



**O IMAGINÁRIO SOBRE O CORPO NA HAGIOGRAFIA VIDA DOS SANTOS
PADRES DE MÉRIDA**

**THE IMAGINARY ON THE BODY IN HAGIOGRAPHY LIFE OF THE
SAINTS PARENTS OF MERIDA**

Carlos Eduardo Marotta Peters¹

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo refletir acerca do imaginário medieval, mais especificamente aquele produzido pela Igreja Católica na Espanha Visigótica. O foco do trabalho são as representações acerca do corpo produzidas na hagiografia *A Vida dos Santos Padres de Mérida* do século VII, obra que objetivava fornecer exemplos de conduta e disseminar o cristianismo.

Palavras-chave: Imaginário; Representações Sociais; Hagiografia; Espanha Visigótica.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the medieval imagery, more specifically that produced by the Catholic Church in Visigothic Spain. The focus of the work is the representations about the body produced in the hagiography *The Life of the Holy Fathers of Mérida* of century VII, work that aimed to provide examples of conduct and to spread Christianity.

Keywords: Imaginary; Social Representations; Hagiography; Visigothic Spain.

¹ Professor Universitário, Doutor em História Social pela UNESP/Assis, professor do Centro Universitário Toledo de Araçatuba.

Revista Contemporânea: Revista Unitoledo: Arquitetura, Comunicação, Design e Educação, v. 02, n. 01, p. 36-50, out/dez. 2017.

1.INTRODUÇÃO

Segundo Jacques Le Goff (2006:09), a escrita tradicional da história era descarnada. Os personagens históricos apareciam, de acordo com historiador francês, despidos de suas carnes. De certa forma, a historiografia fez com o corpo o que boa parte do pensamento ocidental já havia feito. O corpo foi negligenciado porque foi construído simbolicamente em oposição à alma. Esse dualismo, que remonta a Platão, teria transformado o corpo na parte degenerada do homem, enquanto a alma foi entendida como o local onde frutificavam a razão e a elevação. O cristianismo solidificou essa oposição por causa de sua absorção das concepções do estoicismo e do neoplatonismo.

Mas existiram exceções nessa história do esquecimento do corpo pela historiografia. Jules Michelet, em pleno século XIX, atribuía papel importante à fístula do rei Luís XIV. Na obra *A feiticeira* de 1862, Michelet afirma que as feiticeiras trouxeram à tona, numa Idade Média que condenava o corpo, o ventre e as funções digestivas. Mas o historiador não deixou seguidores. Foi a *história total* proposta pela primeira geração da *Escola dos Annales* que tentou botar o corpo na ordem do dia. Marc Bloch, um dos fundadores do movimento, advertiu que a história despojou os homens de seu corpo, sua carne, suas vísceras e que era necessário restituir ao corpo seu lugar no mundo dos homens (LE GOFF, 2006: 10). Mas seu projeto também não teve seguidores imediatos.

Na verdade, o corpo foi descoberto primeiro pela Antropologia, pela Sociologia e pela Filosofia. Norbert Elias, Marcel Mauss, Michel Foucault e muitos outros, fizeram do corpo o centro de suas preocupações em trabalhos que hoje são considerados clássicos. Foi a partir dos anos 1970 que a historiografia de fato descobriu o tema (e redescobriu os trabalhos pioneiros de Michelet, Bloch, Elias e Mauss). O corpo estava na ordem do dia, sendo um dos polos de resistência, por exemplo, da contracultura frente ao conservadorismo da sociedade. A terceira geração da Escola dos Annales, mas não só ela, redimensionou a importância do corpo na história. Essa redescoberta do corpo permitiu que muitos trabalhos fossem desenvolvidos, o que culminou numa grande diversidade de métodos e abordagens. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello dirigiram, por exemplo, uma *História do corpo* em três volumes, mostrando que o tema havia de fato conquistado seu espaço no já bastante amplo domínio de Clio.

Talvez um dos caminhos metodológicos mais fecundos para a análise histórica do corpo seja aquele aberto pelos estudos sobre o imaginário e as representações sociais surgidos no interior da História Cultural. Além de um aparelho usado pelo homem, o corpo é submetido a imperativos culturais. Discursos são produzidos sobre ele e um amplo imaginário acerca do corpo pode ser percebido em todas as sociedades e em todos os tempos. O conceito de imaginário, segundo Jacques Le Goff, praticamente substituiu o de mentalidade. O conceito de mentalidade, muito usado na década de 1970, discutia maneiras de pensar que iam além dos limites da classe social. Era fixado à longa duração e falava das permanências e de uma grande comunidade de sentido (PESAVENTO, 2005, p. 45). O imaginário seria um regime de representações sociais, tradução mental do real que induz e pauta ações. De acordo com essa visão, o imaginário é capaz de substituir-se ao real concreto. Mas seria tão real quanto ele, pois é por ele e nele que as pessoas conduzem sua existência (PESAVENTO, 2005, p. 48). Apesar de polissêmico, a vantagem do conceito é que se mostra capaz de perceber as diferenças entre grupos e classes no interior de uma mesma sociedade.

É justamente o viés aberto pela história do imaginário que será seguido por este artigo. O que buscamos é mergulhar no imaginário produzido pelo cristianismo medieval acerca do corpo. A Igreja, que usufruiu uma situação sólida e confortável na fase final do Império Romano, se viu obrigada a mudar suas formas de ação para sobreviver. Com as invasões bárbaras e a constante necessidade de converter os povos ao cristianismo (combatendo o paganismo e heresias como o arianismo), a Igreja considerou que sua sobrevivência só seria possível caso ela penetrasse nos novos reinos constituídos. Dentre as mudanças que elaborou nesses tempos, principalmente entre os séculos V e VI, estão a criação de mosteiros nas áreas rurais, a melhor preparação e instrumentalização dos membros das igrejas locais e a ampla aproximação com os novos monarcas. Dessa etapa da expansão do cristianismo católico, as hagiografias, textos sobre a vida dos santos, com seus milagres, martírios e uma vasta gama de informação (mítica ou não), fornecem o principal testemunho. Mas um testemunho que revela muito mais o imaginário e as representações sociais criadas pela Igreja diante de seu grande desafio do que necessariamente a *verdade dos fatos*.

As hagiografias são também testemunhos de como, nesse amplo processo de reconfiguração, a Igreja foi obrigada a absorver elementos do paganismo. Eram obras religiosas de caráter pedagógico e possuíam como principal objetivo a edificação dos fieis e a

divulgação dos centros de culto. Outra motivação dessas obras era festejar em manter viva a memória dos santos

O corpo, nos diversos imaginários produzidos pelo mundo ocidental, aparece de forma ambígua. Por um lado, ele se transforma, em função do cristianismo, em veículo de salvação (por causa do imaginário de um Cristo encarnado e supliciado) e, por outro, é causa principal de danação, caso não se exerça sobre ele uma vigilância constante. O corpo supliciado de Cristo serviu de modelo para a construção da imagem dos santos. Eles também são martirizados e renegam a carne para obterem elevação espiritual. No mundo medieval, os santos foram escolhidos pela Igreja Católica para darem prosseguimento e confirmarem as mensagens de Cristo. Eles foram transformados em heróis históricos, personagens capazes de dar uma feição mais humana às relações de intermediação entre o plano terrestre e a divindade. Tal humanização foi fundamental para a conversão dos pagãos ao cristianismo. Os santos, com seu martírio e com sua firmeza, foram construídos para servirem de exemplo e estímulo aos fieis (OLIVEIRA, 2011, p. 46).

2. A VIDA DOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA

A hagiografia conhecida como *A Vida dos Santos Padres de Mérida* foi escrita provavelmente entre os anos 650-690 (GUIANCE, 2001, passim). Ela foi criada com o objetivo de homenagear e difundir a santidade de alguns homens que viveram na Basílica de Santa Eulália na cidade de Mérida, Lusitânia. A Basílica era um lugar de devoção urbana importante, sendo usada para a cristianização. O texto é anônimo, mas seu narrador mostra muita proximidade com os fatos ocorridos. Por esse motivo, muitos analistas supõem que seja obra de algum clérigo ligado à catedral da cidade de Mérida (FAVARO, 2005, p. 1).

A hagiografia foi escrita no final de um período histórico que se iniciou com as primeiras penetrações bárbaras em 409 e terminou com as invasões muçulmanas em 711. Trata-se do momento em que se constituiu o Reino Toledano, capital do reino visigodo. Tratou-se de um período político conturbado, que termina com uma aguda desintegração do Estado. Segundo Ruy de Oliveira Andrade Filho (2005, p. 362-363):

O anônimo autor das Vidas de Mérida, provavelmente um monge, declara que dissertaria ‘omitindo o ornamento de pomposas palavras’. Definido por oposição aos adornos da poesia e da retórica, esta fórmula representa ‘o ideal de uma prosa transparente e sem pretensões, prosa em conformidade com a simplicidade dos

escritores sagrados, que, segundo Lactânio, ‘falaram ao povo numa linguagem comum e simples’.

Segundo o mesmo autor, a cultura escrita voltada para a ação pastoral utilizava um estilo e um conteúdo simplificados. A finalidade disso, obviamente, é que fossem entendidas com facilidade (ANDRADE FILHO, 2005, p. 362). O lugar onde se desenrolam as vidas narradas pela referida hagiografia é a Basílica edificada em homenagem à virgem Eulália, que foi martirizada aos doze anos com variados suplícios e que teria sido enterrada em Mérida (ANDRADE FILHO, 2005, p. 362). A importância da catedral se sustenta em função do corpo enterrado da mártir, que possibilitaria, no imaginário medieval, a unidade entre o homem e o divino. O túmulo da santa, e da maioria dos santos, garantiria sua dupla presença – no céu e na Terra. A catedral de Mérida, em função disso, seria um local privilegiado de contato entre as duas esferas de existência.

O que pretendemos neste trabalho é analisar a hagiografia dos Santos Padres de Mérida para encontrarmos nela elementos imaginários míticos e utópicos acerca do corpo característicos da Alta Idade Média, bem como diversos elementos imaginários característicos da narrativa hagiográfica. Focamos, principalmente, as representações do corpo e da mulher (e, portanto, da sexualidade) em tais documentos. Privilegiaremos as três primeiras hagiografias que compõem a compilação citada: *A morte do menino Augusto* (De obitu Augusti); *A morte do monge de Cauliana* (De obitu cuiusdam monachi Caulianensis) e *A vida do Abade Nanctus* (Incipit obitus cuiusdam abbadis Nancti).

A introdução da referida hagiografia esclarece ao leitor os objetivos da obra: “[...] que a fé de todos que leem e escutam possa se tornar firme e mais forte na crença [...]” (VITAS, 1946, p. 138). Trata-se, portanto, de uma narrativa voltada à cristianização e que, por isso, enfatiza os milagres e o exemplo de vida dos santos. Existe um tema central que perpassa todas as três hagiografias tratadas no presente trabalho. Trata-se do cuidado com a pureza do corpo por parte daqueles que deveriam officiar os sagrados mistérios ao povo. De acordo com a concepção da época, explicitamente organicista, a Igreja se situaria na cabeça do grande corpo social, sendo seus bispos os olhos. A missão divina da Igreja era velar o corpo, evitando as armadilhas demoníacas e providenciando os *remédios* para os membros doentes. Como fazer isso se seu próprio corpo estivesse corrompido? O *remédio* da penitência deveria purificar o corpo do clérigo para que ele desempenhasse seu ofício (ANDRADE FILHO, 2005, p. 365). Essa luta contra o demônio e contra as paixões demoníacas é muito forte nas

hagiografias em questão, principalmente na *morte do monge de Cauliana e na vida do Abade Nactus*.

A partir do século VI, a Igreja Católica passou a exercer determinante papel em todos os âmbitos da vida visigoda. A partir da conversão de Recaredo ao catolicismo, a monarquia e a Igreja farão uma unificação religiosa que será fundamental para a unificação política do reino (AMARAL, 2005, p. 322). Nesse contexto, o número de cânones conciliares preocupados com a questão monástica irá aumentar, assim como a ingerência da Igreja na vida monástica.

3. A MORTE DO MENINO AUGUSTO

A hagiografia em questão caracteriza o menino (que o autor precisa a idade a partir do termo jovem) como simples, inocente e iletrado. Narra que, no leito de morte, fala com o autor - que se coloca como uma testemunha direta e fidedigna - sobre sua estada (via sonho ou visão) no paraíso. O jovem descreve o lugar como portador de uma grande beleza. Fala de multidões de anjos e santos, de Cristo, de um grande banquete, de um julgamento e até de um passeio em um belo jardim. Após o relato, o jovem teria morrido. O simples fato de o menino ter afirmado que não se tratava de uma visão imaginária já serviu para que o hagiógrafo estabelecesse a veracidade de sua fala.

Primeiramente, gostaria de me deter na descrição que se faz do paraíso. Segundo Jacques Le Goff, as narrativas de viagens ao além são muito antigas. A Igreja, num primeiro momento teria tentado ocultar a cultura folclórica representada por tais relatos. Do século VII em diante (até pelo menos o século X), de acordo com Le Goff, aconteceu uma espécie de auge de tais viagens, em função do impulso do monasticismo e da filtragem realizada por ele dos elementos culturais populares ressurgentes (LE GOFF, 1994, p. 119). Tais *viagens*, segundo Hilário Franco Jr., eram muito populares em todos os níveis sociais. Possuíam alto teor utópico e coletivo, pois antecipavam o que se acreditava ser o destino final de parte da humanidade (FRANCO JR., 1992, p. 117). Nas visões do menino Augustus, trata-se de um lugar onde havia muitas flores perfumadas, uma grama muito verde, rosas e lírios e muitas coroas de pedras preciosas e ouro, além de inumeráveis véus de seda e uma leve brisa que refrescava tudo. Tal descrição remete diretamente ao Jardim do Éden. É um lugar de paz e alegria, que são desfrutados pelos eleitos a partir de seus principais sentidos: flores e luz para

os olhos, cântico para os ouvidos, odores suaves para o nariz, gosto de frutos para a boca, panos aveludados para os dedos (FAVARO, 2005, p. 2). Esta descrição é o avesso do mundo humano da Alta Idade Média. A abundância do paraíso descrito, que muitas vezes lembra as descrições da Terra da Cocanha, é o oposto da carestia que assolou o homem medieval em boa parte da história. Assim como a menção à leve brisa se opõe às caóticas variações no tempo, prenhe de tempestades e destruição, calor e frio excessivos.

Tal descrição pode ser vista como uma reprodução do mito edênico projetada como utopia escatológica para o futuro. Os mitos, segundo Hilário Franco Jr., são exteriorizações das grandes dúvidas, ansiedades, medos, expectativas e sonhos coletivos de uma comunidade. Trata-se, segundo ele, de uma manifestação do imaginário. Já uma utopia, segundo o mesmo autor, é expressão de desejos coletivos de perfeição, quase sempre de retorno a uma situação primordial da humanidade. Ideais são míticos, ainda que redespertados e organizados em função de um momento histórico; mas para ultrapassá-lo. Utopia é nostálgica, busca a harmonia edênica, é o mito projetado no futuro (FRANCO JR, 1992, p. 12-13).

No imaginário medieval, o pecado original (devidamente sexualizado) gerou a expulsão do paraíso e diversos castigos, como a perda da androginia e, castigo material fundamental, a condenação a parir com dores e a obter alimentos *com o suor do teu rosto*. O castigo bíblico era literal para os medievais, cuja sociedade, essencialmente agrária, revelava-se extremamente dependente da natureza, que nem sempre era pródiga. Havia grande escassez. Podemos considerar testemunhos documentais de tal escassez a própria Regra Beneditina, que pregava uma alimentação frugal, não apenas por razões de espiritualidade, mas também devido às condições da época. Crônicas da Alta Idade Média registravam fomes generalizadas que levavam as pessoas a misturarem raízes, flores, folhas, feno e mesmo terra à farinha. Em meados do século VIII, os homens comiam excrementos e praticavam canibalismo (FRANCO JR, 1992, p. 24).

A fome afetava a camponeses e nobres. A qualidade ruim dos alimentos levava ao uso de temperos como alho, cebola, sal e, no caso dos mais ricos, especiarias. A obsessão da época pelo tema da abundância aparece nos milagres alimentares e nos festins nobiliárquicos. Como nem sempre ocorriam milagres, praticavam-se jejuns e abstinências, impostos e justificados religiosamente. Os jejuns ocupavam mais de um terço dos dias do ano. Numa espécie de compensação à dura realidade da escassez crônica e numa crítica social, pois a gula

era vista como prática da aristocracia, popularmente afirmava-se que, devido àquele pecado, o homem fora expulso do Paraíso.

As soluções utópicas mais radicais para a fome, contudo, são posteriores ao século XI, quando a produtividade agrícola crescia. A explicação para isso talvez esteja mais no nível documental que numa suposta pobreza utópica da Alta Idade Média. O que vemos na hagiografia de Augustus é uma prova de que o tema também possuía importância no contexto da Alta Idade Média.

Numa das passagens da hagiografia, Cristo diz a Augustus: “[...] não tenha medo. Saiba que eu serei o seu protetor. Nada faltará para você. Eu sempre te alimentarei, eu sempre te vestirei eu sempre te protegerei [...]” (VITAS, 1946: 15). Na imagem do paraíso construída na hagiografia de Augustus todas as pessoas que nele habitam estão vestidas. Na narrativa bíblica, o paraíso é o lugar que não foi maculado pelo pecado; a nudez, portanto, é pura. Os debates teológicos sobre o tema aconteceram durante toda a Idade Média. O que podemos perceber é que a hagiografia de Augustus já havia sido influenciada pela visão do corpo como receptáculo da degeneração e pela política de controle de seus impulsos que fazia parte do ideal de ascetismo então em voga.

4. A MORTE DO MONGE DE CAULIANA

Na presente hagiografia, é narrada uma história acontecida quando Renovatus (renovação), que seria bispo de Mérida, comandava o mosteiro de Cauliana. Como toda narrativa hagiográfica, a descrição de Renovatus e de seus atos é carregada de adjetivos positivos. Ele é construído como um homem decente e talentoso, zeloso na observância da disciplina e no temor a Deus. Mas, mais importante do que isso, ele:

[...] estava exortando muito a todos os monges que viviam lá, para atingirem sua morada celeste por sua boa via e o exemplo de suas ações santas, e todo o rebanho estava seguindo seu pastor como ele ia adiante deles pelas estradas e caminhos estreitos que levavam aos céus [...] (VITAS, 1946, p. 148).

O papel de salvador das almas de Renovatus é, contudo, atrapalhado pela ação do Demônio (que aparece na narrativa como um lobo preto). Quando da menção do lobo, sua ação recebe uma adjetivação negativa. Diz o narrador que o dito cujo tentava tirar de Renovatus “[...] com uma boca devoradora, um de seus pequenos carneiros” (VITAS, 1946:

149). O desviante, no caso, era um monge e seu desvio é marcado pela gula e pela bebedeira. Seus vícios levariam também ao desejo de roubar.

Para que se entenda o sentido de tal hagiografia, é necessário que a discussão enverede pela análise da condenação dos vícios. A gula, na Idade Média, passa a ser vista como um vício hediondo que faz para com a fornicação. Segundo Michel Foucault (1995, p. 26) isso se deu porque são dois vícios naturais, inatos, e que dificilmente são vencidos pelos homens. São vícios que implicam a participação do corpo não apenas para se formarem, mas para realizarem seu objetivo. Além disso, estabelece-se um vínculo de causalidade muito direta entre eles. É o excesso de alimento que acende no corpo o desejo de fornicação. Em sua análise da obra de Cassiano, Foucault vê sublinhado o fato de que não há independência entre os vícios; há um vetor causal entre eles e o começo de todos é a gula que nasce com o corpo e ascende à fornicação. Logo após, o par inicial de vícios incita a avareza (apego aos bens terrenos); a avareza, por sua vez dá origem às rivalidades, as disputas e a ira. Tudo isso levaria ao abatimento e à tristeza, que provoca aversão pela vida monástica como um todo. Pode-se depreender desse longo raciocínio que não se pode vencer um vício sem um triunfo sobre aqueles que são a base.

Papel de destaque na presente hagiografia ocupa a boca. Ela é mencionada quando da ação do lobo preto (a boca devoradora que tenta tirar um dos carneiros de Renovatus) e é também o veículo da perdição do monge, mas também de sua salvação. A boca que come é também a boca que suplica a salvação e a obtêm. A alimentação excessiva é um dos principais motivos de prazer e a palavra santa é o caminho da purificação do corpo. A civilização da Alta Idade Média é uma civilização em que entram em choque os costumes alimentares; de um lado o regime dietético monástico e de outro o desregramento *bárbaro* e pagão.

O monge glutão é também um monge que se excede na bebedeira. A embriaguez é reprimida naquele momento porque as conversões ao cristianismo se davam, sobretudo, entre os camponeses e os *bárbaros*, apreciadores da bebedeira. Por outro lado, porque os pecados da carne se encontravam associados à embriaguez. É principalmente a partir da embriaguez, que gera um torpor dos sentidos, que o homem daria vazão aos seus impulsos. A própria indigestão era associada ao pecado; era como um resultado dele (LE GOFF, 2006, p. 58). O monge da hagiografia, em diversos momentos sofre com a indigestão (uma espécie de domínio das partes baixas) como quando:

Tudo o que ele pode achar e que era gostoso para comer e beber ele, de forma promíscua, comeu e bebeu até o ponto em que perdeu o controle dos sentidos, mal podendo caminhar [ou quando] [...] colocando perto de si o que havia roubado, desejando ainda continuar a comer e beber embora já não tivesse mais prazer e de ter vomitado pelo seu excesso (VITAS, 1946, p. 149).

O par gula-fornicação era visto como a base de todos os vícios. Para combatê-los, passava-se a pregar o ascetismo do jejum como meio do vencer a gula e destruir aquilo que levava à fornicção. No caso do monge desgarrado, é possível ver o encadeamento da gula ao desejo de roubar, o que o impelia “[...] mais e mais pra os lugares cavernosos do inferno” (VITAS, 1946: 150). Foi nesse momento que Renovatus agiu. Ele ordenou que não impedissem o monge de roubar. A vergonha diante de sua condição levou o dito monge à penitência e ao pedido em prece. Segundo a narrativa, a prece foi atendida, mas, logo em seguida o dito monge “[...] ficou com dor naquele lugar e queimou com uma febre violenta” (VITAS, 1946: 151). O monge morreu e foi enterrado. Quinze anos depois seu túmulo foi exposto e o corpo exalou um odor suave. Seu corpo estava intacto e nem suas roupas e seu cabelo teriam sido corrompidos.

5. A VIDA DO ABADE NANCTUS

Segundo a hagiografia, o abade Nanctus teria vindo da África para a Lusitânia na época de Leogivildo. Diz ainda que ele se instalou na basílica da santa virgem Eulália na época em que Redemptus era seu superior. A característica ascética fundamental, ou pelo menos a mais destacada pela narrativa, do abade, era o fato de evitar:

[...] de todas as maneiras a visão das mulheres como se ele pudesse ser picado por uma víbora, não porque ele desprezasse o sexo, mas porque ele tinha medo de cair numa tentação do mal enquanto olhasse sua beleza. (VITAS, 1946, p. 157).

Para evitar o contato com as mulheres, Nanctus sempre andava com monges ao seu redor. A hagiografia narra também as artimanhas de uma *santa e nobre* viúva de nome Eusébia para poder ver o abade. Ela teria tramado com Redemptus para que colocassem uma vela ao redor do santo quando de seu retorno da capela para a cela. O resultado de tal empreendimento foi que:

Quando o olhar da mulher caiu em cima dele sem seu conhecimento, ele caiu no chão com um tremendo grito, como se ele tivesse sido atingido pelo golpe de uma grande pedra (VITAS, 1946, p. 158).

Como forma de purificação, o dito abate teria se retirado da cidade para um lugar deserto. O deserto simboliza, nesse caso, um lugar de penitência e purificação. A hagiografia prossegue dizendo que Leogivildo teria tomado conhecimento das virtudes de Nactus. O rei visigodo, intentando, segundo o relato, ser recomendado ao Senhor pelo dito abade, transferiu uma parte de seu reinado ao santo.

Os homens que viviam na dita propriedade, continua o narrador, teriam desgostado daquele homem “[...] pobrementemente vestido e despenteado” (VITAS, 1946: 159) e quebraram seu pescoço na floresta, onde o dito santo estaria pastoreando suas ovelhas. O julgamento de Leovigildo, que o narrador afirma “[...] não ser da verdadeira fé [...]”, mas que “[...] pronunciou, entretanto, uma justa sentença [...]” (VITAS, 1946: 160) já foi referido anteriormente; é importante lembrarmos que, segundo o hagiógrafo, Deus puniu os assassinos com possessões demoníacas (os demônios aparecem aqui como peões da providência divina) e com uma morte cruel.

A primeira discussão que podemos realizar é acerca do ascetismo do abade Nactus. Nesse sentido, gostaríamos de destacar a questão da castidade. Foucault, em sua análise do combate da castidade, apresenta uma visão das etapas a serem cumpridas pelo monge para alcançar tal estado. Sua análise se centra na obra de Cassiano, mas podemos tentar adaptar para o caso estudado. Segundo Foucault, a primeira grande marca do processo é quando o monge, quando está desperto, não é mais martirizado por um *ataque da carne*. Não há, nesse estágio, mais irrupção na alma de movimentos que impelem a vontade. Talvez seja essa a condição de Nactus. Ele possui grande controle sobre sua si mesmo e seus desejos. Já a segunda etapa seria aquela em que os *pensamentos voluptuosos* se produzem no espírito do monge, mas ele não se detém nesses pensamentos. O monge não pensa naquilo que, involuntariamente e contra a vontade, lhe acontece pensar. No terceiro estágio, as percepções que vem do mundo exterior não têm mais condições de provocar concupiscência. Nesse estágio, pode-se passar por uma mulher olhando-a sem nenhuma cobiça (é justamente essa cobiça que o abade Nactus tenta evitar). Na quarta etapa, não se experimenta mais, durante a vigília, nem mesmo o mais inocente movimento da carne. No estágio final, a “[...] sedução do fantasma feminino não causa nenhuma ilusão durante o sono” (FOUCAULT, 1995, p. 31-32).

Nactus está, de acordo com a hagiografia, num combate constante contra o espírito da fornicção, do qual a mulher é um fantasma constante e perigoso. Podemos apreender que a mulher, na narrativa aludida, associa-se à tentação e ao pecado. Ela poderia ser vista como

um instrumento do Diabo para tirar o homem de seu caminho de retidão. Apesar, portanto, de não desprezar a mulher – que, afinal, era criação divina – ele a via como um ser mais suscetível do que o homem às tramóias do *inimigo ancestral*. Eusébia, responsável por uma trama capaz de vencer o distanciamento do monge, pode ser associada à víbora - cuja picada simbólica o hagiógrafo diz que Nanctus temia - por sua sagacidade e capacidade de convencer Redemptus a aderir a seu plano. Não há uma associação direta de Eusébia com a víbora, mas toda a construção da narrativa leva a tal junção. A mulher e a víbora, no texto, representam a tentação.

Agora podemos fazer uma análise um pouco mais detida da figura da mulher na Idade Média. Para tanto, utilizaremos uma abordagem calcada na longa duração das mentalidades. A postura de Nanctus frente á mulher pode ser entendida no interior de uma contradição que é anterior ao próprio cristianismo. Segundo Jean Delumeau, a atitude do homem frente ao *segundo sexo* sempre foi contraditória, oscilando da atração total à repulsão completa, da admiração à hostilidade aberta (DELUMEAU, 1996, p. 310). O judaísmo bíblico e mesmo o classicismo grego, continua ele, exprimiram alternadamente tais sentimentos opostos.

Pode-se dizer, com base na análise da mentalidade sobre a mulher que, nos primórdios da civilização, ela era associada a deusas da fecundidade e era imagem de uma natureza inesgotável. O medo da mulher teria sido uma cria de sociedades patriarcais. As raízes de tal medo, segundo Delumeau (1996, p. 311), são muito mais numerosas e complexas do que o *temor da castração* proposto por Freud. A própria sexualidade feminina sempre foi obscura para o homem; a maternidade é um mistério que a associa à natureza e faz dela o *santuário do estranho*. Por ser mais próxima da natureza (e vista, portanto, como mais suscetível da ser corrompida por ela) e mais bem informada de seus *segredos*, as mulheres constantemente foi vista nas ditas *sociedades tradicionais* como seres com o poder de profetizar, de curar ou mesmo de prejudicar os seus pares por meio de *misteriosas receitas*. O homem, no processo de sua própria valorização, definiu-se como apolíneo e racional, por oposição à mulher, que passou a ser vista como um ser dionisíaco e instintivo, mais aberta à invasão da obscuridade, do inconsciente e, perigo dos perigos, do sonho (DELUMEAU, 1996, p. 311). A mulher foi representada, nesse sentido, como um enigma impenetrável e como contradição viva e perigosa.

Boa parte dessa mentalidade se construiu a partir de um estranhamento frente à fisiologia feminina. Sua beleza e seus encantos atraem, mas o homem teria sido

constantemente repellido pelo fluxo menstrual, pelos odores, pelas secreções, pelo líquido amniótico e também pelas expulsões do parto (DELUMEAU, 1996, p. 311). O próprio Santo Agostinho foi afetado por essa visão terrificante da fisiologia feminina, quando disse: “Inter urinam et faeces nascimur”. E Agostinho não foi o único. No decorrer de toda Idade Média, e mesmo no período posterior, essa visão da mulher como portadora de uma fisiologia repulsiva foi apropriada por várias formações imaginárias. Tal repulsa acabou por engendrar, desde cedo, diversas interdições: no período das regras, no período do parto, etc. Nessas ocasiões, a mulher era vista como veículo de males. Delumeau (1996, p. 312) afirma, inclusive, que tal repulsa se estendeu à demonização da figura da mulher velha, em função do espetáculo da decrepitude de “[...] um ser mais próximo da matéria que o homem”. Em contrapartida, o simbolismo do homem velho está sempre ligado à sapiência e à santidade. No que se refere à hagiografia em questão, não se pode esquecer que a mulher que quase levou o abade Nactus à perdição era uma viúva. Apesar de o texto não deixar claro a idade da dita mulher, pode-se imaginar que se tratava de uma mulher experiente, madura, portanto vista como já tocada por certa decrepitude.

Essa visão da decrepitude feminina presente na mentalidade masculina poder ser percebida, inclusive, a partir da ambiguidade dos perfumes. O arsenal de perfumes femininos era visto como uma camuflagem da corrupção latente ou já presente da mulher (DELUMEAU, 1996, p. 313). Nessa perspectiva, não seriam os perfumes artificiais usados pelas mulheres uma tentativa vã de imitar os odores verdadeiros da santidade, que exalam dos corpos imaculados dos santos medievais e presentes no ar do paraíso? Trata-se, obviamente, apenas de um exercício de perscrutação histórica, bem ao gosto do método indiciário de um Carlo Ginzburg, mas o imaginário medieval está repleto de tais odores; boa parte das hagiografias da Espanha Visigótica analisadas no presente curso os mencionam.

No inconsciente do homem, na sua mentalidade de longa duração, a mulher despertava, portanto, grande inquietação, porque ela era juiz da sexualidade, sendo concebida como um ser insaciável, devorador de homens. O homem, segundo Delumeau, temia o canibalismo sexual de sua parceira. Nesse sentido, o vazio existencial e o desvio do caminho, que impediam o homem, ser racional, de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade e encontrar o caminho da salvação, seriam obras da mulher. Essa é a raiz mental do medo de Nactus da simples visão feminina. Esse medo pode ser encontrado em vários momentos que excedem o período histórico analisado. Pode-se pensar na resistência de Odisseu aos apelos

de Circe e de Lorelei, criaturas femininas que habitam o mar. Daí a importância do simbolismo das águas, representantes de um caos primordial do qual a mulher seria agente. Não é à toa que, nas hagiografias, o homem santo é aquele que domina também as águas. Tal domínio representa a criação do mundo, em que o caos foi ordenado e seus agentes vencidos. Os rios paradisíacos do imaginário medieval não são caudalosos, são serenos e pacíficos.

A mulher foi acusada, como agente do caos, de ter introduzido no mundo o pecado, a desgraça e a morte. Pode-se indicar como exemplos a Eva medieval, que cometeu o pecado original ao comer o fruto proibido, e a Pandora grega, responsável pela abertura da urna dos males. O temor de Nactus não era, portanto, uma invenção dos ascetas cristãos. Ele bebeu de uma fonte muito mais profunda do que o imaginário cristão em que ele se formou. Tal imaginário cristão, híbrido e possuidor de elementos de longa duração, começou a ser tecido por Paulo a partir da apropriação de elementos do estoicismo da fase final do Império Romano.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho não pretendeu ser uma análise exaustiva das hagiografias escolhidas. O que se buscou foi um inventário de elementos míticos, utópicos, mentais e que permitissem uma percepção do imaginário expresso por elas. Nesse sentido, as informações aqui contidas tiveram o propósito muito mais de levantar discussões sobre as hagiografias da Espanha visigótica e certo imaginário do corpo produzido naquele momento.

Buscamos apreender a hagiografia como um documento histórico capaz de suscitar questões e problemas a partir de múltiplas abordagens e teorias, e como uma fonte muito rica para a análise das dimensões mais abstratas da vida do homem medieval: seu imaginário e a influência desse imaginário nas suas ações cotidianas.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliverira. Cultura e “religião” no reino de Toledo (séculos VI-VIII). In: _____. (Org.). Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Santana de Parnaíba, SP, 2005. pp. 359-371.

AMARAL, Ronaldo. A organização eclesiástica visigoda e sua implicação na vida monástica. A questão anacorética. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). Relações de poder,

Revista Contemporânea: Revista Unitoledo: Arquitetura, Comunicação, Design e Educação, v. 02, n. 01, p. 36-50, out/dez. 2017.

educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Santana de Parnaíba, SP, 2005. pp. 321-328.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FAVARO, Germano Miguel Esteves. Algumas considerações acerca do imaginário ligado ao além na hagiografia da Vida dos Santos Padres de Mérida. In: Anais do VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais. Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2005. Disponível em <www.assis.unesp.br/neam/anais2006/anais2006.htm>. Acesso em: 11 de nov. 2014.

FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe, BÉJIN, André. (Orgs.). Sexualidades ocidentais. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRANCO JR., Hilário. As utopias medievais. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GUIANCE, A. De reyes y santos: las manifestaciones de la monarquia em la hagiografia castelallana (siglos VII-XI). In: Acta historica et archaeologica medievalia, 22, 2001, pp. 9-30.

LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. Lisboa: Stampa, 1994.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. História do corpo na Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Corpo e santidade na América Portuguesa. DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). História do corpo no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2001. pp. 48-68.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & história cultural. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIUM. Ed. J. N. Garvin. Tex and translation, with na introduction and commentary. Washington D.C., The Catholic University of América, 1946.