

VIRGINDADE E (IN)VISIBILIDADE EM TEXTOS DA LITERATURA RELIGIOSA DA IDADE MÉDIA

VIRGINITY AND (IN)VISIBILITY IN MEDIEVAL RELIGIOUS LITERATURE

Ana Paiva Morais*

anapm@fcsb.unl.pt

Na literatura religiosa da Idade Média, desenvolveram-se estratégias de diversa ordem que visavam definir ou controlar âmbitos, contextos e modalidades das representações simbólicas do género feminino. Neste artigo são analisados alguns conceitos que integraram este universo de representações do género nos séculos XIII e XIV. Examina-se, em particular, a noção de “Virgindade” com base em dois textos da literatura hagiográfica, “Vida de Eufrosina” e “Vida de Santa Maria Egipcíaca”, a partir do códice alcobacense 266. Procura-se, através da análise das suas articulações com a questão da visibilidade/invisibilidade, demonstrar o alcance hermenêutico da problemática da virgindade.

Palavras-chave: Hagiografia. Virgindade. Visibilidade. Eufrosina. Maria egipcíaca

In medieval religious literature one can find strategies that were used to precise and control contexts and modalities of symbolic representations of the female genre. This article analyses some of the concepts that were active in those representations of genre in the 13th and 14th centuries. It will examine specifically the notion of Virginity, drawing on two examples from hagiography – the “Vida de Eufrosina” and “Vida de Santa Maria Egipcíaca” (Cód. Alcob. 266). By looking into issues of visibility and invisibility, this article aims to demonstrate hermeneutical problems underlying the problematics of Virginity.

Keywords: Hagiography. Virginity. Visibility. Euphrosyne. Mary of egypt.

•

1. Introdução

Numa obra que pode ser considerada como um clássico no domínio dos estudos sobre o género na Idade Média, Jane Tibbetts Schulenburg sublinha a importância da neutralização do género feminino como fator principal da sua legitimação (Schulenburg, 1998, p. 1). A autora recupera um conceito caro à Idade Média, o de que a santidade

* Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT), FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. ORCID: 0000-0002-0950-7233.

feminina se baseia no esquecimento do seu sexo, a que se referira São Jerónimo numa epístola laudatória de Santa Paula onde apontava a sua principal virtude: “oblita sexus et fragilitatis corporæ” [esquecida do seu sexo e das fragilidades do corpo] (*apud* Schulenburg, 1998, p. 1).

A partir do século IV desenvolveu-se uma abundante literatura sobre a virgindade na patrística, patente em tratados, epístolas e escritos de diversa ordem, que atestam o vigor da reflexão que se desenvolveu sobre este tema na transição da filosofia pagã para o pensamento cristão. Michel Foucault dedicou a esta questão particular uma ampla parcela da sua *Histoire de la sexualité*, que ocupa uma parte significativa dos volumes 2 (1984) e 4 (2018), e neste último um capítulo de especial relevância, intitulado “Être vierge” (2018, pp. 180–290), escritos imprescindíveis para quem se debruce sobre este assunto, onde o filósofo francês descreve o sentido da virgindade cristã como uma prática inscrita nas técnicas da disciplina e do conhecimento de si (2018, p. 211).

Bloch, por seu lado, explora a “poética da virgindade” no contexto da questão do género, apoiando-se, também, em autores da patrística, mas coloca a tónica no problema da visibilidade, demonstrando que a condição da virgem é a invisibilidade, ou mais precisamente, a sua indeterminação sexual (1991, pp. 93–112).

Na esteira da profunda reflexão sobre a virgindade que está patente nos textos da patrística, desenvolveram-se na literatura religiosa da Idade Média estratégias de diversa ordem com o objetivo de definir ou controlar âmbitos, contextos e modalidades de representações simbólicas do género feminino. Neste breve estudo, propomo-nos analisar alguns conceitos que integraram este universo de representações do género nos séculos XIII e XIV. Deter-nos-emos na questão da “virgindade”, em especial nos seus contornos hermenêuticos, baseando-nos em exemplos da literatura hagiográfica.

É nosso objetivo, neste breve estudo, não tanto explorar os paradoxos da virgindade no sentido em que Bloch o faz ao examinar o que ele designa por “misoginia medieval” remetendo para um corpus de textos que parodiavam o tópico do amor, por vezes na modalidade do obsceno, como nos *fabliaux* franceses, mas antes observaremos o paradoxo da virgindade na dialogia entre visibilidade e invisibilidade, que se nos afigura apresentar-se com especial nitidez no contexto da santidade feminina.

2. A Virgindade

Focar-nos-emos, em primeiro lugar, na noção de virgindade e na forma como ela se desenvolveu na cristandade, referindo-nos a alguns aspetos em particular.¹ A primeira ideia que se nos depara quanto a esta questão nos textos da patrística é a da indiferenciação dos géneros, determinada por uma sexualidade de valor neutro. A virgindade é geralmente reportada a Adão e Eva no Paraíso, e decorre da inocência de uma convivência anterior ao pecado original. Certas expressões usadas pelos autores da época são reveladoras desta situação. São Jerónimo, por exemplo, chama-lhe “paraíso da virgindade” (Jerónimo, 1933, p. 91) e acrescenta que “no paraíso, Eva era uma virgem” (Jerónimo, 1933, p. 93). Outros, como Santo Ambrósio e Santo Agostinho, evocam a virgindade como algo

¹ Apoiamo-nos nas reflexões de Bloch (1991, pp. 93–112).

sagrado comparável à existência dos anjos. Para Ambrósio, a ideia de que o instinto sexual dos homens era uma mácula e que se destacava da pureza do corpo intacto de Cristo era ponto assente. A sexualidade era como que uma cicatriz de um estado impuro que só podia ser resgatado pela ação de um nascimento virginal, concebido na ausência de desejo sexual. Em Ambrósio manifestava-se um repúdio por todas as formas de mistura, que começava na ideia de uma impureza inerente à vida humana nascida de um encontro sexual e chegava, naturalmente, à noção de uma separação clara entre o século e a vida segundo as leis sagradas que mitigasse o risco para os cristãos do apego à vida secular ao qual estavam expostos inevitavelmente. As ideias de Ambrósio fecundaram, como se sabe, o pensamento de Agostinho, mas este orientou-as num sentido específico. Como nota Peter Brown (1995, pp. 486–487), nas *Confissões*, Agostinho reflete sobre as implicações ontológicas da imaginação sexual. Numa passagem em que se refere aos seus sonhos eróticos, angustia-se perante o hiato que eles provocavam entre a imagem consciente que tinha de si mesmo e uma incapacidade misteriosa de seguir a sua própria vontade:

Nesses momentos terei já deixado de ser eu próprio? [...] e, no entanto, há uma diferença tão pronunciada entre mim próprio e mim próprio [...] que a minha alma me siga até ti e que não se revolte contra si mesma (Agostinho, *Confissões*, 10, 30, cols. pp. 796–797).

Trata-se aqui, como vimos, da deslocação da pessoa humana operada pelo desejo sexual que neutraliza a vontade consciente. Uma deslocação humana que se afigura como chocante por operar um cancelamento do sujeito entendido como uma categoria baseada na integridade, só comparável ao próprio desaparecimento provocado pela morte. Mas nem sempre assim fora, nota o santo. No paraíso, vigorara uma harmonia entre a vontade e o prazer sexual. E, para Agostinho, Maria constituía a única possibilidade de resgatar a harmonia original de Eva. Agostinho não expulsa o prazer sexual do paraíso terrestre, mas entende o prazer do ato sexual como sendo inteiramente coincidente com a vontade, numa sintonia que espelhava não só a concórdia da convivência sexual, mas também uma concórdia interna do sujeito, em pleno domínio da sua vontade e do seu desejo.

A problemática da virgindade, entronca, pois, num leque muito complexo de questões, que desde muito cedo implicaram, como magistralmente demonstrou Peter Brown (1995, pp. 422–425), a imposição do celibato e da continência no seio da Igreja, mas ultrapassaram este âmbito e tiveram reflexos profundos no imaginário ocidental no seu todo. Dentre elas interessa-nos, em particular, a função que a visão desempenhou no desenvolvimento do conceito de virgindade ao longo do período medieval.

Um dos pontos que importa, desde logo, realçar é a distinção entre a virgindade, que cedo adquiriu contornos ligados às esferas do pensamento e do desejo, e a castidade do corpo. É claro que uma e a outra estavam numa relação de interdependência: “Se alguém se propuser refrear o corpo dos prazeres do amor carnal e se se controlar em outros aspetos dos desejos sensoriais, mas se se deixar seduzir pela vanglória, não estará a respeitar a castidade”, afirma o erudito grego Metódio (séc. IX) no seu diálogo sobre a

virgindade, geralmente conhecido por *Symposium* (Metódio, 1958, 149–150).² Para este desrespeito concorre, muito especialmente, a contemplação do outro e os pensamentos voluptuosos, a que já Cassiano se referira dando grande importância aos sonhos, onde o domínio da vontade se tornava mais profundo (Cassiano, 2009, *Conférences*XII, II, p. 7), ponto em que se aproxima de Agostinho, mau grado as grandes divergências entre os dois outros domínios teológicos. De resto, como nota Michel Foucault, Cassiano tinha configurado a castidade como um processo exigindo um combate que não visa evitar os atos, ou seja, a relação sexual entre dois indivíduos, mas que tem um outro objetivo, que se torna claro na exposição feita por Cassiano sobre as diversas etapas dessa luta, e que se traduz na identificação dos sinais segundo os quais se pode reconhecer o progresso para a castidade. Na segunda das etapas por ele identificada, relativa aos pensamentos voluptuosos e à forma de os evitar, indica que a forma de controlar o pensamento neste sentido é evitar que este se atarde neles, isto é, evitar a *delectatio morosa*, que, embora decorra ao nível mental, está em grande parte assente nos sentidos, especificamente na visibilidade do outro (Foucault, 1982, pp. 19–23). Trata-se, portanto, de um verdadeiro “processo de subjetivação”, que se afasta de uma ética sexual centrada na “economia dos atos” (Foucault, 1982, p. 23), o que é absolutamente claro na formulação de Agostinho nas *Confissões*, atrás evocada.

A questão do olhar ganha um papel central na formação para a virtude, no que respeita à virgindade, quanto à contenção que deve seguir o homem cristão, mas afeta também o objeto do olhar, o que tem implicações muito relevantes ao nível da gestão da sua visibilidade. A relação entre a virgindade e a visibilidade está, de resto, patente ao longo da Idade Média, em textos religiosos, assim como é perceptível na generalidade das formas de expressão artística no ocidente, e, por conseguinte, também em textos poéticos de géneros diversos. É necessário entender este desígnio para se poder ter uma noção mais completa daquilo a que muitas vezes se chama, talvez apressadamente, misoginia medieval. *Medieval Misogyny* é, de resto, o título, algo irónico, que R. Howard Bloch deu ao seu estudo sobre a invenção do amor no ocidente na Idade Média (Bloch, 1991), em que me apoio parcialmente na construção da argumentação que aqui desenvolvo. Em larga medida, é neste ponto que os teólogos nos últimos séculos da Idade Média insistem quando se referem à virgindade como uma virtude, seguindo a perspetiva firmada nos textos dos santos padres.

No que respeita à virgindade feminina, o problema assume contornos muito específicos. A distinção entre virgem na carne e virgem no espírito é relevante nesse aspeto – ser virgem significa a renúncia ao ato carnal mas também, e sobretudo, ao desejo de o cometer, confirmando não só a fundamental oposição entre carne e espírito, mas também perpetuando a necessidade do refreamento do desejo através do controlo do pensamento. A questão, portanto, coloca-se especialmente na forma como a mulher é percebida, ou melhor, como ela é oferecida à percepção. E neste ponto convém debruçarmo-nos sobre o universo das representações. A profunda brecha que separa o interior e o exterior revela que o problema se coloca essencialmente naquilo que contribui

² “[...] if one who has studied to restrain his flesh from the pleasure of carnal delight has strongly resisted the desires of the senses, but is lifted up with vainglory, and from this cause is able to repress the heats of burning lust, and reckon them all as nothing, can he be thought to honour chastity”.

para cancelar essa distinção e, conseqüentemente, impede a percepção do que realmente importa, a interioridade, lugar por excelência da virtude. Daí a condenação da ornamentação excessiva ou, mesmo, a apologia da sua inexistência. São Jerónimo é um dos muitos que fornece pormenores acerca da ornamentação parcimoniosa que devem usar as mulheres, numa pedagogia feminina para a vida cristã a que dedicou vários dos seus escritos, e Cipriano, por seu lado, chega a afirmar que uma virgem adornada já não é uma virgem (Cipriano, 1844, p. 459). Como diz Howard Bloch, entendida no seu sentido mais profundo, para a patrística, a virgindade é o oposto da cosmética, o que conduz ao seguinte raciocínio:

Since the desire of a virgin is sufficient to make her no longer a virgin, and since, according to the patristic totalizing scheme of desire, there can be no difference between the state of desiring and of being desired, a virgin is a woman who has never been desired by a man. (1991, p. 99)

A castidade implica uma transcendência da dimensão do corpo e, porque o corpo está inexoravelmente associado ao feminino, isso significa que, desde os mais remotos tempos da cristandade, a exortação à castidade feminina constitui uma contradição nos seus termos na medida em que o apelo é para que a mulher negue em si a sua própria feminilidade, uma vez que transcender o corpo equivale a escapar àquilo que é a marca do género feminino. Daí que a santificação da mulher implique um abandono do seu género – “forgetful of their sex”, como sublinha Jane Tibbetts Schulenburg, parafraseando São Jerónimo (1998, p. 1), traço que é possível observar com nitidez em vários textos hagiográficos, nomeadamente os que respeitam à santidade feminina, sobre os quais me irei deter seguidamente baseando-me em dois exemplos.

3. Construções da invisibilidade – Eufrosina e Maria Egipcíaca

A santidade feminina no período medieval, em particular nos séculos XIII e XIV, desenvolve-se segundo preceitos que, em larga medida, estão relacionados com a fuga do mundo, o *contemptus mundi*, cuja realização atinge o seu grau mais elevado na subtração da mulher ao olhar público, concretizada, essencialmente, por duas vias distintas: a clausura e o isolamento num lugar ermo. Analisarei estas duas vertentes do caminho para a invisibilidade através de dois textos baseados nesse objetivo comum, mas cujos processos se distinguem e colocam problemas também eles distintos no que respeita à percepção da mulher – Vida de Eufrosina e Vida de Santa Maria Egipcíaca. As versões em que me baseio foram coligidas na chamada *Collecção Mystica de Fr. Hylario da Lourinhã, Monge Cisterciense de Alcobaça, códice alcobacense CCLXVI*, texto datável do século XV, mas que revela vestígios linguísticos que remontam ao século XIV, pelo menos (Castro, 1985a; 1985b).

Eufrosina é uma representante paradigmática do ideal da clausura como forma do caminho para a santidade. O interesse deste caso concreto no contexto do problema da visibilidade radica na centralidade que a questão de género adquire nesta narrativa. Com

efeito, Eufrosina é filha de um homem abastado da cidade de Alexandria, Panúncio, e nasce quando seu pai, que já desesperava da chegada de um descendente a quem pudesse deixar os seus bens, realiza uma peregrinação a um mosteiro para solicitar a bênção de um homem virtuoso. As circunstâncias em que nasce Eufrosina marcam-na com o sinal da santidade desde logo, mau grado a sua situação numa família de posses. Esta situação é sublinhada quando Eufrosina completa dezoito anos e se encontra prometida em casamento. Nessa altura, é levada pelo pai ao mosteiro para ser benzida, onde permanece três dias, tempo em que observa a regra dos frades e se maravilha com a sua conduta virtuosa, em particular a do santo homem com quem o pai mantinha uma ligação estreita. A partir deste momento, Eufrosina acalenta o desejo de escapar ao destino do matrimónio, que é substituído pelo de ingressar no mosteiro. Porém, num mosteiro de frades não há lugar para uma monja. Mas, com a ajuda de um dos frades, Eufrosina concebe um plano para que o seu ingresso possa efetivar-se. Deixa as vestes de mulher para tomar as masculinas, e parte para o mosteiro a cujas portas se apresenta afirmando ser um castrado que vem do paço e que tem o nome de Esmarado. Vemos que a renúncia ao género feminino implica uma neutralização do género, que se realiza tanto no abandono do universo onde era uma jovem núbil como na renúncia a uma inversão dos géneros, preferindo apresentar-se como um castrado. O ingresso no mosteiro, porém, não é o suficiente para cancelar a sua identidade sexual, uma vez que, apesar do disfarce, os monges se sentem provocados pela formosura de Esmarado. De facto, a metamorfose de Eufrosina acentua a sua feminilidade, pois é enquanto Esmarado que ela provoca a tentação dos frades. A situação implica uma nova clausura numa cela solitária, onde Esmarado permanece longe dos olhares dos confrades de modo que estes não se sintam tentados. É fundamental atentar no motivo da duplicação da clausura. É neste espaço que se cumpre o ideal de clausura feminina, referido, por exemplo, por Gilberto Coralejo Moiteiro.³ Aqui, o género é totalmente cancelado, longe do século, mas também longe dos outros monges, assim esquivando-se a qualquer olhar, ou seja, elidindo tudo o que pudesse constituir o género. Porque a estratégia do disfarce joga numa lógica simples de inversão dos géneros, ela é necessariamente insuficiente na concretização da santidade feminina, cuja realização apenas se conclui alcançando a neutralidade. É, pois, na condição de eremita que Eufrosina/Esmarado acede ao patamar de santidade desejado, dono de virtudes excepcionais, manifestado pela fama de ‘homem santo’ de que passa a gozar, que levou o seu próprio pai a procurá-lo para obter consolação pela perda da filha.

³ A noção de clausura aglutina um amplo espectro semântico. Ela compreende uma dimensão ao mesmo tempo física e mental. Trata-se de um espaço de recolhimento fechado sobre si mesmo, concebido enquanto lugar de comunicação com o divino. Constitui um lugar de internalização, de “clausura dos sentidos”, onde corpo e alma experienciam a perfeita comunhão com Cristo. Ele é, ao mesmo tempo, espaço necessário e libertador, lugar onde se abrem novas possibilidades e experiências. O conceito adquire uma dimensão total, uma vez que implica simultaneamente a condição de possibilidade e a efetivação da união mística, impossível de alcançar no mundo. Este entendimento do caráter absoluto da reclusão – de corpo e de consciência – perpassa com frequência nos escritos de S. Domingos, mas também naqueles que, a breve trecho, viriam a fortalecer os alicerces da espiritualidade dominicana (designadamente com Humberto de Romans), como ainda nos textos decorrentes da ação dos reformadores tardo-medievais (Moiteiro, 2018, p. 30).

O paradigma da ocultação é sublinhado no pranto de Panúncio sobre o desaparecimento de Eufrosina:

filha muy doce / quem roubou a minha riqueza / quem destruiu a minha possessão / quem secou a minha vinha / quem apagou a minha candeia / quem fez vâ a minha esperança / quem corrompeu a formusura da minha filha / quem foi aquel que despedaçou a minha cordeira / *qual lugar encobre tal rosto* (Castro, 1985a, p. 51, §29, itálicos nossos).

Por outro lado, a sequência final do texto apresenta um desenvolvimento desta questão ao nível do maravilhoso que contribui para o seu aprofundamento dramático. Após a morte de Esmarado, a sua identidade é revelada para pasmo de Panúncio, que acompanhara o santo na agonia final, e que então declara “leixa-me morrer ca eu vi oje maravilhas [...] ay de m̃y ffilha muy doce / porque te nom mostraste ante m̃y perã eu morar aqui contigo por minha vontade ay de m̃ / *como te escondeste.*” (§ 42, itálicos nossos). Também no desenvolvimento do tópico dos milagres operados post mortem pelo santo se sublinha a relevância da visão ao atribuir a Eufrosina a cura do frade que tinha apenas um olho e que então recupera o que perdera. Noutras narrativas hagiográficas, tais como a “Vida de Santa Pelágia de Antioquia” ou “Santa Teodora de Alexandria”, temos exemplos do motivo do disfarce com mudança de género. Alguns dos motivos que estão aqui presentes marcam uma forte intertextualidade existente nestes textos.

Vejamos, de seguida, como se desenrola a questão da visibilidade no texto hagiográfico de Maria Egipcíaca. Neste caso, a visibilidade está na própria estrutura da narrativa: Maria Egipcíaca retira-se para o deserto onde irá realizar uma longa penitência de 40 anos pela sua anterior vida dissoluta. O motivo da prostituta arrependida, subjacente a este texto, desloca a questão da visão para o contexto narrativo da penitência e do isolamento no lugar ermo. Assim, o primeiro nível da invisibilidade manifesta-se no afastamento de Maria Egipcíaca para o deserto. Porém, esta macro-estrutura da invisibilidade vai desdobrar-se em realizações mais reduzidas deste tema que se manifestam em motivos que constituem a ocultação do feminino, consolidando o jogo de opostos entre o visível e o invisível, a prostituta e a mulher santa. De facto, a vida passada de Maria Egipcíaca é conhecida apenas no relato autobiográfico que a própria faz ao monge Zózimas, e nele sobressai uma ocupação do espaço público, lugar por excelência de incidência do olhar do mundo. A transição para a ordem da santidade opera-se por meio de um conflito entre o visível e o invisível: a mulher não consegue entrar no templo de Jerusalém porque é impedida por uma força invisível; porém, é após rogar à imagem da Virgem para que interceda por ela que lhe será permitida a entrada. À saída do templo, Maria novamente se dirige à imagem da Virgem para agradecer ter intercedido por ela. As circunstâncias em que se dá o contacto com as forças divinas circunscrevem a oposição entre o visível e o invisível, como afirmámos já, mas também permitem a passagem do mundo das coisas visíveis para o universo do invisível. A estadia no deserto é, pois, o momento em que se desenvolve a hermenêutica do invisível, que subjaz aos encontros do monge Zózimas com a mulher santa. Assim, as incursões que anualmente, na Quaresma, Zózimas faz no deserto destinam-se a repetir aquilo a que se poderá chamar uma cena do invisível. Tal como vimos em Eufrosina, existe aqui um aprofundamento do isolamento, uma vez que a clausura no mosteiro já não basta para cumprir o ideal de

santidade do monge. É necessário intensificar esse isolamento, o que se consegue, agora, na busca do lugar ermo, maximamente representado pelo deserto, por sua vez associado ao domínio da palavra e à ocultação do corpo, como demonstrou Jean-Charles Huchet (Huchet, 1985, pp. 91–97). Não se estranha que o primeiro avistamento pelo monge de Maria Egipciaca no deserto não seja direto, mas antes se dê através de uma imagem fantasmática:

Aa hora de terça e da sexta e da noa quedava de andar sseu caminho por fazer ssua horaçom e huñ levantou os olhos contra o horyente aos çeeos aa ora da sexta e teve mentes e vyo contra a destra parte em huñ logar estar assy como ssoonbra de corpo humanal. E elle foy todo espantado e mui torvado e cuidava que era fantasma aquello que vya e fez ho ssynal da cruz (Castro, 1985b, p. 59, § 19–20).

Também a descrição desta primeira percepção da mulher evidencia sinais de um corpo negativo – o corpo apresentava-se “todo mui negro e mui queimado da caentura do ssoll. Os sseus cabellos da cabeça eram brancos assy como a laa alva e chegavan-lhe ataa o colo” (§ 20). Os encontros posteriores com Maria omitem uma descrição do corpo da mulher, mas na passagem em que se descreve a morte da santa surge de novo o problema da visibilidade: o texto refere que junto ao corpo da mulher estavam escritas umas letras na terra, como se a inscrição fosse uma mensagem divina. A transformação do corpo em linguagem parece indicar o valor hermenêutico que adquiriu o corpo da mulher no final do seu percurso espiritual. Este valor é, de resto, sublinhado pelo aparecimento de um leão, que ajuda Zózimas a cavar a sepultura onde os restos mortais da santa serão depositados. O sentido alegórico do leão como figuração de Cristo está patente em praticamente todos os bestiários medievais, bem como noutros textos, e é suficientemente difundido no período medieval para dispensar explicações no texto de que nos ocupamos. Sublinhamos, contudo, que a componente visual acrescida que esta figura traz neste momento à narrativa a carrega de sentido ao nível alegórico, ou seja, transfere-a para uma lógica exegética, que nem sempre é tão explicitada nos textos hagiográficos, o que significa, por outro lado, envolver a mulher neste esquema do sentido. Isto significa que é operada uma transferência de caráter hermenêutico da mulher para a esfera da significação.

4. A virgindade como instrumento do conhecimento

No sentido que temos vindo a explorar, o conceito de Virgem, em textos hagiográficos que se focam na santidade feminina, implica uma visibilidade negativa do corpo literal da mulher, que tem como contrapartida a sua transferência para o nível significação, ou seja, uma elevação na hierarquia da leitura exegética entendida no esquema gradativo dos quatro sentidos, que implica a sua elisão visual. Disso dão conta diversas referências à Virgindade como um meio de acesso ao conhecimento, sobretudo em textos exemplares, que espelham uma norma relativamente às virtudes e aos vícios. Essa invisibilização está patente a nível textual desde os primeiros séculos da cristandade: Tertuliano refere-se ao “véu das virgens”, afirmando que o véu corresponde a uma exigência de verdade na

medida em que “a virgem que dá a virgindade em espetáculo está a negar a virgindade” (Tertuliano, 1997, p. 135)⁴; Jerónimo, por outro lado, fala do “paraíso da virgindade” em termos visuais quando afirma que porque no Paraíso Eva era uma virgem, não precisava de manto que a cobrisse (Jerónimo, 1933, p. 93). Significa isto que, para Jerónimo, a virgindade é, na origem, um estado de pureza manifestada na invisibilidade, e, conclui que “só após ter envergado um manto de peles começou a sua vida de casada” (1933, p. 93). Metódio, seguindo S. Paulo, alude ao “véu das letras” como ocultação do sentido, inserindo, no seu tratado, esta expressão no contexto da castidade (Metódio, 1958, p. 88), para referir apenas alguns exemplos. O paradoxo contido na lógica da virgindade reside no facto de não só implicar uma transcendência do corpo feminino⁵, como também uma masculinização que significa o regresso a uma situação anterior ao sentido.

É possível afirmar que a tradição exegética vê na virgindade uma tentativa de colmatar a brecha instituída pela dicotomia entre o masculino como princípio representativo da parte racional da alma e o feminino, que representa a vertente sensorial. Segundo esta perspetiva, a prossecução da virtude implica renunciar ao género feminino, concretamente, ao universo da materialidade corpórea em favor da racionalidade, considerada como um modo de perceção espiritualmente superior (Bullough, 1974, pp. 1381-1394). Quando Maître Eckhart introduz a noção de “Virgem que é uma mulher”, distinguindo-a da noção de “Virgem”, está implicitamente a sublinhar a relação entre a feminização e o sentido:

Se o homem permanecesse sempre virgem, nenhum fruto brotaria dele. Para que ele seja fecundo, é necessário que se torne mulher. ‘Mulher’ é a palavra mais nobre que se pode atribuir à alma, mais ainda do que ‘Virgem’. Que o homem receba Deus nele, é bom, e nessa receptividade ele é puro e sem mancha. Mas se Deus se tornar fecundo nele, é melhor (Maître Eckhart, 1993, p. 231).⁶

A virgem é a representante de um radical esvaziamento semântico, alguém que detém no seu corpo o segredo insondável da criação divina do universo. A literatura teológica reflete esse aspeto da virgindade que possibilita um entendimento interior. Acentuando a dimensão visual do conhecimento, o autor da *Tabula Exemplorum* (Welter, 1973, Parte II, p. 82), por seu lado, compara a virgindade a uma lente de aumento que permite compreender um texto quando as suas letras se apagam: “A virgindade é comparada a uma lente, porque se uma letra é rasurada e sobre esta tiver sido colocada uma lente, poder-se-á ler melhor”.⁷ A questão que rodeia o problema medieval da virgindade encontra-se na necessidade de se ultrapassar o silêncio assim gerado e aceder à linguagem a fim de se alcançar um conhecimento transmissível. Esta ideia encontra-se

⁴ “(...) cette coutume qui nie la virginité em donnant la vierge en spectacle” (Tertullien, 1997, p. 135).

⁵ A santidade feminina culmina com o martírio: a verdadeira virgem é uma virgem morta, como também nota Bloch (1991, pp. 93–112).

⁶ “Si l’homme restait toujours vierge, nul fruit ne viendrait de lui. Pour devenir fécond, il faut nécessairement qu’il soit femme. ‘Femme’ est le mot le plus noble que l’on puisse attribuer à l’âme, et il est bien plus noble que ‘Vierge’. Que l’homme reçoive Dieu en lui, c’est bien, et dans cette receptivité il est pur et sans tache. Mais que Dieu devienne fécond en lui, c’est mieux.” (Maître Eckhart, 1993, p. 231).

⁷ “Virginitas comparatur vitro, quia si litera deletur et si vitrum superpositum sit, melius potest legi.” (tradução *supra* de Inês de Ornellas e Castro).

magnificamente exposta na seguinte afirmação de Michel Foucault, que não só aborda o problema da virgindade na sua relação com a linguagem como também demonstra a ligação fundamental da castidade ao problema do sujeito e da subjetivação:

Na ascese da castidade, é possível reconhecer um processo de “subjetivação” que afasta uma ética sexual centrada na economia dos atos [...]. Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de procurar e de dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética; se existe subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si por si – indefinida no sentido em que, nunca estando definitivamente adquirida, ela não tem o seu termo no tempo.⁸ (Foucault, 1982, p. 23)

Financiamento: Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projeto UIDB/00657/2020 com o identificador DOI 10.54499/UIDB/00657/2020

Referências

- Agostinho, S. (1845). Confessionum. In J. P. Migne, *Patrologia latina* (Vol. 32, pp. 65–868). Petit Montrouge.
- Bloch, R. H. (1991). *Medieval Misogyny and the Invention of Western Love*. The University of Chicago Press.
- Brown, P. (1995). *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Bibliothèque des histoires.
- Bullough, V. L. (1974). Transvestites in the Middle Ages. *American Journal of Sociology*, 6, 1381-1394.
- Cassiano (2009). *Conférences, II* (Sources Chrétiennes, Vol. 54). Les Éditions du Cerf.
- Castro, I. (Dir.) (1985a). Vida de Eufrosina. In *Vidas de santos de um manuscrito alcobacense (Coleção Mística de Fr. Hilário da Lourinhã, COD. ALC. CCLXVI/ANTT 2274)* [sep. de *Revista Lusitana*, n. s., 5., pp. 43–55]. Centro de Estudos Geográficos.
- Castro, I. (Dir.) (1985b). “Vida de Santa Maria egipciaca”. In *Vidas de santos de um manuscrito alcobacense (Coleção mística de Fr. Hilário da Lourinhã, COD. ALC. CCLXVI/ANTT 2274)* [sep. de *Revista Lusitana*, n. s., 5, pp. 56–71]. Centro de Estudos Geográficos.
- Cipriano. (1844). Liber de habitu virginum. In J. P. Migne, *Patrologia latina* (Vol. 4, p. 459). Petit Montrouge.
- Foucault, M. (1982). Le combat de la chasteté. *Communications*, 35, 15–25. <https://doi.org/10.3406/comm.1982.1518>
- Foucault, M. (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité* (Vol. 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2018). *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité* (Vol. 4). Gallimard.
- Huchet, J. C. (1985). Les déserts du roman medieval. Le personnage de l’ermite dans les romans des XII^e et XIII^e siècles. *Littérature*, 60, 89 –108.

⁸ “Dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de “subjectivation”, qui relègue au loin une éthique sexuelle qui était centrée sur l’économie des actes. [...] Cette subjectivation est indissociable d’un processus de connaissance qui fait de l’obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique ; si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi – indéfinie en ce sens que, n’étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n’a pas de terme dans le temps” (Foucault, 1982, p. 23).

- Jerónimo, S. (1933). To eustochium. The virgin's profession (Letter XXII). *Select letters of St. Jerome* (F. A. Wright, M. A., Trad.) (pp. 53–159). Heinemann.
- Maître Eckhart (1993). *Traité et sermons* (A. de Libéra, Ed. & Trad.). Flammarion.
- St. Methodius. (1958). *The symposium: A treatise on chastity (Ancient Christian Writers)*. In H. Musurillo (Trad.). The Newman Press.
- Moiteiro, G. C. (2018). Obediência e clausura: Receção e produção femininas de um tópico definidor e persistente. In A. C. Gouveia, J. Nunes, & P. F. de Oliveira Fontes (Coords.), *Os dominicanos em Portugal (1216-2016)* (pp. 27–46). Universidade Católica Portuguesa. <http://dx.doi.org/10.34632/9789728361815>
- Schulenburg, J. T. (1998). *Forgetful of their sex: female sanctity & society, 500-1100*. University of Chicago Press.
- Tertuliano. (1997). *Le voile des vierges. De virginibus velandis*. (E. Schulz-Flügel, Ed. & P. Mattei, Trad.; Sources Chrétiennes, Vol. 424). Les Éditions du Cerf.
- Welter, J.-Th. (1973) *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge* (E.-H. Guitard, 1927). Slatkine Reprints.

[recebido em 27 de junho de 2024 e aceite para publicação em 24 de outubro de 2024]