza e os seus próprios servos. Cônegas, como Rosvita, importante dizer, viviam na comunidade da abadia e faziam votos de castidade e obediência, mas não voto de pobreza.

A vida monástica se tornaria uma maneira de manter boa condição social e autonomia sem precisar se casar – ou seja: não precisar se submeter a um homem e ter na maternidade o único caminho possível para sua existência, tendo ainda permissão de seguir com sua educação. Desconstruir a idade média passa por enxergar nas monjas não a mulher reprimida ou 'mal-amada', mas a mulher que possivelmente buscava uma alternativa a se submeter a um homem e ter filhos como único ideal de vida. Como coloca Ward e Chiavaroli (2000), se o século X pode, de acordo com o (des) conhecimento da maioria dos historiadores, se gabar de apenas uma mulher 'notável' – a própria Rosvita de Gandersheim – os séculos XI e XII, ao contrário, verão uma surpreendente ascensão na visibilidade de mulheres que demandaram uma cultura educacional e literária na qual pudessem se inserir e participar. E a ampliação da vida nos mosteiros seria fundamental para este processo.

Dentro deste escopo, até mesmo a afirmação de Le Goff (2016, p. 285), citada no início deste trabalho – de que o culto da virgem triunfante somente posteriormente, nos séculos XII e XIII, representará "*uma mudança de rumo da espiritualidade cristã*" –, pode ser rediscutida. Por isso, o mesmo autor colocara que "*tal reabilitação não está na origem, mas na conclusão de uma melhoria da situação da mulher na sociedade*." Para esta 'melhoria' Rosvita e outras mulheres cultas (religiosas e heréticas) que seguiriam seus passos nos séculos seguintes – como Hildegard de Bingen, Heloísa de Argenteuil, Catarina de Sena, dentre várias outras – terão papel fundamental.

Finalizando, pretendemos, através das problematizações e 'zonas de fricção' aqui estabelecidas, lançar uma nova luz sobre uma abadia de mulheres do século X e o curioso papel lá exercido

por uma monja de 'voz forte', cuja escrita sempre mostrou desprezo pelo sexo masculino e se destacou pela defesa da inteligência das mulheres e de seu direito à educação. Espero que, a partir das fricções propostas, possa ter se aberto a surpreendente possibilidade de ser ver um mosteiro como um local onde as mulheres podiam viver de acordo com suas próprias regras e estudarem, o que o torna muito mais próximo de um 'núcleo de resistência' do que alguém poderia imaginar *a priori*... Se não podemos falar ainda em feminismo, a fim de evitar o risco de anacronismo, uma coisa se mostra certa: o teatro de Rosvita, em sua ambiguidade e estatura, se constrói de forma precursora como importante possibilidade de apropriação pedagógica da cultura clássica, no interior dos mosteiros, para a afirmação e a educação das mulheres.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *Magia e técnica. Arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (obras escolhidas, vol.I). Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERTHOLD, Margot. *História mundial do teatro.* Trad. de Maria PaulaV. Zurawski, Jacó Guinsburg, Sérgio Coelho e Clovis Garcia. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BORNHEIM, Gerd. A. *O Sentido e a Máscara.* São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARLSON, Marvin. *Teorias do teatro: estudo histórico-crítico, dos gregos à atualidade.* Trad. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

DAVIS, Janet B. "Hrotsvit, Strong Voice of Gandersheim". In *Advances in the History of Rhetoric*, vol.3, n.1, 2000, pp. 45-56.

GANDERSHEIM, *Hrotsvit. The Plays of Hrotsvit of Gandersheim.* Trad. Katharina M. Wilson. New York: Garland, 1989.

GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fone, 2001.

LAUAND, Jean Luis. *Educação, Teatro e Matemática Medievais.* Perspectiva, 1986

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval. Trad. de Monica Stahel.* Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média.* Trad. Marcos Flamínio Pires. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006

LEWIS, J.J. *Women of the Tenth Century: Medieval Women Who Changed History.* In: ThoughtCo. Disponível em <https://www.thoughtco.com/women-of-the-tenth-century-4120690>. Acesso em 12 de fevereiro de 2017.

MARTINS, Gilberto Figueiredo. A Sancta Sapientia Medieval – enigma e mistério no teatro cristão de Rosvita de Gandersheim. *Revista Brasileira de História das Religiões.* ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

NEWMAN, Florence. Violence and Virginity in Hrotsvit's Dramas. In: BROWN, P.R. et. al. *Hrotsvit of Gandersheim: Contexts, Identities, Affinities, and Performances.* Toronto: University of Toronto Press, 2004.

PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da história.* Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005.

RANFT, Patricia. *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500.* New York: Palgrave Macmillan; 2002.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média.* Trad. de Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RICHMOND, Colleen D. "Hrotsvit's Sapientia: Rhetorical power and women of wisdom". In: *Renascence, vol.* 55, 2, Winter 2003, pp. 133-144.

ROIZ, Diogo da Silva. A história do corpo feminino e masculino no ocidente medieval. *Cadernos Pagu,* Campinas, n. 33, p. 405-414, Dec. 2009.

SANTOS, Ana Cristina. A escrita feminina revisitando a história. *Revista FSA,* Teresina, v. 10, n. 3, art. 8, pp. 115-136, Jul./Set. 2013.

WARD, John O.; CHIAVAROLI, Neville. The young Heloise and Latin Rhetoric: some preliminary comments on the 'lost' love letters and their significance. WHEELER, Bonnie (org). *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman.* New York: Palgrave Macmillan; 2000.

CAPÍTULO II:
Mística e ciências: das experiências e saberes femininos

Trotula e a medicina das mulheres

Lúcia Regina Oliveira e Pinho
Cláudia Costa Brochado

Um conjunto de textos médicos versando sobre os cuidados da saúde da mulher circulou no baixo medievo europeu, sob o nome de *Trotula*. A compilação medieval consistia na reunião de dois tratados latinos – o *Liber de sinthomatibus mulierum* (*De passionibus mulierum*) e o *De Ornatu mulierum*, aos quais se reúne até o final do século XII, um terceiro tratado - *De curius mulierum*, para formar o compêndio *Trotula*. Tais tratados, traduzidos para a maioria das línguas vulgares do medievo, gozavam de ampla admiração e reconhecimento e circularam, individualmente ou em versões estandardizadas, com caráter paradigmático para uma tradição de escritos médicos produzidos na Europa e para além de suas fronteiras. Com efeito, pode-se afirmar que a difusão deste material, a partir do século XII, inaugura um gênero de literatura médica dedicada ao cuidado do corpo, saúde e sexualidade da mulher (GREEN, 2013, p. 11-12).

Durante o período medieval, a autoria dos tratados que compõem o compêndio era atribuída à pluma daquela que o intitulava – Trótula, *Magistra mulier sapiens* – Trotula de Salerno, que desfrutava a reputação de ser especialista em questões da saúde da mulher e a elas se direcionar em seus escritos. De acordo com a tradição medieval, trata-se de uma personagem intrigante. Reputa-se ter vivido entre o século XI e XII, em Salerno, e ter sido esposa e mãe de ilustres médicos e tratadistas salernitanos. Foi identificada como membro ilustre da

Schola Medica Salernitana, onde ensinou e participou ativamente da vida intelectual (BERTINI, 2005, p. 100).

O principal tratado a ela atribuído traduzirá naturalmente sua experiência prática como médica, ao tempo que demonstra seu preparo teórico-científico. Assim, abordará amplos temas ligados à ginecologia, obstetrícia, cuidados com o recém-nascido, incluindo problemas psicológicos ligados à sexualidade e causas fisiológicas da infertilidade, dentre muitos outros. Característica notável é sua preocupação em abrandar o sofrimento do paciente. Esse conjunto de manuscritos em latim circularam pela Europa Ocidental, onde o latim era a língua franca das elites letradas; sendo que, a partir do século XIII, quando traduzido para as línguas vernáculas, adquire ampla divulgação em toda Europa. A primeira versão impressa se dá no século XVI, por obra e iniciativa do médico e humanista alemão Georg Kraut (GREEN, 2013. p. 12).

É exatamente no século XVI, logo após a primeira edição impressa, que se configura no mundo acadêmico uma mudança de atitude com relação à Trótula e seus manuscritos. Escritores renascentistas, historiadores da medicina, em sua grande parcela, questionarão a atribuição da autoria dos manuscritos a uma mulher do século XI/XII. Instala-se o debate sobre a existência histórica de Trótula, o sexo e a identidade do autor(a) ou autores dos manuscritos sob seu nome. A *magistra* passará de figura histórica à figura lendária, alteração que se estenderá pelos séculos seguintes. Apresentam-se razões de natureza diversificada para apagar a existência de Trótula como médica, mestra e autora. Aduzem que Trótula foi, originariamente e apenas, o título dessa obra e não a referência ao seu autor. Admitem que consistiu, sem dúvida, no mais popular conjunto de escritos sobre a medicina da mulher do século XII ao XVI, tendo desempenhado importante papel na medicina medieval, mas retiram de Trótula, a médica salernitana, a autoria dos tratados.

Não obstante os clichês e preconceitos - adquiridos de uma longa tradição historiográfica já bastante questionada - que cercam a sociedade e cultura da Idade Média, como o obscurantismo, atraso e a misoginia, o posicionamento da historiografia medievalista que se delineia no século XX, principalmente a feminista, aponta no sentido da existência de espaços de liberdade de atuação das mulheres na sociedade medieval, que encontrará deterioração no fim do período e início da Idade Moderna.

Nos dias atuais, não é raro verificar que o trabalho desenvolvido por Trótula adquire visibilidade em tratados, revistas e compêndios de Medicina[48] e os diversos estudos investigativos, que sobre ele têm sido realizados, não deixam dúvidas sobre ter sido obra de uma mulher dos séculos XI e XII. Assim, neste presente trabalho, nos afastaremos da polêmica inaugurada na modernidade que tornou a autoria da obra mais importante que seu próprio teor, tema fundamental para discutir a política sexual na Idade Média e na Idade Moderna, e nos deteremos na riqueza do conteúdo dos tratados, visto que eles podem contribuir na elucidação de muitas dúvidas sobre a vida, a medicina, o corpo e a sexualidade feminina na Idade Média.[49]

O compêndio *Trotula* desempenhou importante papel na medicina da mulher. Único em seu tempo, proporcionou o compartilhamento de conhecimentos acerca da fisiologia, anatomia e sexualidade femininas. Estudos recentes resgatam uma genealogia feminina também no campo médico. Como realça Kate Campbell Hurd-Mead, a identidade de Trótula como uma médica e especialista em doenças da mulher não foi questionada entre os séculos XII e

48 BIFULCO, Maurizio et al. The first cosmetic treatise of history. A female point of view. *International Journal of Cosmetic Science*, v. 30, p. 79-86, abr.2008. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2494.2007.00414.x/full>. Acesso em: 22 jun.2016.

49 Em 1985, John Benton realiza um estudo sobre os vários manuscritos atribuídos à Trótula. Por sua sugestão, Monica H. Green, doutora em ginecologia da Antiguidade e da Alta Idade Média, propõe-se a editar e traduzir esse conjunto de manuscritos, reorganizando-os sistematicamente. Assim, se produz a primeira tradução em inglês baseada nos manuscritos em latim que circulavam no século XIII, ou seja, nos primeiros estágios de transmissão. Seleciona vinte e nove conjuntos do compêndio, dentre os quais utilizará nove na reconstrução do texto. As fontes primárias que referendaram nossa pesquisa consubstanciam-se nos manuscritos de Trótula analisados, editados e traduzidos por Green.

XVI. A sociedade medieval, incluindo estudiosos e médicos, acolheu a sua reputação de médica mais notável em seu tempo, de sorte que sua existência histórica não restou negada no vagar desses quatro séculos - como inquestionado também era seu sexo (HURD-MEAD, 1977, p. 42)

SCHOLA MEDICA SALERNITANA.

A cidade portuária de Salerno localiza-se na região da Campânia. Banhada pelo Mar Tirreno, em 194 a.C. era colônia romana sendo sucessivamente ocupada pelos godos, bizantinos e pelos lombardos ao final do século VI. Erigida a capital do Principado de Salerno, em 847 – estado lombardo do *Mezzogiorno* italiano, em 1076 foi conquistada pelos normandos. Sofreu ameaças bizantinas, frequentes incursões dos sarracenos e era alvo da atenção do papado e do Sacro Império Romano-germânico. Aberta às trocas econômicas e culturais com todo o Mediterrâneo - um dos lugares mais vitais do mundo conhecido -, destacava-se, juntamente com Amalfi, como entreposto comercial entre a África, o Médio Oriente e o sul da Europa. O encontro de diferentes culturas levaria a Salerno a ciência médica, resultante da comparação e síntese destas diferentes experiências e tradições.

É nesse território, e envolvida por peculiar contexto cultural, que se destaca a Escola Médica de Salerno – a primeira escola de medicina medieval, a maior fonte de conhecimento médico na Europa de seu tempo. Encontrou seu maior esplendor entre os séculos X e XIII. Desenvolveu-se em um contexto de atividades cosmopolitas e atinge notoriedade por meio da capacidade de seus profissionais. Incomum, em sua cronologia histórica, por seu secularismo - primeiro centro de cultura não controlado pela Igreja, mas igualmente, por sua abertura para o sexo feminino, ao autorizar o ingresso de mulheres na qualidade

de alunas ou mestras para a aprendizagem e o ensino médicos. Atribui-se-lhe ter dado à história da medicina uma autoridade na área da ginecologia, cirurgia e obstetrícia - Trótula de Ruggiero ou Trótula de Salerno.

O primeiro estudo sobre a história da *Schola Medica Salernitana* veio das mãos do historiador napolitano Salvatore De Renzi, em 1857. Destaca que apenas a tradição nos permite saber que ela já existia no século IX, mas que sua fundação deve remontar a tempos mais antigos.[50]Quanto à precisão de sua origem, o autor admite tecer apenas conjecturas. Ressalta que seus fundamentos já existissem ao tempo dos romanos e que tenha sido modestamente preservada mesmo com as incursões dos sarracenos, godos, normandos, dentre outros povos. Encontrava-se perto de monastérios beneditinos, da cidade portuária de Amalfi (grande entreposto comercial com o Oriente), de cidades italianas onde o grego era falado, além de ter sido um centro de tratamento médico para os feridos nas Cruzadas que retornavam do Oriente. Tais circunstâncias somadas, permitem ao historiador napolitano concluir por sua origem autóctone - não importada de outros lugares, portanto, latina e autônoma (DE RENZI, 1857, p. 141). Deduz que era indubitavelmente laica no século XI e assim se manteve (1857, p. 146-147). [51]

Pessoas de todo o mundo para lá se dirigiam; seja porque doentes, com a esperança de cura, seja porque estudantes ávidos por aprender a ciência da medicina. No século X, os médicos salernitanos já eram reconhecidos e solicitados, como informam as histórias de Richer de Reims.[52] As crônicas de Hugo de Flavigny inclui a vinda de Adalbéron de Laon à procura de tratamento médico em Salerno,

---

50 DE RENZI, Salvatore. *Storia documentatata della Scuola Medica di Salerno*. 2. ed., Milano: [s.n.], 1857, p.109.

51 A natureza monástica ou laica seria, nas palavras de Bertini, um "falso dilema". Implicaria em reduzir a importância de personagens da monta do monge e tratadista Alfano e do mestre e médico Garioponto, que no século XI trabalham lado a lado. BERTINI, op. cit, p. 98-99.

52 Richer de Reims. Histoire de France. Apud Bertini, op. cit., 98.

em 984.[53] Orderic Vitalis a chama de "antiga escola", bem como há várias referências nas obras de Garioponto, de Cofone e dos mestres Plateários (DE RENZI, 1857, p. 143).

O grande salto de qualidade da Escola Médica Salernitana vem no século XI através do impulso dado por Garioponto (mestre de 1020 a 1050), que organiza os textos médicos que circulavam no sul da Itália, conformando o tratado *Passionarius*; por Alfano I (1015-1085), arcebispo da cidade de Salerno, com importante papel no aporte teórico à medicina local e Constantino, o Africano (1020-1087), responsável pelas traduções de textos médicos do árabe para o latim. Constantino confere à cidade o título de *Civitas Hippocratica.*

O número de clérigos na qualidade de mestres, evidenciado no curso do século XI, demonstra que a Escola tinha dentre seus membros pessoas capacitadas a fazer uso de um rico e variado conjunto de textos médicos que circulavam pelo sul italiano. Entrementes, não há evidências de que se constitua física e legalmente como instituição antes do século XII, como acrescenta Green (2013, p. 9 e 10). Entre Roma e Salerno, foi fundado o Monastério de Montecassino, no século VI, importante centro de cultura em geral e de medicina em especial. Atinge seu auge no século XI, quando conta com mais de duzentos monges, uma biblioteca com grande número de manuscritos e uma escola de copistas famosa em toda Europa Ocidental. A contribuição do monastério para a medicina de Salerno abrange tanto o acesso aos manuscritos médicos quanto à disponibilidade de monges que serão professores na Escola Médica (PRIORESCHI, 2003, p. 188). A privilegiada localização geográfica da cidade de Salerno, aliada à intensa atividade comercial em sua costa marítima, propiciara a reunião de literatura e textos médicos greco-latinos. A tradição de Hipócrates, Galeno e Dioscórides foi enriquecida com a prática médica árabe e judaica. Local de encontro de culturas, onde a síntese

53 Hugo de Flavigny. *Chronicon Hugonis Monachi Virdunensis et Divionensis Abbatis Flaviniacensis*. Apud Bertini, ib., p. 98.

e comparação de experiências resultaram no fermento de uma escola inovadora em termos de métodos e profilaxia.

A Escola Médica de Salerno englobava o melhor da tradição da medicina greco-latina, árabe e hebraica, bem como textos alimentados nas fontes da medicina árabe e bizantina. Com efeito, a civilização bizantina (do século IV ao XV) e a civilização árabe (do século VII ao XVIII) revelam-se florescentes no campo da medicina e permitirão que o Ocidente reencontre a herança greco-romana.

São nas traduções minuciosas dos textos de Hipócrates, de Galeno e dos bizantinos que reside o grande mérito dos árabes. Aspectos da medicina egípcia, persa e ibérica serão assimiladas. Teremos centros de tradução em Damasco e Bagdá, onde trabalham incessantemente. Dall'Ava-Santucci dirá que já nos 900 todo o legado antigo e contemporâneo estaria já disponível em árabe (2005, p. 43-44). Assim, proceder-se-á ao retorno do patrimônio greco-romano para o Ocidente pelo viés das traduções do árabe para o latim.

A contribuição da Idade Média, no particular, será, ao fim e ao cabo, tornar essas parcelas do saber médico antigo inteligíveis e ordená-los. Jacquart e Thomasset destacam o impulso decisivo para o desenvolvimento científico, as contribuições advindas das traduções realizadas por Alfano I e, por Constantino, o Africano (1989, p. 13-15). Ao primeiro se credita a tradução de *De natura hominis*, do século IV. Ao segundo, a versão latina de *Pantegni*[54], *Viaticum*[55], *De coitu* e *De spermate*, todas no século XI. Esses saberes teóricos serão orientadores dos estudos médicos salernitanos que serão reduzidos a termo por seus próprios mestres e pupilos. Assim, dentre os textos médicos salernitanos, elencamos: *Circa instans* (catálogo sobre ervas medicinais, minerais e outros produtos naturais), *Antidotarium*

54 Aborda temas genéricos da medicina.

55 Provê em cinco volumes a básica da investigação em etiologia (ramo do conhecimento cujo objeto é a pesquisa e a determinação das causas e origens de um determinado fenômeno e terapêutica).

Nicholai (coleção de medicações) e *Practicae* (enciclopédia médica escrita pelos médicos salernitanos do século XII).

É todo esse conjunto de heranças e influências culturais que avalizará a lenda em torno da fundação da *Schola Medica Salernitana*, segundo a qual resultaria do encontro ocasional entre quatro mestres: Helinus, o judeu; Pontus, o grego; Adela, o árabe e Salernus, o latino, que em suas línguas respectivas, ensinavam a ciência médica aos seus alunos. Com efeito, a tradição cultural greco-latina caminhando ao lado da cultura árabe e judaica é o traço distintivo fundamental dessa instituição. Essa nova orientação modifica a atividade médica de toda a Europa. Por volta de 1100, a medicina escolástica substitui em grande parte a medicina monástica, o ensino se espalha para fora dos monastérios, seguindo o exemplo de Salerno. É o despertar do século XII e o nascimento das universidades.

Magistra mulier sapiens

> Em primeiro lugar vos digo que, uma mulher filósofa chamada Trótula, que viveu há muito tempo e foi muito bela na juventude e da qual médicos inexperientes lhe atribuem grande autoridade e extraem úteis ensinamentos, revela uma parte da natureza da mulher. Uma parte revelada por si mesma e a outra porque, em sendo mulher, todas as mulheres abrem seus pensamentos secretos mais facilmente a ela que a um homem, e revelavam a sua natureza.[56]

No século IX, estimulado pelo filósofo Alcuíno de York (735-804), Carlos Magno (742-814) promove reformas importantes nos programas de estudo, facilitando também o acesso das mulheres a eles, sobretudo as oriundas da nobreza. Salerno é uma dessas cidades

56 Extraído da obra do séc. XIII "*Placides et Timeo ou Li secrés as philosophes"* atribuída à Jean Bonnet. Apud BERTINI, op. cit., p.110. (Tradução nossa do italiano).

em que a presença ativa de mulheres em práticas atinentes ao campo da medicina se fez presente (BERTINI, 2005, p. 99).

Há evidências irrefutáveis de que as mulheres praticaram a medicina nos séculos XI e XII, em Salerno. O monge anglo-normando Orderic Vitalis (1075-1142), em sua obra *Historia Ecclesiastica*, traz o depoimento do nobre normando, estudioso de medicina, Rodolfo Mala Corona, que em visita a Salerno, em 1059, afirma que "[...] não encontrou ninguém que fosse capaz de enfrentá-lo na ciência médica, fora uma nobre mulher muito culta."[57] Assume-se ter feito referência à Trótula (ZIMMERLI apud RINCK, 2007, p. 8). Monica Green admite que Marie de France (1160-1215) tenha escrito história semelhante e que há evidências locais de que havia mulheres às quais se creditavam habilidades médicas, consoante consta da relação necrológica da Catedral de Salerno. A historiadora ainda aponta os escritos produzidos por homens médicos que estudaram ou ensinaram em Salerno, que se referem com frequência às práticas médicas das mulheres salernitanas (2013, p. 48). Pedro Hispano, tornado Papa João XXI, menciona Trótula cinco vezes ao fornecer receitas de medicamentos, na seção de ginecologia e obstetrícia, no tratado *Thesaurus Pauperum* (1276).[58]

Em 1837, em Wroclaw (Polônia), é descoberto um manuscrito de finais do século XII ou início do XIII, que condensava escritos de vários autores para uso escolástico. Essa compilação intitulada *De aegritudinum curatione* (Do tratamento das doenças) se dividia em duas partes. A segunda parte, mais longa e complexa, propunha tratamento para específicas enfermidades, ali ordenadas segundo orientação de Galeno. Como alude Bertini, este segmento do manuscrito reportava a opinião de sete exponentes célebres da Escola Médica de

57 Orderic Vital. *Dalla Storia Ecclesiastica*. Apud Bertini, ib., p.98.

58 Pedro Hispano. Thesaurus pauperum sive Speculum puerorum. Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/22005/4/inc-1425_PDF/inc-1425_PDF_24-C-R0150/inc-1425_0000_1-88_t24-C-R0150.pdf> Acesso em: 16 out 2016.

Salerno: Giovanneo Plateario, Cofone, Petronio, Afflacio, Bartolomeo, Ferrario e **Trótula** (BERTINI, 2005, p. 106).

A Escola Médica de Salerno permitiu às mulheres o acesso ao *curriculum studiorum*, permitindo-lhas ascender tanto à cátedra quanto ao exercício da profissão médica. Muitas foram as mulheres que trouxeram fama à Escola sendo referendadas como *mulieres Salernitanae*. Nos arquivos napolitanos, De Renzi identificou cirurgiãs do século XIV, como Thomasia Mattheo (1857, p. 560) e Francesca De Romana (1857, p. 531); identificou Costanza Calenda, "dottorata in medicina", no século XV, e citou as reputadas médicas e tratadistas, Abella di Castellomata, Mercuriade e Rebecca Guarna (1857, p. 569). Bernard de Provence, em obra datada do começo do século XII – *Commentarium super tabulas Salerni,* também trata das notáveis mulheres salernitanas, que preparavam cosméticos destinados às nobres.[59] Essas mulheres, nominadas ou não, terão suas práticas médicas frequentemente referenciadas nas obras de médicos homens que estudaram ou ensinaram em Salerno, entre o século XIII e o XV.

A mais famosa expoente da Escola, a mais célebre dentre as *mulieres Salernitanae* é, indubitavelmente, Trótula. Séculos antes da obra de De Renzi, ela foi referenciada como a sapientíssima dama de Salerno. Uma balada do trovador parisiense Rutebeuf (1215-1280) a apresenta como a mais sábia mulher do seu tempo:[60]

> Minha gente, não sou um desses pobres pregadores ou um desses pobres herboristas que vão por diante dos mosteiros com suas pobres capas mal costuradas, que carregam caixas e sacos e estendem um tapete. Saibam que eu não sou um desses, mas eu estou a serviço de uma senhora cujo nome é Trotte de Salerno [...]e saibam

59 Bernard de Provence. *Commentarium super tabulas Salerni*. Apud Green, op. cit., p. 48.

60 Rutebeuf. *Le dit de l´herberie*. Apud Rowland, op. cit., p. 49.

> que esta é a mulher mais sábia que existe nos quatro cantos do mundo.[61]

Em The Canterbury Tales, importante obra da literatura medieval, Geoffrey Chaucer (1343-1400) em dado momento se reporta explicitamente à Trótula – "Dame Trot" (BERTINI, 2005, p. 105). Ainda, o poema francês Roman de La Rose (1275-1280) traz em seu bojo um De ornatu mulierum captado nos conselhos de uma senhora a uma jovem (JACQUART e THOMASSET, 1989, p. 112).

As menções à Trótula comprovam que sua reputação se difundia na literatura vulgar e não apenas na literatura médica. Entre o século XIV e XV, a obra *Poema medicum* traz versões em versos de dois tratados de Trótula. E o principal trabalho sobre ginecologia, agora sob o nome *De secretis mulierum,* é reelaborado abandonando parte dos aspectos ligados à saúde e adquirindo teor sexual. Circulará em traduções livres em irlandês, francês, alemão, inglês, flamengo e catalão, no início do século XIV ((BERTINI, 2005, p. 106). John F. Benton confirma que seus textos já eram extremamente populares no século XIII, lidos e copiados em toda a Europa Ocidental, da Espanha à Polônia, e Sicília à Irlanda (1984, p. 38).

DOS TRATADOS: DE PASSIONIBUS MULIERUM CURANDARUM ANTE, IN ET POST PARTUM; DE CURIS MULIERUM E DE ORNATU MULIERUM

Em *De Passionibus mulierum curandarum,* cujo nome completo é *De passionibus mulierum curandarum ante, in et post partum,* variados aspectos da vida das mulheres são cuidadosamente levados em consideração: ciclo menstrual, maternidade, parto e riscos e

61 Tradução nossa.

complicações relacionadas, criação dos filhos, doenças do útero e até histeria. O corpo feminino é analisado em sua totalidade e complexidade. Não se afigura como mero manual de apoio, mas de verdadeiro tratado sistemático de ginecologia, obstetrícia e assistência à infância. O tratado demonstra uma preparação médica teórica robusta. Em Hipócrates (460-377 a.C.), Galeno (129-200 d.C.), Dioscórides (c.40–c.90 d.C.) e Oribásio (325-403 d.C.), embasa seu conhecimento científico que caminha lado a lado com os exemplos práticos que tece.[62] Peculiar é a percepção das especificidades do sexo feminino, envolvendo necessidades e tratamentos diferenciados dos aplicados aos homens.

O prólogo invoca o objeto central da obra – a preocupação de que as mulheres, constrangidas em serem tratadas por um homem, não busquem ajuda médica. A autora preocupa-se com a realidade aflitiva das mulheres. Seu trabalho é motivado pela solidariedade a todas elas e pela percepção de que viver em um corpo de mulher adquire socialmente significados distintos do viver em um corpo masculino:

> Portanto, como as mulheres são, por natureza, mais frágeis do que os homens, são também mais frequentemente atingidas no parto, muitas doenças sempre lhes sobrevêm, especialmente em torno dos órgãos dedicados ao trabalho da natureza. Além disso, as mulheres, por causa da sua fragilidade, por vergonha e embaraço, não ousam a revelar a sua angústia sobre as suas doenças (que acontecem num lugar tão privado) a um médico. Portanto, a sua desgraça, que deveria ser lamentada - e especialmente a influência de uma certa mulher que tocou meu coração - me levaram a dar uma explicação clara sobre suas doenças ao cuidar de sua saúde. E assim, com a ajuda de Deus, tenho trabalhado assiduamente para

62 À título de exemplo: Hipócrates, f. 2º, e f. 88; Galeno, f. 9º e f. 67; Dioscórides, f. 57 e Oribásio, f. 50. *De passionibus mulierum*. In: Green, op. cit., p. 65-87.

> reunir em trechos as partes mais valiosas dos livros de Hipócrates e Galeno, para que eu possa explicar e discutir as causas de suas doenças, seus sintomas e suas curas.[63]

Era mais adequado a uma mulher receber um atendimento às suas queixas por uma outra mulher a ser tratada por um homem médico, acrescentando-se que muitos médicos detinham parcos conhecimentos de ginecologia e obstetrícia.

De passionibus mulierum curandarum toma por base a teoria hipocrática dos quatro humores. Segundo a sistematização de Galeno, no corpo humano circulariam quatro humores: o sangue, quente e úmido como o ar; a fleuma, fria e úmida como água; a bile amarela, quente e seca como fogo e a bile negra, fria e seca como a terra (BERTINI, 2005. p. 102). Reserva significativo espaço às questões atinentes à menstruação, que operaria uma espécie de regulação do temperamento feminino, portanto, seria necessário e saudável. Enquanto nos homens o calor se purga pelo suor, nas mulheres a umidade se purga mediante esse processo.64

> [...] a Natureza estabeleceu uma certa purgação para as mulheres, qual seja, as menstruações, para regular sua escassez de calor. As pessoas comumente as chamam de flores pois, da mesma maneira que as árvores não produzem frutos sem flores, assim também as mulheres sem flores se veem privadas de sua função de conceber.

A metáfora vegetal, das mulheres com "as flores", reflete uma popular denominação para menstruação, termo comum na maior parte da Europa Ocidental, na Idade Média (GREEN, 2013, p. 21).

A preocupação com o bem-estar feminino é central em sua obra. Acreditava firmemente que sofrimento das mulheres durante

63 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 2. In: Green, op. cit., p.65. (Tradução nossa do inglês).

64 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 3. In: Green, op. cit., p. 66. (Tradução nossa do inglês).

o parto devia ser evitado e que havia meios para evita-lo. Propunha um parto sem dor, para o qual advogava que fosse ministrado à parturiente, vinagres, absinto e vinhos e, em um parto difícil, o emprego analgésico de opiáceos naturais. "Se após o parto, houver dores no útero, tomar um cálice de estoraque, com olíbano e suco de ópio de papoula [...] Isto ajuda fortemente".[65] É importante lembrar que a patrística relaciona as dores do parto à queda de Eva, que será redimida por Maria, aquela que concebe sem pecado, a imaculada, livre de culpa. Todas as demais deverão sofrer as dores do parto, que são o aviso da culpa que envolve o ato sexual que antecede à procriação, um aviso visto por teólogos e moralistas em geral como necessária.

Exatamente quando pontífices introduzem na história da sexualidade medieval a proibição de métodos contraceptivos, seguindo orientação de Santo Agostinho, Trótula orientava amplamente as mulheres sobre práticas para impedir a inseminação no ato sexual. O que demonstra que as reflexões e técnicas referentes à vida sexual se desenvolvem à sombra de um discurso que tende a reprimi-las. Orienta as mulheres a evitar a fecundação devido à estreiteza de seus órgãos ou por medo que se repita a experiência de um parto anterior doloroso.[66] Ela sugere a contracepção sob a justa alegação de garantir a saúde feminina.

> Contrariando o entendimento comum no período de que a infertilidade era "culpa" da mulher, afirmava que os impedimentos à concepção poderiam provir de problemas de disfunção fisiológica de ambos, mulher e homem, como relata: "A concepção é impedida tanto pela culpa do homem como por culpa da mulher. " Informa que a esterilidade masculina pode se dar devido a um defeito na "semente" e em sua "entrega", quando o homem emi-

65 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 112. In: Green, ib., p. 81. (Tradução nossa do inglês).

66 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 83-87. In: Green, ib., p. 78.

> tirá pouco ou nenhum sêmem. Acrescenta um terceiro motivo: "Se isso é devido a um problema do espírito, ele não terá desejo e não será capaz de ter ereção". Suscita, pois, razão de ordem psicológica a influenciar o funcionamento orgânico.[67] No século XII, a impotência foi reconhecida como impedimento dirimente do casamento (BROCHADO, 2015, p. 147) circunstância que pode ter influenciado os esclarecimentos de Trótula. Tanto no que se refere à procriação (preocupação central no medievo), quanto pelo reconhecimento de que a sexualidade feminina dependia do instituto do casamento.

De curis mulierum traz seções voltadas ao tratamento ginecológico, andrológico, pediátrico, cosmético, dentre outras áreas médicas. Apresenta uma organização textual menos estruturada que o primeiro tratado. Contém inúmeros e consistentes princípios da fisiologia da mulher e doenças que fundamentam o tratamento correspondente, embora não apresente muito interesse em teoria da medicina e evite termos e explicações padronizadas à época. Alguns assuntos também constam no tratado *De passionibus*. Seu tema principal é fertilidade feminina, trazendo variadas prescrições que propugnam pelo auxílio à concepção, sem menção a meios contraceptivos. Segundo Green, é evidente no tratado uma maior sensibilidade às questões próprias da existência feminina inscrita na cultura patriarcal do sul da Itália. O que se infere do texto relativamente à sexualidade (2013, p. 37-40).

Sensível à condição de determinadas mulheres, trata dos efeitos da abstinência sexual, que pode lhes trazer transtornos psicológicos:

> Há algumas mulheres às quais a relação carnal não é permitida, às vezes porque estão ligadas a um voto ou à religião, às vezes porque são viúvas [...]

67 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 129 e 131. In: Green, ib., p. 85-87. (Tradução nossa do inglês).

> Essas mulheres, quando têm desejo de ter relações sexuais, e não o fazem, incorrem em doença.[68]

Prescreve seguidamente um preparo para aplicação na vulva. Fica implícito um dos princípios que permeiam o *De curis mulierum*: a regular atividade sexual é necessária para a saúde da mulher. Nesta obra, a sexualidade tem importância fulcral na vida da mulher.

Atento às necessidades pragmáticas da condição feminina, o tratado prescreve receitas para restaurar a virgindade. Green assevera o caráter não apologético da introdução ao capítulo: "Um constritivo para a vagina, para que as mulheres possam ser encontradas como se virgens fossem, é feita desta maneira [...]"[69]. Os métodos constritivos visariam apenas a um estreitamento da vagina que se configuraria num auxílio ao prazer sexual no casamento. Entrementes, no fólio 195 é explícito o desejo de "enganar" o homem, ao se proceder a uma falsa defloração, mediante a introdução na vagina de sanguessugas para induzir uma hemorragia. Essa preocupação de Trótula para com uma realidade muito própria da vida das mulheres, indica sua sensibilidade para pensar e instruir suas congêneres naquilo que lhes afeta que forma primordial. Possuidoras de um corpo intendido como "violável", onde estabelece-se uma divisão prática e simbólica fundamental entre um antes e um depois, entre a pureza da virgindade e a mácula da defloração, a receita de Trótula tem um significado profundo. Encontrar formas práticas que possam driblar esse destino que se impõe às mulheres, em conformidade com a função do seu corpo na política sexual da grande maioria das sociedades, dá a essa receita um caráter notável.

De curis mulierum é uma obra baseada em conhecimento adquirido a partir de anos de prática. As passagens são normalmente formatadas na primeira pessoa com a inclusão do "eu" ou "nós" o

68 *De curius mulierum*, f. 141. In: Green, ib., p. 91. (Tradução nossa do inglês).

69 *De curius mulierum*, f. 190-195. In: Green, ib., p. 103-104. (Tradução nossa do inglês).

que reitera a experiência da autora. Comprovando-a como autora do tratado, Trótula é apontada como mestre em seu próprio texto, quando relata como ela curou uma jovem que sofria de *ventositas matricis* (flatulência uterina):

> Existem algumas mulheres que absorvem o vento através da vagina [...] que parecem estar sofrendo de uma ruptura ou problema intestinal. Daí aconteceu que Trótula foi chamada como mestra desta operação quando uma certa jovem mulher estava prestes a ser operada como se ela tivesse sofrido uma ruptura [...] [70]

Dentre suas recomendações e aconselhamentos, no campo da obstetrícia Trótula ensina como reparar as lacerações decorrentes do parto:

> Há algumas mulheres para quem as coisas dão errado ao dar à luz [...] pois há algumas mulheres nas quais a vagina e a abertura do ânus tornam-se a mesma via. Nestas mulheres o útero sai e endurece. Nós ajudamos essas mulheres através do reposicionamento do útero. Colocamos no útero vinho quente fervido na manteiga, e diligentemente fomentamos até que o útero se torne suave, e então nós gentilmente o recolocamos no lugar. Depois costuramos a ruptura entre o ânus e a vagina com três ou quatro pontos, com um fio de seda.[71]

De ornatu mulierum consiste no tratado que ensina as mulheres a conservar e melhorar sua beleza e tratar doenças de pele através de uma série de preceitos, aconselhamentos, remédios naturais e "truques". Sugere os melhores procedimentos para se garantir a beleza corporal que em conjunto com a saúde da mulher é essencial para

70 *De curius mulierum*, f. 151. In: Green, ib., p. 94. (Tradução nossa do inglês).

71 *De curius mulierum*, f. 149. In: Green, ib., p. 92-93. (Tradução nossa do inglês).

uma existência mais forte, salubre e feliz. Transita entre inúmeros procedimentos visando a evitar ou retardar o aparecimento de rugas, remover o inchaço do rosto e dos olhos, remover pelos indesejáveis do corpo, clarear a pele, esconder manchas e sardas, higienizar os dentes e tirar o mau hálito, tratar gengivas e lábios e queda de cabelo.

Defende a importância da higiene na prevenção de infecções e doenças relativas às mulheres. Nesta esteira inovadora, recomenda exercício físico regular, a adoção de massagens com óleos, dieta equilibrada e saudável.

Trótula não negligencia a cosmetologia e argumenta que não reflete frivolidade tais cuidados, pois coaduna com a filosofia da natureza que inspirou sua arte da medicina: a beleza é o sinal de um corpo saudável e em harmonia com o Cosmos (CANTARELLA e VITALLI, 2014, p. 6-7). *De Ornatu mulierum* reflete o lado estritamente empírico da medicina salernitana. Não apresenta base teórica a justificar as doenças dermatológicas e suas causas, comporta preparos e misturas de uso comum das mulheres muçulmanas, conforme ela observa no tratado. Prescreve receitas baseadas em ingredientes locais e em substâncias importadas, como incenso, cravo, canela, noz-moscada e galanga. O tratado nos proporciona acessar os aspectos físicos da mulher salernitana do século XII, bem como suas preocupações estéticas. O §245 informa que as nobres salernitanas se depilavam e que as mulheres muçulmanas foram exemplo de beleza a ser seguido (§251, 280, 296). Ademais, a única fonte expressa das terapias oferecidas é a cultura muçulmana (GREEN, 2013, p. 48) e ao demonstrar que as mulheres cristãs adotavam suas práticas cosméticas, a obra revela uma regular interação entre cristãos e muçulmanos propiciada pela proximidade com a Sicília.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O temor é um elemento importante da cultura cristã medieval e a atividade sexual é um deles, sendo o encontro com a mulher um momento a ser visto com receio. A mulher é um ser de tempo descontínuo: ameaçadora durante a menstruação e proibida durante a gravidez e a lactância, como advertiam os censores. Além disso, a atividade sexual está interditada em numerosos dias do ano, em função do calendário litúrgico a ser respeitado. Trótula, assim, preocupar-se-á com a saúde física e psicológica feminina, apresentando uma variedade de alternativas para remediar os problemas que lhes eram próprios, além de apresentar tratamentos importantes às enfermidades que acometiam diretamente às mulheres.

Os escritos de natureza médica no medievo se mostram sensíveis às pressões da teologia, mas também abertos às influências de culturas estrangeiras, que no caso de Salerno, se deu de forma intensa. No caso dos escritos de *Trótula*, observamos liberdade para tratar publicamente de temas difíceis, posto que dizem respeito ao corpo feminino, e cujos conteúdos são conflitantes muitas vezes com as interpretações teológicas. Os tratados analisados reclamam igualmente uma autoria em sintonia com a cultura da *Opulenta Salerno* dos séculos XI-XII, cidade aberta às novas técnicas, aos conhecimentos trazidos principalmente pelas culturas greco-latina, islâmica e judaica. Testemunham vivamente a explosão do pensamento médico no sul da Itália e sua formalização em tratados, acontecimentos que se inserem no chamado "renascimento do século XII".

Em seus tratados, Trótula indica a suas alunas e aos seus alunos o expediente necessário para cuidar da saúde das mulheres. Fornece-lhes referências de alguns procedimentos observados no exterior (como um medicamento feito por um certo médico na França), além do trabalho do mestre Paulo de Égina ou ensinamentos de outros médicos e professores da Escola salernitana, como Cofone. Os tratamentos

poderiam envolver atitudes e atividades, como ingerir alimentos leves e banhos mornos.[72] A medicação à base de ervas e plantas medicinais estão presentes na maioria dos tratamentos empregados, elaborada por boticários (alquimistas, perfumistas, médicos) na *Officine Vegetali*, utilizando muitos dos produtos cultivados nos jardins de Salerno – *Orti dei Semplici*.[73] Seus efeitos nutricionais também eram estudados, além da finalidade preventiva e terapêutica. Temos aqui a aplicação direta da filosofia de Hipócrates: "Deixe o alimento ser sua medicina e a medicina ser seu alimento".

Cabe ressaltar que Salerno detinha um ativo mercado de drogas e ervas. Como cidade marítima, havia se tornado um dos centros de distribuição e troca entre o Oriente e o Ocidente fato que obviamente contribuiu para o desenvolvimento de uma área de cultivo local dessas plantas medicinais. O *Giardino della Minerva*, horto localizado em uma colina na costa de Salerno durante a Idade Média, era usado como um jardim de ervas para fins educacionais aos alunos da escola de medicina. Muitas dessas espécies são citadas no *Regimen Sanitatis Salernitanum*, tratado didático-pedagógico, escrito em torno do século X, cuja produção é atribuída à *Schola Medica Salernitana*, sendo um texto médico muito popular na Idade Média. [74]

> Dentre as prescrições de Trótula se encontram, com frequência, o emprego de diversas plantas medicinais importadas, como a mirra e a acácia, originárias do Egito e da Península Arábica, ou *musk*, de origem asiática. Essas ervas e especiarias eram incorporadas aos banhos, fumigações e terapias odoríferas. A forte dependência desses ingredientes é indicativo da realidade econômica e

72 *De passionibus mulierum curandarum*, f. 25, 68, 115 e 139. In: Green, op. cit., p. 69, 75, 81 e 90.

73 Os *Orti dei Semplici* são espaços onde se cultivavam ervas e plantas medicinais que seriam objeto de pesquisa e experimentação dos boticários medievais para confirmação dos seus efeitos terapêuticos.

74 *Regimen Sanitatis Salernitanum*: obra coletiva que estima-se tenha sido escrita em torno do século X, reunindo os preceitos de higiene ditados pela Escola Médica de Salerno, baseados em tradições gregas e árabes. Disponível em: <http://www.lascuolamedicasalernitana.beniculturali.it/index.php?it/109/regimen-sanitatis>. Acesso em 12 mai. 2018.

social da Salerno do período, que dispunha de um comércio internacional, propiciado pelas vias portuárias que facilitava a aquisição de ervas medicinais que a médica utilizava terapeuticamente.

Os diagnósticos, tratamentos e medicações consistentes ao longo dos tratados estudados muito informam sobre o impacto da economia e das influências externas na vida medieval. A aplicação da doutrina médica salernitana na obra de Trótula demonstra profunda conexão do texto com seu tempo. Trótula seguia a tradição islâmica de combinar variadas ervas em suas terapias. A teoria dos humores de derivação hipocrática e galênica é chamada a explicar determinadas disfunções fisiológicas. Conceitos como do movimento uterino reflete a sobrevivência de noções médicas da Antiguidade. A forte influência das traduções constantinas, sobretudo o *Viaticum*, está presente nos tratamentos relativos à gravidez e ao parto (GREEN, 2013, p. 30-34). Recomenda tratamentos à base de sangrias, fumigação (método tradicional na medicina islâmica), terapia odorífera e utilização de pesários (tampão embebido em medicamento e inserido na vagina, muito utilizado ao longo do medievo, na Europa Ocidental, principalmente como método contraceptivo). Trótula aconselha o uso de banhos, cujos efeitos terapêuticos são recomendados nos textos gregos de Galeno e na medicina islâmica, que ainda os prescrevem quentes, com ervas e em vapor.

A análise das medicações que ela prescreve nos três tratados nos permite observar a conexão entre a medicina popular e a medicina inovadora que se desenvolvia em Salerno. Trótula não se utilizou nem da astrologia ou da astronomia em qualquer dos seus tratados, por outro lado, reportou-se à magia ao tratar do parto, procedimento comum em seu tempo. Observamos ainda que não parece se sujeitar aos preceitos da moral cristã, quando prescreve meios de restaurar a virgindade ou métodos contraceptivos.

Os ensinamentos contidos nos tratados salernitanos seriam seguidos por muitos anos em toda a Europa, tornando Trótula de Salerno a mulher de maior prestígio em ginecologia e obstetrícia da Idade Média. Quis os tempos modernos reduzi-la a pseudônimo, hoje nos compete reabilitá-la.

REFERÊNCIAS

ANGELETTI, Luciana Rita; GAZZANIGA, Valentina. *Storia, filosofia ed etica generale della medicina*. 3a.ed. Torino: E. Masson, 2008.

BENTON, John. F. Trotula, women´s problems and the professionalization of medicine in the middle ages. *Bulletin of the history of medicine*. Pasadena, n. 59, p. 30-53, nov.1984.

BERTINI, Ferruccio. Trotula, il medico. In: _____. *Medioevo al femminile*. Bari: Editori Laterza, 2005.

BIFULCO, Maurizio et al. *The first cosmetic treatise of history.* A female point of view. *International Journal of Cosmetic Science*. v. 30, n. 2, p. 79-86, apr.2008. Disponível em <http://www.associazioneermes.it/ricerca.htm>. Acesso em 03 jul. 2015.

BIFULCO, Maurizio et al. A focus on Trotula de Ruggiero: a pioneer in women's and children's health in history of medicine. *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, v. 27, n. 2, 2014. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23662591>. Acesso em 30 jul. 2016.

BOLOGNE, Jean-Claude. *História do pudor*. Rio de Janeiro: Elfos Editora, 1990.

BROCHADO, Cláudia Costa. Processos jurídicos e conflitos matrimoniais (Barcelona, Séc. XV). *Locus, Revista de História*. Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 145-162, 2015.

CANTARELLA, Eva; VITALI, Andrea. *Trotula: l´armonia delle donne. Trattado medievale di cosmesi con consigli pratici sul trucco e la cura del corpo*. San Cesario di Lecce: Manni Editore, 2014.

CAPPARONI, Pietro. *"Magistri Salernitani Nondum Cogniti".* London: J. Bales, Sons and Danielson, Ltd., 1923.

DALL'AVA-SANTUCCI, Josette. *Mulheres e médicas:* as pioneiras da medicina. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

DE RENZI, Salvatore. *Storia documentatata della Scuola Medica di Salerno*. 2. ed., Milano: [s.n.], 1857.

GREEN, Monica H. *The Trotula: a medieval compendium of women's medicine*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

HURD-MEAD, Kate Campbell. *A history of women in medicine, from the earliest times to the beginning of the nineteenth century*. New York: AMS-Press, 1977.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor Universitaria Monografías, 1989.

PRIORESCHI, Plinio. *A history of medicine*. Omaha: Horatius Press, 2003. v. 5.

RINCK, Christine Dombourian. *Trotula and Hildegard*: reflections of female medieval medicine.2007. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Artes e Ciências. Universidade de Missouri, Kansas City.

Por uma genealogia feminina da mística medieval: estudo sobre duas precursoras da literatura inglesa, Juliana de Norwich e Margery Kempe[75]

Fernanda Cardoso Nunes
Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
Maria Graciele de Lima

Este trabalho objetiva apresentar algumas reflexões acerca da produção literária de mulheres durante o período medieval com o objetivo de traçar uma possível genealogia de escritoras místicas que durante séculos foram excluídas das historiografias tradicionais. A partir desse movimento de resgate, apresentaremos na segunda parte do texto, duas importantes precursoras, Juliana de Norwich (c.1342 - c.1416) e Margery Kempe (c. 1373 – c. 1438), dentro do contexto da literatura medieval inglesa. A obra *A Revelation of Love* (1373), de Juliana de Norwich constitui o mais antigo escrito de autoria feminina em língua inglesa. Trata-se de suas visões místicas, organizadas em duas versões chamadas de Texto Curto e Texto Longo. A obra da segunda autora a ser apresentada, *The Book of Margery Kempe* (séc. XV), é considerada a primeira autobiografia escrita em língua inglesa. O texto relata as vivências domésticas de Kempe; sua peregrinação a lugares sagrados na Europa e na Terra Santa, bem como seus diálogos místicos com Deus e sua vida devocional.

---

75 Parte das reflexões deste artigo foi originalmente publicado nos *Anais do III Colóquio Internacional de Literatura e Gênero (III CILG)* ocorrido na UESPI em 2016 em Teresina – PI.

POR UMA GENEALOGIA DE ESCRITORAS MÍSTICAS DA IDADE MÉDIA

Ao estudar obras de mulheres medievais concretiza-se mais a fundo a percepção de um novo olhar sobre ideias preconcebidas como aquelas que rezam "as mulheres nada produziram na história" e outras semelhantes, pois "Nenhum perigo é mais mortal para a história das mulheres do que invocar a natureza humana invariante e universal, a que veste a mulher como pilar anônimo e invisível" (L'HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 277).

Ao mergulharmos nesse universo feminino de escritos medievais, é possível constatar a existência de uma genealogia literária que, embora ainda possua poucas discussões sobre o assunto, aparece clara nos textos, quando são comparados, por meio das frequentes marcas estilísticas como figuras, construções de símbolos, alusões conscientes e inconscientes a elementos simbólicos envolvidos num fio de tradição literária e, em relação à produção das mulheres religiosas, também de uma tradição mística.

Desde a Alta Idade Média, temos conhecimento de mulheres cultas, tanto seculares quanto religiosas. As seculares eram nobres como Amasunta, filha de Teodorico (o Grande), e sua mãe Audofleda, Euquéria e Duoda, autora do *Liber Manualis*. Quanto às religiosas, "As oportunidades em matéria de educação, administração e literatura disponíveis para as mulheres que quisessem abraçar uma vida celibatária fornecem-nos um quadro mais satisfatório" (WEMPLE, p. 261). Elas estavam livres das obrigações do casamento, principalmente a geração e os cuidados com os filhos. Essa liberdade favorecia o uso do tempo e às condições de saúde para envolver-se com o trabalho intelectual.

Wemple acrescenta:

> As comunidades religiosas ofereciam um ambiente acolhedor e uma atmosfera de paz onde as mulheres podiam viver, trabalhar e rezar. Servindo Deus e ocupando-se umas das outras com humildade, elas podiam participar na liturgia e encontrar uma saída para os seus talentos administrativos e intelectuais. Algumas mulheres desempenharam as funções de deãs, de camareiras, de despenseiras e de porteiras. Outras trabalharam como bibliotecárias, copistas e professoras. A *Regula sanctarum virginum* de Cesário de Arles incluía a exigência de que as irmãs deviam ter idade suficiente para saberem ler e escrever. (WEMPLE, p. 261)

Como se pode concluir a partir do trecho apresentado, independentemente do interesse pela prática intelectual, a vida religiosa exigia um conhecimento básico relacionado à leitura e à escrita. Esse fator estava relacionado ao fato de que as práticas religiosas cristãs sempre estiveram ligadas, entre outras atividades de leitura, a uma liturgia da qual dependia a execução de cantos e orações vocais.

Nesse sentido, o mosteiro também passou a ser um espaço propício ao estudo, tanto para as religiosas, quanto para suas acompanhantes (filhas, das viúvas, ou sobrinhas, por exemplo). Ainda segundo Wemple, "Para educar as freiras e as crianças eram necessários livros e professores. Primeiramente os mosteiros francos fizeram vir livros e monges da Irlanda, mas depois, no século VII, também de Roma" (WEMPLE, p. 262) e, no decorrer dos séculos, outras formas de ensino e de estudo foram sendo viabilizadas. Esse fenômeno dependia da região, da época e dos recursos que cada comunidade dispunha.

Interessa destacar o papel que as correspondências desempenhavam na Idade Média e como esse recurso não servia apenas para trocar notícias entre pessoas e comunidades, mas tinha

seu papel no ensino, na orientação de condutas, nas discussões de cunho intelectual e, inclusive na revisão de obras em processo de escrita.

Por volta de fins do século VIII e início do século IX, o conjunto de cartas de Alcuíno de Iorque revela que

> A biblioteca de Chelles, para onde se retiraram a irmã de Carlos Magno, Grisla e a sua filha, Rotrude, e de onde mantiveram correspondência com Alcuíno, atesta o interesse das religiosas pelos livros. Alcuíno pediu-lhes que criticassem o seu comentário inacabado do *Evangelho* de S. João e mandou-lhes os escritos de Beda. Em contrapartida, elas pediram-lhe que lhes explicasse algumas passagens obscuras de Santo Agostinho, solicitaram-lhe uma carta de São Jerônimo e pressionaram-no para que acabasse o seu comentário. (WEMPLE, 1990, p. 264)

O comentário, entre outras questões, mostra exemplos de textos valorizados àquela época, além de colocar em relevo o fato de ser a crítica textual, realizada por mulheres, o centro dos assuntos tratados nas correspondências. Nessa crítica, longe de serem consideradas ignorantes, as mulheres das quais se fala no excerto são solicitadas a avaliar uma obra exegética escrita por um homem, sem que isso possa ser considerado algo inconveniente.

No século X, no entanto, houve alguns cerceamentos, tanto no contato entre homens e mulheres religiosos, quanto no quesito da atuação feminina, nas funções eclesiásticas e enquanto parte intelectual ativa nas práticas educacionais voltadas aos homens, pois "[...] mesmo as mulheres letradas e inteligentes não deveriam ousar ensinar homens" (WEMPLE, 1990, p. 253). Como fundamento para essa proibição, a clara descontextualização de algumas das exortações presentes nas cartas de Paulo, o apóstolo, em que há proibições feitas por ele às mulheres, para que não ensinem, não possuam autoridade

sobre seus maridos e aprendam em silêncio, entre outras questões semelhantes (I Tim 2, 11-12 e Tit 2,5, por exemplo).

Os séculos seguintes, no entanto, trazem um conjunto muito expressivo de atuações femininas no campo intelectual. As obras das mulheres aparecem abarcando várias possibilidades de interesses, desde a Medicina até a Mística cristã, tornando-se mais acessíveis aos leitores/as da época e principalmente a apreciadores/as e estudiosos/as da contemporaneidade.

Dentro desse novo momento histórico em que a participação das mulheres intelectuais se tornou mais forte, é possível considerar a Mística como uma das expressões mais evidentes, tanto no espaço vivencial da fé, quanto na construção de obras religiosas e literárias que sobreviveram século a século, não sem provocar suspeitas e perseguições, em determinadas épocas.

Segundo Forcades i Vida (2011, p.23), mesmo que não tenha recebido sempre esse termo, a "teologia feminista" existe desde quando existe a teologia patriarcal. Para a pesquisadora:

> Desde que existe la teología – uma reflexión sobre las próprias creencias religiosas – que considera a las mujeres menos aptas que los varones para hablar de Dios, para presidir las ceremonias de culto o para dirigir las instituiciones religiosas – esto sería la teología patriarcal -, han existido personas que se han opuesto a este orden de cosas – que son las teólogas y los teólogos feministas.

As mulheres que praticaram e escreveram sobre a Mística na Idade Média pertenciam às ordens religiosas oficiais da Igreja de Roma e a outros espaços, como foi o caso das beguinas. Estas últimas eram consideradas como semirreligiosas[76] e viviam em comunidades

76 É importante ressaltar que a desconsideração das beguinas como religiosas era uma forma de segregar as opções de vida religiosa que não se inseriam no cânone católico daquela época, por várias razões. Uma delas era o fato de essas mulheres não professarem solenemente nem o celibato perpétuo e nem a clausura, valores defendidos pelas ordens monacais e pelo alto clero.

chamadas beguinarias onde trabalhavam, realizavam suas práticas devocionais e exerciam atividades de cunho intelectual. Algumas praticavam a mendicância e trabalhos de caridade, como o cuidado dispensado a enfermos.

Dentre as beguinas, destacam-se os nomes de Hadewijch de Ambères (século XIII, com dados biográficos incertos) e Marguerite Porète (1260 [?]-1310), que foi processada pelo tribunal da Santa Inquisição, por heresia, e queimada viva.

Entretanto, não é difícil compreender a hostilidade recebida pelos escritos de Marguerite Porète, quando se lê no poema de abertura da obra em questão, o seguinte trecho: "Teólogos e outros clérigos,/ Aqui não tereis o entendimento/ Ainda que não tenhais as idéias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantar a Razão,/ Pois são as damas da mansão" (PORETE, 2008, p. 5). Está clara, nessas palavras, a insubmissão do eu-lírico construído pela autora, numa atitude que demonstra uma consciência do espaço subjetivo por onde circulam as ideias apresentadas n'*O Espelho das Almas Simples*.

Trata-se, portanto, de um aviso e um anúncio para os teólogos daquele tempo, frequentemente defensores do pensamento tomista, segundo qual a fé deveria ser baseada na razão (aristotélica). Porète propõe, muito claramente na proposição 36, a desconstrução dessa forma de pensar, afirmando que a Alma não deve ser escrava da Razão, pois o divino esposo a libertou dessa servidão (PORETE, 2008, p. 83).

Em consonância com o pensamento de Forcades acima referido, a pesquisadora Lieve Troch (2012, p.03) considera que,

> Várias destas mulheres postulam-se como profetisas e fazem notáveis afirmações teológicas. Curiosamente, entretanto, o que elas proclamam não é geralmente definido como teologia, mas como mística. As mulheres desejam afirmar, com seu estilo próprio de falar, uma maneira distinta da religião proveniente da teologia clássica e

> querem dar a sua opinião em discussões teológicas. No entanto, os homens – para garantir a sua própria definição teológica – classificam estereotipadamente a teologia das mulheres como "mística".

Por causa das razões apresentadas, entre outras muitas, os textos que trazem um caráter místico, especialmente os que eram escritos por mulheres, frequentemente incomodavam. É importante lembrar que existiram oscilações de mentalidades durante o extenso período medieval. Assim como os séculos XV, XVI e XVII herdaram muitos valores da Idade Média (e os posteriores também), torna-se indispensável manter em destaque o fato de que a História não foi linear e nem una durante essa mesma Idade Média.

Por essa razão, houve momentos em que as obras das místicas não incomodaram tanto e houve outros momentos em que foram intensamente perseguidas. Também é verdade que, em um mesmo recorte temporal, essas duas situações poderiam ocorrer simultaneamente, considerando a diferença de cultura das diferentes sociedades formadoras do território europeu.

Assim, a realidade do espaço germânico, ou anglo-saxônico, ou francês, ou espanhol, ou português e assim por diante, possuía, cada uma, suas especificidades culturais e esse fator leva a crer que os valores se desencontravam quando se faz uma comparação entre cada região. Por outro lado, existiam pontos de intersecção e são esses pontos que trazem a possibilidade de uma discussão que englobe, em linhas gerais, alguns fenômenos relacionados à existência desse tipo de construção intelectual profundamente híbrida, nas quais se podem encontrar aspectos teológicos, filosóficos e literários, no mínimo.

Quanto ao formato, *O Espelho das Almas Simples* traz um uma estrutura textual híbrida, mesclando a forma diálogo e considerações, aparentemente livres, sobre a relação entra a Alma e seu esposo.

Importa acrescentar que o texto de Porète está inserido numa tradição textual que remonta a Grécia em, pelo menos, dois aspectos: o dos diálogos filosóficos e o do teatro.

Entretanto, chama a atenção, muito mais do que o formato, a linguagem empregada em que a alegoria é o centro. Este é um elemento típico dos textos escritos por mulheres místicas[77]. É esta a característica central, por exemplo, da obra de Hildegarda de Bingen (1098-1179), uma influente e famosa autora medieval, a cuja linguagem empregada[78] no livro *Scivias* (*Scito Vias Domini*, em língua portuguesa, *Conhece os caminhos do Senhor*), podem ser aplicadas as palavras de Lieve Troch, quando afirma que nas obras da Mística feminina medieval há "[...] uma linguagem alegórica, uma linguagem de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade" (TROCH, 2013, p. 3). É o que se pode ler no trecho:

> [...] vi a imagem de uma mulher tão ampla quanto uma grande cidade, com uma maravilhosa coroa na cabeça e braços dos quais pendia um esplendor como mangas, brilhando do céu para a terra. Seu ventre era perfurado como uma rede, com muitas aberturas, com uma enorme multidão de pessoas entrando e saindo. Não tinha pernas nem pés, mas permanecia equilibrada sobre seu ventre diante do altar que fica perante os olhos de Deus, abraçando-o com suas mãos estendidas e contemplando de maneira penetrante, com seus olhos, toda a extensão do céu. (BINGEN, 2015, p. 243)

77 Não se quer, com isso, afirmar que homens não escreviam usando essas escolhas formais e nem que textos de mulheres não traziam ainda outros recursos estilísticos. O que se destaca é o fato de que era frequente esse fenômeno em textos escritos por mulheres.

78 Em outra pesquisa realizada pela autora desta tese, no mestrado em Letras, foram apresentadas as características específicas e fundamentais da linguagem empregada nos textos literários místicos e que são retomadas, em parte, neste trabalho. A dissertação resultante da referida pesquisa pode ser lida em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6266/1/arquivototal.pdf>. (ver páginas 62 a 66, principalmente)

Este excerto confirma os apontamentos de Lieve Troch no que concerne a uma linguagem alegórica e repleta de figurações aludindo à maternidade, entre outros fenômenos, para tratar da humanidade em geral, mas principalmente da cristandade que florescia na época de Hildegarda. Note-se que as figurações utilizadas possuem um marcante apelo feminino, oferecendo imagens de uma mulher alegórica e imensa, constantemente "dando a luz" ao mundo. Ligada ao céu e "perante os olhos de Deus", a grande mãe não cessa seu imenso parto, realizando uma constante atividade de criar e recriar a humanidade.

O texto de Hildegarda utiliza-se de uma linguagem apocalíptica (de revelação), representando fenômenos espirituais por meio de recursos imagéticos e que recuperam a linguagem utilizada no conhecido livro bíblico chamado de *Apocalipse,* ou *Revelações*,[79] escrito por João.

Entretanto, as imagens apresentadas no texto de Hildegarda desconstroem a catástrofe, a batalha e a destruição que aparece em *Apocalipse* para dar lugar à maternidade incessante. Dessa forma, a alegoria hildegardiana, entre outras possibilidades metafóricas, valoriza um elemento puramente feminino, cujo papel é definidor da existência e experiência humanas.

Dos textos de Hildegarda e sua riqueza de alegorias, às cartas das místicas medievais, há um caminho a ser considerado, quando se leva em conta que as cartas também possuem uma expressiva participação na história da Literatura medieval. Elas carregavam, não somente notícias cotidianas, mas discussões de variado teor e em muitas das que foram conservadas, encontram-se marcas sinalizadoras de valores correntes naquela época, claramente observável no campo religioso.

79 Conferir Apocalipse 12, 1-6.

Assim, as cartas de Catarina de Sena (1347-1380) formam um conjunto exemplar de textos onde são apresentadas muitas características de autoria feminina, principalmente a forte presença de ideias relacionadas à maternidade. Esse quesito perpassa, implicitamente, todo o conjunto de cartas dessa religiosa dominicana, nas quais exortava seus/suas destinatários/destinatárias a uma conduta moralmente adequada ao Cristianismo da época.

Na carta 354 das suas *Cartas Completas* (2005), lê-se:

> Este é o desejo santo que as pessoas iluminadas possuem, conscientes do dever de amar o próximo e desprezar a própria sensualidade. A pessoa não se queixa, mas sofre apenas porque Deus é ofendido, como quando o esposo não a trata como esposa, mas como escrava, ou o filho não a trata como mãe, ou quando a escrava não a trata como tal a patroa, ou ainda se qualquer outra pessoa pretendesse mandar na casa. A pessoa tudo suporta com respeito e muita paciência as injúrias sofridas. Padece, sim, mas pela ofensa feita a Deus e reza por tais pessoas. Não para pedir a morte para elas, mas para que Deus as ilumine. (CATARINA DE SENA, 2005, p. 1198)

No excerto, encontram-se alguns pontos importantes que marcam a tônica estilística adotada pela autora. O primeiro deles refere-se à exortação a uma conduta autovigiada ("conscientes do dever de amar o próximo e desprezar a própria sensualidade") e de acordo com preceitos religiosos cristãos adaptados aos valores daquela época. Esse aspecto subjetivo é característica que se repete em todo o epistolário, junto ao segundo ponto que se apresenta no excerto aqui em destaque e que se trata das comparações usadas em suas orientações de conduta religiosa aos/às seus/suas destinatários/destinatárias.

A autora faz uso de vários nomes relacionados a papeis sociais possivelmente valorizados pelas pessoas a quem escreve: o esposo, a esposa, a escrava, a mãe, o filho, a patroa. Esse recurso tende a provocar maior identificação afetiva por parte de quem recebe as exortações e, dessa forma, levando à maior probabilidade de acatamento dos conselhos oferecidos.

Nas cartas de Catarina de Sena, há o constante uso da ideia de mãe. No papel de orientadora espiritual de seus/suas destinatários/as, a escritora adapta o conceito de maternidade aos seus princípios religiosos como ocorre, por exemplo, na carta 356, "Para três senhoras de Nápoles": "Também nós não conseguiremos alimentar-nos com o leite da mãe-caridade, sem aceitar os sofrimentos." (CATARINA DE SENA, 2005, p. 1204). Dessa forma, Catarina metaforiza um conceito que habita as mais profundas simbologias da *psiqué* humana, por meio de seu repertório linguístico religioso, ao mesmo tempo em que vai ao encontro dos valores de seu tempo, pois a maternidade era uma função imposta às mulheres: quando não era vivida na condição biológica, dentro do casamento tradicional, era esperada na atuação religiosa, dentro do casamento místico.

Não somente a imagem da mãe, Catarina e outras místicas deixaram, em seus escritos, a referência a outros papeis exercidos nas sociedades da época, especialmente aqueles papeis que eram frequentes na vida privada. Além da mãe, a filha, a serva, a escrava.

Considerando as características presentes nos escritos dessas mulheres místicas podemos situá-los dentro de um movimento conhecido como "querelle des femmes", na medida em que os discursos neles apresentados se voltam para o debate acerca a natureza da mulher e seu papel na sociedade.

Nessa busca por uma genealogia da mística feminina, podemos sintetizar os elementos unificadores desses escritos, com as palavras de Nogueira:

> [...] podemos dizer que a mística feminina pode ser definida por um movimento feito por mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas, às vezes acompanhado de visões (como em Hildegard Von Bingen e Hadewijch d'Anvers), outras vezes seguido apenas por uma intensa reflexão (como em Marguerite Porete). Independente das formas das expressões daquela relação, o fato é que temos um grupo de mulheres na Idade Média que deram voz às suas ideias sobre o divino [...]. (NOGUEIRA, 2015, p. 94).

No segundo momento do texto, concentraremos nossa análise no contexto anglo-saxônico, apresentando a produção de duas místicas de relevante papel para a Literatura inglesa: Juliana de Norwich e Margery Kempe.

JULIANA DE NORWICH E MARGERY KEMPE: VOZES PRECURSORAS DA LITERATURA INGLESA

A literatura inglesa medieval de autoria feminina só bem recentemente passa a ser estudada de forma sistemática. Tanto a obra de Juliana de Norwich quanto a de sua contemporânea Margery Kempe, passaram a despertar maiores interesses por parte dos estudiosos da literatura inglesa apenas da década de 1970 em diante. Principalmente, por parte da crítica feminista, que percebia nas duas obras o pioneirismo dessas autoras numa época em que a escrita era basicamente restrita ao âmbito religioso masculino.

Os textos das místicas Juliana de Norwich e Margery Kempe foram durante muito tempo restritos à leitura exclusivamente teológica, fato que as distanciou, de certa forma, da História da literatura inglesa.

A única obra atribuída à mística de Norwich, *A Revelation of Love*, foi escrita em inglês médio (*Middle English*) entre 1373 e 1395. Pautada na experiência pessoal, a obra de Juliana constitui o mais antigo escrito de autoria feminina em língua inglesa. Escrevendo em inglês medieval (*Middle English*) e não em latim, como era comum às religiosas católicas do século XIV, Juliana de Norwich, em seu texto *A Revelation of Love* (também conhecido por *Shewings*), de 1373, apresenta as visões que teve da divindade, durante a recuperação de uma séria doença que a teria deixado entre a vida e a morte por "três dias e três noites".

Revelation possui duas versões popularmente chamadas de Texto Curto (*Short Text*), escrito logo após as visões, e o Texto Longo (*Long Text*), uma ampliação do primeiro, feita depois de vinte anos de reflexão sobre as suas visões. Os manuscritos da obra, conhecidos atualmente, seriam o *Sloane Manuscript* da British Library (c.1650) e o *Paris Manuscript* da Bibliothèque Nationale (c. 1500), ambos contendo a versão longa; um manuscrito contendo a versão curta também da British Library (século XV); um do St. Joseph's College (1650); o dos Westminister Archdiocesan Archives (séculos XV ou XVI) e a primeira versão impressa, o *Cressy Text*, de 1652.

O texto de Juliana surpreende por seu amplo diálogo teológico e a utilização de metáforas inusitadas para se referir a Jesus. Na realidade, a religiosa é bastante conhecida pelo seu conceito de "maternidade de Deus", o que não era exclusividade dela[80], mas que nos surpreende a profundidade com a qual a autora lida com a temática, visto que a ligação ontológica da sabedoria com a maternidade em Jesus é fundante na teologia da mística inglesa: "A imagem de Cristo

80 Segundo Flores (2013), na Bíblia podemos perceber vários trechos que não necessariamente se utilizam da palavra "mãe", mas que "serão utilizados para a confecção e trama argumentativa de Juliana." (p.55) O referido estudioso também destaca já na Idade Média a utilização, por parte dos religiosos cistercienses, principalmente por Bernardo de Claraval, de vocábulos relacionados à maternidade como: "seio", "amamentar", "leite" e que, de acordo também com outra estudiosa que dedicou toda uma pesquisa sobre o tema "Jesus como Mãe", Caroline Walker Bynum, teria uma função de transmitir maior afetividade e proximidade na relação Deus – Ser Humano. (Cf. BYNUM, Caroline Walker. Jesus as Mother: Studies on High Spirituality of the Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1982)

como Mãe não é simplesmente uma única visão, mas recapitula toda a relação, no amor divino, entre a humanidade e Deus, que se desenvolve através das Revelações de Juliana." (FLORES, 2013, p.77) Essa imagem maternal de Cristo constitui, portanto um "símbolo" da salvação para Juliana de Norwich:

> E assim Jesus é a nossa verdadeira Mãe quanto à natureza por nossa primeira criação, e é nossa verdadeira Mãe quanto à graça por sua assunção de nossa natureza criada. [...] A mãe amamenta seus filhos com seu leite, mas nossa preciosa Mãe Jesus pode nos alimentar consigo mesmo, e o faz muito cortesmente e ternamente com o santo sacramento, que é o alimento da vida verdadeira. (In: BAKER, 2005, p.93-4). (Tradução de Fernanda Cardoso Nunes).[81]

A partir desse aspecto eminentemente feminino da perspectiva teológica da autora, os estudos de gênero irão investigar e analisar seu texto como produtor de uma possível conceituação *gendrada* da divindade cristã. Obviamente, texto da autora traz outros elementos que a inserem dentro da tradição literária inglesa medieval e que a colocam como uma pioneira nos escritos de autoria feminina em língua inglesa ao lado de sua conterrânea Margery Kempe.

Nascida em aproximadamente 1373 em King's Lynn, na cidade inglesa de Norfolk, filha de uma família abastada de classe média, Mragery Kempe casou aos vinte anos e teve uma visão de Cristo durante uma crise após o parto de seu primeiro filho. Depois de muitos fracassos como negociante, teve visões e se sentiu chamada para uma vida espiritual. Aos quarenta anos de idade, depois de ter tido quatorze filhos, persuadiu o marido a tomar os votos de

81 "And thus is Jhesu oure very Moder in kynd of oure furst makyng and he is oure very furst Moder in grace by takyng of oure kynde made. [...]The moder may geve her chylde hyr mylke, but oure precyous Moder Jhesu, he may fede us with hym selfe and doth full curtesly and full tendyrly with the blessyd sacrament that is precyous fode of very lyfe."

castidade e embarcou numa vida agitada de peregrinações pela Inglaterra, Europa, Terra Santa, visitando personalidades religiosas de seu tempo, incluindo a própria Juliana de Norwich, em busca de aconselhamento de místicos e reclusos.

Considerada uma figura controversa, de acordo com B. A. Windeatt (1994, p. 3), "sua devoção se expressava caracteristicamente em pranto alto e gritos, que frequentemente dividia os sacerdotes, congregações e peregrinos em amigos ou inimigos, deixando-a muitas vezes em risco de ser queimada na fogueira como herética". (Tradução minha) 82 Tais situações não a impediram de ser considerada uma das maiores vozes mística cristã inglesa.

The Book of Margery Kempe é considerada a mais antiga autobiografia em língua inglesa. Foi considerada perdida por séculos até 1934, quando foi redescoberta em um manuscrito do século XV. Temos aí a voz de uma mulher inglesa medieval de caráter inesquecível, coragem inegável e experiências sem igual:

> Então ela teve três anos de grande dificuldade com tentações, que ela suportou o mais humildemente que ela pôde, agradecendo a nosso Senhor por todas as suas dádivas, ela ficou alegre quando era reprovada, desprezada e ridicularizada pelo amor de nosso Senhor e muito mais alegre do que estava antes entre as dignidades deste mundo. [...] E essa criatura teve contrição e grande compunção, com muitas lágrimas e muitos soluços sonoros e violentos, por seus pecados e sua maldade para com seu criador. Ela refletiu sobre sua maldade desde sua infância, quando nosso Senhor colocou isso em seu pensamento muitas vezes. (KEMPE, 1994, p.47-8). (Tradução de Fernanda Cardoso Nunes). 83

82 "[…] her devotion characteristically expressed itself in loud weeping and cries, which often divided priests, congregations and fellow pilgrims into friends or enemies, and she was several times in danger of being burnt at the stake as a heretic."

83 "Then she had three years of great difficulty with temptations, which she bore as meekly as she could, thanking our Lord for all his gifts, and she was as merry when she was reproved, scorned or ridiculed for our Lord's love, and much more merry than she was before amongst the dignities of this world. […]And this

Kempe relata nessa passagem uma de suas muitas reflexões acerca da divindade. Trata-se então, de um relato de suas memórias, de sua experiência com a divindade, no qual o foco é justamente essa vivência que transcende a palavra escrita, mas que se apresenta como urgente em seu registro: "A memória de Margery exclui quase tudo que não seja o que ela vê como o lado espiritualmente significante da vida." (WINDEATT, 1994, p.13). (Tradução de Fernanda Cardoso Nunes). [84]

Percebe-se, bem como nos escritos de Juliana, um conhecimento das escrituras o que denota certo grau de instrução o que contradiz as afirmativas, muitas vezes asseveradas pelas duas autoras, de serem "unlyttered", ou seja, "iletradas". Na verdade, podemos inferir que tanto Juliana de Norwich quanto Margery Kempe tinham plena consciência dos limites impostos às mulheres que ousavam enveredar pela narrativa da experiência pessoal, mesmo que de uma experiência religiosa, em plena Idade Média. A própria Margery, como observado por Windeatt anteriormente, fora muitas vezes ameaça de ir para a fogueira por conta de expressar sua vivência com a divindade. Quanto a Juliana, sabe-se que a versão final de seu texto fora reelaborada vinte anos depois da experiência com as revelações. Paradoxalmente, sabemos que o meio religioso de certa forma incentivava essas narrativas por parte de suas autoras. Uma forma de vigilância por parte da Igreja Católica? Poderíamos nos perguntar. Vigilância ou não, o fato é não se tratam apenas de meros relatos de experiências, o que por si só já despertaria interesse por se tratarem de memórias de mulheres numa época bastante misógina, mas de narrativas que adquirem matizes literários, ou seja, que se utilizam de uma linguagem literariamente elaborada.

---

creature had contrition and great compunction, with plentiful tears and much loud and violent sobbing, for her sins and for her unkindness towards her maker. She reflected on her unkindness since her childhood, as our Lord would put it into her mind, very many times.

84 "Margery's memory excludes almost everything but what she sees as the spiritually significant side of life."

As duas autoras são contemporâneas e, portanto, podemos pensar sobre como seriam suas vidas, como seriam suas experiências enquanto mulheres na Inglaterra medieval e como teriam sido recebidos os relatos de suas visões. Como observa Karine Simoni, em artigo que trata da autora Trotula de Ruggiero (séc. IX), também uma intelectual que teria deixado grandes contribuições para a medicina medieval,

> [...] para compreender os papeis, as experiências e a influência das mulheres na sociedade medieval, é preciso, antes de tudo, avaliar e questionar as fontes, na maioria escritas por homens impregnados de uma visão de mundo masculina e misógina, que fornecia os modelos de comportamento a serem seguidos ou serem condenados, e atribuía às mulheres a faceta de Maria ou Eva, santa ou pecadora. (2015, p.14)

Esse risco se faz presente ao compreendermos que as obras das duas autoras foram registradas nos manuscritos por escribas. Mesmo assim, observamos que ambas conseguem, através de certos artifícios, como o de se apresentarem como "iletradas", burlar uma possível censura e deixarem a marca de sua originalidade em seus escritos.

A busca de uma tradição de autoria feminina inglesa medieval é apresentada então através da presença das duas autoras e de suas obras, e pode ser percebida através do encontro das duas místicas relatado por Margery Kempe (1994, p. 77) no capítulo 18 de seu *Book*:

> E então nosso Senhor ordenou que ela fosse ao encontro de uma anacoreta na mesma cidade que era chamada Dama Juliana. E assim ela fez e contou para ela sobre a graça que Deus colocou em sua alma, compunção, contrição, doçura e devoção com santa meditação e alta contemplação e muitas conversas

> e discursos santos que o Senhor falara a sua alma, e também muitas revelações maravilhosas, que ela descreveu à anacoreta para descobrir se havia algo errado nelas, pois ela era experiente em tais coisas e poderia dar um bom conselho. [85] (Trad. de Fernanda Cardoso Nunes).

Nessa passagem, temos Margery Kempe em suas incessantes andanças em busca de conselho e consolo espiritual. Ao encontrar Juliana, podemos perceber sua grande admiração pela mística de Norwich e seu apreço por seus ensinamentos. A sororidade que se estabelece entre as duas nos traz mais uma vez ao pensamento a importância dessas místicas no trabalho pioneiro de construção do cânone literário inglês medieval.

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Finalizamos nosso texto com algumas reflexões acerca da tardia inclusão dos escritos de autoria feminina, em especial textos das místicas medievais, no cânone ocidental.

De acordo com Nancy B. Warren (2007), em 1986, a obra de Kempe, *The Book of Margery Kempe*, seria incluída na prestigiosa *The Norton Anthology of British Literature,* e os excertos da *Revelation* de Juliana de Norwich seriam incluídos na edição da mesma antologia de 1993, marcando assim a entrada das duas autoras no cânone literário medieval inglês. Seria a inclusão, depois de quase quatro séculos, numa famosa antologia da literatura inglesa, um dos critérios possíveis para termos as obras das duas autoras medievais reconhecidas como

85 "And so she did, and told her about the grace, that God had put into her soul, compunction, contrition, sweetness and devotion, compassion with holy meditation and high contemplation, and very many holy speeches and converse that our Lord spoke to her soul, and also many wonderful revelations, which she described to the anchoress to find out if there were any deception in them, for she was expert in such things and could give good advice."

canônicas? Mas porque não antes? É através desses questionamentos que percebemos que a própria noção do que constitui literatura tem um fundamento fortemente ideológico. Segundo Reis (1992, p.67),

> a linguagem hierarquiza e engendra em seu bojo mecanismos de poder, na medida em que ela articula e está articulada pelas significações forjadas no seio de dada cultura, no interior da qual, como ficou dito, as ideologias estão operando para garantir a dominação social.

Por trás da noção de literatura existe, implicitamente, a noção de poder, pois, como observa ainda Reis, para se utilizar o conceito de "cânone" é "importante ter em mente tal horizonte, pois o que se pretende ao se questionar o processo de canonização de obras literárias é, em última instância, colocar em xeque os mecanismos de poder a ele subjacentes." (1992, p.68).

Reis observa que o que consistiu muitas vezes em uma obra ser considerada literária foi o fato de seus/suas leitores/as ou críticos/as a verem como tal. Vista dessa forma, "a literatura se converte numa forma de práxis discursiva e social, *não apenas representando, mas também criando a realidade*." (1992, p.72) (Grifos nossos). Se pensarmos num escritor como John Donne, do século XVII, também escrevendo dentro de uma temática religiosa, já desde o início do século XX vem sendo considerado canônico por conta de um artigo escrito por T.S. Eliot acerca dos poetas metafísicos ingleses.

Assim, percebemos que tanto os/as leitores/as, quanto a crítica literária e a academia constroem e descontroem cânone literário de uma determinada literatura. As contribuições da crítica feminista através da sua revisão e desconstrução do cânone contribuem amplamente para a ressignificação dessas obras de autoria feminina à margem da historiografia literária, e, dessa forma, permitem sua inclusão no âmbito da Literatura e dos estudos de gênero.

Através desse exercício revisionista de resgate, nossa análise fez um breve percurso pelo período medieval, desde a Alta Idade Média, em busca de uma genealogia de mulheres escritoras que deixaram um rico legado ainda tão pouco estudado. A análise mais detalhada dessa produção feminina mostra que tais escritos rompem com os padrões de escrita do período ao utilizarem outra linguagem como meio de relato: uma linguagem que, mesmo implicitamente, fala de suas experiências *enquanto mulheres* que vivenciam o contato com o divino.

A revisitação do medievo a partir da perspectiva de gênero vem possibilitando o movimento de (re)descoberta de várias precursoras, como Juliana de Norwich e Margery Kempe, apresentadas na segunda parte de nosso texto, no intuito de que seus escritos possam ser relidos e analisados dentro do âmbito da Literatura e dos estudos de gênero.

REFERÊNCIAS

BAKER, Denise N. (Ed.). *The Showings of Julian of Norwich.* (A Norton Critical Edition). New York: W.W. Norton & Company, 2005.

BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. *Teoria literária:* abordagens históricas e tendências contemporâneas. 3ª ed.. Maringá: Eduem, 2009.

BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother:* Studies on High Spirituality of the Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1982

CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*, 1347-1380. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

SIMONI, Karine. De dama da Escola de Salermo à figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento. DEPLAGNE, Luciana. (Org.). *As intelectuais da Idade Média.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p.13-27.

FLORES, Josué Soares. *Maternidade de Deus em Juliana de Norwich*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FORCADES I VILA, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe.* (Trad. De B.A. Windeatt). London: Penguin Books, 1994.

L'HERMITE-LECLERCQ, P. "A ordem feudal". In: PERROT, Michelle. DUBY, Georges. (orgs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Vol.2. Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990, p. 273-320.

MENDES, Algemira de Macedo et al. (Orgs.). *Anais [do] III Colóquio Internacional de Literatura e Gênero:* sujeitos de gênero, escritos e outras linguagem. Teresina: EDUFPI, Campus Poeta Torquato Neto, 2017.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. "Mística feminina – escrita e transgressão". In: III Seminário de Estudos Medievais da Paraíba. II Jornada Gênero e Literatura, 2015. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

PORETE, Marguerite. O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor. Trad. Sílvia Schwartz, Petrópolis: Vozes, 2008.

REIS, Roberto. "Cânon". In: JOBIM, J. L. (Org.). *Palavras da crítica:* Tendências e conceitos no estudo da Literatura. Rio de Janeiro: Imago, p.65-92.

TARVERS, Josephine K.**.** "The Alleged Illiteracy of Magery Kempe: A Reconsideration of the Evidence." In: *Medieval Perspectives, XI (1996).* **Disponível em:** http://faculty.winthrop.edu/kosterj/scholarly/allegedilliteracy.pdf. Acesso em 24 Ago. 2016.

TROCH, Lieve. "Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais." In: Revista **Graphos**. Revista da Pós-graduação em Letras da UFPB. Volume 15, no.1, 2013. Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/viewFile/16324/9352. Acesso em 5 de junho de 2015.

WEMPLE, Suzanne Fonay. As Mulheres do Século V ao Século X. In: PERROT, Michelle. DUBY, Georges. (orgs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Vol.2. Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. Pp. 228-271.

YATES, Julian. "Mystic Self: Margery Kempe and the Mirror of Narrative". In: Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies, 26(1), 1995. Disponível em: http://escholarship.org/uc/item/2g27r8vk. Acesso 13 Set. 2016.

CAPÍTULO III:
Christine de Pizan e o legado da querelle des femmes

A *Cidade-Mundo* de Christine de Pizan

Ana Miriam Wuensch

"Mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e mesmo fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra."
Hannah Arendt – *Homens em tempos sombrios*

"Nossa cidade está aqui construída e perfeita, na qual, com grande honra, todas vocês que amam a glória, a virtude e a notoriedade, poderão hospedar-se; pois ela foi fundada e construída para todas as mulheres honradas – as do passado, do presente e as do futuro."
Christine de Pizan – *A cidade das damas*

INTRODUÇÃO

Apresentamos aqui um estudo que utiliza algumas teses de Hannah Arendt (1906-1975) para esboçar uma leitura política da obra *A cidade das damas* [1405], de Christine de Pizan (1364-1430). É esta obra - cuja preservação de originais, tradução, publicação e fortuna crítica ao longo de sete séculos (LEITE, 2008:71-84) nos

possibilita tomá-la para a leitura - que demanda sua *compreensão* desde o nosso próprio tempo.

Ler *A cidade das damas* pela primeira vez, nos dias de hoje, pode causar a impressão de estar diante de "algo rico e estranho", "como as pérolas e o coral das profundezas que sofreram uma transformação marinha"; algo que, uma vez trazido à superfície, por algum pescador de pérolas, nos expõe aos "fragmentos de pensamento" de um passado que persiste (ARENDT, 1987: 176). Uma espécie de "tradição oculta", marinha, mineral, que permanece silenciosa enquanto não sejamos capazes de trazê-la ao "mundo dos vivos", que pode ficar aí, em prateleiras de bibliotecas como um *souvenir*, enquanto não tivermos ouvidos para ouvir, olhos para ver, e palavras para dizer as verdades – ricas e estranhas – que não fazem parte da tradição em que nossos hábitos intelectuais foram formados. Refiro-me, aqui, à tradição de pensamento político filosófico.

Certo que *A cidade das damas* é *uma* obra - entre muitos títulos em prosa e verso da escritora Christine de Pizan - que temos agora traduzida e publicada no Brasil, graças ao trabalho da professora Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. E, em que pese a advertência da tradutora de *La Cité des Dames* do francês medieval para o moderno, Thérèse Moreau(2003:14), acerca das dificuldades de acesso ao conjunto dos textos da autora, da falta de interesse das editoras, e de interpretações generalizantes sobre fragmentos de seus escritos - e mesmo sobre a mulher, não a autora Christine – entendemos que a obra está aberta para interpretações contemporâneas. Que o livro em questão apresenta uma inteireza própria, e nos remete para outros textos e o contexto da escritora; que seu estilo nos permite um acesso a temas espantosamente familiares, enquanto outros temas obrigam-nos a reconhecer a nossa ignorância, especialmente em relação à diversidade de mulheres sábias, guerreiras, rainhas, escritoras, artistas, santas e profetas que nele são apresentadas.

É importante considerar as pesquisas feministas que, nas últimas cinco décadas, têm buscado estabelecer, em diversas áreas do conhecimento – da crítica literária à história, da teologia à filosofia, da economia à antropologia, da sociologia à arte – e por meio de diversas estratégias críticas, outro estatuto para a Idade Média. Como destaca Lieve Troch (2013:1):

> "É preciso estabelecer, pois, uma nova gramática do tempo para delinearmos um futuro diferente para a Idade Média. Eis algumas agendas que se impõem nesse contexto de suspeita: a desestabilização de identidades hegemônicas, o deslocamento do Cristianismo e a própria descentralização da Europa (...). Como se nota, ainda acreditando na força pedagógica da História, argumento que é urgente reavaliar a teoria da história da modernidade, bem como reconstruir novas imagens 'medievais' perpassadas por uma energia emancipatória. Necessitamos "escovar a História a contrapelo", segundo aquelas palavras incisivas de Walter Benjamin."

Junto com a nova gramática do tempo reivindicada por Troch, também é necessária uma nova sintaxe do *corpus* literário produzido por mulheres medievais, assim como um léxico político para pensar a Idade Média *com* mulheres. O élan emancipatório que se depreende em textos de Trotula de Salerno, Hildegarda de Bingen, Marie de France, Clara de Assis, Eloisa de Paráclito, Christine de Pizan, Isabel de Villena, entre outras, pode muito bem colocar em cheque a nossa autorrepresentação como mulheres contemporâneas que superaram uma longínqua "idade das trevas". Pois a linguagem com que pensamos o mundo não apenas o conota, mas também o denota, isto é, significa e referencia a realidade deste mundo, persistentemente enunciado no masculino.

> "Qualquer período para o qual seu próprio passado tenha se tornado tão questionável, quanto para nós, deve finalmente erguer-se contra o fenômeno da linguagem, pois nela o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas." (ARENDT, 1987: 174)

A crítica à tradição de pensamento político ocidental é o fio condutor que acompanha o percurso de Arendt da filosofia à política, e da política à filosofia. Sem nos determos aqui nesta crítica[86], destacamos que, para esta pensadora, a tradição de pensamento político começou com Platão e terminou com Karl Marx (não por acaso, dois pensadores relacionados ao pensamento utópico). Para ela:

> "Essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo."(ARENDT, 2016: 15, capítulo I-2)

Assim, ao tomarmos Arendt como uma autora capaz de iluminar alguns aspectos da obra *A cidade das damas*, não é por sua contribuição direta para as pesquisas feministas, ou estudos da mulher, mas antes pelas chaves de leitura que ela utilizou em sua abordagem da política na história da filosofia, onde Agostinho tem um lugar de destaque entre Platão e Marx.

O que busco sugerir aqui – a potência de uma leitura arendtiana da obra *A cidade das damas* – é uma tentativa que orienta meus estudos.

86 Sobre o começo e o fim da tradição de pensamento político ocidental, e o fenômeno da ruptura totalitária no século XX, pode-se conferir o estudo de André Duarte (2000) O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt; e também A promessa da política (2008a), textos selecionados de Hannah Arendt, organizados e apresentados por Jerome Kohn.

Christine de Pizan nos remete a Agostinho, citando-o pontualmente em sua obra, junto com tantos outros filósofos, moralistas e poetas, tais como Aristóteles, Platão, Virgílio, Ovídio, Cícero, Sêneca, Petrarca, Boccaccio, Tomás de Aquino, por exemplo. E, pela leitura política que Arendt fez de Agostinho, é possível explicitar alguns sentidos que permeiam a construção literária desta *cidade* medieval, pelo vínculo cultural romano e cristão, que une Christine a Agostinho.

AGOSTINHO ENTRE CHRISTINE DE PIZAN E HANNAH ARENDT.

Aurelius Augustinus Hipponensis (354-430), o bispo de Hipona, nomeado *santo* Agostinho pela Igreja católica, é citado em três momentos precisos na obra *A cidade das damas.* No livro primeiro, por meio do diálogo entre a dama Razão - uma virtude em forma alegórica - e a personagem e narradora Christine, lemos uma lição de ironia:

> "Se considerares a questão suprema que são as ideias - quer dizer, as coisas celestiais – perceberás que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra o teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste em Metafísica de Aristóteles, no qual ele critica e refuta igualmente as opiniões de Platão e de outros filósofos, citando-os. E presta atenção, ainda, que Santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo com certas passagens de Aristóteles, considerado o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. Ora, parece que acreditas que tudo o que dizem os filósofos é digno de fé, e que eles não podem se enganar. Quanto aos poetas aos quais te referes,

> não sabes que utilizam frequentemente a linguagem figurada, e que muitas veze deve-se compreender justamente o contrário do sentido literal? Pode-se, a propósito, atribuir-lhes a figura de retórica da antífrase, dizendo por exemplo – como bem sabes – que fulano é mau, deixando entender que ele é bom ou igualmente o contrário. Recomendo-te, então, que tires proveito de tais escritos que recriminam as mulheres, voltando-os ao teu favor, quaisquer que fossem as intenções deles."[87]

Ainda no livro primeiro, capítulo X, a propósito de um provérbio latino que critica as mulheres - "*Deus criou as mulheres para chorar, falar e tear*"- a dama Razão apresenta uma lista de milagres feitos por Deus em favor das lágrimas de muitas mulheres, entre elas, a piedosa Monica, mãe de Agostinho: "*o glorioso doutor da Igreja, Santo Agostinho, não foi convertido, por sua vez, pelas lágrimas de sua mãe*?" É nas *Confissões*[88] que Agostinho se refere à sua mãe. E seu estilo autobiográfico, nesta obra, assim como no diálogo que lemos em outro texto, *Do Mestre*, parece ter influenciado a escritora da *cidade das damas*.

O livro terceiro é regido pela virtude em forma alegórica da dama Justiça. Mas é Christine, personagem e narradora, quem encerra o livro d'*A cidade das damas* dirigindo-se a todas as mulheres que nela habitam e venham a habitá-la no futuro - como se lê na epígrafe – e na esperança de "*que cresçam e multipliquem-se as habitantes de nossa Cidade*". A dama Justiça despede-se de Christine, entregando-lhe a *Cidade* conjuntamente construída, conforme lemos no capítulo XVIII:

87 PIZAN, Christine. A Cidade das Damas. Tradução e apresentação Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2012; p.62-63 (modificado).

88 AGOSTINHO. Confissões. Tradução de J. Oliveira Santos, e A. Ambrósio de Pina. Do Mestre. Tradução Angelo Ricci. Santo Agostinho; Coleção os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

> "Não sei mais o que te dizer, Christine. Poderei citar-te um número infinito de mulheres de diversas condições: virgens, viúvas ou casadas, em que a potência divina manifestou-se por uma força e uma constância extraordinárias. Mas, que isso seja suficiente para ti, pois, parece-me que cumpri corretamente a minha tarefa de dar o acabamento na parte superior de tua Cidade, e povoando-a com mulheres excelentes, como havia prometido. As últimas servirão, então, de portas e grades para a nossa Cidade. E mesmo se não cito – pois seria muito difícil de fazê-lo – todas as santas que existem e que existirão, todas poderão encontrar um lugar nesta Cidade das Damas, sobre a qual se poderia dizer: "*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*[89]!" Eis, então, tua Cidade perfeita, fortificada e bem segura, como te havia prometido. Agora te digo adeus, que a paz do Senhor esteja constantemente contigo!"[90]

Embora as passagens acima citadas explicitem referências a Agostinho, a primeira é mais genérica, colocando-o entre os filósofos; a segunda traz um exemplo da biografia de Agostinho, e a terceira, sendo mais precisa em relação à obra *A cidade de Deus*, suspeito que ainda possa haver outros elementos deste autor incorporados por Christine de Pizan, e implicitamente referidos a ele na obra *A cidade das damas*. É neste sentido que especialistas em filosofia medieval, e no pensamento de Agostinho, têm muito a contribuir. Não sendo eu uma especialista nestas áreas, vou apenas indicar alguns elementos, para futuras revisões.

1.a Christine de Pizan apresenta uma interpretação de Eva (*livro primeiro, capítulo IX*) – difamada como responsável pela queda no pecado e responsável pela mortalidade da condição humana - em

89 AGOSTINHO. Cidade de Deus. Vol.I, II, e III . Tradução, prefácio, notas e transcrições João Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000 [livro XI, capítulo I – Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei- Salmo LXXXVI, 3].

90 PIZAN, Christine. Op.cit., p.337-338.

sua narrativa da criação da mulher a partir de uma costela de Adão. É certo que encontramos um comentário de Agostinho sobre esta versão da criação [*Gênesis* II, 18-23] em *A cidade de Deus* (livro XIX, capítulo XVII) apontando o comentário de Mateus (XXII, *29*) sobre a obra de Deus que "edificou a costela em mulher". Mas Agostinho também considera as demais narrativas da criação nos livros XIV (capítulo XXII), XV (capítulo XVII), a partir de [*Gênesis* I, 26-27], onde se lê "homem e mulher *os* criou", sem nenhuma alusão à mulher (*femina*) ter sido feita *do* homem (*masculum*), mas ambos constituindo o gênero humano em Adão; "*No dia em que Deus criou Adão, ele o fez à semelhança de Deus. Homem e mulher ele os criou, abençoou-os e lhes deu o nome de 'Homem', no dia em que foram criados*" [*Gênesis* V, 1-2].[91]

A autora parece seguir Agostinho em sua compreensão da criação da mulher e do homem, a dignidade na diferença entre seus corpos, e na origem comum de suas almas – a sua consciência sensata que durará eternamente - à imagem do Criador. "*Será que o Criador Soberano teria vergonha de criar e formar o corpo feminino, e Natureza se envergonharia disso*?" Pergunta a Dama Razão, que segue interrogando, e respondendo: "*E em que lugar ela foi feita? No paraíso terrestre! E foi feita com o quê? Terá sido de matéria vil? Não; pelo contrário, da matéria mais nobre que havia sido criada! Pois, foi do corpo do homem que a criou*!"[92] A este respeito, Agostinho diz que "*o sexo feminino não é vício, mas natureza*".[93] Do mesmo modo, compreende que o afastamento de Deus ocorre pelo pecado, que está na origem da condição humana, assim como a sua possibilidade de retorno ao Criador. Assim, a dama Razão rebate os argumentos daqueles que insistem em depreciar todas as mulheres:

---

91 A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus Ed. 9ª impressão, 2000.

92 PIZAN, Christine. Op.cit., livro primeiro, capítulo IX, p.81-82 (modificada).

93 AGOSTINHO. Op.cit.; livro XIX, capítulo XVII.

> "Se alguém me disser que o homem foi banido por uma mulher, por causa da dama Eva, responderei que, graças a Maria, ele ganhou um grau muito mais elevado do que aquele que havia perdido por causa de Eva. Pois a humanidade não teria se unido à divindade se não fosse o pecado de Eva. Homens e mulheres devem louvar essa falta, através da qual uma honra tão grande lhes adveio, pois, quanto maior tenha sido o rebaixamento da natureza humana por uma criatura, mais alta foi sua elevação por outra criatura".[94]

Em Agostinho, esse retorno é sempre uma escolha da criatura individual que por meio do livre-arbítrio, e no exercício do perdão, assim como no fortalecimento das virtudes, a começar pela humildade, e sempre persistindo na caridade ao próximo, faz a criatura voltar à sua origem, ao seu Criador. De todo modo, o filósofo também exalta Maria[95] como mulher de fé exemplar a serviço de Deus, ela mesma profeta e mãe do Salvador.

1.b As sibilas cumprem uma função no livro segundo de A cidade das damas, do mesmo modo que as amazonas no livro primeiro, e as santas e mártires, no livro terceiro. Sibila, na definição que encontramos no livro segundo, capítulo I, "é aquela que conhece o pensamento de Deus." O nome sibila designa aquelas mulheres que "nasceram em diferentes países do mundo e em épocas distintas", todas "pagãs". "E foram assim chamadas por profetizarem coisas tão extraordinárias, que apenas o espírito divino poderia ter ditado aquelas palavras."[96] Entre outras coisas, a vinda de Jesus Cristo. O dom profético – não restrito ao povo hebreu – aparece no discurso da dama Razão "Eu te profetizo, como uma verdadeira sibila, que a Cidade, que tu fundarás com a nossa ajuda, nunca se findará na inexistência.

94 PIZAN, Christine. Op.cit., livro primeiro, capítulo IX, p.83 (modificada).

95 AGOSTINHO. Op.cit. Livro X, capítulo XXXII; livro XVI, capítulo XXIV, livro XVII, capítulo XXIV, livro XVIII, capítulo XLVI.

96 PIZAN, Christine. Op.cit., livro segundo, capítulo I, p.166-167.

Ela será, ao contrário, sempre próspera, apesar da inveja de todos os seus inimigos; ela sofrerá vários ataques, mas nunca será tomada ou vencida."[97] Também A cidade de Deus reporta-se às sibilas.[98]

1. c *A cidade das damas e A cidade de Deus*. A missão recebida por Christine por meio de três damas enviadas do Alto: Razão, Retidão e Justiça, cuja tarefa é auxiliar a personagem na construção de "*um novo reino do Feminino"* (livro segundo, capítulo XII), uma graça concedida por Deus, a fim de que as mulheres de todas as virtudes, lugares e séculos possam ter "*um refúgio honrado*", "*uma cidade fortificada*", um lugar que lhes sirva "*como morada eterna até o final dos tempos*" (livro segundo, capítulo LXIX). A *cidade das damas* será de uma beleza ímpar, e por ser fundada no Campo das Letras, "*permanecerá eternamente neste mundo*" (livro primeiro, capítulos IV e VIII). Diferente das cidades históricas que encontraram o seu fim – os exemplos do livro são as lendárias fundações de Troia, de Tebas, e do reino da Amazônia – a *cidade das damas* permanecerá, pois, como anuncia a dama Razão, "*o edifício da Cidade que tens a tarefa de construir, e que edificarás, será bem mais forte*" (livro primeiro, capítulo VIII). O livro terceiro principia com a dama Justiça conclamando as princesas, damas e mulheres de todas as classes, para suplicar à Rainha dos Céus, Maria, "*o consentimento de descer e vir habitar entre elas aqui na terra, na sua cidade e congregação*" (livro terceiro, capítulo I), como sua defensora, protetora e governante. Ao que Maria responde: "*Justiça, a preferida do meu Filho, aceito com prazer habitar e viver entre minhas irmãs e amigas, na companhia das mulheres. Pois Razão, Retidão, tu, Justiça, e mesmo Natureza, instigam-me a vir*."[99]

São muitas e claras as sugestões de que *A cidade das Damas* reflete e interpreta, no feminino, *A cidade de Deus*, em seu projeto

97 PIZAN, Christine. Op.cit., livro primeiro, capítulo IV, p. 67.

98 AGOSTINHO. Op.cit. Livro III, capítulo XXVII; livro X, capítulo XVII; livro XVII, capítulos XVIII, XXIII e XXIV.

99 PIZAN, Christine. Op.cit., livro terceiro, capítulo I, p. 294-295.

e finalidade. A autora apresenta uma narrativa da genealogia das mulheres no mundo, da origem do gênero humano por meio de Eva, até a sua redenção por meio de Maria. Percorre a história do Ocidente europeu ao Oriente, incluindo os reinos africanos, nomeando mulheres exemplares da mais alta até a mais humilde condição. Mas, ao invés de argumentar contra os pagãos - como fez Agostinho "*respondemos, como nos foi possível com a ajuda de nosso Senhor e Rei, aos inimigos da Cidade Santa*" (livro XI, capítulo I) - é contra a mentalidade misógina dos filósofos, clérigos cristãos e poetas, que a retórica da autora se desenvolve. De muitas maneiras, a república de mulheres de Christine de Pizan dialoga silenciosamente com *A cidade de Deus* de Agostinho, onde lemos, por exemplo, que é uma cidade peregrina na terra, por onde passa "*profetizando e anunciando a Cidade de Deus que havia de se formar de todos os povos*"(livro X, capítulo XXXII). Como Agostinho, Christine destaca as virtudes exemplares de mulheres do passado, do presente e do futuro dos séculos, o que aumenta a população destas cidades. Em Agostinho[100], a cidade dos homens está relacionada com a cidade de Deus, "*ligadas e misturadas uma na outra no século presente*" (livro X, capítulo XXXII); e "*sabemos que há uma Cidade de Deus da qual aspiramos ser cidadãos movidos pelo amor que seu fundador infundiu em nós*" (livro XI, capítulo I).

Vamos nos ater, a seguir, em alguns aspectos da leitura arendtiana de Agostinho que possam explicitar possíveis vínculos culturais, romanos e cristãos, com Christine de Pizan. Lembramos que Hannah Arendt apresentou a sua tese de doutorado sobre o conceito de amor em Agostinho, em 1929, e, em 1930, publicou um ensaio intitulado "Agostinho e o protestantismo", do qual citamos o seguinte:

100 AGOSTINHO. Op.cit. Além dos livros já citados acima, sobre o tema das duas cidades, dos homens e de Deus, pode-se verificar também: livro I, capítulo I; livro X, capítulo XXXII; livro XI, capítulo I; livro XV, capítulos I, VIII e XXVII; livro XX, capítulos VI e XVIII; livro XXII, capítulo I.

> "Na Idade Média, até Lutero, o nome de Agostinho tinha o mesmo peso para ortodoxos e heréticos, reformadores e contra-reformadores.(...) Como era cidadão do Império Romano e homem do final da Antiguidade, Agostinho, ao abandonar o mundo cultural de sua juventude e se tornar cristão, foi um pioneiro sob dois aspectos. (...) Nunca deixou de tentar compreender e interpretar o mundo em termos filosófico-cosmológicos, e trouxe à incipiente Igreja católica todos esses elementos – a ordem hierárquica, a eloquência retórica, a pretensão de universalidade – que, até hoje, nos permitem considerar a Igreja como herdeira do Império Romano. Em seu *De civitate Dei*, Agostinho legitimou essa herança fornecendo uma história específica para a Igreja como instituição secular. As *Confissões* dão prova daquele outro império, cristão, que Agostinho, ao término da Antiguidade, inaugurou para os séculos futuros: o império da vida interior. (...)A memória revela esta vida para nós; apenas na memória o passado adquire um significado duradouro; apenas na memória o passado é, ao mesmo tempo, cancelado e preservado para sempre. (...)sem esta memória, sem esta "representação", que sempre é no fundo diferente da realidade ingenuamente vivenciada, esse passado não nos teria seria preservado; continuaria perdido.(...) Ainda que as *Confissões* não tenham nenhuma intenção psicológica, mesmo assim Agostinho é o pai fundador do romance autobiográfico e psicológico moderno." (ARENDT, 2008b:55-57)

Estes traços mais gerais do pensamento de Agostinho atravessaram os séculos, e são destacados na primeira fase do pensamento aredtiano. Porém, a sua leitura política – e não somente filosófica – do pensador africano e romano, será retomada e radicalizada nas décadas seguintes, em seu esforço para compreender a experiência totalitária. Isto se pode perceber em *Origens do totalitarismo* [1951],

A *condição humana* [1958], e outros textos, até a sua obra póstuma, *A vida do espírito*.

Investigando as origens do pensamento político ocidental, Arendt percebeu um fato curioso: "*nossa compreensão da própria tradição que, apesar de ser romana na origem e basear-se numa experiência política especificamente romana, não tem ela própria quase nenhum papel na história do pensamento político*" (ARENDT, 2008a: p. 93). Para a autora, a experiência romana da *res publica* contrasta com a experiência grega da *pólis* na medida em que, para os romanos, "*a ação política consiste na fundação e preservação de uma civitas*", e assim, "*toda história de Roma está baseada nesta fundação como um começo para a eternidade; fundada para a eternidade, até mesmo para nós Roma continua sendo a única Cidade Eterna*" (ARENDT, 2008a: 94-95).

Enquanto na experiência grega a política era o que acontecia *dentro* dos muros da cidade, em suas próprias fronteiras - entre os seus cidadãos (não os estrangeiros ou escravos)- sendo a guerra a experiência do que acontecia *entre* as cidades, Arendt observa que, neste sentido, Roma desenvolveu bem mais *outra* experiência política, além das fronteiras de uma cidade ou país: a política *nas* relações *exteriores*. Desta forma, "*a politização romana do espaço entre os povos marca o começo do mundo ocidental – na verdade, ela criou o mundo ocidental como* mundo" (ARENDT, 2008a: p.253). E acrescenta:

> "Estamos tão acostumados a entender a lei e a justiça nos termos dos Dez Mandamentos, como preceitos e proibições cujo único propósito é exigir obediência, que frequentemente nos esquecemos do aspecto espacial das leis. Toda lei cria, antes de tudo, um espaço no qual é válida, espaço que é o mundo no qual podemos nos mover em liberdade. O que está fora deste espaço é sem lei e, mais precisamente, sem mundo; no que respeita à

> comunidade humana, fora desse espaço tudo é deserto." (ARENDT, 2008a: 253)

Para Arendt, Agostinho é um homem excepcional, em cujas obras a tradição política romana sobreviveu entremeada com as demandas antipolíticas do cristianismo, como a crítica da futilidade da fama e da glória terrenas, e seu desejo de afastamento do mundo, em sua aspiração de salvação para a vida eterna. O que ocorreu, entretanto, foi o estabelecimento de um espaço público novo *dentro* do mundo – e nem sempre *nas* cidades - um espaço próprio, conjunto e apartado, uma sociedade em que os fiéis poderiam conviver entre si pela palavra e pela ação, em meio à contemplação da eternidade, tais como igrejas, mosteiros, conventos e abadias. Neste sentido cristão *e* romano, destaca Arendt, "*Agostinho reivindica explicitamente que a vida dos santos se desenrole no seio de uma 'sociedade' e, ao forjar a ideia de uma* civitas Dei*, supõe que a vida humana é também politicamente determinada por condições não terrenas. Em todo o caso, o motivo de assumir-se o ônus da política terrena* é o amor ao próximo, não o temor a ele." (ARENDT, 2008a:197).

Agora bem, em que medida as teses de Arendt sobre Agostinho pode iluminar outros aspectos da obra *A cidade das damas,* e de sua autora? Marie-José Lemarchand (2001:20), tradutora espanhola de *La ciudad de las damas*, sublinha a declaração "*Eu também sou mulher italiana*!" da escritora que entrou para a história da literatura francesa na Europa, tendo o francês como sua *segunda língua*. Veneziana de nascimento, percebemos que a leitora de Dante Alighieri pode estar sugerindo outra coisa, como "eu também sou romana!". Se assim for, isto nos dá uma chave de leitura para compreender a poeta, historiadora e pensadora Christine de Pizan por outra perspectiva. Na memória preservada pela *cidade das damas*, temos um registro, um arquivo, uma biblioteca das mulheres *do* mundo – que assim

conserva e revela para nós um mundo *com* mulheres, mais plural do que supomos até agora.

CHRISTINE DE PIZAN: UMA AUTORA COSMOPOLITA?

Um ensaio de Barbara Will (2010) nos convida a percorrer os meandros do termo cosmopolitismo pelo mundo ocidental, da antiguidade grega aos dias pós-modernos, em que o debate acerca do sentido do cosmopolitismo na era da globalização é atravessado por tensões ideológicas e críticas, com seus adjetivos específicos. Deixando de lado a parte mais interessante do seu texto - onde são apresentados exemplos da literatura e do cinema contemporâneos, que nos fazem ver tanto o colapso do mundo, quanto o colapso das metrópoles e da cidadania globalmente considerada - vamos destacar apenas alguns sentidos da antiguidade e do medievo, didaticamente apresentados pela especialista em literatura do século XX, cultura e história - o que nos permite amplificar o que desenvolvemos até agora.

> "Cosmopolitismo" é, de fato, um termo com um rico legado histórico que se estende por mais de dois milênios: tendo-se originado na Grécia, com os filósofos cínicos, o termo reúne a visão do "cosmos", ou mundo, com o de "polis", ou cidade-estado. Habitantes das cidades também habitam o mundo, como compreendeu o cínico grego Diógenes Laércio, com sua famosa frase: "sou um cidadão do mundo". A cidadania, contudo, como bem sabemos, não é obviamente compatível com a pertença ao mundo; com efeito, ser cidadão em um lugar é precisamente não o ser em outro. A cidadania traz à frente todo tipo de deveres e exclusões, responsabilidades e proibições, vantagens e fronteiras. Pode-se argumentar que ser um cidadão é precisamente possuir deveres especiais, e, portanto, mais

> específicos do que genéricos, em relação às outras pessoas. Como então pensar a cidadania (necessariamente com suas delimitações) num horizonte de globalidade, pensar o paradoxo do "cidadão do mundo"? Este é um problema que assombra o termo cosmopolitismo desde o começo, questão que Zenão, o estoico grego, tentou resolver por meio de um apelo a um espírito universal: já que a razão divina constitui a lei do cosmos, todos os que vivem em conformidade com esta razão são passíveis de ser cidadãos do mundo. De maneira significativa, Zenão entendeu que o cosmopolitismo a)estava disponível, como sinal da "centelha divina", em todo ser humano e b) era inseparável da razão (como aquilo que iria guiar os povos para além de fidelidades instintivas, rumo à convivialidade universal). Na definição de Zenão, a ênfase recai sobre o mundano, mais do que sobre o político, uma distinção que o termo "cosmopolitismo" ao mesmo tempo captura e busca transcender." (WILL, 2010: 163)

Então, num primeiro momento, temos o paradoxo do "cidadão do mundo", entendendo mundo num sentido mais amplo do que a cidade, que restringe a cidadania a um território demarcado por um espaço de leis, direitos e deveres, no interior de um espaço onde as relações humanas são estabelecidas por seu próprio ordenamento. A cidade estabelece, neste sentido, o seu próprio "mundo" de relações no interior do mundo. O mundo, no sentido que brevemente apresentamos em Arendt, é uma teia de relações, em meio ao conjunto das obras da civilização humana, que articula os territórios demarcados pelas cidades, tal como fizeram, no passado, os romanos em sua política de relações exteriores. Tornar-se um cidadão do mundo, ou fazer do mundo todo a sua cidade, neste sentido, apela para um espírito universal e racional, que transcende as fronteiras pela imaginação. Como fizeram os estrangeiros Diógenes Laércio e Zenão de Eleia.

Será preciso entrar no mundo moderno, e pensar com Kant, para o cosmopolitismo ser colocado em outro nível. Mas a modernidade não coloca apenas o debate em termos novos e abstratos dos direitos universais do homem, a modernidade refez o mundo a partir de um projeto racionalista, capitalista, colonial, sexista e racista. No limiar do mundo medieval, onde Agostinho viveu e escreveu, e na passagem do século XIV para o século XV, onde Christine de Pizan viveu e escreveu, temos o mundo antes do capitalismo e antes da colonização (mas não antes da razão ou do sexismo, e racismo).

> "Como nos lembra Walter Mignolo,o cosmopolitismo havia sido tópico de discussão na *orbis universalis* do desígnio global dos cristãos medievais, assim como nos debates de Valladolid, durante o Quinhentos, sobre o questionável estatuto humano dos Ameríndios." (WILL, 2010: 164)

Dez séculos, mil anos, separam Agostinho e Christine de Pizan. Ele viajou muito, ela mudou-se, ainda criança, de sua cidade natal para Paris. O que os une é a reflexão da cidade como *civitas*, a "urbe ideal", visão celestial da Jerusalém santa. Para Agostinho, a *cidade de Deus* dos cristãos de todo o mundo, para Christine de Pizan, uma cidade que contempla o mundo de histórias dos povos conhecidos e as engloba criando, pela literatura de ficção, um lugar no mundo para todas as mulheres exemplares por suas virtudes, sejam elas cristãs, hebreias, ou pagãs.

Tanto em Agostinho, quanto em Christine de Pizan, o critério de participação das cidades imaginadas por eles passa pela virtude. Uma vez fundada desde o Céu, ela está ligada e misturada com as cidades terrestres – estas terão fim, a outra será eterna. Para ambos os autores, é a dignidade humana, o ser da criatura que está em Deus, o que está em jogo. Pouco se trata de direitos humanos ou civis, que serão reivindicados com mais precisão, especialmente os direitos

das mulheres, na modernidade. É na era moderna, com a colonização da América, com a Reforma protestante, e com as novas ciências e suas invenções técnicas, que mais mulheres começam a reivindicar publicamente direitos para toda mulher, bem como a sua cidadania pelas repúblicas da terra, ao mesmo tempo em que as terras comuns são expropriadas, e durante os séculos em que milhões de mulheres de todas as etnias e das classes sociais mais vulneráveis serão julgadas, condenadas e mortas como bruxas, no velho e no novo continente.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus Ed. 9ª impressão, 2000.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus***.** Vol. I, II e III. Tradução, prefácio, notas e transcrições João Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. *Confissões***.** Tradução de J. Oliveira Santos, e A. Ambrósio de Pina. *Do Mestre***.** Tradução Angelo Ricci. *Santo Agostinho; Coleção os Pensadores* volume VI*,* 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho***.** Tradução Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____ *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo, revisão técnica e apresentação Adriano Correia, introdução Margaret Canovan. 13ª ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____ *A Promessa da Política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008 a.

_____ *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954).* Organização, introdução e notas Jerome Kohn. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras/ Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

_____ *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado (organizadora). *As Intelectuais na Idade Média: pensadoras, místicas, cientistas e literatas.* João Pessoa, PB: EdUFPB, 2015.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução coletivo Sycorax. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência no aprendizado da moral da resignação***.** [Tese de doutorado] São Paulo: USP, PPG Letras, Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, 2008.

MOREAU, Thérèse. Promenade en Féminie: "Christine de Pizan, um imaginaire au féminin". In: *Nouvelles questions féministes. Féminisme et Littérature*. Vol. 22, nº2, 2003, p.14-27.

TROCH, Lieve. "Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais." In: *Graphos*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba , v. 15, nº 1 (2013) Estudos Medievais.

<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/issue/view/1247/showToc> Acessado em 12/05/2018

PIZAN, Christine. **A Cidade das Damas**. Tradução e apresentação Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2012.

_____ **La Ciudad de las Damas**. Tradução, introdução e notas de Marie-José Lemarchand. 2ª edição. Madri: Siruela, 2001.

WILL, Barbara. "Pensar globalmente? A ideia, a ideologia e os limites do cosmopolitismo." In: *Remate de Males*. Revista do Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Campinas-SP, (30.1): pp. 161-177, Jan./Jun.2010. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/issue/view/377/showToc> Acessado em 12/05/2018.

Escritoras medievais: transgressões silenciadas[101]

Maria Simone Marinho Nogueira

INTRODUÇÃO

Se na Contemporaneidade o reconhecimento da presença de mulheres-escritoras ainda é motivo de preconceito e longos debates, sobretudo quando se trata da ideia de cânon[102], o que dizer da sua presença na Idade Média? Um período onde não cabia às mulheres o dom de pregar, ensinar ou escrever, sobretudo o que pregaram, ensinaram e escreveram. Logo, suas vozes e suas escritas soam como uma espécie de transgressão, aliás, de muitas transgressões que, aos poucos, e no seu conjunto, podem ser lidas à luz da construção de uma resistência que molda a tentativa de uma mudança do que está

101 Algumas ideias aqui expostas fazem parte da minha participação no II Vozes – Mulheres na Filosofia, realizado na UNICAMP, de 20 a 22 de março de 2018; assim como as ideias do Plano de Trabalho apresentado ao PPGLI – Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade da UEPB ao qual solicitei credenciamento (e foi aprovado) e também ideias expostas no Projeto PIBIC, Cota 2018-2019. De toda forma, o texto aqui publicado passou por muitas alterações e é inédito em se tratando de publicação.

102 O cânon, como esclarece Reis, sempre esteve revestido da ideia de autoridade e expressa, por isso, relações de poder: "O termo (do grego "kanon", espécie de vara de medir) entrou para as línguas românicas com o sentido de "norma" ou "lei". Durante os primórdios da cristandade, teólogos o utilizaram para selecionar aqueles autores e textos que mereciam ser preservados e, em banir da Bíblia os que não se prestavam para disseminar as "verdades" que deveriam ser incorporadas ao livro sagrado e pregadas aos seguidores da fé cristã. O que interessa reter, mais do que uma diacronia, é que o conceito de cânon implica um princípio de seleção (e exclusão) e, assim, não pode se desvincular da questão do poder: obviamente, os que selecionam (e excluem) estão investidos da autoridade para fazê-lo e o farão de acordo com os seus interesses (isto é: de sua classe, de sua cultura, etc). Convém atentar ainda para o fato de que o exercício desta autoridade se faz num determinado espaço institucional (no caso, a Igreja). Nas artes em geral e na literatura, que nos interessa mais de perto, cânon significa um perene e exemplar conjunto de obras – os clássicos, as obras-primas dos grandes mestres -, um patrimônio da humanidade (e, hoje percebemos com mais clareza, esta "humanidade" é muito fechada e restrita) a ser preservado para as futuras gerações, cujo valor é indisputável" (REIS, 1992, p. 70).

estabelecido. Ora, se os escritos dessas mulheres nos espantam não só pela vivência que eles refletem, mas também pelo enraizamento de um fundo sólido de conhecimentos, eles também provocam uma dupla reação dos seus contemporâneos: um assombro, que alguns (a minoria) consideraram maravilhoso; e outros (a maioria), perigoso.

Logo, meu objetivo neste texto é dar visibilidade à escrita de autoria feminina na Idade Média, procurando mostrar que esta produção está eivada de transgressões e que estas, por sua vez, veiculam formações identitárias, revelando também as relações de poder nesse conturbado e rico período da história. Neste sentido, não é exagero se falar de um forte movimento feminino na Idade Média que tinha como características, dentre outras, o uso da língua vernácula, a fusão do humano com o divino na união das instâncias afetivas e intelectivas; o uso paradoxal da linguagem, com apelos à linguagem simbólica; a forte influência da literatura cortês do século XII, apresentando, talvez por isso, uma linguagem marcada pelo erotismo; a ausência de uma formação escolar, já que as mulheres medievais, ao contrário dos homens[103], não passaram pelas Escolas/Universidades[104]. Assim, pretendo mostrar, também, que os escritos das mulheres medievais se assemelham não só nas suas formas, como também nos temas que abordam. Por fim, a ideia é refletir sobre estas características nas suas relações com as transgressões e com as tentativas de silenciamentos que elas sofreram.

Além da visibilidade que quero dar às mulheres-escritoras medievais, não posso deixar de observar que a Idade Média continua

---

103 Certamente estamos nos referindo aqui aos poucos homens e às poucas mulheres que sabiam ler e escrever. As meninas, normalmente da nobreza ou de uma classe abastada aprendiam as "coisas das escolas" em casa, com uma preceptora que podia ser uma beguina e aprofundavam esses conhecimentos quando, a depender das circunstâncias, entravam para um convento; já os rapazes, na maioria pertencentes às mesmas classes sociais das meninas, iam para as escolas (monacais, episcopais ou palatinas) e, partir do século XIII, para as universidades. Eram clérigos (leigos letrados) ou religiosos que detinham o monopólio da escrita e consequentemente do saber e do poder.

104 Como nos esclarece (DEPLAGNE, 2012, p. 27): "A falta de oportunidade, e de acesso das mulheres às Universidades – eis o que faz gerar uma literatura quase que exclusivamente masculina: feita por homens, para homens e contra as mulheres". Por isso Christine de Pizan diz que o saber é uma questão de oportunidade e não de gênero (Cf. Idem, p. 26).

sendo vista, de forma pejorativa, como a *idade das trevas*, seja do ponto de vista histórico, seja filosófico. Quando se pensa em termos literários, acrescenta-se à idade das trevas a categoria do *maravilhoso*[105]. Ora, oscilando no imaginário popular entre as trevas da ignorância e o lendário universo do rei Arthur, a Idade Média aparece, na maioria das vezes, entre o sombrio e o maravilhoso, não sendo, na verdade, nem uma coisa nem outra. Neste sentido, a literatura de autoria feminina deve se situar no *locus* que lhe é próprio, ou seja, nem escuridão nem deslumbramento, nem inferno nem paraíso, mas reflexão das mulheres no seu tempo.

Esta clareza do *locus* em que está inserida a literatura feminina medieval é, acredito, uma contribuição importante para o desvelamento da Idade Média que deve oferecer, sem perder de vista o horizonte da literatura, motivos para refletir sobre o mundo à nossa volta, encontrando nos textos literários medievais vozes femininas que denunciaram, dentre outras coisas, os seus silenciamentos por aqueles que estavam no poder. Essas mulheres-escritoras, verdadeiras trovadoras de deus, escrevem mesmo que isso lhes custe a vida e reforçam o que Maria Zambrano dirá oito séculos depois e que nos parece dizer muito da força da escrita feminina: "Não se escreve, certamente, por necessidades literárias, mas pela necessidade que a vida tem de se revelar" (ZAMBRANO, 1995, p.25). Trata-se, portanto, de uma literatura feita em primeira pessoa e que retrata muito da vida das mulheres-medievais, seus conhecimentos, suas capacidades, seus anseios, suas indignações, suas denúncias, seus protestos, suas transgressões e consequentemente suas necessidades mais do que literárias, de eclosão de suas próprias vidas.

105 Não se trata, de forma alguma, de uma crítica à categoria literária do maravilhoso. Aliás, Aristóteles já fala disso, não ainda como categoria literária, na sua Poética quando se refere ao thaumaston (Cf. ARISTÓTELES, 1460a). Os medievais, por sua vez, falavam das mirabilia e Todorov em sua Introduction à la littérature fantastique aborda a ideia do fantastique como categoria literária.

SUPOSTAS JUSTIFICATIVAS PARA O SILENCIAMENTO DAS MULHERES

Como escreve Christiane Klapisch-Zuber (1990, p.18), a história das mulheres é, antes de mais, a de uma personagem silenciada e submetida ao poder dos homens. Mais ainda, como os homens (letrados) detém autonomia jurídica no espaço público, coube a eles a escrita sobre as mulheres e não é preciso ir muito longe para dizer que não foram nem um pouco condescendentes com as histórias que construíram, narraram e divulgaram insistentemente ao ponto de Christine de Pizan (1364-1430), logo no início do seu livro *A Cidade das damas*, refletir seriamente sobre o modo como os homens se referem às mulheres:

> Porém, a leitura daquele livro[106], apesar de não ter nenhuma autoridade, suscitou em mim uma reflexão que me atordoou profundamente. Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizer as mulheres e a condenar suas condutas em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens, [...] mas, pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos poetas e moralistas, a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício (CHRISTINE DE PIZAN, 2012, p. 58-59).

A conclusão de Christine de Pizan, das vozes em uníssono que nos chegam dos homens, qual seja, de que as mulheres são más e inclinadas ao vício, tem uma longa tradição letrada. Basta revisitarmos filósofos como Aristóteles e Platão (mesmo considerando que eles

106 Conforme a tradução de *A cidade das damas* que estamos utilizando trata-se do livro *Les lamentations de Matheolus*. Uma obra latina, traduzida em francês por Jean Le Fevre de Resson, em 1274 (Cf. DEPLAGNE, 2012, nota 32, p. 58).

falam e escrevem para os iguais que se encontram no espaço público e não para os desiguais – aqui as desiguais – ou seja, as mulheres inferiores aos homens em termos de cidadania e reservadas ao *Oikos* ou a esfera do privado) e a maioria dos pensadores medievais[107], herdeiros não só da filosofia antiga, mas também, como não poderia deixar de ser, das Escrituras. Fiquemos apenas com alguns exemplos para justificar esta parte do texto, começando com a fala emblemática de Egídio Romano e que já citei em outros textos de minha autoria.

> Por causa do seu elo mais fraco com a razão, as mulheres se rendem mais facilmente às paixões que os homens [...] Não permito que as mulheres ensinem por quatro razões: a primeira é sua falta de inteligência, que possui em menor medida que os homens; a segunda é a sujeição a que estão submetidas; a terceira é o fato de que, se elas pregassem, sua aparência provocaria luxúria; e a quarta é por causa da lembrança da primeira mulher, que ensinou somente uma vez, e isso bastou para virar o mundo de cabeça para baixo (EGÍDIO ROMANO *apud* REHERMANN, 2015).

É desta forma que se refere Egídio Romano [1243 - ca. 1316], teólogo e filósofo italiano da Ordem Agostiniana, quando lhe é perguntado se as mulheres devem ou não ensinar. As supostas justificativas recorrem à pouca inteligência; à sujeição[108]; à luxúria que provocam e à lembrança de Eva[109]. É fato que essas ideias são provenientes das escritas de outros homens, quero dizer, nenhum deles, por exemplo, cita a escrita

---

107 Não se pense, porém, que somente os filósofos antigos e medievais fizeram um discurso contrário ao pensamento feminino. Os modernos, infelizmente, reforçaram o coro dos que lhes precederam. Veja-se sobre o tema o livro organizado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira (2010) que tem como título *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Não queremos, entretanto, afirmar que todos os filósofos destrataram as mulheres nos seus escritos. Uma atitude de escuta, acolhida e defesa das mulheres foi feita por muitos deles, inclusive na própria Idade Média.

108 Cf. Aristóteles, Metafísica I 9, 158 e A5, 986; Da geração dos animais, 766a e b; Platão, Timeu, 41-42; 69-70; República, IV a partir do passo 431 (Essas referências encontram-se em PINTO, 2010, p. 17-40).

109 Cf. Sagradas Escrituras, sobretudo o Gênesis. Unindo as acusações e os textos em que se apoiam, estas acusações procuram denegrir a imagem das mulheres do ponto de vista físico, intelectual e moral.

de outras mulheres, ou mesmo a de Trotula de Ruggiero para quem a menstruação é descrita como uma forma especial de purificação (cf. SIMONI, 2015, p. 18) e não, como nos mostra Thomasset, ao abordar a natureza feminina na Idade Média, a ideia de que pode exercer uma ação particularmente nociva sobre os que rodeiam a mulher menstruada (cf. THOMASSET, 1990, p. 78). Ou seja, como afirma a Dama Razão a Christine de Pizan, quando procura esclarecê-la sobre as várias causas de os homens detratarem as mulheres, uma delas é o fato de lerem outros homens que assim o fizeram: "Outros, ainda, para mostrar que leram bastante, baseiam-se mais naquilo que encontraram nos livros e fazem apenas citar os autores, repetindo o que já foi dito" (CHRISTINE DE PIZAN, 2012, p, 75).

Aliás, o que nos diz Egídio Romano (e tantos outros) e suas consequências, foi, infelizmente, a atitude mais comum dos homens medievais, uma vez que a palavra pertence a eles, ou, como nos esclarece Klapisch-Zuber, nem a todos, mas aos clérigos "[...] homens de religião e de Igreja, que governam o escrito, transmitem os conhecimentos, comunicam ao seu tempo e para além dos séculos, o que se deve pensar das mulheres, da Mulher" (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 16). Logo, não seria difícil multiplicar as citações sobre a visão dos homens medievais letrados sobre as mulheres, mas fiquemos, para concluir esta parte do texto com Godofredo de Vandoma (séc. XII) que escreve sobre o sexo feminino:

> Este sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e pai, estrangulou João Baptista, entregou o corajoso Sansão à morte. De uma certa maneira, também, matou o Salvador, porque, se a sua falta não o tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido a necessidade de morrer. Desgraçado o sexo em que não há nem temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado (GODOFREDO *apud* DALARUM, 1990, p. 34).

Ora, essas e outras ideias foram usadas para construir a história das mulheres, uma história escrita por homens, inspirada nos escritos de outros homens, que fez uma Christine de Pizan se desesperar, momentaneamente, com o fato de Deus tê-la colocado num corpo feminino, o que só demonstra como uma prática discursiva pode ser usada, conscientemente ou não[110], a serviço de uma determinada ideologia ou de um determinado projeto de poder. Claro que se pode contra argumentar que os escritos de autoria feminina carregam ideologias (e carregam) e servem a um certo projeto (e servem). Mas não em uma tentativa de sobreposição ao poder masculino e sim numa tentativa de convergência, ou seja, as mulheres medievais, me parece, só queriam ter também o direito de pregar, ensinar e escrever, tendo igualmente o direito de não serem vistas como as representantes maiores da maldade e do vício, denunciando, assim, a situação pela qual passavam.

É fato, como escreve Klapisch-Zuber, (1990, p.20), que as mulheres da Idade Média, a quem esposos, senhores e clérigos negaram a palavra, deixaram mais textos e ecos das suas falas do que traços propriamente materiais, o que me permite falar com rigor de *escritoras medievais* ou de *literatura de autoria feminina na Idade Média*. Assim, apesar das tentativas de silenciamentos, chegaram-nos muitos textos dessas mulheres e é deles que agora vou me ocupar.

O PESO DAS PALAVRAS

Lembremos, dentre outras coisas, que os escritos das mulheres medievais contribuíram e muito para o desenvolvimento das literaturas

110 Afirmo "conscientemente ou não" porque esses homens estão inseridos em seus respectivos contextos. Platão e Aristóteles se inserem numa comunidade política em que só tem direito à isonomia e à isegoria os definidos, na cidade, como iguais. Os medievais, por sua vez, dominados por um pensamento religioso, estão inseridos numa sociedade em que detém o monopólio da religião e, consequentemente do poder e preocupam-se em mantê-lo tal qual foi recebido.

de língua vernácula, uma vez que as nossas escritoras se recusavam a escrever em latim, língua oficial da Igreja, mesmo aquelas que sabiam latim, como Hildegard de Bingen, por exemplo. Numa das Cartas que escreve a Bernardo de Claraval, Hildegard se descreve como uma *Paupercula mulier et indocta* (uma pobre mulher sem instrução), mas sabemos que sabia ler e escrever em latim (Cf. PINHEIRO, 2015, *passim*) e criou uma língua própria, *lingua ignota*, uma espécie de glossário composto por mais ou menos 1000 substantivos que a sibila do Reno diz ser fruto de uma revelação divina[111].

Os escritos das mulheres aqui abordadas, além de possuírem a característica da língua vernácula, se assemelham também nos temas abordados que tem como horizonte, dentre outros temas, a consciência da escrita e a ideia do sagrado, daí podermos afirmar que muitas fazem parte do movimento místico que se pode chamar de *feminino*, ligado fortemente ao movimento das beguinas[112] no século XII e influenciado também pelas Ordens Terceiras no século XIII.

Apesar de não possuírem uma educação escolástica, as escritoras medievais possuíam uma sólida cultura literária, teológica e filosófica e, se se toma como exemplo a obra[113] de Marguerite Porete

---

111 Sobre a *lingua ignota* veja-se o estudo de HIGLEY, 2007.

112 "As Beguinas constituem uma página relevante da história das experiências religiosas marcadas por uma espiritualidade vivida no feminino, em pequenas comunidades chamadas 'Begijnhof', 'Béguinages', conforme a região de sua atuação (Flandres, Liège, Bruges, Antuérpia, etc.), animadas por mulheres jovens e adultas, celibatárias, viúvas, algumas casadas, que, organizadas, sobretudo em meio urbano, combinavam uma vida de oração, de trabalho autogestionário com o serviço aos pobres, doentes e pessoas marginalizadas da época, alimentadas por uma espiritualidade singular, de caráter leigo. Alain de Libera [...] situa o início do Movimento das Beguinas, nos arredores de Liège (Bélgica), por volta de 1210. Segundo este mesmo autor, o Movimento das Beguinas tinha suas singularidades, tais como: não tinha um santo fundador, não buscava autorização da hierarquia eclesiástica, não tinha uma constituição ou regulamento, não fazia votos públicos, "seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo" (Calado, 2012, p. 47).

113 *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. O livro tem 140 capítulos precedidos por uma espécie de canção de abertura seguida de um prólogo, sendo encerrada por uma *aprobatio*. Ao longo do texto, a autora demonstra toda a sua cultura letrada, mesclando, em termos de estilo, a prosa e o verso e, em termos de conteúdo, seus conhecimentos sobre o amor cortês que são encontrados, por exemplo, no *Romance de Alexandre* e no *Romance da rosa* (a parte escrita por Guillaume de Lorris); a literatura religiosa, como o *Speculum virginum*; e a literatura filosófica, como o neoplatonismo (sobretudo pseudo-Dionísio), Gregório de Nisa, Agostinho e a mística cisterciense. Neste caminho, sete graus se configuram antes de alcançar o estado perfeito. *O espelho das almas simples* divide-se em duas partes. Uma maior, que vai do capítulo 1 até o 122, e uma menor, que vai do capítulo 123 até o 139. Na primeira parte, apresentada em forma de diálogo, o texto gira em torno do caminho que deve ser percorrido pelas almas até alcançarem o estado máximo da liberdade que está relacionado à humildade e à aniquilação. Nestes capítulos, três personagens principais se destacam: a Razão, o Amor e a Alma, no entanto, outros personagens, que podemos chamar de secundários ou esporádicos, também aparecem,

(Ca. 1250-1310), pode-se dizer que ali se encontra não só a cultura teológica e filosófica, mas também o cruzamento desta cultura com a literatura profana e religiosa. Portanto, encontra-se no seu texto tanto referências advindas dos trovadores medievais, destacando-se aí a ideia do amor cortês[114], quanto referências advindas da mística do pseudo-Dionísio, como a linguagem apofática, até as referências às Sagradas Escrituras e à filosofia medieval, como, por exemplo, as ideias de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry. Podemos concordar, pois, com Reis, em seu texto *Cânon* quando afirma:

> O texto passa, assim, a ser entendido como lugar de interseção de uma complexa teia de códigos culturais, de convenções e de outros textos (explicitamente aludidos ou não), numa espécie de "mosaico de citações" (Kristeva). Lemos sempre por transparência, pois lemos outros textos num texto. O espaço da leitura é a cultura, entendida esta como conjunto de textos – contexto – de diversa natureza, como dimensão simbólica que superpomos à realidade e que funciona como mediação nas nossas interações com o real.

Nessas interações o que percebemos quando lemos *O Espelho* de Marguerite Porete são todas aquelas leituras superpostas que apontam para o seu papel (de Marguerite) como escritora, uma vez que logo no *Prólogo* assim se identifica quando escreve: "*Alma* (escreve o livro)" e "*Autora*"[115] em meio as personagens que apresentamos na nota 113. Lembremos que o termo *autor*, na Idade Média, etimologicamente se relaciona com *autoridade*. E por isso Marchionni (2001, p. 22)

---

como, por exemplo: a Fé, a Verdade, a Justiça Divina e a Esperança. Por sua vez, na segunda parte do livro nenhum dos personagens da primeira parte fala. O que se lê é a própria autora que se coloca na sua obra, inclusive falando em primeira pessoa.

114 Para o tem do amor cortês, veja-se DUBY, 1990, p. 328-351.

115 Na versão do CORPVS CHRISTIANORVM editado por Romana Guarnieri, encontramos respectivamente "L'Ame e L'Acteur", sem os parêntesis ("que escreve o livro"), mas com a mesma frase tanto no francês quanto no latim: "dit l'Ame qui ce livre fist escrire" e "dicit Anima quae hunc librum scribi fecit".

quando fala da cultura livresca que ocorre no século XII afirma que ao copista se acrescentou o autor.

Já quando lemos uma outra *autora*, Hadewijch da Antuérpia (Sec. XIII), ficamos bastante impressionados com a sua formação cultural, pois além do neerlandês (sua língua materna), sabia latim e francês. Conhecia a poesia dos trovadores (domina a técnica trovadoresca: o ritmo, a métrica, as ligações entre os versos, as figuras do estilo), isso para não falar dos temas que aparecem na sua obra, como a ideia de combater pelo amor, a busca do justo amor e a ideia de nobreza. A lírica dos trovadores está presente com a diferença de acrescentar a toda essa lírica um discurso místico. Tem conhecimento das Sagradas Escrituras, dos textos apócrifos e com certeza conhece a filosofia de pseudo-Dionísio, de Escoto Eriúgena, Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Tierry e Ricardo de São Vítor. Kurt Ruh classifica a obra de Hadewijch como uma *Beginenmystique*, levando em consideração a doutrina do amor *Minne*. Quanto ao estilo, divide-se em *Poemas*, *Cartas* e *Visões*[116]. Uma estudiosa da obra de Hadewijch escreve que ela representa um caso único na história da literatura neerlandesa pela magnificência da sua obra, em particular pela maestria com que soube exprimir-se na sua língua, o neerlandês vulgar do século XIII (Cf. VALLARSA, 2010, p. 85).

Afinal, como se pode ver nos excertos que seguem, a consciência da escrita aparece de forma muito viva nessas mulheres.

> E, contudo, **diz essa Alma que escreveu esse livro**, eu era tão tola na época em que **o escrevi** [...] que me aventurei em algo que não se pode fazer, nem pensar, nem dizer, não mais do que aquele que quisesse encerrar o mar em seu olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco,

116 Já em relação aos Poemas, se dividem em dois grupos: estróficos e rimados. Já em relação às Visões, se se compara com as de uma outra pensadora, Hildegard de Bingen (1098-1179), estas são diferentes, pois nas de Hadewijch, esta aparece nelas e muitas vezes vezes se assume como escritora, mestra, guia ou guiada, como na 4ª visão, por exemplo, onde aparecem duas Hadewijch, uma celestial e outra terrena

ou iluminar o sol com uma lanterna ou com uma tocha. Eu era mais tola do que seria quem quisesse fazer isso,

[...]

Quando dei valor a algo que não se pode dizer/E quando **me encarreguei de escrever essas palavras**./Mas assim tomei meu curso,/**Para vir em meu socorro**,/Para obter a coroa/Do estado do qual falamos/Que está na perfeição,/Quando a Alma permanece no puro nada e sem pensamento, e/Não antes disso (MARGUERITE PORETE, 2008, Cap. 97).

Mas ainda quando confesso que parecem maravilhas, estou certa de que não te assombrarás, **sabendo que a linguagem celeste supera a compreensão da linguagem terrena**. Para tudo que é terreno se encontram palavras e se pode dizer em neerlandês, mas aqui não me serve o neerlandês nem tampouco as palavras. **Apesar de eu conhecer a língua o mais fundo que se pode**, não me serve para o que acabo de mencionar e não conheço meio de expressá-la (HADEWIJ DE AMBERES[117], 1986, *Carta 17*).

Nos dias de minha vida, **quando comecei este livro**/E chegou a minha alma uma só palavra de Deus,/Era um dos seres mais ignorantes/Que podia encontrar-se na vida

117 O primeiro nome da escritora belga aparece registrado de duas formas: Hadewij ou Hadewijch. Quanto ao segundo nome, que na verdade é o seu local de origem, pelo menos três formas são encontradas: Antuérpia (português); Anvers (francês) e Amberes (espanhol). A informação está sendo dada para justificar as diferentes grafias que aqui ocorrem. Optei por Hadewijch da Antuérpia, mas algumas vezes utilizo de traduções ou comentários que usam outras grafias. A mesma justificativa é válida para o nome de Mechthild von Magdeburg (alemão), Mechtilde de Magdeburgo (espanhol), Mathilde de Magdebourg (francês). Isso acontece com o nome de outras mulheres.

> espiritual./[...] Ignorava a falsidade da gente da Igreja./ **Tenho que falar para honrar a Deus**/E também **pelo ensinamento do livro** (MECHTHILD VON MAGDEBURG, 2008, *passim*)[118].

As citações acima mostram a consciência muito aguçada que essas mulheres tinham nos seus papeis como escritoras. Elas falam em primeira pessoa, falam das suas experiências e analisam as suas próprias escritas. Dizem que são tolas, no sentido de quererem exprimir mais do que podem; afirmam com todas as letras os limites da linguagem ordinária, guiada pelos limites da razão[119]; ao mesmo tempo, falam do momento político por que passam e das perseguições que vêm sofrendo, como poderemos ver mais adiante, nas citações que se encontram na nota 123. Falam, portanto, mesmo distantes uma da outra, em conjunto, numa única voz. Mas nada é mais representativo da mulher enquanto escritora do que o início de *A cidade das damas*. Deixarei o próprio texto falar.

> Um dia, estava eu, como de hábito, e com a mesma disciplina que rege o curso da minha vida, recolhida em meu gabinete de leitura, cercada de vários volumes, tratando dos mais diversos assuntos. Com mente cansada por ter passado um bom tempo estudando sentenças complexas de tantos autores, levantei a vista do texto, decidindo deixar, por um momento, assuntos mais sutis para deleitar-me com a leitura de alguma poesia. E com esse

118 Destaques nossos. Retomamos aqui as citações que fizemos no nosso artigo "Mística feminina e transgressão", publicado na Revista Graphos, (NOGUEIRA, 2015).

119 A crítica à razão aqui deve ser entendida no mesmo sentido que Marguerite Porete faz em sua obra, ou seja, a razão representa um determinado modo de pensar como podemos ler em NOGUEIRA (2016, p. 22): "[...] a personagem Amor diz que a Razão tem a visão de um só olho, e isto acontece a ela e a todos que são nutridos na sua doutrina, ou seja, enxerga as coisas diante dos olhos, mas sem compreendê-las. Como diz nossa pensadora, são pessoas com boca sem palavras, olhos sem claridade, ouvidos sem audição, razão sem razão, corpos sem vida e coração sem entendimento. Isso tem a ver com a crítica que Marguerite faz ao modo de raciocínio da Razão, por extensão da Igreja, a pequena, que, conforme Teixeira (2008, p. 26), enquanto instituição definida e delimitada, não alcança o mistério das almas aniquiladas, não captando, assim, a medula que habita o fundo da alma, pois ali nada determinado pode entrar. Tal crítica pode ser vista também por termos como entediante, rude, lesma e asno, os quais se referem a um modo de pensar estreito, limitado e finito e à própria dificuldade que a Razão tem para compreender o livro escrito por Amor".

> intuito, procurando à minha volta algum livrete, caiu entre minhas mãos um certo opúsculo que não me pertencia, mas que alguém havia deixado ali, com outros volumes de empréstimo (CHRISTINE DE PIZAN, 2012, p.57).

O que vemos é o relato daquela que é considerada a primeira mulher escritora a viver do seu ofício, o ofício de escrever[120]. É também a primeira, explicitamente, que tomará parte da *Querele du Roman de la Rose*. Um debate literário ocorrido entre os anos de1399 a 1403 que teve como ponto central, como o próprio nome da querela indica o *Romance da Rosa*, escrito por dois autores. A primeira parte, escrita por Guillaume de Lorris, apresenta "de forma alegórica, o sonho de um poeta em um jardim, onde ele observa o florescer de uma rosa, que se torna seu objeto de desejo" (WUENSCH, 2015, p. 78). Já a segunda parte é escrita por Jean de Meung e é exatamente sobre esta que Christine de Pizan se insurge, pois, como afirma Deplagne (2015, p. 92-93): "A grande queixa de Christine de Pizan em relação ao célebre poema alegórico é o caráter misógino da obra, na qual o autor [...] narra os meios de seduzir as mulheres, através de uma linguagem difamatória e desrespeitosa para com o gênero feminino"[121].

Christine de Pizan não só se opõe ao que é colocado por Jean de Meung, como também encontra quem a apoie[122], assim como Hildegard de Bingen, Marguerite Porete, Mechthild von Magdeburg, Hadewijch de Antuérpia e outras que não foram citadas, como Angela de Foligno, Beatriz de Nazaré, Margery Kemp, Marguerite d'Oing, Caterina de Siena e tantas outras. O que quero mostrar com a *querele des femmes* (outro termo dado à querela do *Romance da Rosa*) é a

120 Para mais informações sobre Christine de Pizan e sua escrita, WUENSCH, DEPLAGNE E BROCHADO, 2015. Também DEPLAGNE, 2012.

121 "Todas sois, serei ou fostes/De fato ou por desejo putas". Esta referência às mulheres, apenas para ilustrar, são versos que compõem a segunda parte do *Roman de la Rose*, como nos mostra tão bem DEPLAGNE, 2015, p. 92.

122 Como nos esclarece Wuensch: "Por meio de suas correspondências, ela reúne aliados importantes para a sua causa, tanto da nobreza – como o duque de Orleans, e a própria rainha da França, Isabel da Baviera – quanto da universidade, como o teólogo Jean Gerson, que escreve, em 1402, um tratado contra a versão do *Roman* de Jean de Meung, em favor de Christine de Pizan" (2012, p. 80).

institucionalização de um determinado modo de fazer a história das mulheres. Como escreve Wuensch (2015, p. 78) ao abordar a segunda parte do poema: "Esta nova composição, que mais parece "a compilação de um largo processo", fez muito sucesso no ambiente universitário, recordemos, exclusivamente masculino, na França". Isso significa, como observa Pernoud *apud* Wuensch, "[...] a extraordinária difusão desta obra, em sua nova interpretação da mulher, "autorizada" pelos recursos acadêmicos [...] (*Idem*, p.79).

Assim, o *Roman de la Rose*, na sua segunda parte (ou em sua nova versão) torna ainda mais cristalizada a história das mulheres escrita por determinados grupos de homens (os que maldizem o feminino). De toda forma, a escrita das mulheres medievais (feita em primeira pessoa) vem em socorro delas como expressão de uma determinada práxis social que reflete, de forma muita clara, uma postura política onde se imbricam as relações de poder. Logo, Conscientes de suas escritas ou de seus papeis enquanto escritoras, a literatura de autoria feminina na Idade Média, de uma maneira geral, é exposta como transgressora, ou seja, ela insiste numa espécie de transgressão que, do meu ponto de vista, passa por uma série de fatores, mas tem como princípio e fim a questão da liberdade. A título de exemplo, vejamos uma passagem de *O espelho* em que Marguerite fala sobre este tema.

> [...] A herança desta Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta (PORETE, 2008, p.148).

É fato que neste e em outros passos do texto, Marguerite deixa explícita a questão da liberdade, que desenvolve ao longo do seu livro e que tem relação direta com o tema da aniquilação (que não abordei aqui). Entretanto, nessa e em outras passagens há acenos implícitos da pessoa Marguerite (mais do que da autora) sobre a repercussão que poderia ter o seu livro[123], se se leva em conta que ele foi escrito, provavelmente, em meados de 1290 e vai sofrer um primeiro processo entre esta data e 1306, pelo bispo de Cambrai que proíbe a pregação de Porete e a divulgação da sua obra. Ela não só não se cala, como continua divulgando o seu livro, enviando-o inclusive para a avaliação de três teólogos que o aprovam com ressalvas. Mediante tal atitude, Porete sofre um segundo processo e é conduzida a Paris onde fica presa, por quase um ano e meio e, diante do seu silêncio, é julgada como herética recidiva, relapsa e impenitente e condenada à morte na fogueira da inquisição, juntamente com o seu livro que também é queimado.

O exemplo de Marguerite é apenas um em meio a tantos outros de que os textos de autoria feminina na Idade Média não são destituídos de sentido. O que há, sim, é uma consciência muito crítica que essas mulheres possuíam e que pode facilmente ser percebida nos seus textos, assim como o refinamento literário e filosófico de suas escritas. Logo, os textos das mulheres abordadas não devem (mesmo aqueles antecedidos de visões, arrebatamentos, êxtases, enfim, problematicamente classificados em uma mística puramente afetiva) ser lidos à luz da falta de sentido ou da "falta de inteligência feminina", como vimos mais acima na citação que fiz de Egídio Romano.

123 Em outra parte do texto escreve Marguerite Porete: "Tal Alma professa a sua religião e obedece às suas regras. Qual é a sua regra? É que ela seja reconduzida pela aniquilação ao estado inicial, onde Amor a recebeu. Ela passou no exame de sua provação e venceu a guerra contra todos os poderes (Porete, 2008, p. 226). Numa passagem da Carta XXIX de Hadewijch, onde se dirige a uma jovem amiga, lemos: "Afasta de ti toda tristeza estranha e sofre o menos possível por mim. Não te perguntes o que me acontecerá, se terei de errar pelo país ou terminarei no cárcere (HADEWICH DE AMBERES, 1989, p. 189). Temos também a fala de Mechthild que escreve: [...]Me advertiram para que tivesse cuidado com este livro/E os homens me admoestaram: Se não queria renunciar a ele/Seria consumido pelo fogo./[...]Ah! Senhor, se eu fosse um homem religioso e letrado,/E tivesses feito nele esta grande maravilha,/Receberias por isso uma eterna honra (MECHTHILD VON MAGDEBURG, 2008, passim) (Grifos nossos).

A consciência da importância e da necessidade de escrever se relaciona, também, à reescrita de uma paixão que verificamos na maioria delas, independente do contexto em que se encontravam, dentro, fora ou à margem das instituições religiosas; nos limites dos muros de suas Ordens ou das beguinarias; escrevendo para Papas, príncipes, reis ou simplesmente para as suas irmãs; pregando para eclesiásticos ou apenas para o povo; enclausuradas em suas celas ou em seus corpos; livres de determinados poderes que lhe eram externos ou completamente livres de suas vontades ou seus "quereres", não importa: a par das diferenças constatadas, as mulheres elencadas são, verdadeiramente, trovadoras de deus, anunciadoras do divino, que nos oferecem um *corpus* de textos e ideias que ultrapassa, em muito, os simples limites da razão, sem cair, entretanto, na ideia infelizmente difundida de que são apenas histéricas que dizem coisas sem sentido.

Seja em prosa ou em poesia a escrita feminina medieval vai do mais puro refinamento da linguagem, passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão literária e filosófica sobre as relações do humano com a dimensão do sagrado. Dimensão que nas palavras de Bataille, devolve ao ser humano a ideia de pertencer a um todo, pois, há o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado. Nos três o que está sempre em questão é a substituição do isolamento do ser, de sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda (Cf. BATAILLE, 2014, p. 39)[124]. Este sentimento de continuidade pode ser lido do ponto de vista político uma vez que na Idade Média há uma descontinuidade, ou melhor, uma assimetria entre aqueles que detém o saber, a palavra e, consequentemente, o poder, os homens; e as que não detém nada daquilo, as mulheres, ou melhor, ter o saber (e elas o tinham), não implica juridicamente em ter a palavra e o poder, pois isso está no plano do Direito e da Jurisdição e este plano é do domínio dos homens.

124 Cf. NOGUEIRA, 2015, p. 5 e 6 (para o parágrafo anterior a esse até a citação de Bataille).

Logo, insistir na palavra e na sua divulgação significa transgredir o *status quo*. Assim, as "transgressões femininas" são também uma forma de as mulheres se colocarem no mundo e alçarem suas vozes a partir das suas escritas, mesmo que isto possa lhes custar a vida.

Portanto, o peso das palavras une transgressão e sagrado como forma de expressões de vidas que escrevem conscientemente e que nas suas escritas revelam suas formações identitárias, mostrando, ao mesmo tempo, as relações de poder que existem nessas formações ao ponto de refletirmos, por exemplo, por que algumas mulheres foram perseguidas e queimadas e outras se transformaram oficialmente em santas. Acredito, assim, que ao resgatar a escrita feminina medieval, estou resgatando um modo próprio de pensar que, apesar de estar inserido em um contexto bem específico, pode-nos ajudar a refletir melhor sobre as mulheres e seu papel/lugar na sociedade, ao mesmo tempo em que nos ensina uma postura de escuta e de acolhida do diferente em uma sociedade contemporânea cada vez mais marcada pelos confrontos e não pelos encontros.

Penso, como escreve Daplagne, no estudo introdutório que faz à sua tradução de *A cidade das damas*, que:

> As teóricas feministas se interessam cada vez mais pelos textos de autoria feminina produzidos ao longo do tempo, como instrumento indispensável à recuperação da memória das mulheres. Durante muito tempo esquecida por uma tendência androcêntrica, os escritos de autoria feminina representam para as críticas literárias do século XX uma via importante de reconhecimento da mulher enquanto produtora e não apenas como objeto da literatura de autoria feminina (DEPLAGNE, 2012, 37).

Ora, recuperar a literatura de autoria feminina na Idade Média, mais do que um simples trabalho de recuperação e catalogação dessas escritas, significa entender melhor os espaços, sejam espaços sociais,

culturais, políticos, acadêmicos, que nós, mulheres contemporâneas, ocupamos hoje. Trata-se de alargar o nosso campo de visão e compreensão da história de uma assimetria de poder em que fomos afastadas, por muito tempo, do espaço público e as consequências das reflexões (e ações) que disso podemos retirar.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A poética**. Tradução de Eudoro de Souza, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores).

BATAILLE, G. **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BEATRIZ DE NAZARÉ. **Los siete modos de amor** – Vidas y visiones. Tradução de M. Tabuyo. Barcelona: J. J. De Olañeta, 2004.

BROCHADO, C. "As intelectuais da idade média – por uma genealogia feminina: Isabel de Villena, escritora ibérica do sec. XV. In: DEPLAGNE, L. E. F. C (Org.). *As intelectuais na Idade Média*. Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 105-120.

CALADO, A. J. F. "O movimento das beguinas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente". In: II SEMINÁRIO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA PARAÍBA, 2.: Sábias, Guerreiras e místicas – Homenagem aos 600 anos de Joana D'arc. *Anais*. Org. Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon. João Pessoa: UFPB, 2012.

CHRISTINE DE PIZAN. **A cidade das damas**. Tradução de Luciana Deplagne. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2012.

DALARUM, J. "Olhares de clérigos". In: KLAPISCH-ZUBER, C. (dir.). **História das Mulheres**. A Idade Média. São Paulo/Porto: Ebradil/ Afrontamento, 1990, p. 29-63.

DEPLAGNE, L. E. de F. C. "A "*Querelle des Femmes*" da Europa à América: do literário e político nos escritos de Christine de Pizan e Soror Juana de la Cruz". In: DEPLAGNE, L. E. de F. C (Org.). *As intelectuais na Idade Média*. Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 91-104.

_____ . **Apresentação à tradução de *A cidade das damas***. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2012, p. 17-53.

DUBY, G. “O modelo cortês”. In: In: KLAPISCH-ZUBER, C. (dir.). **História das Mulheres**. A Idade Média. São Paulo/Porto: Ebradil/Afrontamento, 1990, p. 331-352.

FERREIRA, M. L. R. (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo/RG: UNISINOS, 2010.

HADEWIJ DE AMBERES. **Dios, Amor y Amante**. **Las Cartas***.* Tradução de Pablo María Bernardo. Madrid: Ediciones Paulinas,1986.

HIGLEY, S. L. **Hildegard of Bingen’s unknown language**. An edition translation and discussion. EUA: Palgrave MacMillan, 2007.

KLAPISCH-ZUBER, C. **Introdução à *História das Mulheres****. A Idade Média*. Tradução de Ana Rosa Ramalho *et ali*. São Paulo/Porto: Ebradil/ Afrontamento, 1990.

MARCHIONNI, A. **Introdução à tradução *Da arte de ler***. Petrópolis: Vozes, 2001.

MECHTHIL VON MAGDEBURG. **Das fließende Licht der Gottheit**. Stuttgart: 2008.

NOGUEIRA, M. S. M. “Mística feminina: Escrita e transgressão”. In: *Revista Graphos*, vol. 17, n° 2, 2015, 91-102.

_____ . “*Lá onde estava antes de ser*: Marguerite Porete e as almas aniquiladas”, In: *Scintilla*, Curitiba, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016, p. 11-29.

PINHEIRO, M. E. “Hildegarda, a mística de Bingen”. In: DEPLAGNE, L. E. F. C (Org.). *As intelectuais na Idade Média*. Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 29-52.

PINTO, M. J. V. “O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles”. In: FERREIRA, M. L. R. (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo/RG: UNISINOS, 2010.

PORETE, M. **Le moirouer des simples ames** (*Margaretae Porete, Speculum simplicium animarum*). In: GUARNIERI, R; VERDEYEN, P. (Ed.). *Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis LXIX*. Brepols: Turnhout, 1996.

PORETE, M. **O espelho das almas simples e aniquiladas** e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor. Tradução de Sílvia Schwartz, Petrópolis: Vozes, 2008.

REHERMANN, C. "Cantos a la dama amor: místicas y trovadoras de la Edad media. <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Rehermann/Literaturafemenina.htm>. Acesso em 20 jun. 2018.

REIS, R. **Cânon**. In: JOBIM, J. L. (Org.). *Palavras da crítica.* Rio de Janeiro: Imago, 1992.

RUH, K. **Storia della mistica occidentale**: Mistica femminile e mistica francescana delle origini. Traduzione di Giuliana Cavallo-Guzzo. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

SIMONI, K. "De dama da Escola de Salerno à figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento". In: DEPLAGNE, L. E. F. C (Org.). *As intelectuais na Idade Média*. Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 13-28.

THOMASSET, C. "Da natureza feminina". In: KLAPISCH-ZUBER, C. (dir.). **História das Mulheres**. A Idade Média. São Paulo/Porto: Ebradil/Afrontamento, 1990, p. 65-89.

TODOROV, T. **Introduction à la littérature fantastique**. Paris: Editions du Seuil, 1970.

VALLARSIA, A. **"Nell'alta conoscenza del nudo amore". Un testo anonimo della mistica brabantina del XIV secolo: le *Mengeldichten* 17-29**. 2010. 371 f. Tese (Doutorado em Ciências Históricas) – Università degli Studi di Padova, Padova, 2010.

WUENSCH, A. M. "O quê Christine de Pizan nos faz pensar". In: DEPLAGNE, L. E. F. C (Org.). *As intelectuais na Idade Média*. Pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 69-90.

ZAMBRANO, Maria. ***La confesión***: género literario. Madrid: Siruela, 1995.

Na senda de Christine: um olhar sobre as humanistas italianas

Paula Cristina Pontes Rodrigues
Manuela Santos Silva

INTRODUÇÃO

Segundo Kelly-Gadol (1977) uma das tarefas dos investigadores que se debruçam sobre a história das mulheres é questionar as propostas de periodização habitualmente aceites pela comunidade científica. Assim, quando, num ensaio que se tornou icónico para todos os estudiosos dos *gender studies,* esta investigadora questionou o facto de ter ou não havido um Renascimento para as mulheres - do ponto de vista da sua emancipação - ela pretendia confirmar se os eventos que promoveram o desenvolvimento histórico das sociedades, libertando-as de algumas das restrições sociais e ideológicas que as condicionavam, tiveram o mesmo impacto nas mulheres, tomando como exemplo o Renascimento. Para Joan Kelly-Gadol, todo o desenvolvimento operado na sociedade italiana entre os séculos XIV e XVI, que lhe abriu novas formas de progresso social e cultural, afetou as mulheres de forma adversa, de tal modo que, segundo a autora, não terá havido um "renascimento para as mulheres, pelo menos não durante a Renascença" (Kelly-Gadol, 1977:174).

À medida que a cultura da Idade Média declina e o período inicial da Idade Moderna, caracterizado pelo ressurgir dos ideais humanísticas do Renascimento começa, a sociedade italiana passa por muitas mudanças. Emergem diferentes atitudes acerca dos valores

culturais e o modo de vida feudal da Idade Média, muitas vezes interpretado como sendo antiquado e obsoleto, dá lugar a sistemas políticos, económicos e sociais mais modernos. O Renascimento da vida urbana tinha rompido com a organização social tradicional e feito surgir uma nova classe social ávida de obter o seu lugar na sociedade – a burguesia. Juntamente com as novas formas de obter visibilidade - posições de destaque na política da cidade e riqueza - veio a exigência do acesso ao conhecimento que já não se fazia nos moldes tradicionais predominantemente acessíveis somente ao clero, masculino e feminino.

A questão que se coloca, no entanto, é de saber, exatamente, como é que as mulheres, uma parte muitas vezes sub-representada da sociedade, foram afetadas por esta suposta modernização.

O RENASCIMENTO FEMININO

> […] male by intellect, female in body and in soul, their sexual identity was rendered ambiguous [...] Not quite male, not quite female, learned women belonged to a third and amorphous sex (King, 1980: 75).[125]

A posição assumida por Joan Kelly-Gadol contradiz a defendida há mais de um século por Jacob Burckhardt (1952) ao afirmar que a educação dada às mulheres renascentistas das classes altas era essencialmente a mesma que os homens recebiam. Seguindo a tradição clássica de Burckhardt, Mary Agnes Cannon (1916:7) aponta para a significativa participação das mulheres "no interesse

125 "[...] homem pelo intelecto, mulher no corpo e na alma, a sua identidade sexual tornou-se ambígua [...] Não inteiramente masculinas, não inteiramente femininas, as mulheres letradas pertenciam a um terceiro e amorfo sexo " (nossa tradução).

geral pelos estudos clássicos despertado pelo renascer da vida e letras italianas". Para Cannon, os sucessos obtidos pelas mulheres letradas do Renascimento rivalizaram "lado a lado com os dos mais proeminentes homens do seu tempo" (Cannon, 1918:7).

No entanto, uma educação humanista, que para os homens era um privilégio apenas acessível às elites, para as mulheres era algo extremamente raro. Assim, apesar de existirem patrícias italianas e mulheres provenientes da nobreza letradas na língua vernácula, eram muito poucas aquelas que dominavam o latim, podendo assim ler os autores clássicos que integravam o currículo dos estudos humanistas.

Paradoxalmente, uma das grandes ironias da relação das mulheres com o humanismo, reside no facto de que, apesar das severas restrições impostas às letradas acerca de falar em público, é precisamente aí que as encontramos: discursando pública e formalmente em latim, para chefes militares, reis e papas, ou seja, usando o "latim como instrumento de Estado", para fins de intervenção política.

A explicação para este facto está relacionada com a paixão renascentista pela ostentação de *curiosa* (curiosidades). Esta foi uma época em que os ricos e poderosos se encantavam com as anomalias da natureza fossem humanas ou outras, e estavam preparados para dispor de recursos consideráveis para adquirir o que houvesse de mais raro. Essa ostentação fazia parte integrante da magnificência e os animais exóticos, em particular, tornaram-se símbolos importantes dessa predileção, usados muitas vezes como ofertas magníficas trocadas entre reis e príncipes (Gundersheimer, 1972: 50).

Na competição pela grandeza, as mulheres desempenhavam também um papel importante, usando a sua beleza e elegância como "símbolo de qualidade" da família que queria ostentar o seu *splendor*. A corte era o cenário ideal para as famílias nobres exibirem as suas mulheres, e contar com uma mulher letrada entre os seus membros era uma vantagem que lhes proporcionava novas oportunidades

de exibir a sua *magnificentia* e de suplantar os seus pares (Parker, 2007:10).

O objetivo central de uma educação humanista era preparar os jovens varões para funções públicas e neste papel a eloquência tinha um peso significativo. Como era do conhecimento público, esta era uma atividade exclusivamente masculina, onde as mulheres não eram admitidas. Assim, sendo a educação dos filhos das famílias nobres plenamente justificada por razões práticas, o mesmo não parece poder-se aplicar à das filhas, pois aparentemente ser-lhes-ia inútil, dado que elas nunca poderiam ter qualquer papel ativo na vida política ou social. Resta-nos, pois, concluir que a erudição feminina se destinava a servir os propósitos das suas famílias, tornando-se estas mulheres símbolos do prestígio das suas linhagens, discursando frente a reis e papas, ou exibidas com se fossem aves raras para ostentação da magnificência da sua genealogia.

Numa sociedade em que a tradição aristotélica da inferioridade feminina se encontrava fortemente enraizada verifica-se assim que a notoriedade alcançada pelas mulheres letradas do Renascimento se deveu mais à sua raridade como mulheres, do que propriamente ao reconhecimento do seu valor como intelectuais.

HUMANISMO RENASCENTISTA

Mas afinal, o que é o humanismo renascentista, o que é ser humanista e como é que o movimento humanista se enquadra na evolução cultural do Ocidente?

Segundo Margaret King, os estudiosos ainda não chegaram a um acordo acerca da primeira questão, mas existe um consenso em certas matérias essenciais: o humanismo renascentista não foi uma filosofia. Não implicava a existência de um conjunto comum

de princípios acerca do mundo natural, político ou social mas seria antes um modo de vida, caracterizado pela exaltação dos valores humanos, dando assim nova dimensão ao homem, envolvendo "um compromisso com o mundo das ideias orientadas - dominadas, imitadas e em certa medida decretadas – pelos clássicos, os quais deveriam ser lidos no latim original (mais raramente no grego) em comunidades que se reuniam em casas e escolas e partilhavam espaços públicos"(King, 2014: ix).

Com o renascimento da literatura clássica assistiu-se à renovação da confiança nas capacidades do ser humano e na aplicação do seu livre-arbítrio para determinar por si mesmo o que é verdadeiro e o que é falso, na tomada de decisões e na construção de seu próprio futuro. Os humanistas liam e interagiam com a tradição clássica. O seu trabalho era caracterizado pelos *studia humanitatis* - gramática latina, retórica, poesia, história e filosofia - e implicava o estudo e tradução de textos clássicos, essencialmente em latim e grego. Desse labor meticuloso e criativo de inspiração clássica, nasceu uma nova valorização do ser humano, originada na necessidade de procurar a verdade por meio do uso da razão, fundamentada na observação e explicação dos fatos e fenómenos do dia a dia. Os/As intelectuais humanistas caracterizavam-se pela abrangência de conhecimentos de que eram dotados, já que não se especializavam numa única área de conhecimento.

As raízes da tradição clássica que os humanistas reintroduziram na Europa podem ser encontradas no produto da fusão das civilizações grega e romana que triunfou da ascensão política de Roma e que persistiu quando o cristianismo se instalou no seu seio, antes do Império Romano se ter dividido e a metade Ocidental ter iniciado a sua decadência. Os/As filósofos/as cristãos/ãs incorporaram o pensamento clássico num novo conjunto de obras cristãs, dos mestres da literatura secular, escritas nos mesmos moldes, tanto em latim

como em grego. Assim, as culturas latinas e gregas conseguiram sobreviver envoltas num invólucro cristão.

No século XIV, Petrarca e Boccacio viram os seus caminhos cruzados e tornaram-se amigos, dedicando-se ambos ao renascimento do passado clássico. Eles leram textos antigos e descobriram novos, compondo cartas e tratados e compilando biografias de grandes homens e mulheres do mundo antigo, transformando o mundo do conhecimento que seria herdado pela geração dos seus seguidores. O humanismo, dedicado à recuperação, reprodução e amplificação da cultura clássica era agora o movimento intelectual dominante da época, "primeiramente da Itália, pelo menos por agora, mas em breve de toda a Europa" (King, 2014: x).

Na região altamente urbanizada do norte de Itália, surgiria um público ávido das ideias humanistas, onde nobres e burgueses abastados possuíam fortuna para gastar na educação dos seus promissores filhos, e onde príncipes e cidades-estado ofereciam emprego a poetas e pensadores que possuíssem o dom da palavra.

No século XV, uma elite de jovens educados nos clássicos estendia o alcance do humanismo a todos os cantos da vida contemporânea. Eles escreviam cartas uns aos outros acerca de variados tópicos, compunham e proferiam discursos para celebrar a chegada de reis e bispos, os casamentos dos seus pares e a assinatura de tratados. Compunham tratados e diálogos abordando assuntos diversos, desde a condição humana, a família, o Estado, a morte, a nobreza e a educação, entre outros. Escreviam as histórias de Roma, Veneza e Florença e compunham poemas sobre todo o género de temas, desde o sagrado ao erótico. Eles pegavam nos trabalhos de Aristóteles - cujas versões latinas do grego estavam repletas de termos árabes, traindo a sua origem – e traduziam-nos para um latim fluído e cuidado. Pegavam em vários manuscritos com textos latinos clássicos, livravam-nos dos erros e provinham-nos com anotações,

dissertando sobre os mesmos em termos universitários até então reservados apenas para a discussão de leis, metafísica e teologia.

Dentro do contexto histórico e cultural, o movimento humanista marcou uma transição cultural que nasceu no início do *Quattrocento* e se expandiu pela Europa até ao eclodir do Renascimento. A expansão deste movimento levou à fundação de academias, bibliotecas e teatros em Roma, Florença, Nápoles, Paris e Londres, processo esse que ganhou um novo alento com a invenção da imprensa por Johannes Gutenberg, por volta de 1439.

De facto, nos séculos XIV e XV surgem, precisamente nos meios intelectuais das mais prósperas e culturalmente desenvolvidas cidades italianas, inúmeros escritos em favor do casamento e da família, mais condizente com a nova realidade social, como os de Leonardo Bruni, de Francesco Barbaro ou mesmo de São Bernardino de Siena (Herlihi, 1985: 116-117). Porém, se a valorização do matrimónio, mesmo por parte de algumas vozes eclesiásticas, trouxe uma valorização das qualidades femininas, veio, ao mesmo tempo, limitar a sua atuação ao interior do lar, da família e às atividades domésticas. Poucas foram assim aquelas que conseguiram, contrariando as expetativas, vingar de forma a que a sociedade as apreciasse, no seio das comunidades intelectuais da sua época.

CHRISTINE DE PIZAN: VIVENDO DA PENA

Christine de Pizan (1364-1430), nascida em Veneza na segunda metade do século XIV, conseguiu o feito extraordinário de se tornar a primeira mulher reconhecida por fazer da escrita a sua profissão, tendo construído uma carreira de sucesso, com obras que se tornaram canónicas.

Christine era filha de Tommaso di Benvenuto, originário de Pizzano, uma pequena localidade próxima de Bolonha, cidade onde estudou medicina, astronomia e astrologia e em cuja universidade viria mais tarde a lecionar. O prestígio alcançado pelo físico fez com que fosse chamado para a corte de Carlos V, onde se tornou conselheiro do rei. Em 1368, tinha então Christine quatro anos, toda a família se mudou para Paris, acompanhando-o. Aí, Christine recebeu o tipo de educação que então era reservado apenas aos homens das classes superiores, certamente por influência do pai, que providenciou para que aprendesse latim, filosofia e literatura, assim como as ciências conhecidas do mundo medieval.

Aos quinze anos o pai casou-a com Étienne de Castel, um jovem seu protegido, oriundo de uma nobre família da Picardia e que viria a tornar-se notário e secretário do rei. Com a morte de Carlos V, ocorrida em 1380, a posição de Tommaso na corte francesa começou a declinar. Dez anos mais tarde Christine encontrava-se viúva, após a morte por peste do marido, e com filhos para criar. A morte do pai, ocorrida dois anos antes, constituíra um rude golpe para a jovem, que com a herança do marido envolvida em processos judiciais, se viu assim sem recursos e com a responsabilidade de sustentar três filhos, assim como a mãe e dois irmãos mais novos.

Fazendo uso de todos os meios ao seu alcance - a sua cultura, o seu talento para a escrita, os livros herdados do pai, os contactos que tinha na corte – Christine começou a escrever, dedicando as suas obras às mais elevadas personalidades do reino, assegurando assim, deste modo, a educação dos filhos e a subsistência da sua família (Becker, 1996)

Dotada de uma intensa criatividade, a produção literária de Christine de Pizan abrange quase todos os géneros literários em moda no seu tempo: obras em verso e em prosa, longas alegorias, muito apreciadas na Idade Média, história e literatura didático-moralística (Becker, 1996). Entre as suas obras, contam-se, por exemplo, *Le Livre*

des Trois Vertus, redigido entre 1404 e 1405. Trata-se, no que concerne à história literária europeia, do primeiro tratado de educação feminina escrito por uma mulher a ter divulgação. Escrito à semelhança dos "espelhos de príncipes", em voga então nas cortes europeias, o objetivo deste tratado visava oferecer às mulheres uma orientação precisa para, elas próprias, se tornarem espelhos de virtudes.

Por muitos investigadores considerada a primeira feminista de que há conhecimento – uma *"feminista ante litteram*", como a ela se refere Elena Laurenzi (2009), num ensaio publicado sobre a autora ítalo-francesa – será justo colar a Christine de Pizan este "rótulo", concebido para designar um fenómeno moderno? É certo que Christine defende as mulheres com coragem e dignidade, mas fá-lo também com inteligência, usando prudência e moderação nessa defesa, consciente das particularidades da época em que vive e do equilíbrio precário da sua posição na sociedade: uma mulher que não possui nem fortuna, nem uma família poderosa que a proteja, e que sobrevive exercendo uma profissão masculina num mundo dominado por homens.

No seu ensaio, Laurenzi sustenta que Christine de Pizan terá sido uma precursora do feminismo, justificando essa afirmação com a existência de uma insipiente teoria feminista contida na sua obra *Le Livre de La Cité des Dames,* e chamando a atenção para a atualidade de muitos dos seus elementos, tais como "a consciência do caráter construído do género ou a conceção do feminismo como projeção masculina" (Laurenzi, 2009: 301) e salientando o valor político da sua participação na *querelle des femmes,* ao denunciar a misoginia patente na escrita do *Roman de la Rose.* Assim, irritada pelo costume dos autores do seu tempo, que consistia em denegrir o sexo fraco, Christine decidiu assumir a defesa das mulheres contra os seus difamadores (Leal, 1999).

LA QUERELLE DES FEMMES

De mulieribus claris, escrito por Giovanni Boccaccio em meados do século XIV, foi uma das primeiras obras a levantar a questão acerca das capacidades das mulheres. Este catálogo continha uma seleção de mulheres famosas desde a antiguidade clássica – personagens históricas e figuras mitológicas – as quais o autor considerava como modelos de grandeza feminina. No entanto, embora implicitamente esta obra se destinasse a enaltecer estas mulheres, ela revela traços da misoginia característica da sua época: "O que podemos pensar, exceto que foi um erro da natureza dar sexo feminino a um corpo dotado por Deus com um magnífico espírito viril?" (Boccaccio, 2003: 127). Segundo Boccaccio, apenas tornando-se viragos[126], ou seja, abdicando da sua feminilidade para adotar comportamentos masculinos, é que as mulheres podiam aspirar ao ideal renascentista do homem (Kelly, 1982).

A polémica acerca das capacidades femininas, levantada pela obra de Boccaccio, foi fundamental ao debate literário conhecido por ***Querelle des Femmes***, o qual seria dominado por dois temas essenciais: a discussão acerca do mérito feminino - se as mulheres seriam iguais, inferiores ou superiores aos homens? – e a questão da educação feminina – seriam elas capazes de aprender o mesmo que os homens e tão bem como eles? -.

Em 1405, Christine de Pizan iria responder a Boccaccio, sugerindo que o mesmo tinha subestimado as conquistas femininas e incompreendido a condição das suas vidas. Na sua obra *Le Livre de La*

126 Sobre viragos veja-se o trabalho de Allison Heisch acerca da rainha Elizabeth I (HEISCH, Allison, 1980, "Queen Elizabeth I and the Persistence of Patriarchy," *Feminist Review,* Nr. 4 (February 1980), pp. 45-56) e de Ernst Breisach sobre Caterina Sforza (BREISACH, Ernst, 1967, *Caterina Sforza: A Renaissance Virago,* Chicago, University of Chicago Press, Chicago), assim como os artigos de Margaret L. King (KING, Margaret L., 1976, "Thwarted Ambitions: Six Learned Women of Italian Renaissance", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Nr. 59 (Fall 1976), pp. 280-304; KING, Margaret L., 1978, "The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466): Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century" in *Signs*, Vol. 3, Nr. 4 (Summer, 1978), pp. 807-822; KING, Margaret L., 1980, "Book-Lined Cells: Women and Humanism in The Early Italian Renaissance" in LABALME, Patricia (ed.), *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, New York and London, New York University Press, pp. 66-90).

Cité des Dames, Christine descreve uma comunidade feminina onde as mulheres são autossuficientes, trabalhando, estudando e controlando os seus próprios destinos. Segundo Luciana Deplagne (2008), nesta obra, escrita num tom marcado pela auto depreciação e humildade, que supostamente evidenciaria uma tomada de consciência da sua condição inferior como mulher, Christine revela-nos uma espécie de jogo estratégico destinado a conquistar o espaço literário masculino.

Tal como Christine, as maiores humanistas do século XV – Isotta Nogarola, Cassandra Fedele e Laura Cereta - irão dar provas do mérito feminino, repudiando os textos misóginos que hostilizavam abertamente as mulheres e produzindo obras que evidenciam a dignidade das mulheres e atestam as suas capacidades intelectuais.

HUMANISMO FEMININO

No início do *Quattrocento* o interesse pela aprendizagem clássica que viria a ser conhecido como Humanismo espalhou-se a partir de Florença para o norte da Itália, chegando às cortes principescas, assim como à republicana Veneza e às cidades do continente por ela controladas. Assistiu-se igualmente à entrada das mulheres nos círculos culturais, através da aprendizagem do latim e participando nos programas de estudos humanistas. No entanto, estes humanistas eram maioritariamente do sexo masculino, e as mulheres não eram livres para participar na vida pública (King, 2003).

As primeiras mulheres que se conhecem, que se envolveram em atividades humanistas, pertenciam à pequena nobreza associada às cortes e às cidades do norte da Itália. Eram mulheres que tinham fortuna e tempo livre para estudar, e que estavam protegidas, pela sua condição social, das críticas com que a mulher comum poderia ter deparado.

MADDALENA DEGLI SCROVEGNI (1356-1429)

Antes da viragem para o século XV, Maddalena degli Scrovegni, uma mulher pertencente à nobreza de Pádua, ficou conhecida pelo seu conhecimento da literatura latina e pela sua participação em discussões com os *literati* que frequentavam a casa do seu pai. Maddalena foi uma das primeiras figuras da tradição renascentista de mulheres humanistas. Tal como muitas das suas sucessoras, as suas expectativas nunca foram cumpridas e as suas ambições – se as teve – nunca foram realizadas. Porque motivo? Nunca o saberemos, mas é possível que o tributo prestado por António Loschi à sua castidade tenha tido alguma responsabilidade, ao travar as suas ambições intelectuais. A obra de Loschi, *Domus pudicicie,* vulgarmente conhecida por *Templo da Castidade*, e que o autor dedicou a Maddalena, constitui um dos primeiros marcos para definir a figura da mulher letrada do Renascimento italiano. E ao defini-la, limitou-a (King, 1981).

No seu poema, Loschi escolhe, de entre o vasto naipe de virtudes que lhe reconhece, não a eloquência, a inteligência ou a sabedoria, mas a castidade de Maddalena para louvar, ao se propor a construir-lhe um "Templo de Castidade", tendo a poesia como fundação. Descrevendo-a como a personificação da castidade, o "templo" construído por Loschi seria a mente de Maddalena, no qual ela se abrigaria como uma forte, mas cativa deusa. Através destas estranhas associações, a erudição da jovem fica vinculada à sua castidade, pela qual ela ganha o apreço do poeta. Assim, em vez de imortalizar a sua sabedoria e os seus conhecimentos, que fazem dela única, ele opta por louvar a sua castidade, algo que na época se esperaria de qualquer mulher que respeitasse os padrões estabelecidos de comportamento feminino (King, 1981).

A associação da castidade com a inteligência e a força viril tornou-se a visão típica das mulheres letradas do Renascimento, por parte dos humanistas. Esta imagem expressa não só o respeito que

os humanistas lhes tinham, mas também o receio, e em resposta a esse receio, o desejo de as conter através de rígidas exigências de castidade.

CONSTANZA VARANO (1428-1447)

Nascida em Camerino, em 1428, Constanza Varano era suficientemente versada em latim, para demonstrar o seu domínio desta língua discursando publicamente em 1442, quando contava apenas 14 anos, perante o Duque de Milão, Francesco Sforza, a favor do seu irmão Rodolfo[127]. O pai de Constanza, Pier Gentile da Varano, senhor de Camerino, tinha sido executado em 1433, durante uma disputa familiar pelo controlo dessa cidade, tendo os seus bens sido confiscados (Parker, 1997). A sua mãe, Elizabeta, fugiu com Constanza, com o seu irmão e herdeiro, Rodolfo, e outras duas crianças para Pesaro, a cidade natal do seu marido e do seu avô Galeazzo Malatesta.

Em 1443, Francesco Sforza, ordenou que Camerino fosse devolvida a Rodolfo, e no ano seguinte Constanza casou com o irmão mais novo de Francesco, Alessandro Sforza. Este casamento faria parte de um acordo para estabelecer as pazes de uma longa disputa entre os Malatesta de Rimini (apoiados pelo Papa Eugénio IV) e os Malatesta de Pesaro, em resultado do qual Galeazzo venderia Pesaro aos Sforza, cedendo o senhorio a Allesandro. No entanto, é possível que tivesse sido mais do que um casamento de conveniência, pois Alessandro há muito que estava apaixonado por Constanza, mas não possuía terras, pelo que a aquisição de Pesaro destinava-se a conquistar a sua amada (Parker, 2002). Em 1446 Constanza deu à luz uma filha e no ano seguinte morreu de parto.

127 Nesta ocasião Guiniforte Barzizza enviou-lhe uma carta de felicitações e a fama da sua eloquência espalhou-se por toda a Itália. Vid. Cannon, 1916, p. 8.

Tal como o título do ensaio de Holt Parker sugere, uma das características mais fascinantes de Constanza Varano foi o uso do seu domínio do latim como "instrumento de Estado", servindo-se da sua influência para conseguir a devolução de terras e títulos ancestrais, como já o tinha feito a sua avó Battista Montefeltro Malatesta (Parker, 2002).

BATTISTA MONTEFELTRO MALATESTA (1383-1450)

Com efeito, Battista Montefeltro Malatesta, filha dos senhores de Urbino e conhecida por compor versos, tinha recorrido aos seus conhecimentos de latim, discursando publicamente em 1433, quando o Sacro Imperador Romano, Segismundo, passara por Urbino, para exigir dos poderosos o cumprimento das promessas feitas à sua família.

Curiosamente, em *De studiis et literis,* uma carta que lhe foi endereçada em 1424, por Leonardo Bruni (c.1370-1444), o chanceler humanista de Florença, com conselhos para a prossecução dos seus estudos, a única disciplina que o mesmo referia que seria inútil para a sua progressão académica era retórica. Ele considerava uma perda de tempo estudá-la, pois uma mulher "nunca veria o fórum" (o espaço público onde os oradores da Roma antiga discursavam) (Bruni D'Arezzo, 1912). Importa salientar a ironia desde conselho, pois uma das atividades dos primeiros humanistas era compor discursos no estilo clássico. Porém, o papel de orador não estava – exceto em escassos casos – aberto às mulheres (King, 2003:86).

ISOTTA NOGAROLA (1418-1466)

Nascida em 1418, Isotta Nogarola era originária de uma família nobre de Verona que partilhava um interesse comum pela cultura e que mantinha uma forte tradição de educação das suas filhas, tendo produzido mulheres letradas ao longo de várias gerações. Antónia, uma patrícia Nogarola do século XIV, alcançou alguma reputação literária e Ângela Nogarola, irmã do pai de Isotta, Leonardo, foi uma poetisa com alguma notoriedade. Conhecem-se da sua autoria vários poemas que demonstram não só os resultados de uma esmerada educação humanista, mas também o conhecimento de muitas das mais poderosas figuras políticas do seu tempo. Foi igualmente a autora de uma obra em latim de considerável dimensão: o seu *Liber de Virtutibus* (Stevenson, 2010).

Isotta e as suas irmãs, Ginevra e Laura, aprenderam latim e grego numa idade precoce, sob a orientação de Martino Rizzoni, aluno Guarino Veronese, um dos mais respeitados poetas e humanistas italianos do seu tempo. Após um início promissor, Ginevra casou, em 1438, e aparentemente terá cessado de escrever (Parker, 2002). Ela era conhecida e apreciada "pela sua mão imaculada"[128]. Um velho amigo das irmãs Nogarola, Damiano dal Borgo, observou tristemente a sua notória mudança, operada em apenas dois anos de casamento: Ginevra estava constantemente doente. O seu comentário poderá sugerir que terão sido as gravidezes difíceis, em vez dos preconceitos contra mulheres letradas casadas, que terão ditado o seu afastamento do mundo académico, dado que a sua tia Ângela nunca havia demonstrado ter tido quaisquer dificuldades no seu relacionamento humanista pelo facto de ser casada. Assim, não teria sido o casamento, em si, o factor que a silenciou. Um dos problemas com a atividade intelectual das mulheres casadas, na Renascença italiana, para além

128 Frase que se tornou famosa através de King e Rabil. Cf. King & Rabil,1983.

da presunção masculina em que deveria haver uma eventual ligação entre a aprendizagem e a virgindade, estava também associado com a quantidade de trabalho que se esperaria de uma dona de casa. No caso de Ginevra, o facto de se encontrar debilitada pelas sucessivas gestações, criando cinco filhos que certamente lhe ocupavam todos os seus recursos pessoais, permite-nos concluir que não lhe sobraria tempo nem energia para prosseguir os seus estudos[129].

A carreira académica de Isotta Nogarola começou brilhantemente: aos 18 anos já era famosa. Os seus conhecimentos e a sua eloquência em latim eram exaltados por humanistas e príncipes. São numerosas as cartas escritas por Isotta e pelos seus correspondentes, entre 1434 e 1439, que atestam o seu percurso literário, permitindo-nos obter uma visão da sua vida e da sua fama crescente entre os círculos humanistas de Verona e Veneza. E terá sido provavelmente essa notoriedade, incomum numa mulher, que terá desencadeado a inveja que deu origem ao episódio mais cruel e indigno da sua carreira.

Em meados de 1439, uma sátira anónima circulou em Verona e em Veneza, atacando a moralidade das mulheres letradas. Nela Isotta era acusada de promiscuidade e de incesto com o seu irmão Ludovico. No panfleto, o seu autor afirmava mesmo que "uma mulher eloquente nunca é casta" (Nogarola, 2004).

Em 1441, Isotta abandonou o humanismo secular e dedicou-se ao estudo das sagradas escrituras e de outras obras religiosas, magoada pelo facto de se sentir uma estranha na sociedade humanista masculina, onde uma "mulher teria que se tornar um homem" para ter sucesso. Recusando-se a casar e comprometendo-se a uma virgindade

129 Laura Cereta revela numa carta enviada a Sigismondo de Bucci, advogado de seu pai: " Eu não tenho qualquer tempo livre, nem mesmo para respirar.... Não tenho nenhum tempo disponível para gastar com os meus livros a menos que trabalhe produtivamente durante a noite e durma muito pouco..." Diana Robin, "Women, Space and Renaissance Discourse", in Gold, Miller, and Platter (eds.), *Sex and Gender*, pp. 176-177, cit. por Stevenson, 2010: 165.

perpétua, esta humanista quatrocentista viu-se coagida a viver em reclusão por uma sociedade hostil à criatividade feminina.

Composta por um vasto leque de trabalhos, que abrangem os quatro géneros literários populares entre o universo humanista do *Quattrocento* – a epístola, o diálogo, o discurso e a *consolatio* - a obra de Isotta Nogarola atesta a sua extraordinária erudição, as suas capacidades literárias e a profundidade do seu pensamento, tendo imposto um modelo que seria seguido pelas mulheres letradas que nos séculos seguintes se debateram para poder expressar as suas ideias (Nogarola, 2004).

A sua obra-prima, *De pari aut impari Evae atque Adae peccato*[130], também conhecido por *Diálogo de Adão e Eva*, um debate acerca do pecado original e da partilha da culpa do mesmo, é uma das obras mais importantes escritas por uma mulher no início da era moderna, onde a autora confronta diretamente os paradoxos da condição feminina na época em que viveu, de um modo original e ousado, expondo a hipocrisia daqueles que quiseram rotular a mulher como um ser irracional e imperfeito[131] mas, simultaneamente, capaz de conduzir Adão ao pecado original.

O debate terá partido da correspondência trocada com Ludovico Foscarini, um conhecido diplomata e humanista veneziano, e destinava-se a determinar se Adão e Eva teriam pecado na mesma proporção, tendo como ponto de partida as teses de Santo Agostinho, segundo as quais ambos partilhavam a culpa pela sua expulsão do Paraíso. Isotta iria reproduzir essa troca epistolar dando-lhe a forma de um diálogo, que se tornou parte do seu legado permanente, permanecendo até hoje como um dos debates mais densamente argumentados acerca da natureza feminina, especialmente quando comparado com a literatura cortesã vernacular anterior.

---

130 *Do pecado igual ou desigual de Adão e Eva* (nossa tradução).

131 "Un être occasionnel et incomplet, une sorte d'homme manqué". Cf. S. Tomás de Aquino cit. por Beauvoir, 1999: 158.

Usando os preconceitos masculinos sobre a suposta inferioridade da mulher, Isotta constrói então a defesa de Eva, argumentando que a sua ignorância e a fraqueza de espírito a faria menos pecadora do que Adão, não podendo assim ser considerada responsável pelos seus atos: "a mulher não comeu o fruto proibido por acreditar que assim se tornaria igual a Deus, mas porque era fraca e inclinada ao prazer" (Nogarolae, 1886, p. 189). O tema da debilidade feminina remonta às ideias filosóficas de Aristóteles, que aqui Isotta traz argutamente à colação. Importa referir que no século XV, debilidade e excecionalidade eram duas ideias contraditórias que circulavam na sociedade italiana. As mulheres humanistas, das quais Isotta seria a melhor representante, constituíam então a exceção a essa debilidade/inferioridade, aqui habilmente chamada em defesa de Eva.

O modo inteligente como Isotta interpreta o erro de Eva remete-nos para Christine de Pizan, pois também ela usou esse paradoxo força/fraqueza nas suas obras. Ambas partilham a mesma conceção da educação feminina e à primeira vista pode parecer surpreendente que duas mulheres que alcançaram o nível de erudição que elas conquistaram tenham decidido promover a defesa de Eva com base no argumento da inerente fraqueza de espírito feminina.

LAURA CERETA (1469-1499)

Oriunda de uma importante família de Brescia, Laura Cereta foi uma das mais empenhadas defensoras das mulheres, em especial das escritoras. Tendo enviuvado cedo, isso permitiu que dedicasse toda a sua atenção aos estudos humanistas, demonstrando a sua competência para proferir discursos e escrever cartas, as quais iriam mais tarde circular amplamente. Estas atividades iriam ser fortemente criticadas,

não só por parte dos homens, como também pelas mulheres. Em resposta, Cereta defendia as aptidões femininas para o estudo e louvava os benefícios da educação, encorajando outras mulheres a trilhar o "longo e duro caminho do conhecimento".

Todas as cartas de Laura Cereta que se encontram publicadas numa edição de I. F. Tomasini de 1640 foram escritas entre julho de 1485 e março de 1488, ou seja, quando ela tinha entre dezasseis e dezoito anos. Laura tinha casado com Pietro Serina, um empresário local, quando tinha apenas quinze anos, o qual morreu de peste cerca de 18 meses após o casamento. Parte das cartas foram escritas antes da morte do marido e outras depois de ficar viúva. Naquelas que foram redigidas cerca de seis meses após enviuvar, Laura descreve a dor da perda e afirma que recuperou o seu espírito, não pelo choro, mas pela razão, isto é, mergulhando mais uma vez nos estudos, que ela havia temporariamente abandonado, após a morte de Pietro. (Cereta, 1640).

É particularmente significativa uma das suas cartas, que reflete as dificuldades sentidas pelas mulheres letradas para serem reconhecidas como intelectuais, numa sociedade que não lhes dá qualquer apreço, e onde se incluía o seu próprio género. Na sua *"Epístola a Lucília Vernácula"*, Laura Cereta, ridiculariza as mulheres sem instrução que criticam as mulheres cultas, salientando que o seu comportamento não só prejudica todo o sexo feminino, como também a elas próprias. De notar que Cereta se refere a estas mulheres, como alguém que só fala a língua vulgar (vernácula), daí a utilização irónica do apelido "Vernácula" (Cereta, 1992).

De um modo geral, as suas cartas refletem os valores de uma mulher que se dedica ao estudo e tem de lutar contra as pressões sociais ao fazê-lo. Elas constituem uma das afirmações mais fortes do intelecto feminino e do direito das mulheres para se dedicarem aos estudos humanistas, que pode ser encontrado entre as mulheres letradas do *Quattrocento.*

CASSANDRA FEDELE (1465-1558)

Proveniente de uma família de intelectuais venezianos da classe média, Cassandra Fedele foi outra notória erudita italiana do Renascimento. A sua atividade intelectual desenrolou-se sobretudo antes de casar e após enviuvar e, tal como as suas antecessoras, centrou-se no género humanista mais usual, que privilegiava as cartas e os discursos. É particularmente impressionante o seu discurso proferido diante do *doge* e do senado veneziano em louvor das artes liberais - sobretudo se levarmos em linha de conta que se trata de uma mulher que sai em defesa do programa humanista - num local onde as mulheres supostamente nunca deveriam aparecer (King, 2003).

Cassandra Fedele foi provavelmente a humanista que maior notoriedade alcançou no seu tempo, fama essa que ultrapassou incluso as fronteiras da sua pátria. A sua família pertencia a uma genealogia de humanistas que gozavam de uma notória reputação pelo seu conhecimento, e que ostentavam o estatuto de *cittadini originari.* Detinham importantes posições e a ascensão na carreira dependia não só da competência, mas também do apoio de patronos.

Para Ângelo, o pai de Cassandra, a inteligência da sua filha representava um poderoso instrumento para a sua própria ascensão nos círculos intelectuais e por isso treinou-a nas artes humanistas, almejando transformá-la num símbolo do prestígio da sua própria família. Uma filha letrada, representava um prodígio, uma *puella docta*, um autêntico fenómeno da natureza, numa era que admirava o génio, especialmente quando esse se manifestava nas suas formas mais raras. Assim, Cassandra estudou latim e grego e com a idade de doze anos a jovem já dominava esses idiomas, assim como retórica, história e filosofia (King, 2005).

A sua jovem carreira foi pontuada por várias aparições públicas, tendo conquistado os favores do *doge*, tornando-se convidada habitual dos banquetes por ele oferecidos, onde tinha a oportunidade de brilhar

no meio do círculo de intelectuais, poetas e escritores venezianos. O ponto mais alto da sua fama internacional foi atingido quando a rainha Isabel de Aragão e Sicília a convidou para se juntar à sua corte. No entanto, Cassandra viu-se obrigada a declinar tão grande honra, quando um édito especial emitido pelo senado de Veneza, a proibiu de abandonar a cidade, decretando-a património público (King, 1976, p. 296). Segundo Mercedes Arriaga Floréz, "este facto é ilustrativo do mito que as cidades italianas criaram em torno das suas mulheres cultas considerando-as um símbolo da sua terra natal: Cassandra Fedele de Veneza, Isotta e Ginevra Nogarola de Verona, Laura Cereta de Brescia, Constanza Varano de Pesaro, Batista de Montefeltro Malatesta de Urbino" (Arriaga Floréz, 2013, p. 10).

Quando atingiu uma idade – trinta e três anos – em que já não podia causar admiração pela sua precocidade, aliada à sua beleza e talento, Cassandra deixou de ser útil para os objetivos do clã Fedele. O seu pai tratou então de a casar com um jovem físico de Vicenza, amigo da família, pondo fim assim à sua produção intelectual (King, 1976).

OLYMPIA MORATA (1526-1555)

Olympia Morata, a filha de um conselheiro humanista do duque de Ferrara, iniciou os seus estudos numa idade muito precoce, tendo recebido instrução ministrada pelo próprio pai, em latim e grego. Em 1550 abandonou a corte de Ferrara, perseguida pela Inquisição devido às suas crenças protestantes. Casou com Andreas Grunthler, um físico alemão convertido ao luteranismo, com o qual fugiu para a Alemanha, onde continuou a ler, escrever e até mesmo a ensinar em grego. Faleceu em consequência de uma enfermidade, provavelmente tuberculose, contraída durante o cerco de Schweinfurt, um dos incidentes da

guerra religiosa em que a Europa se encontrava então mergulhada. Os seus trabalhos seriam publicados postumamente por um académico, amigo da sua família (Parker, 1997).

CONCLUSÃO

Com Morata, uma das mulheres mais cultas do seu tempo, a cadeia do humanismo feminino italiano entra em processo de declínio. Salta, porém, à vista que, apesar do seu inegável mérito, as eruditas da Renascença (sugiro continuar com "Renascimento") permaneceram marginalizadas do resto da cultura humanista, sem poder participar ativamente nos círculos intelectuais e nos debates importantes, reduzidas assim ao género celebrativo, espécies raras .

O fenómeno do humanismo feminino no Renascimento italiano é limitado, pois apenas uma escassa dúzia de mulheres pode ser convenientemente identificada com este movimento, mas a sua importância é indiscutível. Sem contar com algumas raras exceções, as humanistas italianas contam-se entre as primeiras autoras que tornaram pública a questão da capacidade feminina para adquirir educação, assim como para a total participação das mulheres em todas as atividades humanas. As suas ideias espalhar-se-iam durante os séculos XVI e XVII, tendo alcançado a era moderna e continuado a fluir através da corrente feminista.

REFERÊNCIAS

ARRIAGA FLORÉZ, M. Isot*a Nogarola, Quién pecó más Adán o Eva?,* edición y estudio critico de [...], traducción castellana de Juan Aguilar González, Sevilla, Arcibel, 2013.

BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe,* Vol. I, *Les faits et les mythes*, [Paris], Gallimard, 1999.

BECKER, M. H. "PISAN, Christine de_, 1364-1431" in Christine P. MAKWARD et Madeleine COTTENET-HAGE, *Dictionnaire literaire des femmes de langue française,* avec la collaboration de […] … [et al.], Paris, Karthala, pp. 469-474. 1996.

BOCCACCIO, G. *Famous Women*, translated by Virginia Brown, Cambridge, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, 2003.

BRUNI D'AREZZO, L. "De studiis et litteris", in W. H. Woodward*, Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-133, 1912.

BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento en Italia*, [3ª ed.],Losada, Buenos Aires, 1952.

CANNON, M. A. *The education of Women during the Renaissance*, Washington D.C., National Capital Press, 1916.

CERETA, L. *Laurae Ceretae Brixiensis Feminae Clarissimae Epistolae jam primum e manuscriptis in lucem productae,* Ed. Iacopo Filippo Tomasini, Padova, Sebastiano Sardi, 1640*.*

CERETA, L. "Letter to Lucilia Vernacula: Against Women Who Disparage Learned Women," in *The Civilization of the Italian Renaissance*, ed. Kenneth R. Bartlett, Lexington: D. C. Heath & Company, 1992.

DEPLAGNE, L. C. *Vozes femininas da Idade Média: Auto-representação, corpo e relações de gênero,* 2008. Disponível em http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST70/Luciana_Calado_Deplagne_70.pdf

GUNDERSHEIMER, W. L. *Art and Life at the Court of Ercole I d'Este: The De triumphis religionis of Giovanni Sabadino degli Arienti,* Geneva, Librairie Droz, 1972.

HERLIHI, D. *Medieval Households*, Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1985.

KELLY, J. "Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789", in *Signs*, Vol. 8, No. 1 (Autumn, 1982), pp. 4-28, 1982.

KELLY-GADOL, J. "Did Women Have a Renaissance?", in *Becoming Visible: Women in European History*, edited by Renate Bridenthai and Claudia Koonz, [Boston], Houghton Mifflin Co., pp. 174-201, 1977.

KING, M. L. "Book-Lined Cells: Women and Humanism in The Early Italian Renaissance" in Patricia Labalme (ed.), *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, New York and London, New York University Press, pp. 66-90, 1980.

KING, M. L. "Goddess and Captive: Antonio Loschi's Poetic Tribute to Maddalena Scrovegni (1389), Study and Text", in Paul Maurice Clogan (ed) *Medievalia et Humanistica*, New Series, Nr. 10, Rowman and Littlefield. Totowa, NJ, pp. 103-127, 1981.

KING, M. L. "Petrarch, the Self-Conscious Self, and the First Women Humanists", in *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35-3 (Fall 2005), pp. 537-558, 2005.

KING, M. L., *Renaissance Humanism: An Anthology of Sources*, edited and translated, with an Introduction, by […], Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis / Cambridge, 2014.

KING, M. L. *The Renaissance in Europe,* [London], Laurence King, 2003.

KING, M. L. "Thwarted Ambitions: Six Learned Women of Italian Renaissance", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Nr. 59 (Fall 1976), pp. 280-304, 1976.

KING, M. L. and RABIL, Jr., A. (ed.). *Her Immaculate Hand: Selected Works by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy*, Binghamton, N. Y., MRT, pp. 57-68, 2005.

LAURENZI, E. “Christine de Pizan: una feminista “ante litteram”?”, in *Lectora: revista de dones i textualitat*, Nº 15, pp. 301-314, 2009.

LEAL, I. *Cristina de Pisano e Todo o Universo de Mulheres*, Cadernos da Condição Feminina nº 52, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999.

NOGAROLA, I. *Complete writings: letterbook, dialogue on Adam and Eve, orations*, edited and translated by Margaret L. KING and Diana ROBIN, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

NOGAROLAE, I. *Isotæ Nogarolæ Veronensis opera quae supersunt omnia: accedunt Angelæ et Zeneveræ Nogarolæ epistolæ et carmina*, ABEL, Eugenius (ed.) Vol II., Viena, apud Gerold & Cie; Budapest, apud Fridericum Kilian, 1886.

PARKER, H. N. «Latin and Greek Poetry by Five Renaissance Italian Women Humanists», in Barbara K. Gold, Paul Allen Miller, and Charles Platter (eds.), *Sex and Gender in Medieval and Renaissance Texts: The Latin Tradition*, Albany, State University of New York Press, pp. 247-286, 1997.

PARKER, H. N. «Constanza Varano (1426-1447): Latin as an instrument of State”, in Laurie CHURCHILL, Phyllis R. BROWN, and Jane E. JEFFREY (eds.), *Women Writing Latin from Roman Antiquity to Early Modern* Europe, Vol. 3: *Early Modern Women Writing Latin*, New York, Routledge, pp. 31-53, 2002.

PARKER, H. N. “The magnificence of learned women”, in *Viator,* nº 38, 2, pp. 263-289, 2007.

STEVENSON, J. *Women Latin poets: language, gender and authority from antiquity to the eighteenth century,* Oxford, Oxford University, 2010.

CAPÍTULO IV:
Vozes líricas e transgressoras das trovadoras medievais:
Estudo e tradução

Song for a sleepless night – um imenso palimpsesto... [132]

Ria Lemaire

Os analfabetos do século XXI não serão aqueles que não sabem ler e escrever, mas aqueles que não sabem aprender, desaprender e reaprender.
Alvin Toffler

Song for a sleepless night

1	2	3
Eu velida non dormia lelia doura e meu amigo veni edoi lelia doura	I sit up and wonder dellaly dare if you are still coming way dellaly dare	I, who am fair, could not sleep lelia doura and my friend was coming edoi lelia doura
non dormia e cuidava lelia doura e meu amigo chegava edoi lelia doura	I sit up all night dellaly dare until you arrive way dellaly dare	I couldn't sleep and I worried lelia doura and my friend was arriving edoi lelia doura
E meu amigo venia lelia doura e d'amor tan ben dizia edoi lelia doura	When finally you come dellaly dare you sing words of love way dellaly dare	My friend was coming lelia doura and spoke so well of love edoi lelia doura
E meu amigo chegava lelia doura e d'amor tan ben cantava edoi lelia doura	When at last you arrive dellaly dare you lull me with rhymes way dellaly dare	My friend was arriving lelia doura and sang so well of love edoi lelia doura

132 Versão revista e aumentada do artigo publicado na revista LABRYS – Etudes féministes/Estudos feministas, No. 29, coord. Norma Telles, janeiro-junho 2016.

Muito desejei amigo Lelia doura Que vos tevesse comigo Edoi lelia doura	How long I've been wishing dellaly dare to have you here with me way dellaly dare	Friend, I greatly longed lelia doura to have you here with me edoi lelia doura
Muito desejei amado lelia doura que vos tevesse a meu lado edoi lelia doura	How long I've desired you dellaly dare here by my side and way dellaly dare	Beloved, I greatly longed lelia doura to have you at my side edoi lelia doura
Leli leli, par Deus, leli lelia doura ben sei eu que(n) non diz leli edoi lelia doura	Dell dell, by God, dell dellaly dare who doesn't dell way dellaly dare	Leli, leli, by God, leli lelia doura I know who doesn't say leli edoi lelia doura
ben sei eu que(n) non diz leli lelia doura demo x'é quen non diz edoi lelia doura	I'll tell who doesn't dell dellaly dare the devil never dells way dellaly dare	I know who doesn't say leli lelia doura it's the devil who doesn't say edoi lelia doura [133]
(BREA, 1996, II, 754)	(ZENITH, 1995, 38-41)	(ZENITH, 248-249)

Uma *amiga*, jovem namorada medieval, canta essa canção de amor, *cantiga de amigo,* conservada nos cancioneiros medievais em língua galego-portuguesa. Sua autoria foi atribuída a um poeta galego, Pedro Eanes Solaz.

A cantiga chamada de *paralelística* é um gênero de poesia dialogada, cantada originalmente ao desafio por duas mulheres, quer dizer: improvisada, do qual os cancioneiros galego-portugueses medievais salvaguardaram um corpus de uns cem textos. Trata-se de um gênero antigo, indo-europeu, de poesia feminina lírica, ao lado de gêneros lírico-narrativos femininos, tais como bailadas, romances e outros. Essas vozes de mulheres encontram-se nas literaturas de muitos países europeus, consignadas geralmente, na fase da transição da oralidade para a escrita, como ¨canção de mulher anônima¨, não

133 A tradução em inglês foi feita pelo eminente tradutor americano-português Richard Zenith. No final da antologia, nas *Notes to the Poems,* o tradutor dá a tradução literal da cantiga que nos permite aquele olhar, tão almejado pelos críticos, no próprio ¨ateliê¨ do tradutor.

só nas suas literaturas medievais, como também nas de épocas posteriores e, até uma época muito recente, bem adiante no século XX, nas recolhas dos folcloristas.

Em Portugal, bem pelo contrário, essas cantigas tão tipicamente femininas e inegavelmente radicadas no mundo rural, constituem o primeiro capítulo da literatura medieval portuguesa. Atribuídas a poetas-escritores exclusivamente masculinos, - trovadores, segréis e jograis -, a historiografia convencional considera essas atribuições provas de Autoria no sentido moderno da palavra. Seriam, em terras galego-portuguesas, esses Autores masculinos que com uma intuição genial da alma feminina teriam posto as cantigas na boca das mulheres.

O meu propósito não é demonstrar mais uma vez o ridículo dessa historiografia nacional portuguesa, produto de uma época e ciência da literatura que os estudos pós-modernos já desmascararam como profundamente patriarcais e misógenas, cegamente scriptocêntricas e perigosamente nacionalistas. Já se generalizou a consciência crítica, hoje em dia, de que foi através da transformação dos seus preconceitos burgueses em pressupostos da nova ciência da literatura que os inteletuais, quase todos masculinos, brancos e filhos das burguesias nacionais, inventaram e estruturaram as histórias das literaturas nacionais. Ao amontoaram no decorrer dos séculos XIX e XX, em cima dos próprios textos, interpretações e teorias que confirmavam e reforçavam os seus pressupostos preconceituosos, eles transformaram os textos em palimpsestos que ocultam, distorcendo-as, as mensagens emitidas pelas vozes medievais transcritas nos cancioneiros.

O meu proposito é ilustrar, a partir do simples exemplo da cantiga da ¨velida (bonita, linda) galega que não dormia¨, como, - e apesar do questionamento radical que trouxeram os estudos pós-modernos -, os preconceitos que estão na base da ciência da literatura convencional continuam permeando e distorcendo os próprios textos, a sua historiografia e o convívio dos leitores com eles ; continuam – num processo perverso e inconsciente - inculcando os velhos

preconceitos na mente dos leitores. Ao propor outra leitura da cantiga, queria provocar uma reflexão sobre o dilema que põem, ao inteletual de hoje, a existência e o ensino de uma historiografia e ciência da literatura nacional cujas bases e produtos são tão deturpados. Será que ainda é possivel e justificável tentar completar ou corrigir essas ¨narrativas¨ ficcionais (HAYDEN WHITE, 1973) de dentro, ficando na ¨ordem do seu discurso¨ (FOUCAULT, 1970) vigente, mantendo e reconfirmando a convicção de que existe e pode existir UMA, única, verdadeiria História da Literatura? Ou impõe-se a necessidade de criar novas historiografias e, se fôr essa a opção : como definir os seus pressupostos, condições, relações e novas linhagens?

'Eu velida não dormia ...'

Esta cantiga (coluna1) é uma canção de amor, improvisada dentro do grupo de idade das amigas/irmanas, as mulheres jovens de idade núbil da comunidade rural. Canção de trabalho ou de dança, ela lhes permite trocar as suas experiências amorosas e sua vivência do amor nos contatos com o grupo de idade dos *amigos*, os homens jovens em idade núbil. A *performance* da cantiga, através do diálogo/desafio cantado, faz dela uma experiência ao mesmo tempo altamente individual e social, partilhada dentro do grupo de idade, sendo que o refrão era cantado por todas as mulheres presentes. Esta cantiga de ¨aprendizagem do amor¨ tem as características versificatórias do cantar ao desafio, tais como: as rimas alternadas em –i- e –a- , a conjunção de coordenação *e* no começo dos versos e a repetição com variantes dos próprios versos.

Ela tem também a economia parcimoniosa e a precisão das palavras (quase só verbos e substantivos) tão típicos do lirismo das tradições orais da mulher indo-europeia. A sua linguagem do amor é ao mesmo tempo concreta e metafórica : se ver/se falar, dizer d'amor/cantar d'amor, dormir, folgar/sonhar ... dizem uma atividade concreta

e, metaforicamente, a união sexual. Cantar cantigas de amigo, não dormir, cuidar, sospirar, pagar-se dos cabelos, mirar as ondas do mar, bailar, tanger o adufe … são atividades concretas e, ao mesmo tempo, maneiras de expressar o desejo libidinal. Sentar-se debaixo da aveleira ou no verde prado, lavar os cabelos na fonte, ir à fria fonte … são iniciativas que a jovem pode tomar para ver o amigo e satisfazer o desejo. (LEMAIRE, 1988). A cantiga da velida que não dormia conta uma dessas experiências : a sua felicidade e satisfação exultantes depois de uma noite de amor passada com o amigo.

Quando a velida muda de idioma …

Ao compararmos[134] o texto da cantiga galega com a tradução em inglês (coluna 2), publicada na antologia de Zenith com o número 19 e o título de 'Song for a sleepless night', constatamos logo que esse título, ¨cantiga para uma noite de insônia¨, muda radicalmente o tom da cantiga. Já a presença em si de um título altera o caráter do texto. Sugere-se que se trata de uma poesia escrita, sendo que as poesias escritas geralmente têm título. A poesia da tradição oral não tem, nem, aliás, a da primeira fase da transição da oralidade para a escrita.

Situada em língua galega num passado feliz (coluna 1), o título inglês da cantiga muda a perspetiva do leitor: uma noite de insônia associa-se geralmente a sentimentos tais como ânsia e infelicidade. Em seguida, o tradutor coloca a cantiga no tempo presente (*I sit up, you come*…). A mudança do tempo do verbo transforma o diálogo de mulheres, composto de dísticos interligados pela conjunção de coordenação – e -, num monólogo dirigido a um amante. Os sentimentos de certidão e felicidade cantados pela jovem galega, motivados pelo fato de ela poder apresentar o acontecido como cumprimento do que

134 Não incluiremos na análise as últimas duas estrofes que sãem radicalmente não só dos esquemas versificatório e discursivo, como também do tom da cantiga e do seu conteúdo, elaborados nos pares de estrofes. Além disso, na presença, nas duas estrofes finais, de Deus e do diabo, tão alheios ao mundo da cantiga de mulher, adevinha-se a mão (e o imaginário) do clérigo-copista, desejoso (ou encarregado) , como acontece em tantos outros textos da época, de épocas posteriores e de outros países, de imprimir no texto a doutrina da Igreja católica.

foi combinado com o namorado, sumiram na versão inglêsa. Os verbos no presente (*I wonder if* e *I sit up*) reforçam a incertidão e a ânsia já sugeridas pelo título inventado pelo tradutor. Os sentimentos são expressos em versos interligados por conjunções de subordinação (*if, until, when*) e reforçados por uma presença invasiva de advérbios que exasperam a ânsia (*still, until, finally, at last, how long*). Relação desigual, de homem forte, ativo, que se faz esperar, com mulher fraca, passiva e dependente. A tradução de ¨e d'amor tão bem cantava/dizia¨ (expressão tradicional da união sexual feliz) é muito reveladora nesse sentido: ¨*you lull me with rhymes*¨, como fazem as mulheres com os nenês e as crianças: ninar, embalar com *(nursery) rhymes*.

Tradução é sempre um pouco (ou muito) traição, como já foi observado tantas vezes, mas ao compararmos a tradução definitiva com a ¨literal¨ (coluna 3), podemos constatar que o tradutor mudou, ¨traíu¨, conscientemente a identidade da jovem. Ao transformer a certidão e felicidade da amiga em incertidão e ânsia, a tradução adapta e conforma a representação da jovem namorada à imagem da mulher passiva convencionalmente divulgada pela historiografia burguesa oficial: as amigas medievais da História da Literatura Portuguesa são mulheres infelizes, que sofrem, esperando ansiosa e passivamente o amante. A transformação da poesia dialogada em monólogo tem o mesmo efeito: a cantiga torna-se mais parecida com a poesia monologada de *fin'amors* da *cantiga de amor* masculina. Sutilmente monologada pelo tradutor, ela insere-se no corpus das 400 cantigas de amigo monologadas que os cancioneiros salvaguardaram também e que têm muito mais afinidades com a visão do amor cortês – *fin'amors* -, sempre insatisfeito e infeliz, da cantiga de amor masculina. O fato de o tradutor ignorar (deliberada ou inconscientemente ?) as características do discurso amoroso das cantigas de amigo contribuirá mais ainda para a transformação da identidade da namorada. A tradução ¨literal¨ (coluna 3) do verbo *cuidar*, por seu sentido do século XX (*I worried*) oculta o fato de que, na cantiga de mulher, *cuidar*

é sinônimo de *não dormir* que significa: ¨desejar¨. A tradução da expressão *não dormia* pela experiência moderna da insônia ansiosa : ¨*I could not sleep*¨ (coluna 3), em vez da tradução literal que é : ¨*I did not sleep*¨, permite compreender o processo que levou, em seguida, à sua tradução definitiva na coluna 2 por: ¨ *I sit up and wonder*¨.

Fechar os olhos e não dormir ...

As pessoas que praticam a meditação sabem a importância dessas duas posições conscientes que constituem um exercício básico para atingir o estado de elevação espiritual chamado hoje em dia de *meditação*. Trata-se de práticas às quais os seres humanos de todos os tempos e culturas deram nomes diferentes, mas que têm uma característica comum: a de denotar uma capacidade humana e uma prática de - por uma decisão consciente e deliberada, por um esforço de concentração mental e emocional muito forte, por exercícios de respiração ou visualização, de oração silenciosa ou canto religioso, pela utilizacão de drogas, ascese ou jejuns repetidos... - , passar a outros níveis de consciência, compreensão e vivência de si próprios, do ser humano, da natureza e do universo/cosmos.

Existia nas civilizações indo-europeias e ainda na Idade Média europeia, tanto nas comunidades tradicionais rurais como nas comunidades religiosas, uma grande variedade dessas práticas, desde a dos sonhos acordados das mulheres, das êxtases dos guerreiros, das levitações, até às grandes experiências de êxtase religiosa dos homens e mulheres místicas, das quais testemunham, tanto aberta quanto simbolicamente, os manuscritos medievais e os dos inícios dos tempos modernos.

As diversas vozes femininas, leigas e religiosas, ao cantarem/contarem essas experiências espirituais, têm, no decorrer dos séculos e ao passar de um país para outros países, características comuns que não se encontram (ou se encontram com acentos bem diferentes) nos

textos dos homens. As mulheres cantam um amor que é amor-desejo, a experiência de um corpo que procura e atinge a sua satisfação na união física com o amado – união ¨sonhada¨ e realizada pela força do desejo. E … essa experiência íntima e individual, é transmitida, partilhada pelas mulheres dentro do grupo das mulheres; ela pertence ao mundo das mulheres exclusivamente. Cantar/contar é aprendizagem e iniciação.

Havia, por exemplo, os *sonhos acordados* de jovens namoradas, quando, à noite, impulsionadas pelo amor-desejo –*os amores*- do namorado ausente, elas conseguem visualizá-lo, senti-lo fisicamente e viver/¨sonhar¨ a união sexual com ele sem ele estar presente. O capítulo V da Bíblia, intitulado *Cântico dos Cânticos*, contém uma recolha de canções de mulher, atribuídas ao rei Salomão. Uma delas evoca o começo de um tal ¨sonho¨:

> Eu dormia, mas o meu coração estava acordado
> E ouvi meu amigo bater na porta
> (…)
> E abri a porta para o meu amigo
> Mas ele já havia ido embora.
> Como eu queria ouvir a sua voz.
> (…)

Havia também uma grande variedade de canções para os trabalhos do grupo das mulheres adultas, tais como os contos só para mulheres, os cantos e contos iniciáticos das reuniões secretas das mulheres sábias, acusadas mais tarde de ¨bruxaria¨. E havia as êxtases e visões das *mulieres religiosae*, tais como as praticavam, ritual e religiosamente, as comunidades das beguinas; visões descritas pelas grandes escritoras místicas que são também as fundadoras da literatura mística em línguas vernáculas, tais como Hadewych de Antuerpia (1210-1260) e Mechtild de Magdeburg (1210-1282). Vivendo geralmente em comunidades de mulheres, dedicavam-se

a uma devoção autônoma com o objetivo de visualizar a presença concreta do corpo do Cristo, sentir e tocar esse corpo, se unir a ele e experimentar uma união/fusão total com ele, tanto física quanto emocional e espiritualmente. Hadewych e Mechtild não são só noivas metafóricas, espirituais do Cristo; elas são as suas amantes de verdade. O seu amor do Cristo, chamado de *Minne*, inclui a dimensão física, sexual e sensual. Neste sentido, o misticismo das mulheres é bem diferente da espiritualidade da *unio mistica* que praticavam os homens místicos na mesma época, como observou e comentou o monge franciscano, Lamprecht von Regensburg (1215 – 1250) : ¨Meu Deus, que arte é essa que uma mulher idosa sabe praticar melhor do que um homem erudito!¨

Minne versus *fin'amors*

A *Minne* é um amor radicalmente diferente tanto do ideal cortês de *fin'amors*, quanto do amor espiritual da doutrina oficial da Igreja católica, ambos baseados na separação radical do corpo e do espírito. A *Minne* (literalmente: amor) é uma experiência ao mesmo tempo física, emocional e espiritual, às vezes intensamente sensual. A ascensão e o acesso ao divino têm a sua base na corporalidade, como explica Hadewych nos seus poemas, visões e cartas: ¨*zodat ik hem kon begrijpen en voelen*¨ - para eu o compreender e sentir. O discurso da *Minne* é parecido com o das jovens namoradas da cantiga de amigo: *deitar-se na cama/não dormir/dormir acordada/dormir/sonhar...* que significam na literatura das mulheres místicas: desejar, querer e realizar a união mística através do encontro físico (sonhado) com Cristo.

Como as cantigas paralelisticas, os textos (poemas, visões misticas, cartas tanto em prosa quanto em verso) de Hadewych de Antuérpia têm como destinatárias exclusivas o grupo das suas *vriendinnen* (lit: amigas) dos grupos de beguinas que viviam em

comunidades. O seu objetivo é explícito: descrever as suas experiências misticas realmente vividas, explicá-las e transmitir os conhecimentos, técnicas e práticas da experiência mistica; é partilhar, socializar e ensinar sistematicamente o conhecimento/saber/sabedoria esotérico, iniciático, destinado às mulheres do movimento das beguinas.

A vivência e o ensino das mulheres baseavam-se na convicção da unidade indissociável de corpo, mente, emoção e espírito, doutrina radicalmente oposta à da Igreja católica cujo dogma principal era o da separação e hierarquização de corpo e do espirito e da diabolização do corpo e da sexualidade como essencialmente inferiores e fontes do pecado. Aliás, Teresa de Avila (1515-1582), já nos tempos modernos, ainda descreve explicitamente as suas experiências místicas da união/fusão com o Cristo como sendo ¨de corpo presente¨; o seu desejo intenso de se aproximar do corpo do Cristo levava-a a uma forma de ascensão espiritual que praticam hoje em dia ainda os monjes buddhistas, chamada *levitação*[135].

Essas experiências espirituais vividas e testemunhadas pelas mulheres graças a uma sexualidade autônoma que não precisava da presença física do homem, ao subtrairem-se ao controle dos poderes leigo e eclesiástico, constituíam uma ameaça real para a ordem estabelecida por eles. Foi essa a razão pela qual algumas beguinas e centenas de milhares de mulheres sábias, desde o século XII e bem adiante nos tempos modernos, foram queimadas nas fogueiras da Inquisição, acusadas de serem histéricas, loucas, heréticas, bruxas, amantes do … diabo.

135 Levitação que praticavam também, em reuniões secretas de mulheres só, as mulheres das comunidades rurais tradicionais indo-europeias. A levitação e a deslocação pelo ar faziam parte integrante das práticas e dos conhecimentos iniciáticos, sagrados do mundo das mulheres. Perseguidas e queimadas nas fogueiras das Inquisições, essas mulheres sábias de outrora, hoje em dia, estão integradas no imaginário moderno sob forma de bruxas feias, velhas e sujas que se deslocam no ar sentadas na sua vassoura para encontros pecaminosos com o diabo.

Da oralidade para a escrita

Tanto os textos das cantigas de amigo paralelísticas, como os das grandes autoras místicas do século XIII (Beatriz de Nazareth, Hadewych de Antwérpia, Mechtild de Magdeburg e tantas outras) pertencem a um momento crucial da história do mundo ocidental, quando mulheres e homens que sabem escrever, escribas e copistas, começam a utilizar a tecnologia da escrita e o alfabeto latim (até essa altura reservados exclusivamente para transcrever e copiar textos em latim) para registrar textos em línguas vernáculas, produzidos e transmitidos oralmente de geração em geração. Nasce a *manuscritura* (HAVELOCK, 1963; ZUMTHOR, 1987) medieval com a sua variedade infinita de textos ditados/cantados/contados nas línguas das pequenas nações. Trata-se de textos transcritos, ainda não *escritos* no sentido moderno da palavra. As cópias desses textos transcritos serão, em seguida, adaptadas[136] pelos copistas às necessidades (linguísticas e outras) dos públicos de outros locais, outras regiões que vão ¨ver e ouvir¨ a sua recitação ou declamação em voz alta. Porém, nenhum dos manuscritos que salvaguardam as visões de Hadewych de Antuérpia são da época; todos são cópias (de cópias ?) de originais perdidos. Esse foi também o percurso das cantigas de amigo paralelísticas galego-portuguesas que contêm fenômenos linguísticos antigos que não existiam mais na época em que os *cancioneiros*, relativamente tardios, foram confeccionados.

Com tantos séculos que os separam da época da transição da oralidade para a escrita, não é difícil adivinhar os problemas gigantescos e os questionamentos que surgirão quando, no século XIX, os eruditos e inteletuais redescobrem progressivamente as cantigas. Foi na altura do grande movimento de redescoberta das origens orais, vernáculas das tradições dos povos europeus, iniciado

136 O termo alemão que denota essa atividade da manuscritura medieval é muito revelador nesse sentido. Não é übersetzen - traduzir (para outro idioma), é *umschreiben – escrever diferente*, uma atividade muito mais simples que consiste em transcrever o texto a ser copiado ao substituir palavras e expressões do texto original pelos variantes locais ou regionais do público-alvo.

pelo Romantismo, como reação contra a visão erudita oficial da filiação exclusivamente escrita das origens greco-latinas e hebraicas, vigente desde a época do Renascimento. O movimento romântico resgatou a riquíssima tradição oral dos povos europeus e produziu um tradição erudita, de inspiração predominantemente germânica, de estudos diacrônicos, historicisantes e comparatistas das suas raízes autóctones. Dentro do grande e violento processo político da formação dos grandes Estados-Naçoes europeus, rematado só em 1870, estava reservado – na fase da formação deles - um lugar de destaque para os intelectuais cujos estudos diacrônicos forneciam o material para um verdadeiro culto das raízes da Nação que deviam ser procurados no Passado mais recuado e venerável possível com o objetivo de fornecer a legitimação ideológica da violência imposta aos povos das pequenas nações do Presente.

A procura das raízes levou os intelectuais da época, bem longe dos documentos escritos da Antiguidade greco-latina, ao mundo da oralidade indo-europeia e à descoberta de dois mundos culturais: - o dos homens e o das mulheres (KATONA, 1979) -, que correspondiam à divisão tradicional do trabalho econômico entre os sexos. São duas tradições poéticas bem diferentes originalmente. O mundo dos homens, especializado nos gêneros épico e epico-narrativo, era contado e cantado geralmente entre homens só, nos momentos de lazer. As guerras, lutas, aventuras e façanhas heróicas contavam-se com circunstanciadas descrições e inúmeros pormenores; o ¨som¨ musical adaptava-se às necessidades da palavra poética. São versos musicados. O mundo das mulheres estava voltado para os gêneros lírico e lirico-narrativo. Cantados e contados como acompanhamento de todas as atividades – econômicas e outras - da vida de mulher, a sua linguagem poética reduzia-se ao essencial, adaptando-se ao som que dava e acompanhava o ritmo específico de cada atividade. São cantos/sons versados.

Carolina Michaëlis de Vasconcellos – ¨o Livro das Donas¨

Foi uma mulher erudita alemã, formada nessa tradição cientifica predominantemente alemã, Carolina Michaelis de Vasconcelos (1851-1925), que trouxe para Portugal a tradição rigorosamente científica de edição textual historicisante e a teoria da forte participação do mundo das mulheres na vida cultural medieval. O volume I da sua edição crítica do *Cancioneiro da Ajuda* (MICHAELIS, 1904) é dedicado ao estudo filológico e histórico da cantiga de amor masculina. Curiosamente, este volume contém dois longos capítulos (que se estendem das páginas 769 até 940) dedicados à canção de mulher na Península Ibérica! Nesses dois capítulos, a autora expõe todos os dados, argumentos e provas que ela conseguiu reunir em torno da existência na Peninsula ibérica e sobretudo na atual Galicia/Galiza de uma riquíssima tradição secular de poesia cantada feminina, composta pelas próprias mulheres e bem diferente da tradição da poesia do amor cortês. (SARMIENTO: 1775:237-238)

Infelizmente, no momento em que Carolina Michaëlis publicou essa edição crítica das cantigas de amor do *Cancioneiro da Ajuda*, ao anunciar a futura publicação de um ¨livro das Donas¨, os tempos tinham mudado. O processo da formação dos estados-nações europeus estava terminado; urgia outra tarefa: a da formação dos seus cidadãos. Foi a época da fundação das Faculdades e Departamentos de Letras cuja missão era formar os futuros professores do ensino secundário do século XX. Organizados em torno de três disciplinas: língua nacional, história da língua nacional e literatura nacional, os valores e preconceitos da burguesia nacional tornaram-se ¨ciência¨ ao serviço da formação de bons cidadãos. Instalou-se um espírito radicalmente neo-positivista, de teor francês e radicalmente anti-alemão, nos estudos de Letras em geral e de literatura medieval em particular. Não haverá espaço, na visão do mundo neo-positivista que vai marcar os estudos de Letras do século XX, para milhares e milhares de tradições orais autôctones que atravessaram os séculos, graças

à transmissão da sua Memória-Tradição pelas vozes dos homens e das mulheres das comunidades locais e regionais – pequenas ¨nações – que compunham a Europa até à Revolução francesa. Á fase da sua rehabilitação romântica sucede a da sua denigração e marginalização neo-positivista.

Cem anos de neo-positivismo

Já no apogeu do neo-positivismo, foi publicada por um aluno de Dona Carolina, a primeira edição crítica do corpus completo das 500 cantigas de amigo, as dialogadas e as monologadas em 3 volumes com o título *Cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses*. (NUNES, 1927-1928). Essa primeira edição marcará o começo de uma abordagem que vai até hoje monopolizar os estudos da cantiga de amigo. Organizada em torno dos nomes dos poetas-autores, ela deu início a uma longa série de teses de doutoramento e estudos que transformam as atribuições dos cancioneiros em perfis de grandes escritores-autores, utilizando os textos como pretextos para intermináveis discussões sobre variantes, erros dos manuscritos, peculiaridades linguísticas e versificatórias.

O triste apogeu dessas atividades vai ser, em 2003, a publicação de nova edição crítica pela editora Campo das Letras do Porto e na série das Obras Clássicas da Literatura Portuguesa (COHEN, 2003). Fiel à tradição criada por José Joaquim Nunes, o critério da organização dos textos na nova edição crítica é o dos nomes dos supostos autores-escritores aos quais os manuscritos do século XVI atribuem as cantigas. Consequentemente, houve o mesmo amalgama dos textos: o corpus do gênero bem peculiar das cantigas dialogadas mistura-se ao corpus muito maior e bem diferente do gênero das monologadas. A estratégia do espalhamento das cantigas paralelísticas individuais num corpus tão heterogêneo impede a tomada de consciência da

sua especificidade que uma apresentação como gênero provocaria quase automaticamente.

Essa nova edição ainda vai além dos preconceitos da edição de Nunes, ao inserir os nomes dos ¨autores¨ masculinos numa simples lista alfabética de trovadores e jograis, sem menção da sua origem e classe social, nem da época de sua atuação. A lista obedece aos objetivos nacionalistas da série (de clássicos portugueses) ao apagar toda e qualquer alusão à terra de origem da maioria das cantigas paralelísticas, a saber, a atual região autônoma Galiza/Galicia, a parte noroeste da Peninsula ibérica que não é portuguesa. Essa estratégia permite ocultar o fato de que a grande maioria das cantigas paralelísticas provem da Galiza e não de Portugal.

A ¨velida galega que não dormia¨, desterritorializada, desenraizada, desapropriada da sua voz poética galega, a sua tradição oral feminina desvirtuada, sobrevive como produto ¨escrito¨ do imaginário masculino português. Só muito recentemente, em finais do ano 2017, a vinda/visita à sua terra de origem do Pergaminho Vindel das 7 cantigas de amigo paralelísticas do Mar de Vigo, atribuídas ao jogral Martim Codax, permitiu também questionar a historiografia convencional da velida galega e repensar a questão da autoria e das raízes das cantigas medievais, conservadas em dois manuscritos renascentistas e aportuguesados do século XVI e num só manuscrito da época da sua performance (séculos XII e XIII), o famoso Pergaminho Vindel. (GUERRA e ARIAS FREIXEDO, 2018)

CONCLUSÃO

A minha leitura pós-nacionalista da cantiga da velida que não dormia permitiu ver que essa cantiga, inserida nos quadros da historiografia e ciência da literatura nacional portuguesa, transformou-

se num pesado palimpsesto de textos acumulados em cima do texto original e cumulativos no sentido de silenciar cada vez mais as vozes que a cantavam e as mensagens emitidas. Obliteração progressiva e cumulativa, como ilustram a tradução inglesa (1996) e a nova edição crítica (2003) das cantigas de amigo e que foi a triste sorte de tantas outras vozes de mulheres, ao entrarem no mundo da escrita, a exemplo (bem mais antigo) das canções de mulher incluídas no capítulo do *Cântico dos Cânticos* da Bíblia e atribuídas ao rei Salomão .

Desfazer esses inúmeros palimpsestos tornou-se, epistemologicamente, possível graças à uma combinação consequente de diferentes questionamentos pós-modernos do discurso vigente (viricentrismo, scriptocentrismo, nacionalismo, universalismo ....). Como mostrou o simples exemplo da cantiga da velida, essa desconstrução abriu os caminhos para fascinantes redescobertas de vozes, textos, áreas geográficas, épocas, culturas e abordagens científico-literárias (utilizando a etnologia, a ciência do folclore, o comparatismo ...), que a formação convencional em Letras e a ¨ordem do seu discurso¨ nos ensinaram a menosprezar ou ridiculizar, silenciando-os pela marginalização ou exclusão. É a combinação dos novos pressupostos e perspetivas críticas que permitiu avançar, abrir caminhos para novas abordagens, bases de uma releitura que acaba por levar o pesquisador/ leitor a uma consciência nova e dupla.

A primeira é a de que a historiografia convencional da literatura da Idade Média, pelos seus pressupostos errados, suas práticas, métodos e teorias construídas em cima desses fundamentos falsos, cconstitui um capítulo fascinante e triste ao mesmo tempo, da História da Ciência das Letras do século XX, muito mais do que uma história do seu objeto de estudos, a Idade Média; fato denunciado desde os anos 80 por grandes mestres dos estudos de literatura medieval (ZUMTHOR, 1980; ROBERTSON (1980).

E ... ela não é a única história da Idade-Média. Bem pelo contrário: ela criou uma ¨ordem do discurso¨ (FOUCAULT, 1970)

cujo objetivo explícito foi excluir as outras histórias do campo de visão do leitor/estudante de Letras do século XX. Histórias como, por exemplo, a das mulheres, agentes inteletuais/culturais/literárias de uma tradição secular autônoma e paralela que teve as sua próprias linguagens, tradições e e linhagens (RACINE/TREBITSCH, 2006 e CALADO, 2015). Ou a das tradições orais na sua transição da oralidade para a escrita que, elas também, com a sua própria história sempre paralela à história oficial, mas bem diferente dela. Ou ainda a das culturas regionais e muitas vezes transfronteiriças que hoje em dia renascem, ressuscitam, pós-nacionalistas e orgulhosas das suas línguas e culturas ancestrais.

Como escreveu um dos grandes futurólogos do nosso tempo, Alvin Toffler (1928-2016), seremos analfabetos, e então: ¨analfabetos medievistas¨, se não aprendermos a desaprender e reaprender, quer dizer: desaprender os pressupostos e ensinamentos/dogmas que foram as bases da ciência convencional das Letras no século XX, desmontando os palimpsestos por eles amontoados. Será a partir desse contínuo processo de desaprendizagem/reaprendizagem que se tornará possível resgatar/ recriar/reinventar as histórias das vozes excluídas e das suas linhagens (LEMAIRE, 2018), desconstruir o discurso hegemônico que tentou em vão as silenciar, redigir/ historiografar histórias paralelas e, talvez, nem (re)descobertas ainda.

REFERÊNCIAS

BREA, M. (coord.). *Lirica profana galego-portuguesa – corpus completo das cantigas medievais con estudio biográfico, análise retórica e bibliografía específca,* vol. II, Santiago de Compostela, 1996.

CALADO DEPLAGNE, Luciana. *As intelectuais na Idade Média- pensadoras, místicas, cientistas e literatas*. Ed. da UFPB, João Pessoa, 2015

COHEN, Rip. *500 Cantigas d'amigo*. Clássicos Portugueses 24. Campo das Letras, Porto.

FOUCAULT, Michel. *L' ordre du discours.* Paris, PUF, 1970

HAVELOCK, Eric.1963. *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge EUA

KATONA, Imre. Reminiscences of Promitive Divisions of Labor between Sexes and Age Groups. In: DIAMOND S.(ed.). Towards a Marxist Anthropology, Mouton, Den Haag

LEMAIRE, Ria. 1988. *Passions et Passions- contribution à une sémiotique du sujet dans la poésie lyrique médiévale en langues romanes*. Rodopi, Amsterdam 2018.

_____'As personagens femininas do Pergaminho Vindel', in RODRIGUEZ GUERRA/ARIAS FREIXEDO.2018, cap. V. Amsterdam: John Behjamin, 2018, p. 69 - 82.

MICHAELIS DE VASCONCELLOS, Carolina. 1904. *Cancioneiro da Ajuda*, 2 vols, Niemeyer, Halle

NUNES, J.J. 1927-1928. *Cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses* em 3 vols. Lisboa,

RACINE/TREBITSCH. *Intellectuelles: du genre en histoire des intellectuels*. Ed. Complexe: Bruxelles, 2004.

RODRIGUEZ GUERRA/ARIAS FREIXEDO eds. 2018. *The Vindel Parchment and Martin Codax/O Pergaminho Vindel e Martin Codax. The*

Golden Age of Medieval Galician Poetry/O esplendor da poesia galega medieval. John Behjamin, 2018.

SARMIENTO, Martín. 1775. *Memórias para la historia de la poesía y poetas españoles*. Madrid : Benedictino.

TOFFLER, A. 1970. *Future Shock*, Bantam Books, New York, 1970.

WHITE, Hayden. 1973. *Metahistory - The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. John Hopkins UP. Baltimore

ZENITH, R. *113 Galician-Portuguese Troubadour Poems in Galician-Portuguese and English*, Carcanet Press Limited, Manchester, 1995.

ZUMTHOR, Paul. *Parler du Moyen Age*. Paris : PUF, 1987. (1980)

La lettre et la voix: de la ¨littérature¨ médiévale. Ed. du Seuil. Paris

Da impossibilidade do amor à possibilidade da poesia: notas para uma tradução de Compiuta Donzela ao português

Karine Simoni (UFSC)

Na Itália do séc. XIII, provavelmente a característica político-linguística mais acentuada seja a diversidade: assim como não existe uma estrutura política unitária, também não existe uma língua nacional falada homogeneamente na península. O latim é a língua dos escritos religiosos, filosóficos, científicos, diplomáticos; as múltiplas línguas locais, ou dialetos, o meio de comunicação cotidiana; o francês se manifesta nas regiões de comércio e também como modelo literário. (ROSA, 2009, p. 78) Com efeito, a poesia provençal é a principal referência da chamada *Scuola Siciliana*, cuja importância reside no fato de seus poetas terem utilizado, pela primeira vez na história da Itália, a língua coloquial falada como instrumento para elaboradas composições literárias em forma de verso.

As líricas[137] da *Scuola Siciliana,* centradas na temática do amor cortês expresso em formas refinadas e na exaltação das virtudes de Maria, alcançaram a Toscana e lá inspiraram Dante, Cavalcanti e outros poetas do *Dolce Stil Nuovo*. Os sicilianos e os toscanos teriam sido os responsáveis por produzir, junto com a poesia, uma língua *volgare* mais refinada (DE SANCTIS, 2009, p. 81), que posteriormente, como se sabe, forneceu o "modelo" para a língua italiana. A gênese de uma

137 Utilizo o termo "lírica" considerando que é hoje compreendido como a escrita em verso em qualquer período, embora tenha começado a ser usado de forma extensiva a partir do século XVI: até então, "líricos" eram denominados apenas certos poetas antigos, como Safo, Píndaro e Horácio, que haviam escrito suas composições em metro lírico, isto é, distintos do hexâmetro típico da poesia narrativa e do verso jâmbico falado na tragédia. (GIARDINI, 2002, p. XIII)

língua é um fenômeno longo, esfumado e complexo; no caso do italiano é válido lembrar que durou séculos e jamais esteve desvinculada das formas literárias: a própria consciência civil e linguística dos italianos é fundamentada nas escolas a partir da história e antologia da literatura, ou das literaturas da península. (JOSSA, 2006) A condição essencial da literatura italiana é, portanto, a sua relação com a língua, e vice-versa, e no séc. XII, período estudado aqui, a forma literária por excelência é a poesia. Para Asor Rosa, "como no mundo clássico, também agora a poesia – ou melhor, a composição poética em versos – ocupa o primeiro lugar, o mais elevado, o mais considerado, na escala de valores literários."[138] (ROSA, 2009, p. 82). Tais composições poéticas, de temáticas, características linguísticas e níveis estilísticos variados, se manifestaram cada qual a seu modo em diferentes regiões da península, mas tinham em comum "*uma experiência dominante, uma verdadeira e própria espinha dorsal, que é a poesia de amor,* a qual aparece como encarregada da tarefa de cultivar os valores de *individualidade* e *criatividade*, que estão estreitamente conectados à ideia moderna de literatura".[139] (ROSA, 2009, p. 82. Grifos do autor) É inerente a relação entre individualidade, criatividade e *amor*: à medida em que os poetas manifestam o desejo de expressarem a sua esfera interior, a individualidade ganha corpo e as representações do sentimento amoroso dedicado à figura feminina – seja ela a mulher carnal/terrestre, ou a mulher angelical e, ainda, a figura de Maria –, se tornam o pilar da escrita poética, de modo que

> As mulheres são, portanto, as protagonistas privilegiadas da poesia lírica dos primeiros séculos (pelo menos até o século XVI): no sentido de que constituem as destina-

138 "Come nel mondo classico, anche ora la poesia – o per meglio dire, la composizione poetica in versi – occupa il primo posto, il più elevato, il più considerato, nella scala di valori letterari." Todas as traduções são de minha autoria.

139 "*una esperienza dominante, uma vera e propria spina dorsale, che è la poesia d'amore*, alla quale appare come affidato il compito di coltivare quei valori di *individualità* e *creatività*, che sono strettamente connessi con una idea moderna di letteratura."

> tárias, as inspiradoras e, na maioria das vezes, o objeto. O imaginário masculino se nutre profundamente delas, ocultando-lhes ao mesmo tempo as reais fisionomias por detrás das várias formas e dos vários aspectos em que gostam de transfigurar a mulher, de acordo com seus próprios desejos.[140] (ROSA, 2009, p.104)

Se na produção literária do período a presença das mulheres como tema é contínua e incontestável, não se pode dizer o mesmo a respeito da sua efetiva participação como autoras. Esse paradoxo não é comum apenas na literatura medieval, mas estende-se até o século XX, pois somente a partir desse momento a mulher passa a atuar com mais regularidade no cenário literário. Porém, até pelo menos o séc. XIX a presença de mulheres poetas/ escritoras nas histórias literárias é quase inexistente, e reflete a maneira como a sociedade medieval articulou a relação entre o feminino e o masculino: à parte o perigo das generalizações, pode-se afirmar que, salvo raras excessões, à mulher cabia dedicar-se às atividades do âmbito doméstico, à procriação e ao cuidado com os filhos (CIOPPONI, 2006; ZUBER, 2002). Embora seja essa a visão predominante, não se pode perder de vista a necessidade de saber interrogar as fontes, ampliá-las e observá-las sob diferentes prismas, como bem alertou Marc Bloch (2001). No caso das letras, poderíamos acrescentar a importância de dar visibilidade e valorar as experiências literárias de mulheres para, assim, ampliar o conhecimento das literaturas e do papel do feminino na história.

É a partir dessas reflexões que destaco o objetivo desse estudo: apresentar uma tradução do soneto *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* [Na estação em que o mundo folha e flora], escrito por Compiuta

---

140 "Le donne sono dunque le protagoniste privilegiate della poesia lirica dei primi secoli (almeno fino al XVI): nel senso che ne costituiscono le destinatarie, le ispiratrici e il piú delle volte l'oggetto. L'immaginario maschile se ne nutre profondamente, nascondendone al tempo stesso le reali fisionomie dietro le varie forme e i vari aspetti in cui gli piace trasfigurare la donna a seconda dei propri desideri."

Donzella no séc. XIII, no intuito de contribuir para a inserção da autora nos sistemas literários de língua portuguesa.

O nome *Compiuta Donzella* seria o pseudônimo de uma poetisa florentina, a primeira mulher a compor poesia em vernáculo na Itália de que se tem notícia (CIOPPONI, 2006, p. 13), e provavelmente a única mulher em todo o séc. XIII italiano a escrever versos na língua falada coloquialmente. *Compiuta* era um nome bastante usual em Florença naquele período, e pode significar "cheia de virtudes e qualidades", ou seja, *completa, terminada, realizada*, enquanto *Donzella* se referia provavelmente ao predicativo de idade, "mulher jovem" que alcançou a maturidade e está pronta a contrair o matrimônio virginal. (SMARR, 2004; STEIMBERG, 2006; CERRATO, 2014)

Compiuta teria nascido e vivido em Florença no século XIII, tendo recebido educação letrada, naquele período rara especialmente entre as mulheres. Devido a fatores como a escassez e o custo do papel, inventado na China por volta do ano 105 da Era cristã e advindo à Europa apenas no séc. XII (LYONS, 2011, p. 19-20), é possível deduzir que a prática da leitura, acrescida ou paralela às declamações de textos em voz alta e em grupo, era mais comum do que o exercício individual da escrita. A cultura escrita era bem menos difusa; saber ler era mais comum do que saber escrever.

A exemplo de outras vozes femininas do medievo, como a de Trotula di Ruggiero (séc. XII), preocupações de natureza biográfica questionaram e contestaram a identidade de Compiuta Donzella. Ao longo dos séculos, a crítica literária se dividiu entre os que consideraram Compiuta Donzella a primeira poetisa da literatura italiana e os que viram o seu nome como o pseudônimo de uma figura masculina. A favor da autenticidade da sua existência, há uma carta do poeta e frade Guittone d'Arezzo (1230-1294), cujos dizeres soam como reverência às virtudes da poetisa: "Amabilíssima mulher, de notável saber, de louvores coroada, digna minha Donna Compiuta,

Guitton, seu verdadeiro devotíssimo fiel, de quanto vale é pouco, humildemente ele próprio lhe recomenda[141] (CIOPPONI, 2006, p. 13).

Além da confirmação da existência de certa Compiuta, mulher culta e admirada por um poeta de renome como Guittone d'Arezzo, existem ainda duas composições do também florentino Mastro Torrigiano, presentes no cancioneiro Vaticano 3793, um dos mais importantes para o conhecimento da produção literária do séc. XIII, que aludem à fama de Compiuta – a *divina Sibilla*, no dizer de Torrigiano – como autora de poesias e que dissipam as dúvidas sobre a existência histórica da personagem. Tratam-se dos sonetos *Esser donzella di trovare dotta* [Ser a donzella a encontrar douta] e *S'una donzela di trovar s'ingegna* [Se uma donzela encontrar imagina], que, segundo a Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino [Sociedade Internacional para o Estudo do Medievo Latino], inserem Torrigiano na subdivisão poesia cortês toscana e setentrional, ao final do dossier relativo à Compiuta Donzella[142].

Se a atividade de Compiuta foi reconhecida publicamente, como o demonstram as vozes de Guittone d'Arezzo e Mastro Torrigiano, podemos, por conseguinte, considerar a hipótese de que na sua época ela foi vista como notável poetisa, fato pouco comum uma vez que às mulheres não eram normalmente atribuídos espaços no âmbito da cultura letrada.

De Compiuta chegaram até nossos dias três sonetos: além do já citado *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* [Na estação em que o mundo folha e flora], a poetisa escreveu também *Lasciar vorria lo mondo e Dio servire;* [Deixar queria o mundo e Deus servir] e *Ornato di gran pregio e di valenza* [Ornado de grande valor e grandeza], ambos compilados no já citado Cancioneiro Vaticano de código 3793.

---

141 "Soprapiacente donna, di tutto compiuto savere, di pregio coronata, degna mia Donna Compiuta, Guitton, vero devotíssimo fedel vostro, de quanto el vale e po', umilmente se medesmo raccomanda voi".

142 Torrigiano (maestro) da Firenze. In: MIRABILE. Archivio digitale della cultura medievale. Disponível em:http://www.mirabileweb.it/author-rom/torrigiano-(maestro)-da-firenze-m-aq-1313/TRALIRO_237349. Acesso em 20 de maio de 2018.

Seus versos são inspirados na *Scuola Siciliana* e na poesia provençal, mas atestam também a vivacidade do ambiente social e cultural florentino, aberto às experiências mais variadas e, portanto, também às femininas. O fato das poesias de Compiuta constarem em um dos principais códigos literários do período, o código Vaticano, é mais um testemunho do desenvolvimento cultural de Florença como centro literário e linguístico, e ainda do potencial da mulher na arte da escrita.

Neste estudo detenho-me no soneto *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* [Na estação em que o mundo folha e flora], que transcrevo a seguir, juntamente com uma proposta de tradução:

A la stagion che 'l mondo foglia e fiora
acresce gioia a tut[t]i fin' amanti:
vanno insieme a li giardini alora
che gli auscelletti fanno dolzi canti;

la franca gente tutta s'innamora,
e di servir ciascun trag[g]es' inanti,
ed ogni damigella in gioia dimora;
e me, n'abondan mar[r]imenti e pianti.

Ca lo mio padre m'ha messa 'n er[r]ore,
e tenemi sovente in forte doglia:
donar mi vole a mia forza segnore,

ed io di ciò non ho disìo né voglia,
e 'n gran tormento vivo a tutte l'ore;
però non mi ralegra fior né foglia.

Na estação em que o mundo fronda e flora
cresce o prazer dos corteses amantes:
seguem juntos pelos jardins afora

até os passarinhos solfejam diletantes;
a franca gente se enamora,
e para servir cada um se coloca adiante,
e cada donzela em alegria mora;
e em mim abundam tristeza e choro angustiante.

em casa meu pai me colocou no erro,
e me mantém contínua em grande aflição:
doar-me quer à força a um senhor,

e eu disso não tenho desejo nem afeição,
e grande tormento vivo todas as horas;
por isso não me alegra nem flor nem fronda.

O historiador da literatura italiana Francesco De Sanctis comparou o soneto *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* com outras composições do período e sobre o estilo de Compiuta afirma: "[...] é grande simplicidade de pensamento e de andamento, e uma perfeita medida. Tende-se a narrar aquilo que se vê ou se ouve, sem reflexões e emoções, mas com uma vivacidade e um colorido que suscita as mais vivas impressões."[143] (DE SANCTIS, 2009, p. 83). A forma como Compiuta escreveu teria sido, para De Sanctis, consequência das características da língua toscana, de estilo simples, distante de toda empáfia, e um *volgare* já mais refinado pela propriedade dos vocábulos, não destituído de elegância. Nas palavras do autor,

> Nessas representações espontâneas da alma, e não abstratas e pensadas, mas em casos bem determinados e escritos, o poeta é sincero, vê com clareza instintiva

143 "[...] è grande semplicità di pensiero e di andamento, e una perfetta misura. Si ha aria di narrare quello si vede o si sente, senza riflessioni ed emozioni, ma con una vivacità ed un colorito, che suscita le più vive impressioni."

> o que está fazendo e dizendo, como faz o povo; e não expressa seus sentimentos porque deles não têm consciência, tudo por trás das coisas que lhe são apresentadas, ditas porém de um modo que despertam em você também as impressões sentidas pelo poeta. É para ele suficiente dizer o fato e sua imediata impressão, sem insistir nele, parecendo-lhe que a coisa diga tudo em si mesma: simplicidade rara nos meridionais, onde há maior expansão, mas que é qualidade principal do falar florentino[144]. (2009, p. 83)

O soneto aqui apresentado pode ser dividido em duas partes: os primeiros sete versos descrevem uma cena naturalística: a chegada da primavera, representada por termos que remetem a um espaço aberto, como *foglia* [folha] e *flora* [floresce], *giadirni* [jardins], *ausceletti* [passarinhos]. Junto a isso, a nobreza e o amor se manifestam em consonância com o ambiente: *la franca gente tutta s'innamora* [a franca (isto é, nobre) gente se enamora]. Esse cenário é bruscamente mudado no verso oito: *e me, n'abondan mar[r]imenti e pianti* [e quanto a mim, abundam aflições e prantos], que marca o início da segunda parte e o momento em que a voz da poetisa passa da descrição externa do mundo à descrição do seu estado de ânimo interior. Os sentimentos retratados encontram-se complemente dissonantes com a leveza da estação primaveril: *errore* [sofrimento], *forte doglia* [grande for], *a mia forza* [à força], *non ho disio né doglia* [não tenho desejo nem vontade], *gran tormento* [grande tormento], *non mi ralegra* [não me alegra]. O motivo pelo qual ganha vida o desabafo da jovem poeta é a imposição do pai que a obriga a casar-se contra a sua vontade. A estação primaveril, momento festivo de tempo bom e aberto, é,

144 "In queste rappresentazioni schiette dell'animo, e non astratte e pensate, ma in casi ben determinati e scritti il poeta è sincero, vede con chiarezza istintiva quello s'ha a fare, e dire, come fa il popolo, e non esprime i suoi sentimenti, perchè non ne ha coscienza, tutto dietro alle cose che gli si presentano, dette però in modo che ti suscitano anche le impressioni provate dal poeta. A lui basta dire il fatto e la sua immediata impressione, senza dimorarvi sopra, parendogli, che la cosa in sè stessa dica tutto: semplicità rara ne' meridionali, dov'è maggiore espansione, ma che è qualità principale del parlare fiorentino."

portanto, contrastada com o tormento subjetivo da voz poética, que se sente impotente e incapaz de condividir as alegrias da primavera, quandos todos os jovens estão felizes por terem um amor com quem participam do despertar da natureza. A primavera é fonte de alegria para as outras jovens, em cujos corações o cenário exultante faz florescer o amor cortês, e é também um símbolo de fertilidade. A voz poética, ao contrário, está atormentada pela dor por causa do sofrimento em que se encontra: o de ter sido destinada, contra a sua vontade, a celebrar o matrimônio com um homem que não ama, sendo assim impedida de seguir os votos religiosos e servir a Deus, conforme é seu desejo e como se vem a conhecer nos outros dois sonetos subsequentes *Lasciar vorria lo mondo e Dio servire* [Deixar queria o mundo e Deus servir] e *Ornato di gran pregio e di valenza* [Ornado de grande valor e grandeza].

Embora o soneto *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* [Na estação em que o mundo folha e flora] tenha sido tão bem avaliado por De Sanctis pelo fato, dentre outros motivos, de sobressaírem nele a vivacidade e a simplicidade da linguagem (pensamento) e do ritmo (andamento), traduzi-lo para a língua portuguesa do Brasil do séc. XXI não é tarefa fácil, e sem dúvida comporta o que Paul Riceur chamou de "desafio e felicidade da tradução" (2011, p. 21); desafio esse potencializado na tradução de poesia, em que se tem "a união inseparável do sentido e da sonoridade, do significado e do significante." (2011, p. 24) Marco Lucchesi complementa: "Não separar jamais o que não se pode separar: conteúdo e forma, verbo e silêncio, valor e sentido. A tradução corresponde a um estado sinfônico." (LUCCHESI, 2017, p. 99) Trabalhar pela consonância é o grande mote do/a tradutor/a, ainda que o ato tradutório seja visto como "aposta difícil, por vezes impossível de se manter." (RICOEUR, 2011, p. 21) O/A tradutor/a já antes de começar é tomado pela angústia; segue o trabalho com a luta com o texto e é eximido/a pela

única forma de compensação possível, ainda segundo Paul Ricoeur: "renunciar ao ideal de tradução perfeita" (2011, p. 27)

Renunciar ao ideal de tradução perfeita e buscar a possível unidade entre som, ritmo, sentido, foram, portanto, as inclinações que procurei seguir ao fazer a tradução. Meu objetivo centrou-se em oferecer ao leitor e à leitora de língua portuguesa do séc. XXI ao menos parte da vivacidade e do colorido percebidos por De Sanctis. Para tanto, procurei harmonizar conteúdo e rimas, quando possível, e a limpidez e poeticidade das imagens, para oferecer uma leitura com o máximo de fluidez e ritmo possível, para que o/a leitor/a pudesse sentir ao menos parte do efeito que o poema tem na língua de origem.

Uma das primeiras coisas a serem observadas na tradução de poesia é o esquema métrico: no caso do soneto aqui apresentado, nota-se que as rimas respeitam a ordem ABAB, ABAB, CDC, DCD. Essa ordem, como foi possível perceber, dificilmente poderia ser mantida, a menos que se modificasse substancialmente a mensagem em italiano. Foram feitas algumas tentativas de tradução da rima, como no quarto verso, *che gli auscelletti fanno dolzi canti*, e que cogitei apresentar como "até os passarinhos solfejam diletantes" para não interromper o jogo de sonoridade entre as palavras "amantes" [v.2] e "diletantes" [v.4]. Porém, pareceu-me uma solução isolada, que dificilmente poderia ser repetida nos demais versos e estrofes do poema, motivo pelo qual concentrei-me em buscar e transcrever a suposta mensagem do texto em italiano. Mesmo que não conheça a língua italiana, o/a leitor/a poderá acompanhar a sonoridade do poema escrito por Compiuta e com isso tirar as suas próprias experiências de leitura no que tange à musicalidade do poema.

Outra substituição significativa que cogitei fazer localiza-se no verso oito (8), *e me, n'abondan mar[r]imenti e pianti.* A fim de preservar a rima ponderei a possibilidade de traduzir o verso como "e em mim abundam tristeza e choro angustiante", ou seja, com o acréscimo da palavra "angustiante" depois de "choro". Dada

a triste condição da donzela, ou seja, a de não ser livre para escolher o próprio futuro, o termo "angustiante", apesar de não constar no texto de partida, me pareceu, em um primeiro momento, fazer jus ao estado de ânimo da jovem. Porém, inserir na tradução uma palavra não presente no texto de partida não me pareceu a melhor escolha, pois comprometeria o texto de Compiuta, ao qual procurei manter-me próxima, e por isso novamente a rima foi abolida.

O termo *franca gente* [v.5] também suscitou reflexões mais detalhadas. O sentido primeiro no português brasileiro atual de "franca gente" provavelmente seja "pessoas sinceras", "verdadeiras", e não referência aos nobres de origem franca, ou seja, gauleses/franceses. O termo *franco* na poesia de Compiuta pode ainda estar relacionado ao amor cortesão, ou cortês, que de todo modo teria surgido na Gália [França], e de lá se espalhado para outros lugares da Europa, como a península itálica. Optei por deixar o termo tal qual no poema em italiano para marcar a temporalidade do escrito.

Cuidado análogo à tradução de *franca gente* foi a tradução do termo *er[r]ore* [v.9], que poderia ser traduzido como "erro". Mas no contexto do poema, "erro" parece indicar o estado em que a jovem se encontra devido ao autoritarismo do pai, e por isso optei pelo termo "sofrimento", para evitar que sobressaísse em primeiro lugar o equívoco do pai em tratá-la dessa maneira. "Sofrimento" tem uma carga semântica a meu ver mais adequada à imagem do estado de ânimo vivenciado pela jovem.

Outros exemplos poderiam ser acrescidos, mas acredito ter mostrado minimamente o percurso desenvolvido ao traduzir a impossibilidade do amor à Deus que originou por sua vez a possibilidade e a potencialidade da poesia no emergente volgare florentino como forma artística. Espero assim ter expressado os desafios e também a felicidade do traduzir, assim explicada por Paul Ricoeur: "A felicidade de traduzir é um ganho quando, ligada à perda do absoluto linguístico, ela aceita a distância entre a adequação e a

equivalência, a equivalência sem adequação." (2011, p. 29) Dito de outro modo, o absoluto linguístico deve ser abandonado em prol da unidade do texto, em que se entrelacem outros elementos, como a musicalidade e o ritmo para que o/a leitor/a possa por si só, a partir da materialidade do texto representada pelos temas, expressões e sons, criar uma imagem do ser poético que escreveu em outra língua. Sob esse aspecto, é válido ainda considera o conceito de *hospitalidade linguística*, assim explicado por Ricoeur: "onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, na acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro." (2011, p. 30) Acredito então ter alcançado alguma felicidade ao me aproximar do medievo de Compiuta Donzella e nela ter encontrado uma língua e uma literatura em formação, *forma* e *ação* de modelos linguísticos e literários aos quais a literatura italiana tanto deve.

REFERÊNCIAS

ASOR ROSA, Alberto. Storia europea della letteratura italiana. Vol. I: Le origini e il Rinascimento. Torino: Einaudi, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. [Trad. André Telles] Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CERRATO, Daniele. "Nuove ipotesi su Compiuta Dozella". Estudios Románicos, Volume 23, 2014. p.105-116. Disponível em: http://revistas.um.es/estudiosromanicos/article/view/220481/172061. Acesso em 20 de maio de 2018.

CIOPPONI, Nadia. *Parola di donne. Otto secoli di letteratura italiana al femminile*. San Giuliano Milanese: Edizioni Clandestine, 2006.

DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana*. Milano: Bur Rozzili, 2006.

GIARDINI, Nicola. *Storia della poesia occidentale*. Milano: Mondadori, 2002.

JOSSA, Stefano. *L'Italia letteraria*. Bologna: Il Mulino, 2006.

LUCCHESI, Marco. *Palavra de escritor-tradutor*. (org. Andréia Guerini, Karine Simoni e Walter Carlos Costa). Florianópolis: Escritório do Livro, 2017.

LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: SENAC, 2011.

RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. [Trad. Patrícia Lavelle]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

SMARR, Janet Levarie, "Compiuta Donzella di Firenze". In: *Medieval Italy: An Encyclopedia* (org. Christopher Kleinhenz) Londres: Routledge, 2004.

STEINBERG, Justin, "La Compiuta Donzella e la voce femminile nel manoscritto VAT. LAT. 3793". In: *Giornale Storico della letteratura Italiana*. Torino: Loescher, 2006. pp. 1-31.

Torrigiano (maestro) da Firenze. In: MIRABILE. Archivio digitale della cultura medievale. Disponível em: http://www.mirabileweb.it/author-rom/torrigiano-(maestro)-da-firenze-m-aq-1313/TRALIRO_237349. Acesso em 20 de maio de 2018.

ZUBER, Christiane Klapisch. Masculino/ feminino. Tradução Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques; SCMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. [Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior]. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.137-150.

Gwerful Mechain: ecos femininos na tradição barda

Karine Rocha

Pelos idos de 1460, nasce no País de Gales a única mulher escritora galesa cuja obra consegue sobreviver aos percalços dos séculos controlados por uma tradição patriarcal. Poucos rastros da vida de Gwerful Mechain ficaram para os pesquisadores do século XXI. Sabe-se, por exemplo, que Mechain não era um sobrenome, mas o local de seu nascimento. De origem nobre, Gwerful era filha de Hywel Fychan ap Hywel of Mechain e de Gwenhwyfar. Tinha três irmãos e uma irmã, foi casada e mãe de uma menina. Do ponto de vista educacional, Gwerful foi instruída por um dos maiores mestres bardos de sua época, Dafydd Llwyd, também identificado como o amante que lhe acompanhou por quase toda vida. A escritora morre em 1502, em um dia que até agora permanece desconhecido para nós.

O que temos de sua obra contabiliza 38 poemas espalhados em alguns manuscritos. Sabe-se que a escritora era bastante apreciada em seu tempo e que esta admiração perdurou durante dois séculos depois da sua morte. O declínio da crítica se dá por conta de questões de ordem patriarcal. Por escrever poemas que abarcavam questões eróticas, Gwerful Mechain é rotulada de leitura imprópria para a época dita moderna. O peso do pudor e da religião levaram a autora a ser comparada com uma prostituta. Tal fato se torna evidente com a publicação do livro de Leslie Harries, em 1953, fruto de sua dissertação de mestrado pela University of Wales, defendida em 1933. Embora a obra de Gwerful Mechain estivesse presente nesta pesquisa, que

catalogava escritores medievais, sua presença na edição em livro foi excluída. De acordo com Leslie Harries:

> The most importante thing to remember in evaluating the poetry of Gwerful Mechain, especially her pornographic songs, is that she should not be judged in the light of the moral principles of this century. The tendencies and principles of her own age are those which determine the standard of her work. In the light of the twentieth century, Gwerful Mechain is nothing more than a whore, but in her own century singing dirty songs was more or less a common thing to do, especially on the continent". (Apud GRAMICH, ano, p. 3)

Leslie Harries, embora reconheça que a autora não deve ser julgada à luz do século XX, prefere excluí-la para não criar problemas. No entanto, percebemos em sua fala diversas passagens carregadas deste preconceito, ao referir-se a sua poesia como pornográfica e escolher adjetivos como sujo para os seus versos, por exemplo. O reflexo deste preconceito perdura ainda hoje na ausência de seu nome no Oxford Dictionary of National Biography. Sobre tal questão vale a pena recordar Patrice Uhl

> Não é medieval a ideia de que as mulheres não empregariam uma linguagem obscena ou escatológica em poesia. É o produto de uma representação da mulher tipicamente burguesa; uma imagem clichê da "fragilidade" e "delicadeza" femininas, convergindo com o pudor e o recato que "por natureza" são característicos das damas. Uma imagem anacrônica conforme as normas da sociedade, morais e religiosas da burguesia bem pensante do século XIX! Quanto à obscenidade, inclusive aquela enunciada pelas mulheres, tudo indica que nas cortes medievais, occitanas ou não, era tão cultivada quanto no meio popular. (Apud DEPLAGNE, s/d, p. 294)

No que diz respeito à obra de Gwerful Mechain, pesquisadores como Katie Gramich, Dafydd Johnston e Nerys Ann Howells tem trabalhado na revisão deste erro, cometido pela crítica de um passado não distante. Estudos recentes apontam que as mulheres tinham voz ativa dentro do espaço literário galês, embora muito pouco do que escreveram tenha sobrevivido. Muitas destas autoras se eternizaram apenas por seu nome mencionado em algum manuscrito da época. Sabe-se que as vozes mais antigas remontam ao século IX, período no qual participaram da tessitura das sagas. O que perdurou desta escrita nos revela que ser escritora na época de Gwerful Mechain era ainda sinônimo de ser livre.

No espaço de tempo que compreendeu a Idade Média galesa, não havia a preocupação de escrever o que se espera de uma mulher. Aparentemente depois da Idade Média esta sociedade, paulatinamente, se deixa levar pelas rédeas do patriarcado e suas mulheres, quando se atrevem a escrever, padecem do mesmo mal de tantas outras, o dilema de ser poetisa.

No já conhecido *Madwoman in the Attic*, Susan Gubar e Susan Gilbert nos alertam para os impactos da sociedade patriarcal, especificamente vitoriana, na vida das mulheres. Catalogadas como aceitáveis / anjo ou monstros perigosos à moral, a escrita produzida pelo sexo feminino passava por uma espécie de limpeza. Contemporâneas de uma ideologia que pregava a santidade da mulher, não restava outra alternativa que se submeter a uma literatura conhecida como cor-de-rosa. Espera-se nestes versos e narrativas a voz de uma mulher eternamente inocente, sexualmente anestesiada e passiva às ordens masculinas.

Sua escrita deveria revelar as características do que se convencionou associar à feminilidade. Escrita delicada, modesta, domesticada, a serviço de temas amorosos. Doentes à espera do homem que lhes salvaria ou angustiadas pela espera de viver um amor desprovido de desejo sexual, isto era a expectativa diante de

uma mulher que se atrevia a escrever. Como veremos em poemas como *To the vagina*, deste mal não padeceu os versos da autora que aqui nos propomos a analisar.

Os versos de Gwerful Mechain são provocativos, debochados, algumas vezes raivosos e ainda assim, parte da tradição. Mulheres como ela poderiam escrever sobre temas religiosos e eróticos, algumas vezes com uma liberdade maior que a conferida aos homens. Aqui nos referimos aos padrões estéticos que faziam a literatura barda. As escritoras podiam infiltrar características da cultura oral em sua poesia, enquanto os homens deveriam permanecer fieis à métrica e outras tantas regras da época.

Katie Gramich em *Orality and Morality: Early welsh women's poetry* nos diz que ao contrário dos homens estas escritoras não faziam da literatura um meio de vida, lhes conferindo, assim, abertura para a arte poética. Tal fato só vem à luz recentemente, já que durante décadas os traços de oralidade presentes na obra de Gwerful Mechain eram considerados erros de alguém incapaz de dominar totalmente as normas bardas. Citamos novamente Katie Gramich:

> Her poetry belongs centrally to the welsh bardic tradition: it's clearly not part of a feminine sub-culture oe a separate female tradition, She engages in poetic dialogues with her male contemporaries using similar forms, metre, trope and vocabular. I say 'similar', not identical, because in my view Gwerful's work frequentlu contains more echoes of the oral tradition than do those of her male peers. (REFERENCIA)

Tal fato pode ser atestado especialmente em seus poemas religiosos, nos quais a escritora prefere adotar a arte barda escrita sem nenhuma interferência da oralidade. Carol Meale (1996, p. 190) sugere que tal habilidade da escritora advém do privilégio de ter sido amante de um dos maiores poetas do seu tempo, o já citado Dafydd

Llwyd. Ser esposa, filha ou amante de um escritor faria com que as mulheres circulassem entre os círculos literários. Ao adentrar estes espaços, elas conseguiam aprender e dominar a arte poética barda, além de poderem escrever seus próprios poemas, que seriam lidos, ouvidos e copiados.

O mais interessante de sua obra não está meramente no fato de ser uma mulher que conhece a tradição, mas sim que a dominava para ataca-la. Gwerful Mechain utilizou o seu conhecimento para infiltrar o ponto de vista feminino em temas que vão desde uma crítica ao amor cortês até escarnio à monogamia. Sobre o primeiro escolhemos o poema, que para o inglês foi traduzido como *To the vagina:*

> Every foolish drunken poet,
> boorish vanity without ceasing,
> (never may I warrant it,
> I of great noble stock,)
> has always declaimed fruitless praise
> in song of the girls of the lands
> all day long, certain gift,
> most incompletely, by God the Father:
> praising the hair, gown of fine love,
> and every such living girl,
> and lower down praising merrily
> the brows above the eyes;
> praising also, lovely shape,
> the smoothness of the soft breasts,
> and the beauty's arms, bright drape,
> she deserved honour, and the girl's hands.
> Then with his finest wizardry
> before night he did sing,
> he pays homage to God's greatness,
> fruitless eulogy with his tongue:
> leaving the middle without praise

and the place where children are conceived,
and the warm quim, clear excellence,
tender and fat, bright fervent broken circle,
where I loved, in perfect health,
the quim below the smock.
You are a body of boundless strength,
a faultless court of fat's plumage.
I declare, the quim is fair,
circle of broad-edged lips,
it is a valley longer than a spoon or a hand,
a ditch to hold a penis two hands long;
cunt there by the swelling arse,
song's table with its double in red.
And the bright saints, men of the church,
when they get the chance, perfect gift,
don't fail, highest blessing,
by Beuno, to give it a good feel.
For this reason, thorough rebuke,
all you proud poets,
let songs to the quim circulate
without fail to gain reward.
Sultan of an ode, it is silk,
little seam, curtain on a fine bright cunt,
flaps in a place of greeting,
the sour grove, it is full of love,
very proud forest, faultless gift,
tender frieze, fur of a fine pair of testicles,
a girl's thick grove, circle of precious greeting,
lovely bush, God save it.[145 e 146]

---

145 O poema trata-se de um cywydd, uma das formas mais importantes da poesia barda. Originada no século XIV. Optamos por uma tradução livre, muito próxima do literal em inglês, por não termos como traduzir diretamente do idioma original.

146 Todo poeta idiota bêbado/ de uma vaidade grosseira que não cessa/(Nunca, devo alertar, Sem cansar)/ sempre declama em um louvor inútil/ canções para as nossas jovens/ o dia inteiro, uma dádiva,/ a maioria incompleta, para Deus Pai / Louvam o cabelo, revestido de delicado amor,/ de cada jovem viva / E indo mais para baixo louvam alegremente/ a sobrancelha/ Louvam também, o corpo adorável,/ a suavidade dos seios macios/a beleza dos braços, os adornos brilhantes/ e as mãos da jovem, porque ela merece ser honrada/ Então com o seu gênio mais refinado / antes da noite cantou. / Ele honrou a grandeza divina, elogio inútil com sua língua, / deixando o meio sem elogio / O local onde as crianças são concebidas, a buceta quente, clara excelência, / doce e gorda, iluminado e ardente círculo violado/ onde eu amei, em perfeita saúde, / a buceta embaixo do avental. / Você é um corpo de poder ilimitado / um campo de plumagem perfeita / Eu declaro, a

Já que a literatura galesa, no geral, não possuía proibições para o que uma mulher poderia escrever, a palavra se converte a seu favor. De acordo com Kapphahn (2009, p.08), na sociedade galesa medieval, o poder masculino era direcionado por sua espada e sua força física. Tal fato, dentro da literatura fica evidente pelo apagamento de personagens femininas na épica galesa da Baixa Idade Média. O poder emanava da força física. Já a mulher influenciava através das palavras. E é neste espaço que Gwerful Mechain irá desarticular algumas ideias prevalecentes no que diz respeito à mulher e o amor.

Assim como em boa parte da Europa, o País de Gales sofreu influência das regras do amor cortês em sua literatura. De acordo com o Livro do Amor Cortês, o amor é uma espécie de sentimento que invade o ser humano a partir da beleza do sexo oposto. E, embora, todos possam amar, este sentimento exige muito do homem. Este se deve mostrar sensível, comedido em suas palavras e delicado para atrair e manter a atenção da mulher amada. O comedimento irá transformar este amor em algo mais espiritual do que carnal, como sabemos.

Então, o corpo da mulher se transformará em algo etéreo. Este corpo é sempre descrito como leve, delicado, a pele sempre alva, os cabelos sedosos e os olhos inocentes, mas frios. Cada poro feminino irá transpirar angelitude. Gwerful Mechain, assim como tantas outras escritoras medievais, critica tal atitude. Ao dizer que o elogio é incompleto aos olhos de Deus, já que a vagina é uma parte interdita do corpo. A poetisa tira o peso do pecado que o homem jogou na mulher e no sexo.

---

buceta é bela, / Círculo de lábios largos, / É um vale mais extenso que uma colher ou uma mão / Uma vala para enterrar um pênis de dois palmos, / Buceta ali pertinho do rabo / Cantem para este duplo vermelho / E os santos gênios, homens da Igreja, / Quando tenham a oportunidade, façam uma oferenda perfeita, / Não fracassem, dádiva suprema / de Beuno, para dar prazer./ Por isso, rigorosa repressão, / todos vocês poetas orgulhosos, / cantem para divulgar a buceta/ sem falhar para serem recompensados / Sultão de uma ode, é de seda, / pequena costura, cortina em chamas da bela luminosa buceta/ Batidas ao invés de saudações / O bosque azedo, é cheio de amor, / Floresta soberba, dádiva perfeita, / friso terno, pelúcia para um belo par de testículos / bosque denso de uma moça, círculo de uma preciosa saudação / moita adorável, Deus te abençoe.

O tema interdito passa a ser altamente valorizado, fazendo-se inútil uma descrição sensual e recorrendo-se ao jogo de palavras que dará ao poema e ao sexo o ritmo que este tem na vida real. O corpo feminino, assim, deixa de ser etéreo e passa a ser representado com gosto, cores e superfícies puramente reais. Gwerful Mechain critica o rigor severo dos códigos de amor, onde o homem supostamente estaria preservando a honra da mulher amada. Huizinga (p. 179) nos diz que para além de um jogo fútil, estas regras existiam para que o homem não se entregar à barbárie. George Dubys nos alerta sobre estes códigos:

> Era um jogo de homem e, entre todos os textos que convidavam a ele, há poucos que não sejam, no fundo, marcados por traços perfeitamente misóginos. A mulher era um engodo, análogo a esses manequins contra os quais o novo cavaleiro se lançava, nas demonstrações esportivas que se seguiam às cerimonias de sagração. Não era a dama convidada à enfeitar-se, a disfarçar e a revelar os seus atrativos, a recusar-se por longo tempo, a só se dar parcimoniosamente, por concessões progressivas, a fim de que, nos prolongamentos da tentação e do perigo, o jovem aprendesse a dominar-se, a controlar seu próprio corpo? (2013.p. 70)

O certo é que neste jogo, o único corpo controlado foi o da mulher. Os jogos do amor cortês trouxeram para o seu interior, as regras da Igreja que tinham por objetivo esfriar o desejo feminino. Sabe-se que a partir do século XI, a Igreja Católica esteve empenhada em espiritualizar a natureza da mulher. Filhas de Eva, os corpos anatomicamente femininos eram uma fonte de pecado, facilmente excitável pela inspiração do demônio. Restava às mulheres seguir uma vida de reclusão, modéstia e anseio de um amor que seria mais espiritual do que carnal. Gradativamente, esta ideia de castidade e o

medo do próprio corpo se interioriza nas mulheres, culminando em problemas que ainda hoje, em pleno século XXI, podem ser sentidos.

À *vagina* é um protesto à anestesia do corpo feminino. A autora reclama para si, como algo natural, o gozo da mulher. Vai além, declara como criação divina este órgão temido pelos homens. Para tal faz uso de palavras que já eram lugar comum na santificação da mulher, como dádiva, luminoso, seda, terno. Assim, todo e qualquer elogio que saia da boca de um poeta medieval só poderia ser útil e completo, se a mulher fosse cantada por inteiro.

Gwerful Mechain é um destes achados que o trabalho de resgate de escritoras nos dá. Sua escrita ajuda a desestabilizar a visão da mulher oficializada pelos cânones patriarcais. Fazer ouvir sua voz silenciada, assim como de tantas outras contemporâneas suas, é o único caminho que temos para provar que na Idade Média nem toda mulher temia seu corpo. Este era estudado, cantado sem culpa. Um corpo era apenas um corpo, que ainda resistia para não ser encoberto pelos preconceitos religiosos e machistas. Ouvir Gwerful Mechain nos prova que a mulher era dotada de conhecimento e sabia como usa-lo ao seu favor. Em sua obra podemos encontrar ainda versos que denunciam a violência doméstica, a hipocrisia do casamento monogâmico, mas estes ficarão para uma próxima oportunidade.

REFERÊNCIAS

BEAUTLES, Raving (ed.) *Halleluiah for 50ft women poems about women's relationship to their bodie*s. Northumberland: bloodaxe Books, 2015.

DEPLAGNE, Luciana C. *Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média*. Disponível em:

http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/viewFile/405/200 Acessado em: 03/05/2018.

DUBYS, George. *Idade Média. Idade dos Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRAMICH, Katie. *Orality and morality: early welsh women's poetry*. Disponível em: http://www2.lingue.unibo.it Acessado em: 20/04/2018.

Gilbert, Sandra M. *The Madwoman in the Attic : the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven :Yale University Press, 1979.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

JOHNSON, Lizabeth. *Amobr and amobrwyr. The collection of marriage fees and sexual fines in late medieval Wales*. Disponível em https://www.cymmrodorion.org Acessado em: 03/05/2018.

KAPPHAHN, K.K.L. *Construction of gender in medieval welsh literature*. Disponível em: http://cadair.aber.ac.uk Acessado em: 30/04/2018.

LEMAIRE, Ria.

MEALE, Carol M. *Women and literature in Britain. 1150 – 1500.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Trabalhos documentais: poemas de trovadoras traduzidos ao português

BEATRIZ DE DIA
Miniatura e *Vida* - Chansonnier provençal
(Bibliothèque Nationale, *MS* cod. fr. 12473, fol.126)

La comtessa de Dia si fo molhèr d'En Guilhem de Peitieus, bèla dòmna e bona. Et enamorèt-se d'En Rambaut d'Aurenga, e fetz de lui mantas bonas cançós.

Transcrição de Pierre Bec (1995, p.97)

A condesa de Dia foi casada com Guilherme de Poitiers, bela e boa dama. Apaixonou-se por Rambaut D´Aurenga e compôs para ele muitas boas cantigas.

Trad. Luciana Calado Deplagne

Estatr ai en grèu cossirièr
Per un cavalièr qu´ai agut,
E vuòlh sia totz temps saubut
Cum eu l´ai amat a sobrièr;
Ara vei qu´ieu sui traïda
Car eu non li donèi m´amor,
Don ai estat en gran error,
En liech e quand sui vestida.

Ben volria mon cavalièr
Tener un ser en mos bratz nut
Qu´el se´n tenera per ereubut
Sol qu´a lui fezés cosselhièr,
Car plus m´en sui abelida
No fetz Floris de Blanchaflor :
Eu l´autrei mon còr e m´amor,
Mon sem, mos uòlhs e ma vida.

Bels amics, avinenz e bos,
Quora´us tnerai em mon poder,
Et que jagués ab vos um ser,
Et qu´us dês um bais amoròs?
Sapchatz, gran talan n´auria
Que´us tengués en luòc del marit,
Ab çò que m´aguessetz plevit
De far tot co qu´eu volria

Beatriz de Dia

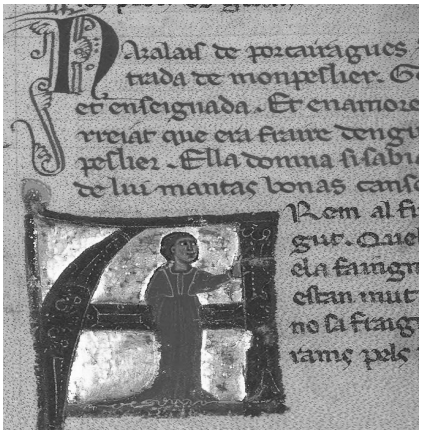
Oh, tão grande é meu desespero
Por um cavaleiro amado
Que esse amor seja declarado
Por mim, pra sempre, ao mundo inteiro.
Vejo agora que sou traída
Porque não lhe dei meu amor.
Isso me causa imensa dor,
Noite e dia, nua ou vestida.

Queria ter meu cavaleiro,
Nu, por uma noite, em meus braços.
E que ele ficasse conformado,
Se apenas for seu travesseiro.
Pois, maior é minha euforia
Que a de Floris por Brancaflor.
Dou-lhe meus olhos, meu amor,
Meu coração e minha vida.

Belo amigo, cortês, charmoso,
Quando em meu poder vos terei
E junto a vós me deitarei
Para dar-vos beijo amoroso?
Sabeis que em meus braços almejo
Ter-vos em lugar do marido.
Que vós cumprais o prometido:
Que será tudo ao meu desejo

Trad. Luciana Calado Deplagne

AZALAÏS DE PORCAIRAGUES
Miniatura e *Vida* - Chansonnier provençal (Bibliothèque Nationale, *MS* cod. fr. 12473, fol.125)



N´Azalais de Porcairagues si fo de l´encontrada de Montpeslièr, gentils dòmna et ensegnada. Et enamorèt se d´En Gui Guerrejat, qu´èra fraire d´En Guillem de Monpeslier. E la domna si sabia trobar, e fez de lui mantas bonas cançons.

Transcrição de Pierre Bec (1995, p.65)

Azalais de Porcairages era da região de Monpellier, dama nobre e instruída. Apaixonou-se por Gui Guerrejat, que era irmão de Guillem de Montpellier. E a dama sabia “trobar” e compôs sobre ele cantigas muito boas.

Tradução de Luciana Calado Deplagne

Ar em al freg temps vengut
E.l gels e.l neus e la faingna
E.l aucellet estan mut,
C'us de chantar non s'afraingna;
E son sec li ram pels plais,
Que flors ni foilla no.i crida,
Ni rossignols non i crida,
Que l'am' e mai me reissida.

Tant ai lo cor deseubut
Per qu'ieu soi a trotz estraingna,
E sai que l'om a perdut
Molt plus tost que non gasaigna;
E s'ieu faill ab motz verais:
D'Aurenga me moc l'esglais,
Per qu'ieu n' estauc esbaïda
E pert solatz en partida.

Dompna met mot mal s'amor
Qu'ab trop ric ome plaideia,
Ab plus aut de vavassor,
E s'il o fai il folleia;
Car so dis om en Veillai
Que ges per ricor non vai,
E dompna que n'es chausida
En tenc per envilanida.

Amic ai de gran valor
Que sobre toz seignoreia,
E non a cor trichador
Vas me, que s'amor m'autreia.

Ieu dic que m'amors l'eschai,
E cel que ditz que non fai
Dieus li don mal' escarida,
Qu'ieu m'en teing fort per guerida.

Bels amics, de bon talan
Son ab vos toz jornz en gatge,
Cortez' de bel semblan,
Sol no.m demandes outratge;
Tost en venrem a l'assai
Qu'en vostra merce.m metrai:
Vos m'avetz la fe plevida
Que no.m demandes faillida.

A Dieu coman Belesgar
E.n plus la ciutat d'Aurenga
E Glorïet'e.l caslar -
E lo seignor de Proenza
E tot can vol mon ben lai -
El'arc on son fag l'assai.
Celui perdiei c'a ma vida
E.n serai toz jornz marrida!
Joglar, que avetz cor gai,
Ves Narbona portatz lai
Ma chanson ab la fenida
Lei cui Jois e Joven guida

Azalais de Porcairagues

Eis que chega o tempo frio
E com gelo, neve, lama
Passarada emudece
A cantar já não se chama
Flores, folhas já não nascem
Nos arbustos, seca a rama
Quando em maio me acordava
Rouxinol aí não clama

De tal modo fui iludida
Que sou vista como estranha
Pois bem cedo a gente perde
Do que mais na frente ganha
Se meu dito não é veraz
Vem de Orange uma tal sanha
Pois aflita assim me quedo
Desolada, assim, tacanha.

A mulher comete erro
Se de rico cai na malha
De alguém mais poderoso
Se o namora, se atrapalha
Em Velai já se comenta
Com poder paixão é falha
Me parece avilatada
A mulher que vira palha

Tenho um amigo valoroso
Mais que todos excelente
Não ilude corações
Eu confio no que sente
Meu amor pra ele vai

E se alguém disser que mente
Deus lhe dê a justa paga
Dele sou eternamente

Com amigos de caráter
Vale sempre uma aliança
Gente boa e educada
O sinal já não avança
Me porei ao seu dispor
Com alegria e sem tardança
Você tem minha palavra
De promessa que não cansa

Belesgar entrego a Deus
E de Orange a freguesia
Gloriete e o Castelo
De Provença a senhoria
E a quem quiser meu bem
Inscrição também daria
Perdi quem me era a vida
Ficarei sem alegria

Alegres malabaristas
A Narbonne vão levar
O meu canto tormentoso
Que alegria há de inspirar

Trad. Alder Júlio Ferreira Calado

CANTIGAS DE TROBAIRITZ ANÔNIMAS OU SEM REGISTROS ICONOGRÁFICOS

Na Maria, prètz e fina valors,
E´l jòi e.l sem e la fina beutatz,
E l´aculhir e´l prètz e lãs onors,
E´l gent parlar e l´avinent solatz,
E la dous cara, la gaia cuendança,
E´l dous esgart e l´amorós semblan,
Que son em vos, don non avètz egança,
Me fan traire vas vos ses còr truan.

Per çò vos prèc, si´us platz, que Fin´Amors
E gauziment e dous umilitatz
Me puòsca dar ab vos tant de secors
Que mi donetz, bèla Dòmna, si`us platz,
Çò dont plus ai d´aver jòi esperança ;
Car en vos ai mon còr e mon talan
E per vos ai tot çò qu´ai d´alegrança,
E per vos vauc mantas vetz sospiran.

E car beutatz e valors vos emança
Sobre totas, qu´uma no´us es denan,
Vos prèc, si´us platz, per co que´us es ontança,
Que non ametz entendidor truan.

Bela dòmna, cui Prètz e Jòis enança,
E gent parlar, a vos mas coblas man,
Car em vos es gaess´e alegrança
E tot lo ben qu´òm en dòmna deman.

Na Beiris de Romans

Cara Maria, de mérito e valor,
beleza, distinção e alegria,
de muita honra e modo acolhedor,
doce falar e amável companhia,
de meigas faces e pura beldade,
de jeito amoroso e olhar radiante,
Tantas inigualáveis qualidades
Me fizeram de vós sincero amante

E por isso vos peço que *Fin Amors*,
prazer, doce humildade e cortesia
façam-me permanecer, por favor,
junto a vós, Bela Dama. Minha alegria
é a esperança de vossa vontade,
pois vos tenho amor e ânsia incessante
e em vós está minha felicidade,
e por vós tenho suspiro ofegante.

E superando em valor e beldade
qualquer mulher, estais sempre adiante.
Clamo-vos, pela honra e dignidade,
de não vos enganar com um mau amante.

Bela dama, tanta jocosidade
Inspira minhas estrofes de amante.
Pois sois, por todas essas qualidades,
De qualquer um, todo o bem aspirante.

Trad. Luciana Calado Deplagne

-Na Carenza ab bèl còrs avenenz,
Donatz conselh a nos doas serors,
E car saubetz mielhz triar la melhors,
Consilhatz mi segon costr´escienz:
Penrai marit a vòstra concoissença,
O ´starai mi pulcela? E si m´agença,
Que far filhons non cuit que sai bos
E sens marit mi par tròp angoissós.

- N´Alaisina Iselda, ´nsenhamenz,
Prètz e balatz, jovenz, frescas colors
Conosc qu´avètz, cortisia e valors,
Sobre totas lãs autras conoissenz;
Per qu´ies´us conselh per far bona semença
Penre marit coronat de scïença,
Em cui faretz fruit de filh glorïós:
Retenguda´s pulcel´a cui l´espós.

- Na Carenza, penre marit m´agença,
Mas far infanz cuit qu´es gran penitença,
Que lãs tetinas pendon aval jos
E lo ventrilh es rüat e ´nojós.

- N´Alaisina Iselda, sovinença
Ajatz de mi em l´ombra de guirença:
Quant i siretz, prejatz lo Glorïós
Qu´al departir mi ritenga près vos.

Tenson N´Alaisina Iselda et Na Carenza

-Dona Carenza, de tão bela aparência,
Somos duas irmãs a vos clamar:
Melhor conselho sabereis nos dar.
Aconselhai-me com vossa consciência,
De acordo com vossa sabedoria
Casar-me ou ficar virgem deveria?
Ter filhos não deve ser prazeroso,
Mas, parece triste não ter esposo.

-Dona Alaisina Iselda, ciência,
Beleza e frescor fazem-me notar
Nenhuma dama a vós pode igualar
Em cortesia, valor e prudência.
Portanto, um bom conselho vos daria:
Ter um marido com sabedoria,
Para dar-vos um filho glorioso.
À uma donzela, eis um casamento honroso!

-Dona Carenza, ter marido queria,
Mas, ter filho é penitência sandia,
Pois deixa o seio tão flácido e feioso
E o ventre enrugado e doloroso.

-Dona Alaisina Iselda, lembrai, querida
De mim, como uma sombra garantida:
Quando a hora chegar, ao Glorioso
Rogai para que eu possa estar convosco.

Trad. Luciana Calado Deplagne

A la stagion che ‘l mondo foglia e fiora
acresce gioia a tut[t]i fin’ amanti:
vanno insieme a li giardini alora
che gli auscelletti fanno dolzi canti;

la franca gente tutta s’innamora,
e di servir ciascun trag[g]es’ inanti,
ed ogni damigella in gioia dimora;
e me, n’abondan mar[r]imenti e pianti.

Ca lo mio padre m’ha messa ‘n er[r]ore,
e tenemi sovente in forte doglia:
donar mi vole a mia forza segnore,

ed io di ciò non ho disìo né voglia,
e ‘n gran tormento vivo a tutte l’ore;
però non mi ralegra fior né foglia.

Compiuta Donzella

Na estação em que o mundo fronda e flora
cresce o prazer dos corteses amantes:
seguem juntos pelos jardins afora
até os passarinhos solfejam diletantes;

a franca gente se enamora,
e para servir cada um se coloca adiante,
e cada donzela em alegria mora;
e em mim abundam tristeza e choro angustiante.

em casa meu pai me colocou no erro,
e me mantém contínua em grande aflição:
doar-me quer à força a um senhor,

e eu disso não tenho desejo nem afeição,
e grande tormento vivo todas as horas;
por isso não me alegra nem flor nem fronda.

Trad. Karine Simoni

Quan lo gilòs èr fora,
Bels amí, venetz vos a mi.

Balada cointa e gaia
Quand lo gilòs...
Fatz, cui pes ne cui plaia
Quand lo gilòs...
Pel dola cant que m´apaia
Que´us audí seir e de matin

Quan lo gilòs èr fora,
Bels amí, venetz vos a mi.

Amics, s´eu vos tenia
Quan lo gilòs...
Dins ma chambra garnia
Quan lo gilós...
De jòi vos baisaria
Car n'audí ben dir l'autre di.

Quan lo gilós èr fora,
Bels amí, venetz vos a mi.

Se'l gilós mi menaça
Quan lo gilós...
De baston, ni de maça
Quan lo gilós...
Del batre si se'l faça
Que'us afí mon cor no's cambí.

Quan lo gilós èr fora,
Bels amí, venetz vos a mi.

Quando longe o ciumento,
Vem pra mim, belo amigo.

O bailado tem me alegrado
Quando longe o ciumento...
Tornando o desprazer agrado
Quando longe o ciumento...
Pelo doce canto cantado
À noite e de manhã, por nós ouvido.

Refrão

Se acaso, amigo, vos terei
Quando longe o ciumento
No meu quarto, que enfeitei
Quando longe o ciumento
Com prazer o beijarei
Pois bem de vós tenho ouvido.

Refrão

Se o ciumento me ameaça
Quando longe o ciumento
Utilizando pau ou maça
Quando longe o ciumento
E se bater assim o faça
"Não mudará meu coração", afirmo.

Refrão

Trad. Gilberto Lucena (in memoriam)

SOBRE AS AUTORAS

Ana Miriam Wuensch é docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Tem formação em Filosofia Contemporânea e Bioética, com tese e artigos publicados sobre a interface entre o pensamento político de Hannah Arendt e o pensamento poético de María Zambrano, com ênfase no aspecto existencial do nascimento. Vinculada ao Grupo Christine de Pizan (CNPq), ministra o curso "Christine de Pizan: aprendiz e mestra da cidade das damas" na disciplina Ideias Filosóficas em Forma Literária desde 2012. Coordena o projeto Pró-Memória das filósofas (2003), pelo qual realizou cursos de extensão, exposições e eventos sobre filósofas do norte e do sul. Participou da criação e oferta da disciplina de graduação Filosofia e Feminismo.

Cláudia Costa Brochado é doutora em História Medieval pela Universidade de Barcelona, com pós-doutorado no Centro de Pesquisa de Mulheres - DUODA, Universidade de Barcelona. É professora do departamento de História da Universidade de Brasília e docente permanente no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Suas pesquisas se concentram no campo da História das Mulheres, mais especificamente nos espaços de cultura feminina na Idade Média, com ênfase na literatura.

Fernanda Cardoso Nunes é professora Assistente de Literaturas de Língua Inglesa da Universidade Estadual do Ceará (UECE-FAFIDAM), doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB. É coordenadora do Grupo de Estudos em Literatura de Autoria Feminina da FAFIDAM. E-mail: fernanda.cardoso@uece.br. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas de Língua

Inglesa e Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas:estudos de tradução, gênero, literaturas de língua inglesa, literaturas de língua portuguesa.

Helena Casas Perpinyà é doutoranda do programa "Culturas Medievales" da Universidad de Barcelona, com master em *Estudios de la Diferencia Sexual* pelo Centre DUODA, da mesma universidade. Possui também o *The European Diploma in Mediaeval Studies por la Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales de Roma*.

É especialista em escrita e espiritualidade das mulheres da Idade Média e sua historiografia.

Karine Rocha é Doutora em Teoria da Literatura pela UFPE (2014). Atua como professora de literatura hispano-americana no departamento de Letras da UFPE, além de compor o quadro docente do PPGLetras, da mesma instituição. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Mulher, Literatura e Sociedade, membro do Grupo de Pesquisa Cristine de Pizán e do GT A Mulher na Literatura. Se dedica ao estudo e resgate de escritoras, tendo publicado o livro Reescrever a mulher: Alfonsina Storni e a experiência feminina na vanguarda portenha.

Karine Simoni é Doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina e Pós-Doutora em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora Adjunto IV do Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando no curso de Graduação em Letras-Italiano e no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. É coordenadora do curso de Graduação em Letras-Italiano e subcoordenadora da Pós-graduação em Estudos da Tradução. Atua principalmente nos seguintes temas: história da tradução, história cultural, literatura italiana do século XIX, tradução comentada, crítica de tradução.

Luciana Calado Deplagne é Docente do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Possui doutorado em Teoria da Literatura pela UFPE, com estágio doutoral na Université Blaise-Pascal, em Clermont-Ferrand, França, e pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa. É membro do GT Mulher na Literatura e da ABREM(Associação Brasileira de Estudos Medievais) e coordenadora do Grupo Christine de Pizan(CNPq). Tradutora da obra *A Cidade das Damas*, de Christine de Pizan, publicada pela Editora Mulheres, em 2012.

Luciana da Costa Dias é Doutora em Filosofia e Professora do Departamento de Artes e do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal de Ouro Preto (DEART / PPGAC/ UFOP). É também *Visiting Research Fellow* no *Centre for Performance Philosophy,* da *University of Surrey* (UK) e Pesquisadora do APORIA - Grupo de estudos em Filosofia e Artes da Cena, certificado pelo CNPq.

Lúcia Regina Oliveira e Pinho é Mestranda em História Cultural, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

Manuela Santos Silva é docente de História Medieval na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, da qual já foi Subdiretora, estando de momento encarregada do Mestrado em História. Lecciona e dirige investigação nas áreas da História da Sociedade, do Género, do Quotidiano e do Espaço e das instituições urbanas. A sua investigação mais recente relaciona-se sobretudo com a temática da Monarquia na Idade Média numa perspetiva de género. Coordenou com duas outras colegas a coleção em 18 volumes das biografias das "Rainhas de Portugal" editadas por Círculo de Leitores e Temas & Debates (2011-2014) e "Casamentos da Família

Real Portuguesa" - 4 volumes - em publicação pelo Círculo de Leitores (2017-2018).

Maria Graciele de Lima é professora da Universidade Estadual do Ceará e possui formação em Música pelo Conservatório de Música D'Alva Stella Nogueira Freire. É doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba, com tese defendida sobre a obra de Teresa d'Ávila. É membro dos seguintes grupos de pesquisa, da Universidade Federal da Paraíba: "Grupo Christine de Pizan" e "SACRATUM - Hermenêutica filosófica e literária em diálogo com o estudo do sagrado". Na Universidade Estadual do Ceará, é membro do Grupo de Estudos em Literatura de Autoria Feminina da FAFIDAM – GELAFF.

María-Milagros Rivera Garretas é professora de Historia medieval na Universidade de Barcelona e uma das fundadoras da Revista Duoda e do *Centro de Investigación de las Mujeres de la Universidad de Barcelona.* É autora de mais de sessenta artigos de revistas especializadas como D*uoda: Revista d'estudis feministes, Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, Imago temporis. Medium Aevum, Studium Medievale: Revista de Cultura visual - Cultura escrit*a, entre outras. Dentre os livros publicados, destacam-se *Textos y espacios de mujeres: (Europa siglos IV-XV) e La diferencia sexual en la historia*.

Maria Simone Marinho Nogueira é Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Professora de Filosofia Medieval da Universidade Estadual da Paraíba e Professora Colaboradora do PPGLI (Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade) também da UEPB. Pesquisa a Filosofia produzida pelas mulheres ao longo da História da Filosofia, sobretudo a Mística Feminina e a Filosofia de Marguerite Porete e Simone Weil. Atualmente é líder do Principium - Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval

(UEPB/CNPq), Pesquisadora do Apophatiké - Grupo de Estudos Interdisciplinares em Mística (UFF/CNPq) e vice-líder do SACRATUM - Hermenêutica filosófica e literária em diálogo com o estudo do sagrado (UFPB/CNPq).

Paula Cristina Pontes Rodrigues é licenciada em História e mestre em História Medieval pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Para além do estudo sobre a monarquia e relações internacionais, o seu âmbito de investigação inclui também a História do Género, tendo desenvolvido trabalhos de pesquisa em torno da problemática da relação entre género e poder, assim como da autoria feminina na Idade Média e no Renascimento. Participou como coautora no 1º volume da coleção *Casamentos da Família Real Portuguesa,* coordenada por Manuela Santos Silva, Ana Maria Rodrigues e Ana Leal de Faria e editada pelo Círculo de Leitores (2017-2018).

Ria Lemaire-Mertens é holandesa e professora emérita de literatura portuguesa e brasileira da Universidade de Poitiers (França). Inicialmente medievista, com tese de doutoramento sobre as vozes poéticas de mulheres e homens na literatura medieval em línguas românicas, ela se especializou mais tarde, como diretora do Acervo Raymond Cantel de Literatura de Cordel brasileira da Universidade de Poitiers, em estudos comparados em tradições orais na sua transição da oralidade para a escrita. Essa transição da qual tanto a literatura medieval há muitos séculos atrás, como a literatura de cordel brasileira desde finais do século XIX, são produtos fascinantes, permitiu pela comparação sistemática das duas literaturas elaborar questionamentos novos sobre os discursos acadêmicos dos estudos de Letras, sobre a sua historiografia e o seu funcionamento em relação a esses seus objetos de pesquisa e estudo.

Diagramado pela Editora UFPB em 2018.
Impresso em papel Offset 75 g/m^2 e capa
em papel Supremo 250 g/m^2.

Para construir memória feminina é fundamental tomar conhecimento da grandeza e do significado das vidas e das obras das mulheres ao longo dos séculos. A presente coletânea representa uma pequena amostra da produção de mulheres medievais e está dividida em quatro capítulos: Teatro e epistolografia na Alta Idade Média; Mística e ciências: das experiências e saberes femininos; Christine de Pizan e o legado da querelle des femmes; e, por fim, Vozes líricas e transgressoras das trovadoras medievais: Estudo e tradução.

ISBN: 978-85-237-1376-8