

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero

Resumo: Baseado na proposição do pós-estruturalismo, adotada por Joan Scott, de que “os significados não são fixos no léxico de uma cultura”, o presente artigo tem como objetivo discutir, usando a categoria de gênero, os significados de duas palavras espanholas medievais – *cuero* e *carne* – em textos hagiográficos que foram escritos por Gonzalo de Berceo na primeira metade do século XIII, *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria*. Queremos verificar, procurando ambigüidades e conflitos, como a categoria gênero é articulada às concepções de Berceo sobre o corpo e a carne.

Palavras-chave: Idade Média; gênero; hagiografia; corpo; carne.

Copyright © 2006 by Revista Estudos Feministas.

Introdução

Os termos *carne* e *corpo* encontram-se frequentemente associados nos escritos medievais ocidentais. Esse fato pode ser parcialmente explicado pelas tradições intelectuais das quais o Ocidente é herdeiro: a judaica, na qual um único termo em hebraico, *basar*,¹ era utilizado “para sublinhar o que há de fraco e perecível na condição humana e para designar o homem em sua pequenez diante de Deus”;² e a helenística, na qual a oposição matéria corruptível e razão incorruptível encontra-se presente no pensamento de diferentes autores, sobretudo platônicos e estóicos.³ Dessa forma, durante séculos, os medievais oscilaram entre, por um lado, a visão dualista do corpo associado à carne e oposto à alma e, por outro, a da unidade da alma e do corpo, criados em um mesmo momento e salvos juntos do pecado.⁴

¹ *BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 1985, p. 34, nota e.

² *BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 1985, p. 2130, nota p.

³ Thomas SPIDLIK, 2002, p. 258-259; e Vincenzo LOI, 2002, p. 345.

⁴ Michel SOT, 1985, p. 13.

⁵ Joan SCOTT, 1988, p. 5.

⁶ Estamos desenvolvendo desde 2001, com o apoio financeiro do CNPq, a pesquisa intitulada *Santidade e gênero na hagiografia mediterrânica no século XIII: um estudo comparativo*, que busca discutir, a partir das análises das vidas de santas e santos produzidas por Gonzalo de Berceo e Tomás de Celano, como os discursos de gênero foram apreendidos e apropriados por tais autores na construção de padrões de santidade. O presente artigo apresenta conclusões parciais dessa pesquisa. Quero deixar registrado um agradecimento especial aos professores Elias Nunes Frazão, Leila Rodrigues da Silva e Maria Cristina Correia Leandro Pereira, que leram os originais deste trabalho e apresentaram sugestões tanto quanto à forma quanto ao conteúdo. Também agradeço aos alunos das disciplinas *Corpo, discurso e diferença no mundo ocidental*, oferecida no Programa de Pós-Graduação em História Comparada no primeiro semestre de 2003, e *Pensamento medieval e universidades: reflexões sobre o corpo*, ministrada na graduação em História no segundo semestre de 2003. Grande parte das reflexões aqui apresentadas surgiu dos debates e das dúvidas suscitadas durante as aulas.

⁷ SOT, 1985; e Jean-Claude SCHMITT, 2002.

⁸ Não vamos nos deter no estudo do século XIII, pois esse não é o objetivo deste trabalho. O contexto, aqui, nos serve somente como uma referência. Para uma abordagem mais detalhada desse período, ver, dentre outros, Lênia Márcia MONGELLI, 1997; Norbert ELIAS, 1994; André VAUCHEZ, 1995; Eamon DUFFY, 1998; Jacques LE GOFF, 1998; Jacques VERGER, 2001; Elisabeth GAUCHER e Jean DOUFURNET, 1998; e Josep-Ignasi SARANYANA, 1997.

Partindo do pressuposto de que “meanings are not fixed in a culture’s lexicon”,⁵ o presente artigo tem como objetivo discutir, empregando a categoria gênero, os sentidos de corpo e carne em duas obras hagiográficas escritas por Gonzalo de Berceo, poeta e clérigo castelhano, na primeira metade do século XIII.⁶ Desejamos verificar, detectando ambigüidades e conflitos, como essa categoria se articula às concepções berceanas de corpo e carne.

Destacamos que já foram realizados trabalhos que analisaram os sentidos de corpo e carne em textos medievais,⁷ porém, estes não utilizaram o gênero como categoria de análise e nem se detiveram no estudo das hagiografias castelhanas medievais. Dessa forma, nossa proposta distingue-se dos trabalhos anteriormente empreendidos.

Estudar a construção dos sentidos de corpo e carne no século XIII reveste-se de maior interesse quando nos voltamos para as transformações que, segundo a historiografia, marcaram esse período em diferentes campos:⁸ a expansão da vida urbana e o maior volume de riqueza coletiva circulante; o crescente interesse, presente em diversos setores da sociedade, em regrar o corpo; o nascimento de um novo ideal de vida religiosa, que se inspirava em uma releitura da vida de Cristo e da Igreja primitiva; as novas concepções de santidade; o desenvolvimento de uma nova hagiografia; os esforços reformadores da Cúria Papal, em sua busca pela organização da hierarquia eclesial e por uma maior ação pastoral junto à sociedade; a luta contra a heresia, em especial a cátara, que rejeitava o corpo, visto como obra do mal; o surgimento das universidades.

É à luz dessas transformações que desejamos discutir, neste artigo, como os sentidos de corpo e carne presentes nos textos berceanos se articulam aos símbolos, às normas e à organização social na Península Ibérica na primeira metade do século XIII.

Pressupostos teórico-metodológicos

Na análise dos textos hagiográficos selecionados, partimos de alguns pressupostos teóricos, cujas linhas gerais passamos a apresentar. Primeiramente, destacamos que nosso trabalho se assenta no paradigma pós-moderno e, portanto, dentre outros pontos, realçamos a subjetividade dos sujeitos e da linguagem; defendemos que a apreensão do real só é possível através dos signos, das interpretações, das representações; elegemos o estudo do particular, renunciando à busca pelas origens, regularidades ou leis causais e gerais para a explicação dos fenômenos;

privilegiamos as invenções, as inconstâncias, as contradições; problematizamos a configuração das identidades.

Em harmonia com esses pressupostos pós-modernos, adotamos a definição de gênero proposta por Scott: “gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power”.⁹ Compreendemos que o gênero, como o poder,¹⁰ não é unificado, não é coerente, e não se encontra centralizado. Está presente em diferentes aspectos do social, tais como as instituições, as práticas, as normas e os símbolos, que estão articulados, mas não são reflexos automáticos uns dos outros.

Vale destacar que, na perspectiva teórica que adotamos, o social não é uma totalidade organizada a partir de um núcleo que determina seu funcionamento, mas é constituído por múltiplos discursos, que lhe dão sentido e o organizam, e que mantêm relações dinâmicas entre si. Os discursos, portanto, não são idéias que antecedem a organização social, como apontam os pensadores idealistas, mas constituem as representações, as práticas, as relações sociais e as instituições.

Os discursos são expressos materialmente através das linguagens – verbais ou não verbais –, em um determinado tempo e lugar, em meio a relações de forças, e para um outro(s).¹¹ A essas expressões denominamos enunciados, que podem objetivar¹² mais de um discurso e, dessa forma, apresentar ambigüidades e inconstâncias. A única forma de reconstruir e analisar os discursos e a sua dinâmica é, portanto, através do estudo dos enunciados e de sua transmissão. Adotamos, assim, o que Elizabeth Clark denomina de “the hermeneutic paradigm”:¹³ tratamos os documentos históricos como textos e enfatizamos o estudo dos processos de significação, pois não consideramos que existam sentidos naturais ou atemporais.

Para o estudo dos enunciados selecionados optamos pela análise lexicográfica e semântica, seguindo a proposta de Saugnieux.¹⁴ A partir das unidades de análise – as palavras *cuervo* e *carne* em suas diversas formas (carnal, corporal, etc.), em termos correlatos (partes do corpo, por exemplo) e em sinônimos – verificamos onde e como esses termos figuram no texto, atentos a que elementos se relacionam, associam-se ou se opõem. Os dados levantados foram interpretados à luz dos compromissos e pertencimentos do hagiógrafo.

⁹ SCOTT, 1988, p. 44.

¹⁰ Seguimos, como Scott, a definição de poder proposta por FOUCAULT, 1987, p. 206-207.

¹¹ Sobre os três momentos no processo de produção, materialização e difusão dos discursos, ver ENI ORLANDI, 2001.

¹² Utilizamos *objetivar*, aqui, no sentido empregado por Paul VEYNE, 1982, p. 162-165.

¹³ CLARK, 2001. p. 396.

¹⁴ Joël SAUGNIEUX, 1996.

Gonzalo de Berceo e as vidas de Santo Domingo de Silos e de Santa Oria

Através de suas próprias obras e de documentos notariais preservados, é possível construir uma biografia do hagiógrafo. Ele nasceu no povoado de Berceo, localidade de La Rioja, região centro-norte do Reino de Castela, provavelmente em 1196. Foi ordenado clérigo secular por volta de 1227. Antes de sua ordenação estudou no mosteiro de San Millán de la Cogolla, um dos mais ricos e influentes da região riojana, e, mesmo depois, já como sacerdote, manteve relações com esse cenóbio.

O caráter culto de sua produção literária permite inferir que o riojano tenha estudado em uma escola urbana, provavelmente na Universidade de Palência.¹⁵ Nesse centro intelectual, com a retomada dos textos clássicos greco-romanos, novos saberes foram sendo introduzidos e os antigos revistos, como as concepções sobre o corpo/carne.

Gonzalo de Berceo, portanto, foi influenciado, ao compor suas hagiografias, por discursos e práticas referentes pelo menos a três instituições: a cúria papal; o monacato; a universidade. Mas que elementos incorporou e quais rejeitou? Elaborou novas formulações?

Selecionamos, dentre as obras compostas por Berceo, dois textos: a *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSD) e a *Vida de Santa Oria* (VSO). A opção pela análise comparativa dessas obras reside no fato de narrarem a vida de santos de sexos biológicos diferentes que viveram na mesma região, La Rioja, e no mesmo período, século XI, o que, acreditamos, permite tornar mais visíveis as *genderizações*.¹⁶

A VSD apresenta a biografia de Domingo, que foi clérigo secular, eremita e por fim ingressou na vida religiosa regular no mosteiro emilianense. Após desobedecer a ordens do rei Garcia de Nájera, exilou-se em Castela, onde se tornou abade do cenóbio de Silos, do qual, segundo a tradição, foi reformador.

Essa hagiografia foi composta por volta de 1240, em castelhano, em 777 estrofes de quatro versos de quatorze estrofes, a chamada *cuaderna vía*. A obra apresenta termos latinos, *topoi* retirados da literatura clássica e recursos literários presentes nos manuais de retórica medievais. Está dividida em três partes. Na primeira apresenta a biografia de Domingo; na segunda, seus milagres em vida e sua morte; na terceira, seus milagres após a morte. A VSD foi redigida a partir de um texto latino do século XI, a *Vita Dominici Siliensis*, de autoria do monge silense Grimaldo, e transmitida por três manuscritos medievais.¹⁷

¹⁵ Sobre a formação intelectual de Gonzalo de Berceo, ver SILVA, 2001.

¹⁶ Optamos por empregar, traduzida, a forma verbalizada de *gender*, em inglês, *genderizing*. Acreditamos que esse termo exprime o dinamismo, a complexidade e as contradições dos processos pelos quais são socialmente construídas as diferenças sexuais.

¹⁷ Os manuscritos **S**, datado de 1240, o **H**, de 1360, e o **E**, também do século XIV.

Como os mosteiros de San Millán de la Cogolla e de Santo Domingo de Silos estavam unidos por uma *Carta de Hermandad*, defende-se que esse poema foi composto a pedido do abade emilianense, que o ofertou à comunidade de Silos. Assim, é possível que a VSD tenha sido redigida para marcar o passado comum dos cenóbios, já que Domingo vivera em ambas as casas, ou como uma espécie de homenagem ao patrono do Mosteiro de Silos. Independentemente da motivação imediata para a sua redação, certamente o poema foi utilizado para festejar e lembrar a memória do santo, divulgar ensinamentos morais, entreter e servir como material de estudos, tanto para religiosos como para fiéis, em leituras públicas e privadas.

A VSO relata a trajetória de Oria que, ainda criança, tornou-se reclusa do Mosteiro de San Millán de la Cogolla. Ela teve uma vida marcada por diversas visões e uma morte prematura. Essa foi, segundo os especialistas, a penúltima obra elaborada por Gonzalo de Berceo, por volta de 1264,¹⁸ também em castelhano. A fonte latina desse poema foi uma *vita*, hoje perdida, elaborada no século XI por Munio, monge emilianense, segundo a própria VSO, o confessor da santa.¹⁹

Esse poema foi preservado por um único manuscrito medieval, o **F**, do século XIV. Em sua forma atual contém 205 estrofes com versos em *cuaderna via*, que podem ser divididas em prólogo, introdução, primeira visão, segunda visão, terceira visão, morte de Oria e epílogo.²⁰ Tal como na VSD, abundam as técnicas retóricas medievais.

É provável que, ao redigir a VSO, Gonzalo de Berceo tenha imaginado um público de mulheres reclusas, o que, certamente, influenciou a seleção do conteúdo e a composição dos versos, que sublinham aspectos da espiritualidade monástica feminina, como as vigílias e visões. Contudo, essas características não limitaram o público do poema, que, provavelmente, foi divulgado entre diferentes grupos, a fim de despertar a veneração a Oria.

Cuerpo e carne na VSD e na VSO: análise lexicográfica e semântica

Segundo Martin Alonso, o termo castelhano *cuerpo* provém do latim *corpus* e, no século XIII, significava a matéria orgânica dos homens e animais; qualquer coisa que tenha extensão limitada e seja perceptível, e como sinônimo de cadáver. Quanto à *carne*, do latim *caro*, *carnis*, era usado para designar a parte muscular de homens e bichos; a parte comestível de certos animais; o corpo mortal, especialmente o humano, em oposição ao espírito.²¹ Mas como os textos berceanos dão sentidos a essas palavras?

¹⁸ Isabel Úria Maqua defende que a VSO foi a última obra composta por Gonzalo de Berceo (ÚRIA MAQUA, 1992, p. 494).

¹⁹ É provável que narrativas de martírios de virgens, como defende John K. Walsh, também tenham influenciado a redação dessa obra (WALSH, 1972, p. 303).

²⁰ Alguns autores acreditam que os últimos 21 versos da VSO foram adições posteriores, provavelmente elaboradas pelo próprio autor, em uma segunda edição da obra (Joaquim GIMENO CASALDUERO, 1984, p. 236).

²¹ MARTIN ALONSO, 1986, t. 1, p. 631 e 832.

Os vocábulos *cuervo* e *carne* são empregados tanto na VSD quanto na VSO. Na VSD o termo *cuervo* figura trinta e cinco vezes. Destas ocorrências, seis referem-se ao corpo de Domingo em vida; quatorze após a sua morte, quando já era considerado santo; sete designam corpos de outros santos; sete de outros personagens e em uma o termo compõe uma reflexão sobre o corpo e a alma. Quanto ao termo *carne*, ele figura como substantivo quatorze vezes, e na sua forma adjetiva, *carneal*, quatro vezes. Dentre estas ocorrências, sete referem-se ao santo em vida, três após a sua morte, seis estão relacionadas a outras pessoas, em uma o termo designa um alimento e em outra é colocado ao lado de *cuervo* na reflexão já mencionada.

Como é possível verificar só por esse levantamento quantitativo, o uso do termo *cuervo* predomina, no conjunto da VSD, ao tratar de corpos de santos: vinte e uma, ou seja, 60% das referências estão relacionadas a santos após a morte; quatorze, 40%, a corpos de santos em vida, sendo que, destas, só em 17% o corpo em questão é do silêncio.

Com o termo *carne* observamos o contrário: ele é usado 72% das vezes em relação a personagens ainda em vida; destas ocorrências, 55,5% designam especificamente o silêncio, mas em 16,6% referem-se a Domingo após a sua morte, mas como sinônimo de cadáver. Vale sublinhar que o termo nunca denomina corpos de pessoas mortas já reconhecidas como santas.

Na VSO, o termo *cuervo* é usado sete vezes. Em quatro, trata do corpo de Oria em vida; em duas, do seu corpo após a morte; e em uma refere-se ao corpo de Cristo. Aqui já se percebe uma diferença em face da VSD: em 57% das vezes em que o termo *cuervo* está presente no texto relaciona-se ao corpo vivo da monja. Só em 28,5% refere-se ao corpo da reclusa após a morte, já santificado. O termo *carne* figura nove vezes, e só como substantivo. Destas referências, seis estão associadas a Oria em vida, ou seja, 67%, e três, 33%, a outros personagens, também vivos. Como na VSD, *carne* é um termo que nunca designa corpos santificados.

Vamos ampliar nossas reflexões para o campo semântico: em todas as passagens os termos *cuervo* e *carne* ganham o mesmo sentido? A que outras palavras *cuervo* e *carne* se associam ou se opõem em cada uma das obras? Vejamos.

Na VSD o termo *cuervo* é empregado em diferentes sentidos, inclusive compondo expressões. Assim, *cuervo* é usado como sinônimo de cadáver (VSD 528, 529, 531, 532); junto à palavra *sancto* denomina os locais onde as pessoas consideradas veneráveis estavam sepultadas (VSD 98, 118, 158, 267, 271, 274, 283, 286, 574, 575, 596, 612, 614, 618,

²² Para Olegario García de la Fuente, que estudou o vocabulário bíblico empregado por Berceo, *carne* é usado pelo poeta como sinônimo de *cuervo*, ou seja, como matéria orgânica do homem, e, em sentido valorativo, como a natureza humana inclinada ao mal. Concordamos parcialmente com o autor. O uso do termo *carne*, em Berceo, é múltiplo, suscitando, inclusive, ambigüidades, como veremos no decorrer da análise (GARCIA DE LA FONTE, 1992, p. 92).

641, 544); na expressão *cuervo palaciano*, utilizada em VSD 485a, significa homem excelente, excepcional. Já a palavra *carne* é usada para indicar o alimento (VSD 55); como sinônimo de cadáver (VSD 527 e 664); para ressaltar a humanidade de Cristo (VSD 62a); na expressão *omne de carne*, significando humano (VSD 234d e 490a); para referir-se a pessoas da mesma família (VSD 563ab).²²

Das seis referências sobre Domingo em vida em que é usado o termo *cuervo*, em quatro o autor dá informações sobre como o santo relacionava-se com o seu próprio corpo. Nas outras duas, em VSD 485a, a expressão *cuervo palaciano*, já ressaltada, é empregada para referir-se a Domingo como um epíteto, e em VSD 489b para narrar o momento da morte do santo. Nas sete em que o vocábulo *carne* é utilizado, só em VSD 120 não retrata a relação do silêncio com o seu corpo, mas com Deus, que o deixava cada vez mais próximo do espiritual e distante do material: "Diote tamanna graçia el Rey çelestial,/ que yá non semeiaba criatura mortal,/ Mas o angel, o cosa, que era spirital/ Que vivie con ellos en figura carnal".

Em alguns versos o autor não usa o termo *cuervo*, mas faz referência a partes do corpo. Assim, em VSD 12, o narrador menciona os olhos e os "lábios da boca" do silêncio, mantidos sempre sob controle, mesmo quando ele era uma criança, para não dar espaço ao pecado. Em VSD 86 e em 89d, para sublinhar a disciplina que Domingo impunha a seu corpo quando ingressara na vida monástica, faz-se novamente alusão aos olhos e à boca, que estavam constantemente sob vigília, e destaca-se a cor amarela de sua tez, típica de um homem sofrido.

Na VSO há somente duas estrofes em que o termo *cuervo* é usado para retratar a relação de Oria com seu corpo: em VSO 15d e em VSO 102, nas quais o corpo é associado ao sofrimento. Em VSO 107 e 111 destaca-se o retorno de Oria ao corpo após suas visões, sendo assim o termo usado como sinônimo de matéria física. Em VSO 132 e 136 se refere ao corpo morto da santa como digno de ser adorado.²³ Quanto ao termo *carne*, todas as vezes em que figura na obra está associado a luta, a domínio, a esforço, a contenda.

Há um dado curioso na VSO. Grande parte da ação do poema desenrola-se nas visões da santa, em que ela é transportada ao céu sem seu corpo (VSO 98c e 108c). Contudo, sua aparência, suas ações e suas sensações continuam a ser corporais: sobe uma escada (VSO 39), deleita-se com a sombra de uma árvore (VSO 43-45), conversa com as virgens que a guiam e com as pessoas que encontra (VSO 47, 90, 125, etc.), é saudada com abraços (VSO 64), sente a maciez de um tecido (VSO 128-

²³ Em uma dessas referências, *cuervo* designa tanto o corpo da santa protagonista como o de sua mãe (VSO 183).

130). Ou seja, Gonzalo de Berceo não consegue retratar a alma da reclusa sem dotá-la de uma dimensão corporal.

Como na VSD, Gonzalo de Berceo também menciona na VSO partes do corpo para realçar a disciplina que Oria impunha a seu corpo. Nesse sentido, em VSO 16 lemos que a monja “Con ambos sus labriellos apretaba sus dientes,/ Que non saliessen dende palabras desconvenientes”. As dores que ela sentia em sua enfermidade também são expressas por meio de partes do corpo: batia em seus peitos, gesto tradicionalmente associado à mulher, e levantava as mãos (VSO 138cd). E o no momento da sua morte, o da entrega suprema, seus gestos, muito similares aos de Domingo (VSD 521), pois se trata de um *topos*, são detalhados (VSO 176bc, 177).

E como Domingo e Oria se relacionavam com os corpos dos outros? A VSD informa que através da intercessão do abade vários corpos foram curados (VSD 306, 418). Em muitos casos, a cura operou-se através de gestos e/ou toques corporais do santo (VSD 342, 344, 394, 478). Contudo, nem sempre Domingo buscou a cura de um corpo. Em VSD 419-433 é narrada a história de Garcia Munnoz. Este homem enriquecera roubando os cereais dos seus vizinhos. Apesar de conselhos do santo e de suas promessas de redimir-se, ele voltou a furtar. Assim, seus vizinhos recorreram a Domingo, que orou por Munnoz, cuja “la fuerza del cuerpo fué toda amortida” (VSD 426d). O homem recorreu ao abade, que lhe fez um longo discurso, do qual o ponto culminante encontra-se na estrofe 432: “Mas vale que enfermo a paraiso vayas,/ Que sano e valient en el infierno cayas,/ Conviene que lo sufras, maguer laçerio trayas,/ Ca de tornar qual eras esperanza non ayas”.

Domingo também se relaciona com corpos de pessoas já consagradas como santas após a sua morte, venerando-as. Em momentos de dificuldade orava no local onde estava sepultado San Millán (VSD 98c, 118a, 158a) e participou do cortejo que acompanhou, até o mosteiro de San Pedro de Arlanza, os corpos de São Vinçençio, Santa Sabina e Santa Cristeta, irmãos que foram martirizados por volta de 304 e cujos restos mortais se encontravam na cidade de Ávila.

Na VSO, Oria estabelece contatos com outros personagens, como sua mãe e Munio, seu confessor, mas tais relações não implicaram contatos físicos ou curas. O único contato corporal da reclusa registrado nessa obra são os abraços com que é saudada no céu em uma de suas visões (VSO 64), quando, paradoxalmente, como a própria obra afirma, a monja estava fora do corpo (VSO 98, 108).

***Cuerpo e carne* nos textos hagiográficos berceanos: algumas interpretações**

A seguir, vamos apresentar algumas reflexões sobre os sentidos de *cuerpo* e *carne* nos textos berceanos VSD e VSO, atentos aos processos de *genderização*, às ambigüidades, às inter-relações, às inconstâncias. Essas reflexões se concentraram em cinco pontos: o controle do corpo, a luta contra a carne, a corporalidade de Oria, a dor física e a relação corpo e alma.

O controle do corpo

A partir do século XIII, segundo Casagrande e Vecchio, o corpo deixou de ser, no Ocidente, visto como “fonte de pecado, tornando-se simplesmente campo de ação, matéria maleável de uma forma pecaminosa”.²⁴ Assim, passou a ser considerado como algo genérico e neutro, pois, por si só, não poderia ser bom ou mal. Ou seja, ele passou a ser apreendido como o *locus* para o pecar ou para o resistir ao pecado. E nos textos berceanos?

Vamos nos deter, primeiramente, na interpretação dos versos que tratam da relação entre Domingo e seu corpo. Em VSD 41, quando ele se preparava para ingressar na vida religiosa secular, afirma-se que o silense “ponie sobre su cuerpo unas graves sentencias,/ leiunios, e vigillas, e otras abstinençias”, e com um objetivo: “Guardabase de yerros, e todas fallençias,/ Non falsarie por nada las puestas convenençias”.

Segundo Martin Alonso, a palavra *sentencias*, no castelhano do século XIII, possuía múltiplos significados: parecer, pena, castigo, governo, administração, assunto, negócio.²⁵ Ao usar tal termo, Gonzalo de Berceo certamente queria realçar o poder exercido pelo santo sobre o seu corpo, submetendo-o a rigorosa disciplina. Ou seja, Domingo governa, administra, castiga o seu próprio corpo, controlando o seu sono, a sua alimentação e abstenendo-se de outros itens.

Essa idéia é retomada em outros versos. Segundo VSD 226a, Domingo possuía “un cuerpo tan lazado”, pois, como lemos em VSD 397cd, ele estava sempre “Façiendo gran ieiunio, cutiana oration,/ Sufriendo en su cuerpo muy grant affliction”. Toda essa disciplina tinha um escopo: “qui por la alma el cuerpo aborriste” (VSD 767a). Nesse sentido, a relação do monge com o seu corpo, segundo a VSD, é marcada pela busca do autocontrole. Para não pecar, o abade impunha-se restrições, sobretudo no campo da alimentação e do sono. Essa atitude redundava em sofrimentos – fome, fraqueza, cansaço –, mas funcionava como uma espécie de barreira ao pecado.

²⁴ Carla CASAGRANDE e Silvana VECCHIO, 2002, p. 341.

²⁵ MARTIN ALONSO, 1986, t. 2, p. 1579.

Como assinalamos, o texto berceano realça algumas partes dos corpos dos santos biografados. Na VSD, os olhos, os lábios, a boca, as mãos e a cabeça são mencionados. Contudo, ao tratar do governo do corpo, dá-se um maior destaque aos olhos e à boca. Por quê?

No relato sobre a queda do homem, presente no Gênesis, capítulo 3, redigido por volta do século X a.C., mas que se manteve referencial por todo o medievo, o olhar é considerado um caminho para o pecado. Segundo esse texto, “vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu” (Gn 3,6).²⁶ Os olhos, portanto, na tradição judaico-cristã ocidental, acabaram associados diretamente à tentação e, por extensão, ao pecado.

Gonzalo de Berceo, como clérigo, certamente estava familiarizado com tal tradição. Nesse sentido, é compreensível que Domingo figure no poema berceano com os olhos apertados e voltados ao chão. Em VSD 12ab é feita uma relação direta entre a disciplina do olhar e a luta contra o pecado: “Traie en contra tierra los oios bien premidos,/ por non catar follias tenialos bien nodridos”. Há que ressaltar os termos empregados pelo autor para caracterizar o controle do olhar pelo silêncio nestes versos: os olhos são *bien premidos*,²⁷ bem apertados²⁸ e, sobretudo, *bien nodridos*, bem educados,²⁹ a fim de não *catar follias*,³⁰ ou seja, buscar loucuras.

Quanto à boca, ela está, na VSD, relacionada aos atos de comer e de falar. No medievo, como demonstrou Pilosu, diferentes autores, tanto monásticos como universitários, acreditavam que a comida e a bebida em excesso, além de configurarem a gula, estimulavam outros pecados, sobretudo o sexual.³¹ Ou seja, os excessos cometidos pela boca poderiam gerar o “desencadeamento, no sentido do desaparecimento dos freios morais”.³² Para sanar ou prevenir-se de tais faltas, os eclesiásticos recomendavam o jejum, a sobriedade e as vigílias. Seguindo esse pensamento, na VSD, para vencer as tentações, Domingo disciplina o seu corpo com orações, abstinências e silêncio, traços fundamentais da espiritualidade monástica que, na VSD, se tornam estratégias na busca pela disciplina corporal.

Oria também disciplinava seu corpo (VSO 15d, 120), mas, diferentemente de Domingo, atento, sobretudo, ao olhar e à alimentação, ela submete a fala à disciplina. Assim, a VSO apresenta uma estreita junção entre fala e ascetismo, que fica patente logo na primeira visão de Oria, quando ela encontra a personagem alegórica Voxmea (nome latino que traduzido significa *voz minha*) guardando

²⁶ Optamos por transcrever o texto da Bíblia em língua portuguesa na versão de João Ferreira Almeida, pois se trata de uma tradução da Vulgata, a versão oficial utilizada pela Igreja na Idade Média. Segue o versículo segundo a Vulgata: “vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit” (BÍBLIA, 1999).

²⁷ Essa expressão também é empregada em VSD 86c.

²⁸ MARTIN ALONSO, 1986, t. 2, p. 1517.

²⁹ MARTIN ALONSO, 1986, t. 2, p. 1434.

³⁰ MARTIN ALONSO, 1986, t. 2, p. 1158.

³¹ Mario PILOSU, 1995, p. 45-58.

³² PILOSU, 1995, p. 54.

seu futuro trono celeste. Ou seja, é a voz da monja, a sua fala, que lhe assegura o trono (VSO 90). Dessa forma, quanto mais se aproxima a sua morte e, portanto, a sua vitória final contra o pecado e a carne, a sua voz vai ficando embargada e a intermediação do confessor é exigida.³³

³³ Cf. também VSO 147-148.

Por quê? Para Julian Weiss, esse controle da fala na VSO é proposital e fruto de uma construção de gênero.³⁴ Segundo esse autor, na VSO, Gonzalo, como narrador, autoridade clerical e masculina, apropria-se da experiência espiritual de Oria, fazendo-a calar e falando por ela.³⁵ Essa ação fica ainda mais evidente quando, ao retratar a conversa entre a monja e Munio, seu confessor, o hagiógrafo identifica o narrador a esse personagem e passa a fazer o relato em primeira pessoa: "La madre de la dueña/ fizo a mi clamar,/ fizome en la casa/ de la fija entrar,/ yo que la afincasse/ si podiese hablar,/ ca quieré dezir algo" (VSO 149).

³⁴ WEISS, 1996.

³⁵ WEISS, 1996, p. 448.

A fala contida é, na VSO, a expressão maior do controle do corpo e signo de uma grande renúncia.³⁶ Estando reclusa, sem ter acesso ao luxo, aos manjares, aos tecidos delicados, a sua fala, meio pelo qual se comunicava com o mundo exterior, torna-se o seu principal obstáculo na busca por uma vida irrepreensível. Mas não é sozinha que Oria controla a sua fala. Essa tarefa cabe aos clérigos – o confessor Munio e o narrador da VSO – que ouvem as palavras da monja e se apossam delas, registrando-as para a posteridade.

³⁶ Christiane KLAPISCH-ZUBER, 2002, p. 145.

Dessa forma, no que tange ao controle do corpo, há um elemento diferenciador na VSO em face da VSD: Oria disciplina sobretudo a fala e, para isso, conta com um confessor, um homem que a acompanha, a aconselha e está ao seu lado até a sua morte. Já Domingo, sem qualquer ajuda humana, consegue manter seu corpo sob disciplina. O gênero, portanto, ainda que parcialmente, participa, no texto berceano, das relações estabelecidas pelos santos com seus próprios corpos.

Nos textos berceanos o corpo também é considerado neutro. Contudo, como é no e com o corpo que se peca, estimula-se na obra, pelo exemplo dos santos protagonistas, a disciplinar o corpo submetendo-o a restrições. Assim, apregoa-se a abstinência de comida, de bebida, do sono e estimula-se ao silêncio e ao controle do olhar e da fala. Ainda que partilhando de uma visão positiva do corpo, Gonzalo de Berceo recupera práticas monásticas e as apresenta como táticas para manter o corpo longe do pecado. Ao fazê-lo, fez recair sobre os homens a responsabilidade de regular seus corpos e de auxiliar as mulheres a disciplinarem os seus.

A luta contra a carne

³⁷ SCHMITT, 2002, p. 256.

A carne, como aponta Schmitt, “é um valor, tanto como uma coisa: a carne recebe um papel ético e na história da salvação ela é o ator principal”.³⁷ E nas obras em análise?

Como já assinalamos, *carne* e *cuervo* eram usados como sinônimos no castelhano do século XIII, mas também reservavam significados particulares. Nas obras berceanas o termo *carne* jamais é empregado para designar os corpos cuja santidade já fora reconhecida. Esse dado pode ser uma pista de um desses sentidos particulares.

Nos versos da VSD em que é usado o termo *carne*, é possível encontrar um duplo sentido. Em VSD 67d, 68b, 80b e 414, o autor reforça a idéia de que o abade mantinha sua carne sob disciplina, o que aproxima o sentido do uso dessa palavra ao de *cuervo*, tal como apresentamos no item anterior. Em dois outros versos, porém, *carne* é associada a vocábulos que apontam para o significado de opressão e de conflito. Nesse sentido, em 247d, a vida terrena é caracterizada como uma “carnal prison”, e em VSD 250a a carne, unida ao diabo, quer tirar o abade de seu caminho rumo à salvação.

Se a palavra *carne*, nesses versos, não pode ser considerada como simples sinônimo de corpo físico, matéria orgânica, o que mais significa? Na VSO também encontramos outros usos para *carne*?

Na grande maioria dos versos da VSO em que o termo *carne* figura é para referir-se aos cuidados da monja com sua própria carne, e o sentido gerado é de conflito e de opressão, tal como em alguns versos da VSD. Em VSO 15c, lemos que Oria lutava constantemente com sua carne. A perspectiva de batalha evidencia-se ainda mais quando verificamos que o verso seguinte informa que o combate estabelecido contra a carne visava não dar consentimento ao corpo. Assim, perguntamos, qual a relação entre combater a carne e controlar o corpo?

³⁸ GARCIA DE LA FONTE, 1992, p. 242 e 254.

A idéia de oposição à carne é também destacada na VSO, nos versos 17cd e 112a, com o uso do verbo *martiriar*. Segundo Garcia de la Fonte,³⁸ esse termo surgiu no século VI e representa uma transformação semântica em face do termo bíblico *mártir*, que significava testemunha. Em um primeiro momento foi usado com o sentido real e metafórico de matar, e no decorrer do medievo, com a afirmação das línguas românicas, passou a ser empregado com o significado de reprimir as paixões. *Martiriar* a carne traz, também, o sentido de repressão, conflito, luta.

Em outros versos, a idéia de *carne* como sinônimo de *cuervo* é mantida através do destaque dado à disciplina a que o físico era submetido: Oria controla e prepara sua carne para ser digna de subir aos céus (VSO 36cd); não dá misericórdia a sua carne para não perder a vitória (VSO 111cd); não concede à carne qualquer satisfação, mesmo que oferecida pelas virgens mártires que lhe aparecem em visão (VSO 130).³⁹

³⁹ Na segunda visão de Oria, Maria vem visitá-la. As virgens a precedem, dando a Oria um leite de seda, que é recusado pela monja: "Lecho quiero yo aspero de sedas agujos. / Non merçen mis carnes iaçer tan viçosas. / Por Dios que non seades en esto porfidiosas. / Para muy grandes omnes son cosas tan preçiosas".

Ou seja, certos usos do termo *carne* nas obras em estudo, em sua forma substantiva, pressupõem uma coisa que age de forma ativa e constante na pessoa, incitando-a, escravizando-a; é algo difícil de conter e, portanto, deve ser combatido. Dessa forma, acreditamos que o termo *carne*, no texto berceano, tem, dentre seus múltiplos sentidos, a idéia de vontade, de impulso, de força motriz para o pecado, que deveria ser constantemente refreada, a fim de não sair vencedora.

Esse sentido evidencia-se ainda mais quando verificamos os versos em que esse termo aparece relacionado aos eremitas, tanto na VSD quanto na VSO: "tuvieron en el mundo la carne apremida" (VSO 54c), "domaron sus carnes a la mayor medida" (VSO 92c), "nunca querian sus carnes mantener a grant viçio" (VSO 13a)⁴⁰ e "por quebrantar sus carnes façense ermitas. / tienen las voluntades en corazón mas fitas" (VSD 63bc). Em todos esses versos destaca-se o caráter desestabilizador da carne, do desejo que move as "*voluntades*" e que, portanto, deve ser domado, combatido, vencido.⁴¹

⁴⁰ Esse verso refere-se aos pais de Oria, que renunciaram ao casamento e passaram a viver como reclusos.

⁴¹ Certamente essa concepção de carne como vontade pode permitir uma conexão com a psicanálise. Contudo, nosso instrumental teórico, calcado na perspectiva pós-moderna, rejeita modelos explicativos universais e atemporais, tais como os propostos pela psicanálise.

Ainda que Gonzalo de Berceo utilize em algumas passagens o termo *carne* com acepções iguais às de *cuervo*, essa palavra possui um uso particular. Dessa forma, *carne* só é usada para referir-se à batalha travada por uma pessoa consigo mesma. Ou seja, nos textos berceanos, é impossível lutar contra a carne/vontade de outrem. Essa interpretação também explica por que o vocábulo *carne* nunca é usado para referir-se aos corpos mortos dos santos já reconhecidos como veneráveis: eles já obtiveram sua vitória derradeira sobre a carne.

Gonzalo de Berceo, em alguns versos, parece associar, negativamente, o corpo à carne, idéia muito presente em círculos monásticos medievais. Porém, certamente por influência das novas concepções de corpo que circulavam no Ocidente no século XIII, faz uma distinção entre o corpo material, neutro, e a carne, impulso para o pecado.

Nos textos berceanos, se o corpo físico deve, e pode, ser controlado, a carne – a vontade –, força destruidora, deve ser constantemente combatida. Ou seja, a carne induz o homem a pecar. Por isso, luta-se contra a carne,

busca-se reprimi-la, vencê-la, não lhe concedendo qualquer espaço. Quanto ao corpo, este é colocado sob vigília, é disciplinado para não estar disponível ao impulso da carne/vontade.

A corporalidade de Oria

Outro aspecto a destacar é a corporalidade de Oria. Ao compararmos os textos fica patente o caráter mais corporal de Oria em face de Domingo. Mesmo em suas visões, quando a emparedada está “fora de seu corpo”, sua presença ganha contornos corporais. Quanto a Domingo, pela sua grande espiritualidade, conforme VSD 120, nem parecia uma criatura mortal, mas um anjo ou outro ser espiritual.

Esse dado pode ser explicado ao nos remetermos aos Padres da Igreja, que mantiveram forte presença no pensamento hispano-cristão medieval. Profundamente influenciados pela filosofia platônica, esses teólogos possuíam uma visão dualista do mundo. Nesse sentido, para tais autores, havia uma nítida separação entre o material, que era associado ao sexual, e o espiritual.⁴² Segundo Joyce Salisbury, coube a Ambrósio e a Jerônimo transportar tal visão de mundo para os gêneros: “Men represented the mind as well as the dominant head of the household and belonged to the spiritual realm. Women, on the other hand, were of the physical realm. They were carnal and sexual within themselves by nature... Men were by nature closer to the spiritual...”⁴³

Ou seja, a mulher ficou associada ao corpo e o homem ao espírito. Essa idéia foi reforçada no século XIII, quando, segundo Thomasset,⁴⁴ a fisiologia do corpo feminino encontrava-se no centro dos debates e estudos de medicina. Pautados nos escritos médicos antigos, os intelectuais medievais explicavam as diferenças corporais entre homens e mulheres pelos seus distintos graus de calor vital. Assim, acreditava-se que homens e mulheres possuíam os mesmos órgãos sexuais, só que os dos homens eram externos e os das mulheres, internos, pois os corpos se diferenciavam pelo grau de desenvolvimento: enquanto os corpos dos homens eram considerados como o padrão ideal, a “perfeição metafísica”, e, portanto, mais próximos de Deus e do espiritual, os das mulheres eram vistos como produtos incompletos, a meio caminho dessa perfeição, e, conseqüentemente, menos desenvolvidos e mais presos à matéria.⁴⁵ Não mais pautados em uma visão dualista, mas hierárquica do mundo, os pensadores cristãos da Idade Média Central associaram as mulheres novamente ao corpo, elemento mais concreto e sensível, e os homens à razão.

⁴² Edmundo ERNESTO DELGADO, 2003, p. 283.

⁴³ SALISBURY, 1986, p. 280.

⁴⁴ Claude THOMASSET, 1992, p. 64.

⁴⁵ Thomas LAQUEUR, 2001, p. 14-15.

Como hispano, dotado do saber monástico e universitário, Gonzalo de Berceo certamente entrou em contato com tais enunciados e acabou por incorporá-los aos seus trabalhos. Ele não apresenta, em suas obras, reflexões teóricas sobre a natureza dos corpos femininos e masculinos, contudo apreendeu tais idéias e aplicou-as na sua caracterização da santidade de Oria e Domingo. Dessa forma, ainda que buscando viver próxima de Deus, como virgem consagrada e reclusa, Oria era mulher e, portanto, considerada mais sensível, mais emotiva, e mais apegada ao corporal que Domingo.

Uma certa ambigüidade, porém, é perceptível na VSO. Oria, que possui uma presença corporal mais marcante que a de Domingo, contraditoriamente, não mantém contato físico direto com outros corpos. As únicas menções a uma proximidade corporal, já assinalada, são os abraços que recebe no céu, quando a personagem está "fora do corpo".

As construções de gênero podem explicar essa aparente contradição. Justamente por ser mulher e, portanto, ser vista como mais próxima à matéria, a monja, por almejar a salvação, buscou distanciar-se do mundo material: ao tornar-se reclusa isolou-se, entregou-se às visões celestiais e limitou seus contatos com outras pessoas. Disciplinando o seu corpo, com a ajuda divina e de seu confessor, a reclusa buscava vencer a carne para ser digna do céu.

A dor física

Ainda no que se refere aos sentidos de corpo/carne nos textos berceanos, há que sublinhar a valorização da dor física presente nessas obras. Destacamos duas passagens: em VSO 135-136, na qual a enfermidade anunciada de Oria é vista como uma bênção, e a já mencionada doença de Garcia Munnoz, descrita em VSD 419-432.

Essa valorização da dor física não é exclusiva dos poemas berceanos e figura em vários textos do período. Duby examinou a questão.⁴⁶ Para esse autor, até o século XII não se deu atenção à dor no Ocidente medieval, apesar de sua presença cotidiana. Quando figurava, o sofrimento era visto como castigo ou associado aos considerados fracos, como as mulheres, as crianças, os velhos e os doentes. Com a desclericalização e a vulgarização da cultura e o crescimento da religiosidade cristocêntrica, a dor, segundo Duby, passou a ser progressivamente percebida.

No tocante ao texto berceano, discordamos parcialmente da hipótese do renomado historiador. Defendemos que, mais do que se tornar alvo de atenção,

⁴⁶ Georges DUBY, 1989, p. 161-165.

o texto berceano apresenta uma nova compreensão do sofrimento, não mais considerado como fraqueza ou castigo, mas como uma dádiva. Sem dúvida, um prêmio dado aos mais fracos, passíveis de dar espaço à carne, mas visando a sua salvação eterna. Essa nova compreensão pode ser explicada por múltiplas razões, incluindo as apontadas por Duby, mas também, dentre outros fatores, pela retomada dos textos médicos antigos e a tradução e entrada, no Ocidente, de textos de medicina muçulmanos; pela valorização do corpo; pelo maior crescimento urbano, etc.

A enfermidade de Oria, descrita na VSO, auxilia, pela debilidade física e pela dor, o controle do corpo, em especial, da fala. Como a mulher era vista como mais próxima da matéria e mais fraca e, portanto, mais suscetível ao pecado, e, sozinha, não poderia combater a carne, o corpo doente é uma dádiva divina que assegura a vitória sobre os impulsos da carne/vontade e dá garantias para a futura conquista da salvação.

Quanto à enfermidade de Garcia Munnoz, esta foi fruto da oração do silêncio, contudo, não motivada por um sentimento de vingança, mas por compaixão. Doente, Munnoz não teve forças para continuar roubando os seus vizinhos e, por extensão, não ir para o inferno, como fica evidente nos versos finais da estrofe 426. Nesse sentido, o sofrimento corporal torna-se positivo e um meio eficaz para alcançar o céu, como já assinalamos no caso de Oria.

Na perspectiva de Gonzalo de Berceo, os sofrimentos não são meros fenômenos naturais e podem ser creditados a Deus. O poeta não vê, portanto, oposição entre a natureza e a ação e intervenção divina nos corpos. Longe de serem percebidas como negativas, as dores e as doenças são presentes de Deus que auxiliam homens e mulheres na luta contra a carne. Ao enfraquecer o corpo, este se torna mais dócil e fácil de ser disciplinado e, portanto, mais resistente contra os impulsos da carne. Ao conferir valor positivo ao sofrimento físico, o hagiógrafo o legitima e o apresenta como um instrumento decisivo na luta contra a carne e na regulação do corpo.

O corpo e a alma

Os sentidos de *cuerpo* e *carne* nos textos berceanos também estão relacionados à concepção de alma. Essa questão fica patente sobretudo no episódio em que Domingo, apesar de ter participado do traslado dos corpos dos santos mártires de Ávila, não aproveitou a oportunidade para levar relíquias para sua comunidade (VSD 276). Ao retornar ao Mosteiro de Silos com as mãos vazias, foi criticado pelos monges de sua comunidade (VSD 280).

Essa crítica indica que os corpos dos santos possuíam valor para aquele grupo. Eles acreditavam que as relíquias eram objetos sagrados, imbuídos de poderes divinos, como, por exemplo, os de cura. Além disso, quanto mais relíquias um cenóbio ou igreja possuísse, mais peregrinos atrairia e, por extensão, ofertas. O conflito é finalizado por Domingo, que afirma que “Si vos a Dios leales quisieredes seer, Et los sus mandamientos quisieredes tener,/ El vos dará reliquias, que veredes plaçer” (VSD 282abc).

O valor da relíquia na Idade Média residia na crença de que os corpos dos santos eram uma espécie de ponte para o espiritual. Contudo, mais do que um elo entre os homens e Deus, como afirma Sofia Boesch Gajano, “o corpo do santo testemunha a possibilidade de uma unidade entre o homem e o divino que a morte não poderia interromper, apenas reforçar”.⁴⁷ Esse fenômeno é explicado pelo antropólogo José Carlos Rodrigues: para os medievais havia uma “lógica de indistinção metonímica entre as virtudes do corpo (no caso, um fragmento de cabelo, sangue, osso) e as virtudes contidas na alma dos santos”.⁴⁸

⁴⁷ GAJANO, 2002, p. 452.

⁴⁸ RODRIGUES, 1999, p. 55.

Acreditamos, contudo, que essa lógica, no texto berceano, não se limita aos corpos dos santos. As táticas para controlar o corpo e lutar contra a carne, a dádiva do sofrimento e a valorização alcançada pelas relíquias assentam-se, nesses poemas, na compreensão de que espírito e matéria não se opõem, pois o corpo continha a alma.

No pensamento berceano não só o corpo e a alma se complementam, como é no corpo que a alma se exprime. Mesmo Oria, considerada mais fraca e mais próxima ao material, com a ajuda dos homens e do próprio Deus, pôde alcançar a vitória contra a carne no corpo, salvando a sua alma.

Quando o corpo é disciplinado, a alma é fortalecida; quando a luta contra a carne é perdida, a alma contamina-se com o pecado; a dor enfraquece o corpo para fortalecer a alma; o corpo e a alma dos santos garantem a ligação do material com o divino (VSD 767).

Na perspectiva dos textos berceanos, para não cair em erro e não perder a salvação, há que manter o corpo regrado e, por extensão, a alma livre do pecado. O corpo não pode ser, de forma alguma, impedimento para a redenção ao dar lugar à carne/vontade. Se o corpo tornar-se um empecilho, clama-se a Deus pela dor ou enfermidade para enfraquecê-lo e afastá-lo do impulso da carne.

O corpo, na busca pela salvação, é visto como um elemento neutro, mas, se não for disciplinado, pode deixar-se levar pela carne/vontade, chegando a pecar e

condenando a alma. Ao final, não é o corpo que será julgado, mas a alma, que como prêmio reencontrará seu corpo redimido ou, como punição eterna, com seu corpo irá sofrer no inferno. Assim, não se trata de uma dicotomia alma/corpo, mas da compreensão de que é no corpo que a alma perde ou ganha a batalha contra o pecado.

Conclusões

Em nosso artigo, procuramos demonstrar que, ao retratar as relações dos santos com seus corpos e com os de outros, os textos berceanos materializam a apreensão e a apropriação de discursos constituintes da sociedade ibérica no século XIII.

Certamente o objetivo de Gonzalo de Berceo, ao redigir a VSD e a VSO, não era tratar teoricamente das interações das pessoas com os seus corpos ou traçar reflexões sobre os sentidos de *cuervo/carne*, mas estimular o culto a Santo Domingo e a Santa Oria, incluindo ensinamentos morais e doutrinários, ilustrados pelos atos dos protagonistas. Porém, ao fazê-lo, acabou por elaborar objetivações sobre o mundo social.

Na composição dessas obras, o poeta riojano foi influenciado por referenciais diversos – a Bíblia; as reflexões filosóficas; os elementos fundamentais do credo cristão; a tradição patrística; os novos aportes universitários; as concepções teológicas da Igreja Romana – que apreendeu e selecionou na construção de um texto repleto de sentidos. A hagiografia berceana, portanto, não ficou imune aos diversos discursos que compunham o social no momento em que foi redigida.

Apesar de encontrarmos nos escritos de Gonzalo de Berceo em estudo uma certa imprecisão no uso dos vocábulos *cuervo* e *carne*, é possível, contudo, identificar uma clara distinção de significados. O corpo, visto como a parte física do homem e ligado à alma, é, para o riojano, o local em que se estabelece a luta contra a carne/vontade. Se esta vencer, a alma e o corpo são derrotados. Se o corpo for disciplinado – sobretudo no caso masculino, no que se refere ao olhar, ao sono, à comida, à bebida, e, no feminino, à fala – não cederá à carne/vontade, alcançando a salvação juntamente com a alma. Logo, é com o corpo que se peca; é no corpo que são sofridas as conseqüências do pecado; é no corpo que se luta contra a carne/vontade; é o corpo que deve ser constantemente disciplinado, sendo colocado, muitas vezes, sob sofrimentos e doenças.

Assim, o corpo pode ser bom ou mau e, portanto, ser digno de ser defendido; ser curado; e, no caso das

peessoas cuja santidade foi socialmente reconhecida, ser venerado. A dor e o sofrimento também são legitimados: como dádivas divinas, dentro da lógica berceana, não advêm necessariamente de causas naturais, mas são concedidos por Deus.

Gonzalo de Berceo apresenta uma percepção diferenciada dos corpos de Oria e Domingo. Oria é mulher e, portanto, considerada mais corporal, mais próxima da matéria. Ela está a meio caminho da “perfeição metafísica”, logo, é mais fraca na disciplina do corpo e na luta contra a carne/vontade. Ela necessita de tutela, deve isolar-se e direcionar a sua fala à autoridade eclesiástica masculina. Domingo, como homem, hierarquicamente está mais próximo da perfeição. Mais racional, está mais apto a controlar seu corpo, a combater a carne e a relacionar-se com outros corpos.

Essas concepções sobre corpo, alma, carne/vontade e sofrimento, enunciadas por Gonzalo de Berceo em seu poema, reforçam a autoridade do saber universitário e dos textos patrísticos misóginos, ao exemplificar, com suas biografias, como homens e mulheres estavam hierarquicamente posicionados devido aos distintos graus de perfeição. Também reafirmam a disciplina corporal difundida nos meios monásticos, tais como o jejum, o silêncio, a abstinência de vinho, mas o fazem de forma criativa, pois não consideram o corpo negativamente.

Esses textos também legitimam e explicam o poder de domínio social aspirado pela Igreja Romana: sugerem comportamentos que deveriam ser cumpridos no corpo, pois visavam o seu disciplinamento; justificam o sofrimento, considerando-o como dádiva de Deus e, por extensão, abrindo caminho para que, se necessário, a Igreja lançasse mão da dor física para punir e controlar os considerados desviantes; ao valorizar as relíquias, reafirmam os símbolos dos cultos aos santos; reforçam, ao estimular a luta contra a carne, que cada fiel é responsável pela sua própria salvação perante Deus e a Igreja, cabendo a ele refletir sobre os seus pecados e verbalizá-los no ato da confissão.

Como clérigo, universitário, cristão e hagiógrafo, Gonzalo de Berceo foi um receptor, sistematizador e um propagador de enunciados sobre o corpo e a carne no início do século XIII. Seus textos estimularam os fiéis, a exemplo de Domingo e Oria, a reproduzirem, no cotidiano, a relação hierárquica que colocava os homens como superiores às mulheres; a venerarem as relíquias dos santos; a buscarem a salvação da alma através da luta contra a carne/vontade; a disciplinarem o corpo; a aceitarem os sofrimentos físicos e a confessar suas faltas. Ao enunciar tais idéias, o poeta reafirmava tanto o poder da Igreja

Romana sobre os corpos dos fiéis, como o dos homens sobre as mulheres.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. Português. *Bíblia On Line*. Versão 2.0. Tradução: João Ferreira Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999a.
- BÍBLIA. Vulgata. *Bíblia On Line*. Versão 2.0. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999b.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. "Pecado". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. 2 v. v. 2, p. 337-351.
- CLARK, Elizabeth A. "Women, Gender, and the Study of Christian History." *Church History*, v. 70, n. 3, 2001. p. 395-426.
- DUBY, Georges. "Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média". In: _____. *Idade Média, Idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 161-165.
- DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.
- ERNESTO DELGADO, Edmundo. "Ascetas e penitentes en el discurso de los padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa Maria Egipcíaca en la Alta Edad Media". *Romance Quarterly*, v. 50, n. 4, p. 281-301, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- GAJANO, Sofia B. "Santidade". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. v. 2, p. 449-463.
- GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario. *El latín bíblico y el español medieval hasta el 1300*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992.
- GAUCHER, Elisabeth; DOUFURNET, Jean (Eds.). *Revue des Sciences Humaines*, n. 251, v. 3 (L'Hagiographie), jul./set. 1998.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquim. "La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos". *Annales de Literatura Española*, n. 3, p. 235-281, 1984.
- GONZALO DE BERCEO. *Obras completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. Londres: Tamesis Books, 1978. 5v. v. 4: La vida de Santo Domingo de Silos. v. 5: El

- sacrifício de la Misa, La vida de Santa Oria, El martirio de San Lorenzo.
- KLAPISCH-ZUBER, Christine. "Masculino/feminino". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. v. 2, p. 137-150.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1998.
- LOI, Vincenzo. "Carne". In: *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 345.
- MARTIN ALONSO. *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. 2 t.
- MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). *Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.
- PILOSU, Mário. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.
- RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- RUFFINATO, Aldo (Ed.). "Vida de Santo Domingo de Silos". In: GONZALO DE BERCEO. *Obra completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992. p. 257-453.
- SALISBURY, Joyce E. The Latin Doctors of the Church on Sexuality. *Journal of Medieval History*, n. 12, 1986. p. 279-289.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- SAUGNIEUX, Joël. "Vocabulário da morte na Espanha do Século XIII segundo a obra de Berceo". In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Eds.). *A morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 146-180.
- SCOTT, Joan W. *Gender and Politics of History*. Revised Edition. New York: Columbia University Press, 1988.
- SCHMITT, Jean-Claude. "Corpo e alma". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/Edusc, 2002. v. 1, p. 254-265.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. "Reflexões sobre a Educação Clerical na Idade Média: um estudo comparativo". *Plures Humanidades*, v. 2, p. 27- 45, 2001.
- SOT, Michel. "Mépris du monde et résistance des corps aux XI et XII siècles". *Médiévales*, n. 8, p. 6-17, 1985.

- SPIDLIK, Thomas. "Corpo". In: *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 258-259.
- THOMASSET, Claude. "La naturaleza de la mujer". In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Dirs.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, 1992. v. 3: La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad. p. 61-90.
- ÚRIA MAQUA, Isabel. "Nota Introdutória Poema de Santa Oria". In: GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992. p. 494-496.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1982.
- WALSH, John K. "A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria." *Modern Language Notes*, n. 87, 1972. p. 300-307.
- WEISS, Julian. "Writing, Sanctity and Gender in Berceo's Poema de Santa Oria." *Hispanic Review*, v. 64, Aut. 1996. p. 447-465.

[Recebido em junho de 2005 e
aceito para publicação em abril de 2006]

Body and Flesh: A Reading of Vida de Santo Domingo de Silos and Vida de Santa Oria from the Gender Category Perspective

Abstract: Based on post-structuralism's proposition, adopted by Scott, that "meanings are not fixed in a culture's lexicon", the present article aims to discuss the meanings of two medieval Spanish words – cuerpo and carne – in hagiographic texts written by Gonzalo of Berceo in the first half of the century XIII, Vida de Santo Domingo de Silos and Vida de Santa Oria, from the gender category perspective. We want to verify as this category is articulated to Berceo's conceptions about the body and the flesh, looking for ambiguities and conflicts.

Key Words: Middle Ages; Gender; Hagiography; Body; Flesh.