

Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. (Org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008, v. 1, p. 45-60. ISBN 978-85-7576-126-7.

Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

Introdução

Desenvolvo desde 2001, com o apoio financeiro do CNPq, a pesquisa individual *Santidade e Gênero na hagiografia mediterrânica do século XIII: um estudo comparativo*. Esta se encontra articulada à investigação coletiva *Hagiografia e História*, da qual sou a coordenadora em, principalmente, três de seus cinco eixos: o caráter didático e propagandista das hagiografias, as metas e projetos da Igreja Romana e as construções sociais de gênero.

O principal objetivo do nosso trabalho individual é analisar os textos hagiográficos redigidos por dois clérigos contemporâneos: Gonzalo de Berceo, autor das vidas de Santo Domingo de Silos e Santa Oria, e Tomás de Celano, que compôs biografias sobre Francisco e Clara de Assis, verificando como o gênero se faz presente na significação da santidade feminina e masculina.

Dentre os muitos aspectos pontuados pela pesquisa,² privilegiamos nos últimos anos o estudo da percepção dos hagiógrafos sobre o corpo dos santos e santas. Dessa forma, diversos sub-temas foram listados para análise, tais como a relação carne-corpo-alma, a alimentação, a vestimenta, as descrições corporais, a sexualidade e a morte. Neste trabalho vamos nos deter no tema sexualidade, ainda não explorado em nossa investigação, contudo vamos apresentar somente a análise dos textos berceanos, deixando os celanenses para outra oportunidade.³

Acreditamos que o estudo das articulações entre sexualidade, santidade e gênero reveste-se de interesse face às transformações que, segundo a historiografia,

¹ Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva é bacharel (1986) e licenciada (1987) em História pela UFRJ. Mestre em História Antiga e Medieval (1990) e Doutora em História Social (1996), é docente do departamento de História da UFRJ desde 1992. É professora do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. É co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ (www.pem.ifcs.ufrj.br). Como bolsista PQ do CNPq desenvolve o projeto *Santidade e Gênero na Hagiografia Mediterrânica no século XIII: um estudo comparativo*.

² Os temas selecionados são: relacionamentos, formação intelectual, espaço, milagres, práticas religiosas, atitudes/comportamentos e corpo.

³ Nas pesquisas bibliográficas que temos empreendido, não encontramos nenhum trabalho que tenha se preocupado em discutir a significação da santidade feminina e da santidade masculina articulando-as à sexualidade e ao gênero analisando as obras berceanas. A maioria dos trabalhos sobre a sexualidade na Idade Média, entre os quais destaco os de JACQUART, D.; THOMASSET, C. *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris: PUF, 1985; ARIÉS, P., BÉJIN, A (Org.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985; KARRAS, Ruth Mazo. Sexuality in the Middle Ages. In: LINEHAN, Peter; NELSON, Janet L. (Ed.). *The Medieval World*. Nova York: Routledge, 2001. p. 279-293, tratam, sobretudo, das práticas sexuais e dos discursos teológicos e médicos sobre o sexo. Nos últimos anos, alguns trabalhos sobre sexualidade, com um sentido próximo do que estamos trabalhando, foram publicados, como, por exemplo, a coletânea MCAVOY, Liz Herbert, WALTERS, Teresa (Org.). *Consuming Narrative: Gender and Monstrous Appetite in the Middle Ages and the Renaissance*. Devon: University of Wales Press, 2002, os artigos SALIH, Sarah. Queering "Sponsalia Christi": Virginity, Gender, and Desire in the Early Middle English Anchoritic. *New Medieval Literatures*, n. 5, p. 155-175, 2002; HUOT, Sylvia. Bodily Peril: Sexuality and the Subversion of Order in Jean de Meun's "Roman de la Rose." *Modern Language Review*, v. 95, n.1, p. 41-61, 2000; CAMERON, Averil. Desire in Byzantium- the Ought and the Is. In: JAMES, Liz (Ed.). *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty-First Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Sussex, Brighton, March 1997. Oxford: Society for the Promotion of Byzantine Studies, 1999. p. 205-213; MOORE, Stephen D. The "Song of Songs" in the History of Sexuality. *Church History*, v. 69, n.2, p. 328- 349, 2000.

ocorreram no século XIII em diferentes campos: a expansão da vida urbana e o maior volume de riqueza coletiva circulante;⁴ o nascimento de um novo ideal de vida religiosa, a chamada *vita vere apostolica*, que se inspirava em Cristo e na Igreja primitiva;⁵ a expansão da vida religiosa feminina;⁶ o surgimento das universidades, centros intelectuais nos quais os textos antigos eram relidos, e novas formulações surgiam e delineava-se um letrado preocupado em adquirir e partilhar seus saberes;⁷ o crescente interesse, presente em diversos setores da sociedade, em regrar o corpo;⁸ os esforços reformadores da Cúria Papal, em sua busca pela organização interna do corpo eclesial e por uma maior ação pastoral junto à sociedade,⁹ que procurou, dentre outras iniciativas, fixar modelos de comportamento social diferenciados pela relação institucional com a Igreja – clérigos ou leigos – e por gênero – homem-mulher; as novas concepções de santidade, que tornavam os santos alvo de imitação;¹⁰ o desenvolvimento de uma nova hagiografia, ao mesmo tempo, sistematizadora, propagadora das novas concepções de santidade e composta a partir das demandas espirituais presentes na sociedade e filtradas pelas exigências da Igreja.¹¹

Como tais transformações influenciaram a forma como Gonzalo de Berceo articula sexualidade e santidade? Como o gênero figura nas construções sobre a sexualidade dos santos e das santas biografados? São essas as principais questões que desejamos discutir a seguir.

Pressupostos teórico-metodológicos

Nossa pesquisa se fundamenta no paradigma pós-estruturalista e, como tal, assumimos a impossibilidade da neutralidade científica; realçamos a subjetividade dos sujeitos e da linguagem; elegemos o particular, renunciando à busca pelas origens ou por leis causais e gerais para a explicação dos fenômenos; trabalhamos com diferentes variáveis, pois defendemos que ainda que o gênero esteja presente em todos os aspectos da experiência humana, não os determina, mas os constitui parcialmente; privilegiamos o estudo dos conflitos, das contradições, dos desvios, da invenção ao invés das regularidades e das constâncias; problematizamos a configuração das identidades e das experiências.

Fundamentados nesse paradigma, nossa pesquisa também se caracteriza como um estudo de gênero, já que nos interessa analisar e explicar as construções da santidade feminina e masculina, apontando para a historicidade e as ambigüidades dessas representações. Há que destacar que, diferentemente do que apregoa o senso comum, os estudos de gênero não se resumem às reflexões sobre as mulheres ou das

⁴ MONGELLI, M. L. (Coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

⁵ VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁶ BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

⁷ VERGER, J. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: Edusc, 2001.

⁸ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2002. 2v. V. 2, p. 337-351.

⁹ Esta ação reformista do papado não foi fruto de um plano meticulosamente preestabelecido, mas um movimento que se constituiu em etapas, respondendo aos problemas internos e às demandas de vários outros grupos sociais. Sobre nossas idéias de Reforma papal ver SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana e o Bispado de Santiago de Compostela segundo a História Compostelana. *Anuário Brasileiro de Estudos Hispânicos*, v. 10, p. 217-232, 2000.

¹⁰ VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230; _____. Saints Admirables et Saints Imitables: Les Fonctions de L'Hagiographie ont-elles changé aux derniers siècle du Moyen Âge? In COLLOQUE LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (III-XIII SIÈCLE), Roma, 1988. *Actas...* Roma: École Française de Rome, 1991. p. 162-72.

¹¹ RUBIN, M. *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. 4 ed. New York: Cambridge University Press, 1994. p. 108-129.

relações entre estas e os homens, mas em como as diferenças sexuais se constituem e se transmitem socialmente. Assim, não estamos preocupados em reconstruir como os santos e santas vivenciaram a sua sexualidade, mas os sentidos atribuídos pelos hagiógrafos a essas relações.

Como Jane Flax,¹² defendemos que o gênero está presente em todas os aspectos da experiência humana, constituindo-os, ainda que parcialmente. O gênero é, portanto, um elemento constitutivo das relações sociais, mas não o único. Também é uma forma primária, ou seja, primeira, básica, de relações significantes de poder.

Como o gênero pressupõe as diferenças, ele não se traduz em categorias fixas, ao contrário, aponta para as múltiplas possibilidades das experiências e das construções de identidades; é um campo no qual, ou por meio do qual, se articula o poder, mas não é o único; está compreendido em diferentes aspectos do social que funcionam juntos, mas que não são reflexos uns dos outros. Dessa forma, não adotamos, *a priori*, categorias fechadas e estamos, com nossas pesquisas, verificando como estas são discursivamente produzidas pelos hagiógrafos selecionados; se são negadas, alteradas ou até eliminadas nas obras selecionadas.

Como estamos atentos às significações, nossa pesquisa também se encontra no campo da História Cultural e, assim, como consideramos o gênero uma construção cultural, também definimos santidade como o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios eleitos por um grupo para considerar um indivíduo como venerável.

Para identificarmos como santidade e gênero ganham sentidos e se articulam nos textos em estudo, estamos selecionando algumas variáveis para nos auxiliarem na análise. As conclusões apresentadas neste trabalho são frutos de nossas reflexões com o emprego da variável sexualidade. Ao optarmos por utilizar essa variável, um primeiro problema se impõe: o termo não era utilizado no castelhano do século XIII e, portanto, não figura nas hagiografias berceanas.¹³ Contudo, defendemos que a sexualidade, ainda que mantendo suas especificidades culturais e históricas, era um fenômeno presente no medievo. Como afirma Ruth Karras: "medieval people had discourses of the flesh and desire and multiple ways of investing sex acts with meaning."¹⁴ Assim, foi necessário construir uma definição de sexualidade para aplicarmos em nossa pesquisa.

Para a construção de nossa definição de sexualidade, partimos das idéias de Wilza Vieira Villela e Margareth Arilha.¹⁵ Para estas autoras, sexualidade "extrapola a idéia de sexo" – compreendido como a posição do sujeito na reprodução sexuada (se macho ou fêmea) ou ao ato da reprodução humana, a cópula - e se fundamenta na idéia de prazer. Desta forma, elas definem sexualidade como o "conjunto de fantasias e idéias que cada um constrói sobre si e para si em função daquilo que se supõe levar ao gozo". E acrescentam:

As idéias e fantasias que relacionam atos a sensações são retiradas do repertório de idéias circulantes na cultura onde cada um se insere. Assim, a sexualidade se ancora, simultaneamente, em sensações corporais, nos discursos em torno destas sensações e ainda nas normas de permissão e interdição da experiência ou ato que provoca a sensação.

¹² FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.

¹³ Segundo Houaiss, o termo sexualidade é um dos cultismos introduzidos no vernáculo tomando o termo latino *sexus* a partir do século XIX. *DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA* 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

¹⁴ KARRAS, Ruth Mazo. Prostitution and the Question of Sexual Identity in Medieval Europe. *Journal of Women's History*, v.11, n.2 p.159 -177, 1999.

¹⁵ VILLELA, Wilza Vieira e ARILHA, Margareth. *Sexualidade ou das surpresas que o sexo nos reserva*. (mimeo)

Ou seja, para essas autoras, a sexualidade implica em gosto e escolha pessoais, atos, sensações, mas também em representações coletivas, normas e regras.

Marilena Chauí, na mesma perspectiva de tais autoras, sublinha que a sexualidade não se resume à genitalidade e/ou às necessidades fisiológicas. A sexualidade é polimorfa, polivalente e está relacionada à simbolização do desejo.¹⁶

Partindo das idéias dessas autoras, neste trabalho estamos definindo sexualidade como os atos, as sensações, os símbolos, ou seja, tudo aquilo que suscita desejos, inspira prazer e que leva à satisfação emocional e/ou física, não se limitando ao ato sexual, bem como as normas e as regras que buscam interditar ou normalizar esse prazer.

Para o estudo da articulação entre sexualidade, santidade e gênero optamos por combinar a análise lexicográfica com a retórica.¹⁷ Entretanto, como o termo sexualidade não existia no período em que Gonzalo de Berceo compôs suas obras, nossa análise se concentrará em todos os termos e referências que se relacionam às idéias de satisfação e gozo, sexual ou não, bem como às de renúncia ou proibição ao prazer. Tais referências à sexualidade foram tomadas como enunciados, ou seja, como materializações de discursos que circulavam na sociedade ibérica do século XIII e que foram apreendidos e relidos por Berceo na construção da santidade feminina e masculina.

Sublinhamos que, em nossa pesquisa, compreendemos discurso como construções humanas coerentes, coletivas, dinâmicas e organizadas sobre uma determinada temática. Os discursos são, portanto, compreensões produzidas pelas sociedades sobre os diferentes aspectos da organização social e que não a antecedem, mas a constituem; não se limitam ao universo das idéias e estão presentes na organização social como práticas, instituições e representações.

Nenhum discurso é totalmente absoluto, pois, ainda que se torne hegemônico, não elimina o outro, embora busque desqualificá-lo e ignorá-lo. Também não é autônomo ou imutável, já que nasce a partir de outros discursos e deles sofre a interferência. Nesse sentido, podemos afirmar que convivem, numa mesma sociedade, múltiplos discursos, com lógicas e preocupações diferentes, que se complementam ou se opõem. A constituição dos discursos, como já assinalamos, é inseparável do social. Porém, a sua materialização produz-se num determinado tempo e lugar, por sujeitos, em meio a relações de forças, sob diversas linguagens - verbais ou não verbais -¹⁸ e sempre para um outro(s), o(s) receptor(s). Em nossa perspectiva de análise, portanto, um enunciado não é o discurso, expressa-o a partir de leis próprias, específicas de cada linguagem. Dessa forma, ele não pode ser considerado como um mero reflexo direto da visão de mundo de um dado autor ou do contexto no qual estava inserido. Ainda que tais elementos sejam dados fundamentais para a análise, há que levar em conta as particularidades do enunciado selecionado, suas fontes e as regras que o constituem. Assim, para reconstruir e analisar os discursos e sua dinâmica, precisamos estudar os enunciados e a sua transmissão, já que só assim é possível verificar como o discurso ganha/produz sentido.

¹⁶ CHAUI, M. *Repressão Sexual. Esta nossa (des)conhecida*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 15.

¹⁷ A análise lexicográfica consiste na escolha, em função do objetivo da pesquisa, de uma palavra chave ou várias - que podem ser substantivos, adjetivos ou verbos ou ainda um único vocábulo em suas diversas categorias. Analisa-se o texto identificando onde a(s) palavra(s) figuram, verificando a que elementos ela(s) se relacionam, se associam ou se opõem. Na análise retórica busca-se reconstruir a estrutura e a argumentação textual. SILVA, A.C.L.F. da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, n. 6, p. 194-223, 2002.

¹⁸ As práticas e instituições também são enunciados de discursos.

A seguir, vamos apresentar uma breve biografia do hagiógrafo, destacando a sua formação intelectual e os seus compromissos institucionais, bem como os principais traços que caracterizam as suas obras selecionadas para estudo.

Gonzalo de Berceo, a VSD e a VSO

Gonzalo nasceu por volta de 1196, no Reino de Castela. Foi educado no mosteiro de San Millán de la Cogolla, mas atou na vida religiosa como secular; foi sacerdote da paróquia de Berceo, seu povoado natal. Pelo caráter culto de sua produção literária, acredita-se que estudou na Universidade de Palência.¹⁹ Produziu doze poemas, todos sobre temas religiosos: três hinos, três obras marianas, dois textos de caráter doutrinal e quatro hagiografias. Dentre os seus poemas hagiográficos, como já assinalamos, selecionamos para análise a *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSD) e a *Vida de Santa Oria* (VSO), já que seus protagonistas viveram no século XI na mesma região, La Rioja. A VSD narra a biografia de Domingo, que foi clérigo secular, eremita e, por fim, ingressou na vida religiosa regular no mosteiro de San Millán de la Cogolla. Após desobedecer as 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 e em versos. 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* (VDS), da autoria do monge silense Grimaldo, e foi transmitida por três manuscritos medievais.²⁰

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 do cenóbio emilianense, que o ofertou ao silense. Assim, é possível que a VSD tenha sido redigida para marcar o passado comum dos mosteiros, já que Domingo vivera em ambas as casas, ou como uma espécie de homenagem a Silos, através da exaltação de seu patrono. Independente da motivação imediata para a sua redação, certamente a hagiografia foi utilizada 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.

Já a VSO relata a breve trajetória de Oria que, ainda criança, tornou-se reclusa do Mosteiro de San Millán de la Cogolla. Sua vida foi marcada por diversas visões e por uma morte prematura. Essa foi, segundo os especialistas, a penúltima obra elaborada por Gonzalo de Berceo, por volta de 1260, também em castelhano e em versos. A fonte latina desse poema foi uma *vita*, hoje perdida, elaborada no século XI por Munno, monge emilianense, que foi, segundo a própria VSO, o confessor da santa. É provável, porém, que narrativas de martírios de virgens também tenham influenciado a sua redação.²¹ Em sua forma atual²² contém 205 estrofes com versos em *cuaderna vía*, que podem ser divididas em prólogo, introdução, primeira visão, segunda visão, terceira visão, morte de Oria e epílogo.²³

¹⁹ Sobre o amplo debate historiográfico referente à formação intelectual de Gonzalo de Berceo ver SILVA, A.C.L.F. da. Reflexões sobre a Educação Clerical no Reino de Castela durante o Medievo. *Plures - Humanidades*, ano 2, n. 1, p. 27-45, 2001.

²⁰ Os manuscritos **S**, datado de 1240, o **H**, de 1360 e o **E**, também do século XIV.

²¹ WALSH, J. K. A posible source for Berceo's *Vida de Santa Oria*. *Modern Language Notes*, n. 87, p. 300-307, 1972. p. 303.

²² Este poema foi preservado por um único manuscrito medieval, o **F**, do século XIV. Infelizmente um fólio se perdeu e 16 estrofes foram perdidas.

²³ Alguns autores acreditam que os últimos 21 versos foram adições posteriores, provavelmente elaboradas pelo próprio autor, em uma segunda edição da obra. GIMENO CASALDUERO, J., La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos. *Annales de Literatura Española*, n. 3, p. 235-281, 1984. p. 236.

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.

Gonzalo de Berceo era um homem culto, que estudara tanto em uma escola monástica como em um centro urbano. Também foi um clérigo secular, comprometido com a Igreja. Compôs poemas em vernáculo, compreensíveis para amplas parcelas da população, tratando de santos locais, a partir de fontes latinas. Como, ao redigir suas obras, Berceo articulou sexualidade e santidade? De que forma seus compromissos institucionais se expressam nessas obras? No tratamento da sexualidade de seus biografados, ele elabora "genderizações"?²⁴

A sexualidade dos santos berceanos: algumas reflexões

Como já assinalamos, para tratar do tema sexualidade, optamos por combinar as análises lexicográfica e retórica. Assim, partimos da seleção de algumas palavras, em castelhano do século XIII, que permitissem verificar como os textos configuram a busca, o estímulo, a sensação, os atos e as interdições ao prazer. Os termos selecionados foram: *deseo*, *placer*, *gozo*, *casto*, *castidad*, *virginidad*, *virgen*, *fornicio*. Como ponto de partida, utilizamos os sentidos propostos por Martin Alonso, autor de um dicionário do castelhano medieval, para estas palavras,²⁵ certos, contudo, de que "os significados não são fixos no léxico de uma cultura"²⁶ e que, portanto, poderíamos encontrar ambigüidades e inconstâncias no emprego de tais vocábulos nas obras berceanas.

Segundo Alonso, no século XIII, *placer* era usado com o sentido de alegria, favor, dar satisfação ou agradar; *gozo*, como movimento de ânimo que se compraza na posse ou esperança de bens ou coisas desejadas, alegria, regozijo e prazer; *deseo*, como aspiração por bem ausente ou não possuído; *casto* para denominar pessoas ou coisas que são puras e honestas e o que é oposto à sensualidade; *castidad*, como virtude que se opõe aos desejos carnis; *virginidad*, como a integridade corporal da pessoa que não teve relacionamento carnal, *virgen* para designar pessoas que não haviam tido relacionamento sexual e *fornicio*, como o ato ou a ação de fornicar, ou seja, ter ligação ou cópula carnal, fora do casamento.

Além de verificarmos como tais termos figuram nos textos berceanos, seguindo a técnica da análise retórica, buscamos inventariar os argumentos que, nos poemas, corroboram com a busca pelo prazer ou o proibem. A seguir, apresentaremos os dados encontrados.

Na VSD o termo *deseo* figura duas vezes. Em uma delas se refere ao desejo do hagiógrafo, Gonzalo de Berceo, por escrever sobre a vida do silense: "tive um mui grande desejo de fazer este trabalho," (VSD 757c).²⁷ Na outra passagem, o desejo é um sentimento de Domingo. Ao chegar ao céu, após a sua morte, o abade encontra

²⁴ Optamos por empregar o termo em inglês *genderizing* traduzido, pois acreditamos que este melhor exprime os processos pelos quais são socialmente construídas as diferenças sexuais e as relações de gênero.

²⁵ Utilizamos as definições propostas por 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.

²⁶ SCOTT, J. W. Prefácio a *Gender and Politics of History*. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994. p. 17.

²⁷ "De fazer este trabalho ovi muy grant deseo".

com muitos santos. Um deles é San Millán: "O varão cogollano, natural de Berceo, San Millán, com quem ele tinha o desejo de viver" (VSD 526ab).²⁸

Já o termo *placer* figura quatro vezes. Na VSD 99, está presente em uma oração de Domingo, que após ser enviado para um mosteiro pequeno e pobre, por ter se oposto ao rei Garcia, clama a Deus para que tudo o que fizesse neste cenóbio fosse recebido por Ele com prazer (VSD 99c). Em VSD 282abc, em um discurso fictício dirigido aos monges silenses, Domingo se refere às relíquias, que eles tanto desejavam: "se vos a Deus leais quisedes ser, e os seus mandamentos quisedes ter, Ele vos dará relíquias, com as quais tereis prazer."²⁹ Já em VSD 306, prazer está relacionado a uma oração feita pelo abade rogando a Deus que curasse Maria, uma mulher de Castro (VSD 290-315). Segundo o poema, "O clamor do devoto foi feito com todo o seu poder,/foi de Deus ouvido, teve nele prazer" (VSD 306 ab).³⁰ Após a intercessão do santo na qual, como o texto afirma, Deus teve prazer, a mulher ficou curada. Por fim, em VSD 568a, prazer é o sentimento das pessoas que assistiram uma mulher de Palência ser curada.

No que se refere ao termo gozo, este figura seis vezes na obra. Em quatro expressa o sentimento das pessoas que foram curadas ou foram testemunhas de milagres (VSD 568, 602, 635, 643). Em VSD 210, gozo expressa a satisfação que os monges de Silos sentiram quando foram informados que Domingo, que a pouco se exilara em Castela, seria alçado abade do então mosteiro de São Sebastião, com o objetivo de reformá-lo: "os monges da casa quando o entenderam,/nunca tamanho gozo em um dia tiveram,/foram à igreja a Deus graças renderam,/o *Te Deum laudamus* de bom coração o disseram".³¹ Em VSD 441b, o gozo é um sentimento de Domingo, que retorna a Silos após encontrar dois escravos mouros que haviam fugido do mosteiro: "veio com seus fugitivos à casa gozoso".³²

Quanto aos termos que indicam a prática sexual ou não, há uma única referência a *fornicio* na VSD, em um dos ensinamentos presentes no Sermão de Monte Rúbio, um discurso fictício de Domingo que figura na obra. Ele adverte: "a não ser que seja com sua mulher casado,/não fornique,³³ senão, será culpado" (VSD 465cd).³⁴ O termo *virginidad* não figura na obra, mas o vocábulo *virgen* aparece quatro vezes no singular (VSD 129, 185, 511, 708) e uma no plural (VSD 524). No singular é associada à Maria, mãe de Cristo, e no plural às virgens que Domingo encontra no céu após a sua morte. No tocante às palavras *castidad* e *casto*, só o último é utilizado pelo poeta, em dois momentos, para qualificar Domingo: em 224a, "porque foi sempre casto",³⁵ e em 240b, "porque fostes casto".³⁶

Indo além das palavras, e já se preocupando com a argumentação do texto, é interessante verificar que, segundo a VSD, para seguir o modelo de Cristo (VSD 62) e dos monges do Egito (VSD 63), Domingo mantinha seu corpo sob dura disciplina (VSD 41, 67, 68, 80, 226, 250, 767). Assim, ao invés de buscar a satisfação, o gozo e o prazer, ele fazia jejuns, vigílias e "outras abstinências" (VSD 41b). Ou seja, ele

²⁸ "El varon cogollano, natural de Berceo,/ San Millan, con qui ovo el de vevir deseio".

²⁹ "Si vos a Dios leales quisieredes seer, /Et los sus mandamientos quisieredes tener, /El vos dará reliquias, que veredes placer."

³⁰ "El clamor fo devoto a todo su poder,/ Fo de Dios exaudido, ovo dello plaçer."

³¹ "Los monges de lá casa quando lo entendieron, / Nunca tamanno gozo un dia non ovieron, / Fueron a la elesia a Dios graças rendieron, / El Te Deum laudamus de buen cuer lo dixieron".

³² "Vino con sus salidos a la casa gozoso".

³³ Há que sublinhar que diferente do que aponta Martin Alonso, ao menos na VSD, *fornicio* é empregado com o sentido de cópula, sem restringir-se às relações sexuais fora do casamento.

³⁴ "Fuera sea qui fuesse con su mugier casado, / Non fiçiesse forniçio, si non, serie dannado".

³⁵ "Porque fó siempre casto".

³⁶ "Porque fustes casto".

renuncia os prazeres advindos do sono, da comida e da bebida e de outras fontes que o poema berceano não indica. Poderia ser uma referência à abstinência sexual?

Em nenhum ponto da VSD há menção a tentações ou a pecados de caráter sexual que poderiam ter sido cometidos pelo abade, ainda que o *topos* da tentação feminina fosse comum nos textos hagiográficos do período.³⁷ Ao contrário, a obra ressalta a pureza de Domingo, como já assinalamos, sublinhando que fora casto. O poeta sequer emprega o substantivo *castidad* em seu poema, provavelmente opta pelo adjetivo para destacar a virtude pessoal do santo que o opunha à sensualidade.

Segundo a fonte latina de Berceo, a VSD, Domingo manteve-se virgem, ou seja, nunca teve um intercurso sexual, apesar de ter sido assolado pelas tentações, o que, segundo o autor, trouxeram-lhe tantos tormentos pelos quais ele poderia ser alçado ao grau de mártir:

(...) sabemos que conservou a virgindade do corpo, pois nunca manchou a sua carne com a incontinência carnal (...) De nenhum modo é desconhecedor do tormento do martírio aquele que vence as paixões da carne apaixonada e as seduções da má conselheira voluptuosidade.(...) Domingo, tendo vencido totalmente as paixões da carne, não pode ser excluído do mérito do martírio" (VDS I, 2, 36-37, 45-47, 50-51).

Enquanto Grimaldo ressalta os tormentos das paixões da carne, no texto berceano Domingo parece imune aos desejos sexuais. Por que Gonzalo de Berceo apresenta uma imagem da sexualidade do silense tão diferente de sua fonte? Por que não destaca, como a VDS, a virgindade do santo?

Desejo, prazer e gozo figuram na VSD sem qualquer conotação sexual. Esses termos só aparecem para retratar sentimentos despertados por experiências religiosas, como orações, relíquias, milagres etc. É dentro dessa perspectiva que Domingo pode obter prazer e seus atos tornam-se fonte de prazer para outros: para Deus, para os fiéis, para as pessoas que cura e para o seu próprio hagiógrafo.³⁸

E na VSO? Vamos aos dados encontrados. Os termos *deseo*, *fornicio*, *castidad* e *casto(a)* não figuram nessa obra. O vocábulo *placer* aparece duas vezes. Na sua primeira visão, quando Oria é levada aos céus por três virgens mártires, Eulália, Ágata e Cecília. Ao chegarem ao céu encontram uma árvore repleta de folhas e de flores, localizada num pardo aprazível, proporcionando uma agradável sombra (VSO 43-44).³⁹

Segundo o poema, "estas quatro donzelas, mais leves que o vento/tiveram com esta árvore prazer e satisfação:/subiram nela todas, todas de bom gosto,/tinham nela

³⁷ PILOSU, M. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 32 - 41.

³⁸ Não negamos que o gozo motivado por experiências religiosas e/ou sobrenaturais são perceptíveis corporalmente, chegando, em alguns casos, a suscitar sensações eróticas. Só destacamos que, no tocante a VSD, o que incita o desejo e traz o prazer são experiências e símbolos ligados aos rituais religiosos e não é feita uma relação direta entre esse prazer espiritual e as sensações corporais. Sobre a questão do gozo religioso ver GÓES, C. de. Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa d'Ávila. In: COSTA, S. R. da, SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (Org.). *Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*, Rio de Janeiro, 7 a 11 de outubro de 2002. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2003, p. 136-143; BYNUM, C. W. El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. In: FEHER, Michel et al. (Ed.). *Fragments para uma historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990. p. 163-225; ROBERTSON, E. The corporeality of Female Sanctity. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, R, SZELL, T. *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1991. p. 222-246.

³⁹ Para Perry, a descrição da árvore celeste presente na VSO é "...purely physical and sensual, with no attempt to specify the symbolic referents". PERRY, A. T. *Art and meaning in Berceo's "Vida de Santa Oria"*. New Haven: Yale University Press, 1968. p. 73, idéia reiterada nas páginas 98-99. Discordando do estudioso americano, Temprano acredita que a árvore encontrada pelas virgens deve ser interpretada como um símbolo religioso: ou como Cristo, ou a Virgem Maria, ou como um elo de conexão entre o céu e a terra, ou, ainda, como a Igreja Triunfante. TEMPRANO, J. C. Dos glosas a la Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo. *La ciudad de Dios*, v. CXCVII, n. 1, 1984. p. 127-135. p. 130-131.

alegria e grande plenitude (VSO 45).⁴⁰ É interessante destacar que, apesar de estarem em um espaço espiritual, a fonte das sensações de prazer das virgens são descritas com termos bem concretos. Já em VSO 153 é Munno, confessor da santa, que sente prazer. E este prazer advém do relato de Oria sobre a sua terceira visão, quando é transportada para o Monte Olivete.

O termo *gozo* também figura na VSO duas vezes. Na primeira, em VSO 64, quando ainda em sua primeira visão Oria passeia pelo céu, é recebida por um coro de virgens em procissão que cantam e a saúdam. Segundo o poema, essa recepção a Oria deixou as virgens tão alegres que "Não tinham tal gozo havia muitos anos".⁴¹ Em VSO 119 quem proporciona o gozo é Maria, que, na segunda visão de Oria, vem até a sua cela para visitá-la.

O termo mais recorrente na VSO, dentre os selecionados para análise, é *virgen*, seja no plural ou no singular. O texto em uma vez se refere à Maria, em quatro à protagonista e em vinte, no plural *virgines*, denomina as mártires que guiam a reclusa em suas primeira e segunda visões ou remete às virgens que já se encontram no céu. Em alguns versos, o vocábulo *virgines* também inclui Oria, como em VSO 41, 43, 48, 119.

Como Domingo, Oria, segundo a VSO, também mantém seu corpo sob disciplina. Mas, para tanto, conta com a ajuda de uma mestra (VSO 75), de seu confessor (VSO 9) e é inspirada pelas mártires que a conduzem em suas visões (VSO 30-31). Para não cair em pecado, Oria mortificava-se (VSO 15 cd, 17c, 111, 112a). Como informa o poema, abandonou o *saeculum*, passou a habitar uma pequena cela como emparedada, fazia abstinências, sempre rezava os salmos e fazia oração, sofrendo muito (VSO 21, 23c). A VSO especifica as abstinências realizadas pela monja, tanto no campo sexual, já que reitera isso diversas vezes, com o uso do epíteto *virgem*, que ela não manteve relações sexuais, bem como na privação do sono e de alimentos (VSO 112c).

É importante destacar que, segundo o relato da VSO, a reclusa não se via merecedora de qualquer prazer corporal. Em sua segunda visão, as três virgens vêm até a sua cela anunciar a visita de Maria e sugerem: "levanta-te do chão que é frio e duro,/suba neste leito, deitarás em mais suavidade:/está aqui a rainha, disto estou segura,/se te encontrares na terra terá de ti pena" (VSO128).⁴² Todavia, o leito de tecido fino é recusado pela monja (VSO 130), que argumenta: "Para velho e fraco convém este leito: /eu valente sou e jovem para sofrer tudo isto" (VSO 129bc).⁴³ Esses versos são dignos de nota, pois rompem com a lógica da narrativa, que, até então, destaca o sofrimento, a fragilidade e a necessidade da protagonista ser tutelada, e a colocam com um papel ativo na recusa ao prazer, ainda que de origem sobrenatural, pois oferecido pelas virgens mártires e para agradar a Maria.

Sim, Oria nega o prazer de um leito macio, mas a sua presença no céu e as palavras com que descreveu suas visões foram motivos de prazer e gozo para outros. Ela também sente prazer e gozo, mas com seres sobrenaturais e experiências místicas. Como na VSD, os únicos prazeres permitidos na VSO são de ordem religiosa: são atos e sensações que retratam a relação com o sagrado, ainda que, sobretudo na VSO, sejam percebidos na dimensão corporal.⁴⁴

Mas Oria é caracterizada, sobretudo, como *virgem*. Diferente do que ocorre com Domingo, que é adjetivado como casto, a obra insiste em destacar a virgindade da

⁴⁰ "Estas quatro donçellas ligeras mas que viento/ Ovieron con este arbol placer e pagamento:/ Subieron en él todas, todas de buen taliento,/ Ça avian en él forgura en él grant cumplimento".

⁴¹ "Non fiçieran tal gozo annos havia passados".

⁴² "Lievate de la tierra que es fria e dura,/ subi en este lecho, yazrás mas en mollura:/ e aqui la reyna, de esto sei segura, / si te falla en tierra avrá de ti rencura".

⁴³ "Para vieio e flaco conviene este lecho:/ Yo valiente so e ninna por sofrer todo fecho"

⁴⁴ Sobre a corporalidade do gozo religioso ver nota 38.

monja. Em nenhum ponto da obra a reclusa é identificada como casta ou a castidade é ressaltada como uma de suas virtudes. Esse dado merece uma reflexão, acima de tudo pelo tratamento diferenciado dado ao abade.

Pelas definições apresentadas por Alonso, havia uma profunda diferença semântica entre os termos castidade e virgindade no castelhana do século XIII. Enquanto o primeiro sublinhava a pureza interior, o segundo referia-se unicamente à integridade do corpo que ainda não mantivera relações sexuais.⁴⁵ Ou seja, é possível ser virgem sem ser casto, ou, ao contrário, ser casto, mesmo que já tenha tido relações sexuais. Assim, quando a VSD diz que Domingo era casto, mas não virgem, realça que a sua pureza não estava só na integridade de seu corpo, mas na sua alma, o que fica patente quando o abade é apresentado imune às tentações sexuais, ainda que lute contra o sono, a bebida, a comida etc. Quanto a Oria, qualificando-a como virgem, a VSO sublinha o fato de que ela não tivera cópula carnal, mas não é destacada a sua pureza interior ou a sua oposição à sensualidade. Como destaca Sarah Salih, "virginity is not a denial or rejection of sexuality, but itself a sexuality".⁴⁶ Neste sentido, Gonzalo de Berceo parece apresentar-nos um santo assexuado, enquanto a santa é um ser sexuado, ainda que tenha optado por renunciar ao ato sexual.

Verificamos, portanto, uma diretiva de gênero no que toca a sexualidade nas obras berceanas. Se, por um lado, tanto Domingo quanto Oria obtêm ou dão prazer unicamente no que se refere à esfera do divino, no tocante ao desejo sexual, o abade e a monja são retratados de forma diversa. O silense, o santo identificado ao masculino, parece nem sequer perturbar-se pelo desejo sexual. Ele não é nem tentado. Assim, mais do que renunciar ao relacionamento sexual, mantendo-se virgem, ele é casto: os prazeres sexuais não lhe aparecem como problema, pois é puro de coração. Já Oria, para alcançar a salvação, absteve-se de relacionamentos sexuais mantendo-se virgem. A obra, porém, não destaca que ela era casta, ou seja, honesta, pura, oposta à sensualidade. A sua virgindade, portanto, era fruto de uma renúncia física, não de um impulso interior.

Conclusão

Gonzalo de Berceo, ao compor suas obras, estava preocupado, sobretudo, em divulgar o culto dos santos que biografava. Ao fazê-lo, incluiu ensinamentos morais e doutrinários; lançou mão de símbolos cristãos; incorporou idéias presentes na Bíblia e nos autores eclesiásticos; fez escolhas à luz de seus pertencimentos e compromissos pessoais. Como clérigo secular, e, portanto, submetido ao bispo de Calahorra, bem como por sua proximidade ao mosteiro emilianense, possuía compromissos institucionais: era necessário cuidar dos fiéis, preservar a memória dos santos locais, estimular as peregrinações e as ofertas, educar os leigos e os clérigos incultos.

Ao compor sua obra, reconstruiu o mundo social, selecionando e incorporando discursos sobre diversos aspectos. No que tange à sexualidade, reafirmou a superioridade dos prazeres espirituais, frutos do contato com o divino, com os santos e os milagres, e reiterou a importância das abstinências, sobretudo no campo do sono, da comida e do sexo. Domingo e Oria funcionam, portanto, como modelos exemplares. Contudo, o poeta afirmou que o abade foi casto e a reclusa, virgem. Sim, ambos renunciaram ao sexo segundo os textos berceanos, mas motivados por impulsos diferentes. Enquanto o silense possuía uma força interior que fez com que o sexo não fosse nem um motivo para tentá-lo, a emparedada, tutelada, martirizou sua carne e manteve-se virgem. Ainda que em uma das falas fictícias, a personagem afirme sua valentia, no conjunto da obra ela não parece contar com a fortaleza interior de Domingo. Ou seja, a sexualidade dos santos é "genderizada".

⁴⁵ MARTIN ALONSO. *Op. cit.* p. 2 t.. T 1, p. 647-648, T. 2, p. 1625-1626.

⁴⁶ SALIH, Sarah. *Versions of Virginity in Late Medieval*. Cambridge: D. S. Brewer, 2001. p. 10.

Essa "genderização" pode ser explicada pelo discurso, corrente no período, sobretudo nos meios universitários, de que as mulheres estavam mais próxima à matéria e, portanto, eram mais fracas e suscetíveis ao pecado. Assim, mesmo as que se dedicavam à vida religiosa deveriam ser constantemente tuteladas para não se deixarem levar pelas tentações e desejos. Já os homens, sobretudo os que buscavam a Deus, estavam mais próximos da perfeição e, portanto, mais imunes aos pecados.

No século XIII, quando milhares de mulheres desejavam abraçar a vida religiosa, novos ideais de espiritualidade propunham uma presença no mundo, não o isolamento; os estudos de medicina nas universidades, o crescimento demográfico e a riqueza exigiam regras para o cuidado e o disciplinamento do corpo; o papado normalizava a vida religiosa, impondo o silêncio e a clausura às mulheres e a castidade aos clérigos; a hagiografia berceana propagava concepções de santidade diferenciadas por gênero. Sem negar a possibilidade da santidade feminina, os textos de Berceo reafirmam as particularidades do processo de santificação das mulheres face ao dos homens e, ao fazê-lo, explicam e legitimam o controle masculino sobre o feminino e de ambos pela Igreja.

Ao apresentar o gozo e o prazer advindo das orações, das relíquias, dos milagres e dos contatos com os seres sobrenaturais como legítimos e positivos e ao negar os atos e sensações provenientes da sexualidade, o poeta também reafirma o discurso moral da Igreja.

Referências Bibliográficas

Documentos Medievais Impressos

Gonzalo de Berceo. *Obra Completa*. Madrid: Espasa-Calpe/Gobierno de la Rioja, 1992.

Valcárcel, V. (Ed.). *La «Vita Dominici Silensis» de Grimaldo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Obras Teórico-metodológicas

Flax, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.

SCOTT, J. W. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994.

Obras específicas

GIMENO Casalduero, J., La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos. *Annales de Literatura Española*, n. 3, p. 235-281, 1984.

PERRY, A. T. *Art and meaning in Berceo's "Vida de Santa Oria"*. New Haven: Yale University Press, 1968.

SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. Reflexões sobre a Educação Clerical no Reino de Castela durante o Medievo. *Plures - Humanidades*, ano 2, n. 1, p. 27-45, 2001.

TEMPRANO, J. C. Dos glosas a la Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo. *La ciudad de Dios*, v. CXCVII, n. 1, 1984. p. 127-135.

WALSH, J. K. A posible source for Berceo's Vida de Santa Oria. *Modern Language Notes*, n. 87, p. 300-307, 1972.

Obras Gerais:

ARIÉS, P., BÉJIN, A (Org.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

- BYNUM, C. W. El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. In: FEHER, Michel et al. (Ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990. p. 163-225.
- CAMERON, Averil. Desire in Byzantium- the Ought and the Is. In: James, Liz (Ed.). *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty-First Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Sussex, Brighton, March 1997. Oxford: Society for the Promotion of Byzantine Studies, 1999. p. 205-213.
- CASAGRANDE, C. La mujer custodiada. In: DUBY, G.; PERROT, M. (dir.) *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1992. v. 3: La Edad Media: La mujer en la familia y en la sociedad. p. 93- 131.
- _____, VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2002. 2v. V. 2, p. 337-351.
- CHAUÍ, M. *Repressão Sexual. Esta nossa (des)conhecida*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- DUFFY, E. *Santos e Pecadores: História dos Papas*, São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- GÓES, C. DE. Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa d'Ávila. In: COSTA, S. R. da, SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (Org.). *Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*, Rio de Janeiro, 7 a 11 de outubro de 2002. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2003, p. 136-143.
- Huot, Sylvia. Bodily Peril: Sexuality and the Subversion of Order in Jean de Meun's "Roman de la Rose." *Modern Language Review*, v. 95, n.1, p. 41-61, 2000.
- JACQUART, d. e THOMASSET, C. *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris: PUF, 1985.
- KARRAS, Ruth Mazo. Prostitution and the Question of Sexual Identity in Medieval Europe. *Journal of Women's History*, v. 11, n.2, p.159 - 177, 1999.
- _____. Sexuality in the Middle Ages. In: Linehan, Peter, Nelson, Janet L. (Ed.). *The Medieval World*. Nova York: Routledge, 2001. p. 279-293.
- MCAVOY, Liz Herbert; WALTERS, Teresa (Org.). *Consuming Narrative: Gender and Monstrous Appetite in the Middle Ages and the Renaissance*. Devon: University of Wales Press, 2002.
- 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, M. L. (Coord.). *Mudanças e Rumos: o Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.
- MOORE, R. I. *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental. 950 - 1250*. Barcelona: Crítica, 1989.
- MOORE, Stephen D. The "Song of Songs" in the History of Sexuality. *Church History*, v. 69, n.2, p. 328- 349, 2000.
- PILOSU, M. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.
- ROBERTSON, E. The corporeality of Female Sanctity. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, R, SZELL, T. *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1991. p. 222-246.
- ROSSIAUD, J. Sexualidade. In: In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2002. 2v. V. 2, p. 477- 493.
- RUBIN, M. *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. 4 ed. New York: Cambridge University Press, 1994.

- SALIH, Sarah. Queering "Sponsalia Christi": Virginity, Gender, and Desire in the Early Middle English Anchoritic. *New Medieval Literatures*, n. 5, p. 155-175, 2002.
- SARANYANA, J. I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- Salih, Sarah. *Versions of Virginity in Late Medieval*. Cambridge: D. S. Brewer, 2001.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana e o Bispado de Santiago de Compostela segundo a História Compostelana. *Anuário Brasileiro de Estudos Hispánicos*, v. 10, p. 217-232, 2000.
- THOMASSET, C. La naturaleza de la mujer. In: DUBY, G., PERROT, M. (Dir.) *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, 1992. p. 61-90.
- VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.
- _____. saints Admirables et Saints Imitables: Les Fonctions de L'Hagiographie ont-elles changé aux derniers siècle du Moyen Âge? In Colloque Les Fonctions des Saints dans le Monde Occidental (III-XIII Siècle), Roma, 1988. *Actas...* Roma: École Française de Rome, 1991. p. 162-72.
- _____. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VERGER, J. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- VILLELA, Wilza Vieira e ARILHA, Margareth. *Sexualidade ou das surpresas que o sexo nos reserva*. (mimeo)