

Universidade Aberta



Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares

Carolina Limas Soares André

Pecados de Mulheres

A Cosmovisão Medieval: das Constituições Sinodais e Livros de Penitenciais ao *Horto do Esposo* e *Contos Populares e Lendas*, Coligidos por José Leite de Vasconcellos

Dissertação apresentada à Universidade Aberta, para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estudos Portugueses Multidisciplinares, e realizada sob a orientação científica da Doutora Isabel de Barros Dias.

Lisboa, 7 de Novembro de 2009

Agradecimentos:

Desejo exprimir a minha gratidão à Doutora Isabel de Barros Dias pela sua orientação e apoio que foram determinantes para a consecução desta dissertação. Agradeço também as suas palavras amigas e de incentivo em momentos difíceis que colidiram com a realização deste trabalho.

A Maria de Fátima Vieira, o meu eterno agradecimento por estar sempre presente e pela sua amizade.

Bem hajam.

Resumo

A dissertação «Pecados de Mulheres - a Cosmóvisão Medieval: das Constituições Sinodais e Livros de Penitenciais ao *Horto do Esposo* e *Contos Populares e Lendas*, Coligidos por José Leite de Vasconcellos», procede à análise comparativa de textos normativos, (dos séculos XIII ao XV), com a obra *Horto do Esposo* (séculos XIV- XV) e com *Contos Populares e Lendas*, compilados por José Leite de Vasconcellos (dos finais do século XIX ao início do século XX), no que diz respeito a pecados de mulheres.

Numa primeira fase, foram estudadas constituições enunciadas em sínodos de Lisboa, Porto e Braga e também apresentadas no *Tratado de Confissom* e no *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez, onde identificámos diversos pecados da carne e os do espírito cometidos por mulheres.

Num segundo momento, foram examinados pecados de mulheres existentes em *exempla* no *Horto do Esposo* e relacionados com os pecados encontrados nos textos normativos. Graças a esta comparação, foi possível encontrar, no *Horto do Esposo* indícios de uma visão pessoal e subjectiva sobre a mulher e seus pecados.

Finalmente, a análise dos *Contos Populares e Lendas* permitiu verificar que os pecados da carne e do espírito analisados em textos normativos e no *Horto* ainda permaneciam no universo imaginário popular. Independentemente desta base comum, ressalta, nos textos tradicionais, a valorização da esperteza da mulher que, impunemente, dissimulava os pecados da carne e manipulava o marido conseguindo manter o seu casamento. Frequentemente, a mulher que cometia pecados do espírito, também consegue obviar eventuais castigos. Estas constatações sugerem a minimização dos pecados em estudo no quadro da tradição popular. A este nível, os textos medievais e tradicionais diferem consideravelmente. Para tal concorrerá, além da distância temporal e de alguma consequente suavização de costumes, a diferença básica de ponto de vista que separa textos normativos produzidos em ambiente clerical de textos populares onde a vertente satírica e anti-clerical se faz notar.

Abstract

The study called «Pecados de Mulheres - a Cosmovisão Medieval: das Constituições Sinodais e Livros de Penitenciais ao *Horto do Esposo* e *Contos Populares e Lendas*, Coligidos por José Leite de Vasconcellos», aims to compare normative texts from the 13th century to others from the 15th century with the work called *Horto do Esposo* (14th-15th century) and also with *Contos Populares e Lendas*, collected by José Leite de Vasconcellos (from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century) as far as women's sins are concerned.

At a first stage, constitutions from synods of Lisboa, Porto and Braga and also from *Tratado de Confissom* and *Libro de las Confesiones*, from Martín Pérez, were studied, and different sins of the flesh and of the spirit committed by women were recognized.

At a second moment, sins committed by women were examined in *exempla* in the work *Horto do Esposo* and related to the sins found in the normative texts. Thanks to this comparison, it was possible to find in the *Horto do Esposo* signs of a personal and subjective point of view about women and their sins.

Finally, the study of *Contos Populares e Lendas* allowed us to verify that the sins of the flesh and spirit analysed in normative texts and in the *Horto* still remained in the imaginary popular universe. Regardless this common base, it pointed out the valorisation of woman's sagacity /craft in the traditional texts, who therefore, managed to hide the sins of the flesh and manipulated her husband in order to continue with her marriage. Frequently, the woman that committed the sins of the spirit, also managed to avoid possible punishments. These conclusions suggest that the sins studied are minimized as far as the popular tradition is concerned. Therefore, medieval and traditional texts differ substantially. Besides the time distance and the smoothing of customs/behaviours, it is also important to consider the different point of view that separates normative texts written in a clerical environment from popular texts, where a satiric and anti-clerical point of view is noticed.

Índice

Introdução.....	2
A. Constituições Sinodais e livros de penitenciais.....	4
1. Origem do pecado.....	4
2. Pecar na Idade Média: pecados de mulheres enunciados nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais medievais – que mentalidade?.....	10
2.1. Clérigos desregrados e mulheres barregãs.....	17
2.2. Mulheres luxuriosas, adúlteras e fornicadoras.....	27
2.3. Gula.....	41
2.4. Soberba e feitiçaria.....	43
B. <i>Horto do Esposo</i>.....	53
1. Contextualização.....	53
2. O pecado em <i>Horto do Esposo</i>	58
2.1. Pecados da carne – variações sobre a luxúria.....	58
2.1.1. A sedução.....	63
2.1.2. A vaidade.....	75
2.1.3.O corpo: cuidados e enfeites vs repúdio do corpo.....	81
2.1.4.O adultério vs castidade e casamento.....	87
2.1.5. Mulheres luxuriosas e barregãs.....	103
2.1.6. Manhas de velhas e desvios de religiosas.....	108
2.2. Pecados do espírito – soberba e feitiços.....	119
C. Relação entre os pecados de mulheres nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais e no <i>Horto do Esposo</i>.....	126

D. Contos e lendas coligidos por J. L. de Vasconcellos em <i>Contos Populares e Lendas</i>.....	138
1. O Conto popular/tradicional.....	138
2. Pecados da carne:.....	141
2.1.A infidelidade feminina (a mulher entre o marido, frades e compadres)	141
2.2.Outros pecados físicos femininos.....	156
3. Pecados do espírito – soberba e feitiços.....	162
3.1. A presença do diabo.....	162
3.2. Feiticeiras e bruxas.....	167
E. Influências do pensamento medieval (textos normativos e <i>Horto do Esposo</i>) nos pecados de mulheres encontrados nos <i>Contos Populares e Lendas</i> - relações de semelhança e de diferença.....	179
F. Bibliografia.....	192
1. Activa.....	192
3. Passiva.....	194
<i>Sites</i> consultados.....	203

Que outra cousa é a mulher senom inmiiga da amizade e pena a que nom podem escapar, mal necessário, temptaçom natural, maa ventura desejada, perigo domestico, perdimento delectoso, natura de mal pintada com color de bem? Ergo, se pecado é leixar homem sua mulher, tee-la verdadeiramente é tormento.

Horto do Esposo

Introdução

A presente dissertação constitui uma proposta de resposta à seguinte pergunta de partida: se e de que modo os contos coligidos por José Leite de Vasconcellos, editados em *Contos Populares e Lendas*, apresentam pecados de mulheres enunciados em *exempla* de *Horto do Esposo*, espelhando, deste modo, uma visão medieval que, a reflectir-se, ainda se poderá encontrar no universo onírico popular? Para responder a esta questão, sentimos necessidade de procurar indicadores sobre a sociedade medieval, pois quisemos verificar de que maneira os pecados enunciados quer no *Horto do Esposo*, quer nos *Contos Populares e Lendas* poderiam reflectir uma cosmovisão principalmente religiosa e punitiva relativamente aos comportamentos das mulheres. Para colmatar esta necessidade, analisámos excertos de textos medievais normativos retirados de Constituições Sinodais e livros de penitenciais, de modo a podermos verificar se os pecados que são enunciados no *Horto do Esposo*, por seu turno, reflectem ou não a mentalidade encontrada nas Constituições e Sínodos elaborados por legisladores do clero e, numa fase posterior, se os *Contos Populares e Lendas*, compilados já no século XX, ainda apresentam essa mesma mentalidade.

Os textos normativos seleccionados proporcionam-nos uma exposição pormenorizada dos vícios e pecados da sociedade medieval (particularmente no que se refere aos sete pecados mortais: soberba, inveja, ira, acídia, avareza, luxúria e gula) e permitem-nos isolar os principais pecados associados à mulher, ou seja, a luxúria, a gula, a soberba e as práticas relacionadas com a feitiçaria, contribuindo igualmente para o nosso conhecimento sobre as relações estabelecidas entre homens e mulheres, dentro e fora do casamento. Após as primeiras leituras, verificámos que os textos normativos nos apresentam uma mentalidade que discrimina as mulheres face aos homens, manifestando-se francamente repressiva face aos pecados sexuais de mulheres, que nos surgem como seres provocadores do desejo de luxúria e do pecado da carne nos homens clérigos e leigos.

Numa segunda fase deste estudo sobre os «pecados de mulheres», debruçámo-nos principalmente sobre *exempla* do texto *Horto do Esposo*, nomeadamente do Livro IV, capítulo 57 ao 70, e analisámos algumas *auctoritates* - citações da *Bíblia* e dos padres- e *rationes* - verdades racionais que estavam relacionadas com os pecados de mulheres. Procurámos também analisar os juízos de valor do autor que são reflexo de uma

mentalidade colectiva (a sociedade clerical) face à mulher e aos seus pecados relacionados com a concepção, a luxúria, o adultério, as mulheres barregãs, a malícia, a maldade, os feitiços, as «deleições» e vícios corporais, etc. Neste momento do trabalho, procurámos estabelecer relações de semelhança entre os pecados encontrados no *Horto do Esposo* e nos textos normativos e encontrar no texto *Horto do Esposo* o reflexo de uma atitude individual e subjectiva, do seu autor, face às relações entre as mulheres e os homens, no que diz respeito à concepção e ao casamento.

De seguida, pretendemos verificar a permanência ou não dos traços identificados anteriormente em testemunhos mais recentes. Para tal, servimo-nos dos *Contos Populares e Lendas*, (coligidos por José Leite de Vasconcellos, e editados em 1963 (vol.I) e 1966 (vol.II) por Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho). Esta recolha integra contos em que a temática dos pecados de mulheres se encontra presente, permitindo-nos constatar que, nos finais do século XIX e inícios do século XX, os contos e as lendas seleccionados reflectem uma cosmovisão ainda muito medieval remetendo para pecados relacionados com a luxúria, o adultério, a feitiçaria, as relações entre as mulheres e os clérigos, etc. Podemos assim dizer que, apesar das diferenças encontradas, os contos e as lendas constituem um importante registo de um sentir e de um viver numa época distante no tempo - a Idade Média -, mas ainda muito presente e com alguma actualidade, nomeadamente em crenças relacionadas com a figura do diabo, medos, receios e atitudes que, com o passar dos tempos, se enraizaram e ainda permanecem no pensamento do homem ocidental.

Decidimos organizar o nosso estudo em três grandes áreas: Constituições Sinodais e livros de penitenciais; *Horto do Esposo* e *Contos Populares e Lendas*, por J. L. de Vasconcellos. Quanto à estruturação dos capítulos, em cada parte, seguimos o critério de os organizar, sempre que possível, em pecados da carne e pecados do espírito. No final da análise das duas primeiras áreas foi intercalado um capítulo com conclusões parciais e no final da terceira apresentámos as conclusões, ou seja, uma súmula das permanências, das divergências e das modificações que nos foi possível observar nos textos que escolhemos estudar.

A. Constituições Sinodais e livros de penitenciais

O homem respondeu: «A mulher que me deste por companheira deu-me o fruto, e eu comi». Javé Deus disse à mulher: «Que fizeste?» A mulher respondeu: «A serpente enganou-me, e eu comi».

Génesis, 3, 12-13

1. Origem do pecado

Para abordarmos os pecados cometidos pelas mulheres referidos em Constituições Sinodais e livros penitenciais, em *Horto do Esposo* e em alguns contos recolhidos por José Leite de Vasconcellos, optámos por começar pela análise lógica de registos que cronologicamente surgiram primeiro e que deixaram a sua influência na cultura e mentalidade dos povos. Referimo-nos ao conjunto de textos encontrados no *Antigo Testamento* e, em particular, à leitura e análise do capítulo 3 do livro do *Génesis* (nomeadamente a «Origem do Mundo e da Humanidade», «A Criação») que constitui, forçosamente, o nosso ponto de partida para a compreensão da origem do pecado cometido pela mulher. Assim, a desobediência surge como uma transgressão que marcou o surgimento da noção de pecado original a que o cristianismo deu tanta importância.¹

No capítulo 3 do *Génesis*, verificamos que a mulher foi criada apenas para servir de companhia ao homem, tendo, desde o momento da sua criação, um papel secundário. Deus criou o homem e deu-lhe a sua principal função de cultivar e guardar o jardim do Éden («Javé Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para que o cultivasse e guardasse.»²), com a recomendação de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Com o argumento de que «Não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer-lhe uma auxiliar que lhe seja semelhante»³, Deus criou todos os seres vivos, mas nenhum era semelhante ao homem. De modo que «Tomou então uma costela do homem e no lugar fez crescer carne.»⁴, «modelou uma mulher, e apresentou-a ao homem»⁵ que exclamou: «Esta,

¹ Cf. Georges Minois, *As origens do mal: uma história do pecado original*, Lisboa, Editorial Teorema, 2004.p.27.

² *Génesis*, 2, 15.

³ *Ibidem*, 2, 18.

⁴ *Ibidem*, 2, 21. São Paulo, a propósito do hábito de cobrir a cabeça, refere a ideia de a mulher ser dependente do homem, devido ao facto de ter sido tirada e criada para o servir: «O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher foi tirada do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher foi criada para o homem. Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos

sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem!»⁶. Pensamos que esta história tem constituído o argumento mais antigo, e porventura o mais utilizado ao longo dos séculos, para secundarizar⁷ a mulher. De facto, ela é-nos apresentada como uma parte do homem que é criada apenas para ser sua companhia no jardim do Éden. No entanto, e superando a passividade que estava inerente à sua criação, esta mulher é movida pela curiosidade, que reflecte o seu espírito irrequieto e revela uma predisposição e motivação para a aquisição de conhecimentos. Esta é igualmente significativa de uma ingenuidade face a quaisquer suspeitas em relação às palavras da serpente que lhe assegura que não morrerá se comer do fruto da árvore proibida por Deus, mas acederá ao conhecimento só partilhado pelos deuses sobre o bem e o mal («Não, não morrereis. Mas Deus sabe que, no dia em que comerdes o fruto, os vossos olhos abrir-se-ão e tornar-vos-eis como deuses, conhecedores do bem e do mal»⁸). Assim, movida pelo desejo («uma delícia para os olhos»), pela gula («apetite») e por querer perceber e julgar as diferenças entre as coisas («discernimento»), a mulher provou o fruto proibido e partilhou-o com o homem, dando-lho a comer, o que lhes provocou a consciência da sua nudez:

Então a mulher viu que árvore tentava o apetite, era uma delícia para os olhos e desejável para adquirir discernimento. Pegou no fruto e comeu-o; depois deu-o também ao

anjos. Portanto, diante do Senhor, a mulher é inseparável do homem e o homem da mulher. Pois, se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo vem de Deus.», 1 *Coríntios*, 11, 7-12.

⁵ *Génesis*, 2, 22.

⁶ *Ibidem*, 2, 23.

⁷ Segundo o historiador Georges Duby: «Incontestavelmente, ela é inferior a Adão. Deus assim decidiu. Criou o homem à sua imagem, a mulher, de uma parte mínima do corpo do homem, como sua marca, ou melhor, seu reflexo. A mulher nunca é mais do que um reflexo de uma imagem de Deus. Um reflexo, é sabido, não age por si. Só o homem está em posição de agir. Os movimentos da mulher, passiva, são comandados pelos do seu companheiro. É essa a ordem primordial. Eva abalou-a ao vergar Adão ao seu poder. Mas Deus interveio, pô-la de novo no seu lugar e agravou a sua submissão ao homem para castigo do seu pecado.», Georges Duby, *As Damas do Séc. XII*, 3. *Eva e os Padres*, Lisboa, Editorial Teorema, 1996, p.70. De acordo com Maria Zina Gonçalves de Abreu: «É particularmente importante sublinhar a interpretação do acto da criação (Génesis) que veicula a ideia, que atravessa todo o tecido da cultura ocidental, de que o homem foi criado à “imagem de Deus” e de que a mulher é uma versão imperfeita dessa imagem.», Maria Zina Gonçalves de Abreu, *O Sagrado Feminino, Da Pré-história à Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p.75. Assim, a autora defende que: «Através dos séculos, facto e ficção frequentemente se misturaram na interpretação da Bíblia, nomeadamente na do Antigo Testamento e das Epístolas de São Paulo, cujas leituras tiveram por objectivo atestar de forma sobranceira a supremacia e o domínio masculinos, enquanto veiculavam uma injuriosa visão da mulher. Não é pois de estranhar que, ao longo dos tempos, muitas mulheres se tenham questionado se também seriam verdadeiras filhas de Deus, e o porquê de a Bíblia lhes ser tão hostil.», *ibidem*, p.75.

⁸ *Génesis*, 3, 4-5.

marido que estava com ela, e também ele comeu. Então abriram-se os olhos aos dois, e eles perceberam que estavam nus. Entrelaçaram folhas de figueira e fizeram tangas.⁹

Questionado por Deus face ao facto de estar nu, o homem, como justificação, respondeu: «A mulher que me deste por companheira deu-me o fruto, e eu comi»¹⁰. De facto, a sua argumentação remeteu para Deus a responsabilidade de ter criado a mulher que o enganou, uma vez que a confiança que depositara nela surgiu como uma desculpa pelo facto de não ter questionado a origem do fruto, demonstrando, assim, falta de discernimento e de curiosidade, pois limitou-se a agir de acordo com a vontade da mulher¹¹. No entanto, quando a mulher foi confrontada por Deus («Javé Deus disse à mulher: «Que fizeste?»¹²), apresentou uma argumentação em que assumiu ter sido enganada pela serpente («A mulher respondeu: «A serpente enganou-me, e eu comi»¹³), reveladora da consciência dos seus actos, por ter confiado e, conseqüentemente, ter comido o fruto proibido. Como castigo, Deus disse à mulher: «Vou fazer-te sofrer muito na tua gravidez: entre dores, darás à luz os teus filhos; a paixão vai arrastar-te para o marido, e ele te dominará»¹⁴, ou seja, à mulher só lhe restava o sofrimento: a dor física devido à gravidez e parto e a dor espiritual como consequência da paixão, sentimento que a levará a uma situação de subjugação. De facto, a história da transgressão cometida por Eva e por Adão, mereceu, ao longo dos séculos, diferentes interpretações que responsabilizaram Adão, culpavam Eva, ou o diabo, e associaram a desobediência ao pecado sexual¹⁵.

A propósito da curiosidade de Eva, não podemos deixar de a relacionar com a tradição greco-latina e a figura de Pandora:

Uma outra versão sobre o aparecimento de Pandora diz-nos que a fonte originária de todas as desgraças não foi propriamente a sua natureza perversa, mas apenas a sua curiosidade. Os deuses ter-lhe-iam oferecido também uma caixa em que haviam guardado

⁹ *Ibidem*, 3, 6-7.

¹⁰ *Génesis*, 3, 12.

¹¹ Em relação à desobediência e de acordo com Santo Agostinho: «Adão e Eva desobedeceram porque já tinham o mal no espírito; a sua vontade foi a primeira a ser infectada, por sugestão do diabo, «pois nunca teriam cometido o mau acto se um mal não o tivesse precedido. E que outra coisa, senão o orgulho, teria podido engendrar a má vontade? Pois, na verdade, o orgulho é a origem de todo o pecado.», Georges Minois, *As origens do mal...*, p.77.

¹² *Génesis*, 3, 13.

¹³ *Ibidem*, 3, 13.

¹⁴ *Ibidem*, 3, 16.

¹⁵ Georges Minois refere a existência de teólogos que «obcecados pelo pecado da carne, estão persuadidos que o pecado original só pôde ser sexual e contam as vilezas de Adão e Eva sob o olhar lúbrico da voluptuosa serpente.», *As origens do mal...*, p.63.

algo de altamente nocivo, proibindo-a, portanto, de a abrir. Depois mandaram Pandora para junto de Epimeteu, que a aceitou de bom grado, embora Prometeu o tivesse prevenido no sentido de nada aceitar da parte de Zeus. Só depois de a ter recebido, porém, quando esse ser perigoso, a mulher, já lhe pertencia, é que ele compreendeu as boas intenções do conselho do irmão, pois Pandora, como todas as mulheres, tinha uma curiosidade incontível – tinha de saber o que estava dentro da caixa e, um dia, levantou a tampa. Da caixa brotaram, em torrentes, inúmeras pragas, tristezas e males para a humanidade.¹⁶

Verificamos, assim, que tanto a linha judaico-cristã como a greco-latina, dois grandes pilares da nossa cultura ocidental, apontam no mesmo sentido, ou seja, a mulher é o agente responsável pela mudança (a expulsão do jardim do Éden e a mortalidade), quer pelo surgimento de pragas e males que alteraram para sempre a humanidade.

Quanto à noção de pecado, no período medieval, e de acordo com Cristina Segura Graiño, saliente-se a figura de São Tomás de Aquino que atribuía ao pecado uma dimensão maior que a religiosa, pois o pecado era um problema social que pressupunha uma transgressão do que estava estabelecido para a sociedade e, conseqüentemente, era visto como uma transgressão e um delito face à ordem e o castigo não devia ser apenas eclesiástico, mas também público¹⁷. Ainda segundo a autora, a expressão «pecado original»¹⁸ surgiu com Santo Agostinho e (à exceção de Jesus e da Virgem Maria) todas as pessoas nascem com o pecado original que:

se lava com el bautismo [...] Este pecado es involuntario para todas las personas que lo heredan, menos para Adán y Eva, que fueron quienes lo cometieron voluntariamente.

¹⁶ Edith Hamilton, *A Mitologia*, 3ª edição, Lisboa, Universidade Moderna 4, Publicações Dom Quixote, 1983, pp.96-97.

¹⁷ Cf. «Santo Tomás de Aquino daba al pecado una dimensión mayor que la meramente religiosa, que entonces ya era trascendente, pues afirmaba que el pecado era, además de un problema religioso, un delito social. Defendía que los pecados atentaban contra la ley de la razón. [...] El pecado supone una trasgresión de lo establecido como conveniente para la sociedad y, por tanto, es una perversión del orden social. Por ello, el pecado debe ser considerado como un delito y como una trasgresión social [...] El pecado, insisto, supone la pérdida de Dios, pero también es un delito laico. El pecador debe sufrir la represión eclesiástica, pero también el castigo público como perturbador del orden social.», Cristina Segura Graiño, «El pecado y los pecados de las mujeres», in Ana Isabel Carrasco Manchado e María Del Pilar Rábade Obradó, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap. 8, p.212.

¹⁸ Georges Minois refere a teoria de Alfred Vanneste que considera a ligação entre o pecado original e a concupiscência. De facto «O termo latino *concupiscentia*, que significa «desejo ardente», «cobiça», na teologia designa uma desordem no ser humano, uma inversão dos valores devido ao domínio exercido pelos sentidos sobre a vontade racional. Mas Agostinho reduz essencialmente a concupiscência ao todo-poderoso instinto sexual. Espírito ardente e temperamento dotado de grande vigor físico, está visivelmente traumatizado pelas recordações eróticas da sua juventude.», *As origens do mal...*, pp.77-78.

Todos los demás pecados son voluntarios y personales, su gravedad es variable atendiendo a lo establecido por la Iglesia cristiana y, sobre todo, a la valoración del confesor.¹⁹

Assim, na sequência do pecado original vão organizar-se todos os restantes pecados, chamados mortais ou capitais, por ordem da sua gravidade (soberba, inveja, ira, acídia, avareza, gula²⁰ e luxúria) como se verifica na obra *Castelo Perigoso*, no capítulo VI, «que fala dos pecados mortaaes e ramos que delles procedem», e onde se estabelece a diferença entre pecados mortais e veniais (os pecados que se apresentam como menos graves face a Deus):

«Ora deve se saber cada hũu, homem e molher, que dos pecados mortaaes os príncepaaes som sete, de que muytos outros deçendem, scilicet, soberva, enveja, hira, preguiça, avareza, guarguãtoíce, luxuria. E quem de cada hũu destes pecados e dos ramos delles quisesse trauctar, faria hũu gram livro. [...] Que quando homem começa alghũu bem com pensamento e deliberação d.aver o louvor do mundo, e que seja theudo por bõo e nom por Deus, isto he ypocresia e pecado mortall, e assi perde homem o que faz. Mes quando homẽ começa alghũu bem com dereita e pura entençom por amor de Deus, e em fazendo este bem se mestura algũa /IVv/ vãa gloria, ou por homem saber que o vêem, ou porque he louvado, isto he pecado veniall; comtanto que assy çedo como a razom conhece que ysto he vaidade, logo se repreenda a alança de sy.»²¹

De facto, e ainda segundo Cristina Segura Graiño, os pecados capitais foram enunciados durante a Idade Média e constituíram referência para os comportamentos das pessoas. O pecado constituía uma categoria mental colectiva que estava sempre presente na vida pública e que também condicionava os comportamentos privados, nomeadamente o dos clérigos²², como se pode verificar nos textos normativos que vamos analisar e onde se listam os vários pecados cometidos por homens e mulheres. Assim, pretendemos encontrar os pecados cometidos por mulheres em excertos de sínodos de Lisboa, Porto e Braga e

¹⁹ C. Segura Graiño, «El pecado...», p.214.

²⁰ De acordo com María Ansejo González, para os primeiros cristãos, pecados como a luxúria e a gula eram considerados os menos graves: «al inicio de los tiempos modernos, se observa que para los directores de la conciencia cristiana la lujuria reviste una gravedad que contradice esa posición de último pecado, dentro de la lista de los capitales.», María Ansejo González, «Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana», in Ana Isabel Carrasco Manchado e María Del Pilar Rábade Obradó, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap. 7, p.192.

²¹ Elsa Maria Branco da Silva, (ed.), *Castelo Perigoso*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, p.99. Ainda de acordo com a autora: «versão portuguesa dos denominados *Tratados Cartusianos*, também conhecidos pela designação genérica de *Castelo Perigoso* [...] prosa teológica de índole ascética e mística escrita em finais da Idade Média.», *ibidem*, p.9.

²² Cf., C. Segura Graiño, «El pecado...», p.213.

constituições apresentadas em *Tratado de Confissom* e *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez.

2. Pecar na Idade Média: pecados de mulheres enunciados nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais medievais – que mentalidade?

som a igreja, que em no primeiro estado foi mui sancta em nos apóstolos e em nos marteres e em nos confessores e virgêes, e por em soo assi fremosa em na parte deanteira e assi apostada. Mais agora em este tempo derredeiro, som ençujada e fea e corrupta e chea de desonra pelos maos prelados, e por em pareço assi podre da parte de tras.

Horto do Esposo

Na Idade Média, a noção de pecado fazia parte da vida das pessoas, condicionando comportamentos privados e principalmente os religiosos. Ao iniciarmos o estudo dos pecados enunciados nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais medievais, questionámo-nos acerca do modo como a Idade Média olhava os pecados cometidos por homens leigos e clérigos e, em particular, por mulheres. Assim, havia pecados apenas cometidos por mulheres e que se individualizavam dos pecados dos homens? Estavam os pecados de mulheres enunciados nos sínodos e penitenciais mais dirigidos para a carne ou para o espírito? De acordo com o historiador Jacques Le Goff²³, com o cristianismo surgiu a ligação entre a carne e o pecado e a expressão «pecado da carne»²⁴ não era frequentemente utilizada durante o período da Idade Média, apesar de nesta época se recorrer à Bíblia para «justificar a repressão de grande parte das práticas sexuais.»²⁵. Assim, e em relação aos pecados da carne, para o historiador Jacques Le Goff:

o cristianismo antigo fala mais frequentemente de uma diversidade de pecados da carne que de um só pecado da carne. A unificação da reprovação da sexualidade faz-se à volta de três noções: 1) a de fornicação, que aparece no Novo Testamento e será consagrada, sobretudo a partir do século XIII, pelo sexto mandamento de Deus: «Não fornicarás», designando assim todos os comportamentos sexuais ilegítimos (mesmo no seio do casamento); 2) a de

²³ Cf. Jacques Le Goff, «A rejeição do prazer», in *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Georges Duby, Philippe Ariès e Jean Bottero, Lisboa, Terramar, 1992, pp.192-193.

²⁴ Ainda segundo Le Goff: «o sistema dos sete pecados capitais veio instaurar a tão longamente irrealizada unificação dos pecados da carne: o pecado da carne tinha já um nome genérico – luxúria. Claro que raramente a luxúria era posta à cabeça dos pecados mortais – ao contrário do orgulho (*superbia*) e da avareza (*avaritia*), que disputavam entre si o primeiro lugar. Mas tinha uma outra supremacia. No lugar-comum das *filhas do Diabo* – essas personificações dos pecados que Satanás casava com os homens acasalando cada uma com uma categoria social –, a luxúria é uma prostituta que Satanás «oferece a todos». [...] O pecado da carne tinha, na terra como no Inferno, o seu território.», *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p.167.

²⁵ *Idem.*, «A rejeição...», pp.192-193.

concupiscência, que encontramos nos Padres da Igreja e que está na raiz da sexualidade; 3) a de luxúria, que — ao ser criado o sistema dos pecados mortais, entre o século V e o século XII — congrega todos os pecados da carne.²⁶

Assim, e ainda segundo o mesmo historiador: «Mais importante ainda é a longa evolução que conduzirá à assimilação do pecado original ao pecado da carne. No livro do *Génesis*, o pecado original é um pecado do espírito que consiste em gerar o apetite do saber e em desobedecer a Deus»²⁷. De facto, segundo o autor, nos *Evangelhos* não existe nenhuma afirmação de Cristo acerca do pecado original:

Clemente de Alexandria (c. 150-215) foi o primeiro a emitir uma reflexão entre o pecado original e o acto sexual. Na verdade, segundo o *Génesis*, as principais consequências do pecado original eram a ruína da familiaridade divina, a concupiscência, o sofrimento (no trabalho, para o homem; no parto, para a mulher) e a morte. Foi, porém, Santo Agostinho que uniu definitivamente pecado original e sexualidade por intermédio da concupiscência.²⁸

Foi precisamente com o objectivo de encontrar os pecados cometidos por mulheres, relacionados quer com a carne, quer com o espírito²⁹, que partimos para a leitura dos textos normativos, textos estes que nos permitiram também compreender a mentalidade dos que legislaram e viveram durante os séculos XII a XV, assim como caracterizar as relações que se estabeleceram entre os homens e as mulheres durante o período medieval e encontrar alguns aspectos igualmente pertinentes sobre a estrutura social desta sociedade. Para tal analisámos excertos de sínodos medievais (sínodos de Lisboa, Porto e Braga) e de constituições apresentadas quer em *Tratado de Confissom*, quer em *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez. Procurámos testemunhos que reflectissem uma mentalidade cristã que predominasse na sociedade medieval ocidental, em que a mulher continuava a ser considerada um ser inferior ao homem e em que os argumentos invocados se baseavam no *Antigo Testamento* e nos ensinamentos de São Paulo³⁰. Encontrámos uma sociedade que

²⁶ *Ibidem*, pp.193-194.

²⁷ *Ibidem*, pp.197.

²⁸ *Ibidem*, pp.197.

²⁹ Segundo Jacques Le Goff: «S. Paulo insiste na oposição entre carne e espírito, vê na carne a fonte principal do pecado e não aceita o casamento senão como um mal menor que é preferível evitar.», *ibidem*, p.195.

procurou, ao longo dos séculos, secundarizar o seu papel, controlar e manipular o seu comportamento e punir os seus pecados. Por exemplo, quando confrontada com o poder crescente, a autoridade e os privilégios de algumas mulheres nos conventos e mosteiros, durante o século XII, esta sociedade reagiu, invocando imediatamente a natureza inferior da mulher como pretexto para lhes retirar uma influência e certos direitos vistos como uma ameaça à ordem instituída:

Para justificar a subtracção ou limitação drástica da liberdade, autoridade e privilégios que as mulheres vinham conquistando nos conventos e mosteiros, teólogos e clero aliaram-se na exumação dos antigos tabus sobre a natureza inferior da mulher, a sua propensão para pecar e induzir os homens a pecar, e a sua “impureza” contaminadora [...]. Os teólogos mais influentes do século XIII, sobretudo Alberto Magno (c.1200-1280) e Tomás de Aquino (1225-1274), retomaram os comentários dos Doutores da Igreja sobre a natureza da mulher, a sua criação a partir da costela de Adão e a sua culpa pela Queda Original, com o intuito de reiterar a sua *inferioridade* espiritual, física e ética. Nos seus tratados e sermões, os escolásticos insistiam na natureza inferior da mulher e na sua incapacidade para assumir funções *masculinas* na Igreja.³¹

Assim, retomaram-se velhos mitos com o objectivo de controlar as suas capacidades³², numa sociedade que reprimia e anulava as aptidões da mulher³³, que

³⁰ A submissão da mulher ao marido surge na exortação do Apóstolo S. Paulo que, na *Bíblia*, incita as mulheres a obedecerem e a submeterem-se ao domínio dos maridos, como se verifica através do exemplo: «Mulheres, sede submissas aos vossos maridos, pois assim convém a mulheres cristãs.», *Colossenses*, 3, 18. Em *1 Coríntios*: «Que as mulheres fiquem caladas nas assembleias, como se faz em todas as Igrejas dos cristãos, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, perguntem aos maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias.», 14, 34-35. A submissão da mulher é ainda referida em *1 Timóteo*: «Durante a instrução, a mulher deve ficar em silêncio, com toda a submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Portanto, que ela permaneça em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, pecou. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que permaneça com modéstia na fé, no amor e na santidade.», 2, 11-15.

³¹ M. Z. Gonçalves de Abreu, *O Sagrado ...*, pp.169-170.

³² Sobre este assunto, ver a opinião de Anne Carr: «Os estereótipos sexuais que servem para classificar as mulheres, como sejam a passividade, a ausência de racionalidade, a má organização, a incapacidade para o trabalho intelectual e para o comando, estão muitas vezes enraizados em concepções religiosas difíceis de suplantar. Os teólogos da Antiguidade e da Idade Média elaboraram um conjunto de dualismos segundo os quais era suposto que as mulheres representavam a matéria por oposição ao espírito (masculino), o corpo à alma, a emoção à razão ou à inteligência. Estes dualismos dividiam a integridade da pessoa humana; desembocaram na distinção dos tempos modernos, entre as virtudes brandas do lar, do domínio privado, e as virtudes rudes do domínio público dos homens, entre «natureza» e «cultura». Estas concepções, muitas vezes consagradas na Igreja através de textos oficiais e sermões, encorajam uma dicotomia entre o que cabe respectivamente ao público e ao privado; atribuem um «lugar» muito limitado às mulheres no interior de um «mundo» masculino mais vasto; o lar funciona aqui como um porto, e a mulher como um anjo que protege o seu acesso contra as duras realidade dos negócios e da política.», *A Mulher na Igreja*, Circulo de Leitores, 1994, p.33.

condicionava os papéis sociais que poderia desempenhar, ou seja, que lhe permitia a participação na vida social e económica (padeiras, taberneiras, vendedoras de guloseimas, etc.), mas que a afastava das funções principais da sociedade medieval, nomeadamente, a guerra e a mediação do sagrado («A sua mancha de pecadora, descendente de Eva, sempre conotada com os malefícios vindos do seu sexo, interditava-lhe os altares e símbolos do sagrado, negava-lhe o lugar de intercessora entre o divino e o humano»³⁴). A mulher continuava, na Idade Média, a pagar pelo pecado da sua «progenitora». A sociedade medieval reflecte, deste modo, a influência das histórias da *Bíblia*³⁵ (determinantes para a formação do pensamento ocidental) que contribuíram para o papel secundário da mulher, também evidente nas relações que se estabeleceram entre aquelas e os clérigos. Dado o contexto exposto, e como enunciámos anteriormente, procurou-se igualmente, neste ponto, verificar se havia pecados de mulheres que se individualizavam dos pecados atribuídos aos homens³⁶ e classificar a sua natureza.

As Constituições Sinodais e os livros de penitenciais, enquanto textos normativos, tiveram a sua origem também numa necessidade didáctica com o objectivo de regular os comportamentos dos homens e das mulheres, constituindo assim uma tentativa, por parte da Igreja, de erradicar os seus vícios e de normalizar comportamentos desviantes e inaceitáveis, apelando então à reflexão, dando conselhos, repreensões e penitências. Deste modo, estes textos constituem fontes que revelam uma visão pormenorizada dos vícios e pecados de uma época medieval, constituída por clérigos e leigos, e permitem-nos traçar o retrato de uma sociedade pouco cumpridora de regras e pecadora queurgia regradar e

³³ Ainda segundo Anne Carr: «As passagens da Bíblia hebraica que associam a mulher à matéria, ao caos, ao mal (citamos nomeadamente a personagem Eva, tentadora que incita Adão ao pecado) e, no Novo Testamento, as intimações instantes às mulheres para que se calem nas assembleias cristãs e se submetam à autoridade do homem, põem em evidência as atitudes patriarcais que legitimam as noções de inferioridade e de subordinação que se lhes aplica. As palavras dos Padres da Igreja dão claro testemunho da misoginia da história cristã: Tertuliano considera a mulher como «a porta do inferno», «a primeira traidora» à lei divina; Clemente de Alexandria observa que, se a mulher tomasse consciência de «qual é a sua natureza», cobrir-se-ia de vergonha; Agostinho exorta «o bom cristão a amar nela o humano, mas a detestar o feminino»; quanto a Tomás de Aquino declara que «a mulher é deficiente e vil» e que «não pode descobrir-se qualquer valor no sexo feminino, porque a mulher vive num estado (natural) de sujeição»; estas afirmações reflectem a tradição medieval que mantinha as mulheres em estado de servidão.», *ibidem*, pp.20-21.

³⁴ Maria Helena da Cruz Coelho, *Homens, Espaços e Poderes, séculos XI-XVI- I. Notas do viver social*, Lisboa, Livros Horizonte, p.37.

³⁵ Maria Zina Gonçalves de Abreu aborda este assunto: «A Bíblia foi uma das obras que maior influência teve na formação da Cultura Ocidental em sectores tão diversos como a política, a religião, a família, o casamento, a moralidade, a lei, o trabalho, os códigos de honra, a civilidade e a hospitalidade. [...] a Bíblia, pela sua autoridade religiosa e cultural, foi um dos meios que, seguramente, mais contribuiu para a definição do lugar da mulher na sociedade, bem como para justificar a sua subordinação ao homem.», *O Sagrado...*, p.75.

³⁶ Para Cristina Segura Graiño os pecados não são iguais para os homens e para as mulheres, pois: «ante el pecado el sexo de las personas tiene una gran relevancia y los pecados non son iguales para hombres y para mujeres y, por tanto, la gravedad del pecado o la consideración de un acto como tal, depende del sexo de la persona que lo comete », C. Segura Grainõ, «El pecado...», p.211.

disciplinar. Neste sentido, as críticas apresentadas visavam tanto os clérigos desregrados e incumpridores de seus deveres como os leigos pecadores, homens e mulheres. Assim, o papel dos confessores foi de grande importância no que se refere à reconciliação dos pecadores e pecadoras com a Igreja e à instrução destes para não voltarem a pecar, como refere Cristina Segura Graiño:

A través de la confesión se logra el perdón de los pecados, siempre que se tenga propósito de no volver a cometerlos y se cumpla la penitencia impuesta por el confesor. El confesor fue adquiriendo un papel cada vez de mayor importancia en la sociedad cristiana medieval, pues en sus manos estaba la reconciliación de los pecadores con la sociedad laica y con la Iglesia. En la confesión, los clérigos reconciliaban a los pecadores y a las pecadoras con la Iglesia, pero también debían ejercer su pastoral, instruyendo a las personas, para evitar que cayeran nuevamente en el error.³⁷

Relativamente ao *Libro de las Confesiones*³⁸, de Martín Pérez, e quanto aos pecados que os confessores deveriam ter presentes durante a confissão, refere-se na constituição 43, Parte II: «De tres maneras de pecados: criminales e mortales e veniales»³⁹:

ca ay pecados veniales e pecados mortales e pecados criminales. Pecados veniales son aquellos que non parten el alma de Dios, nin la sacan de la caridat. Pecados mortales son aquellos que matan el alma e la parten de Dios e la sacan de la caridat. Pecados criminales son aquellos sobre que el derecho pone penas corporales e espirituales, e de que el pecador en juyzio puede ser acusado e a pena corporal o espiritual condenado. E quanto es destes criminales, puedense saber por los derechos do son escritos, asi commo es el pecado de la simonia e el pecado de la heregia, apostasia, çisma, sacrilegio, perjurio, adulterio, omeçidio, furto, trayçion e conspiracion e rebeldia. Destos pecados e de otros tales pueden los omes ser acusados en juyzio e condenados a pena. E a estos tales llaman criminales. E

³⁷ *Ibidem*, pp.214-215.

³⁸ Segundo J. Dionísio: «A redacção do seu *Livro das Confissões* deve ter tido lugar entre 1312 e 1317, sendo o ano mais provável 1316, segundo a reflexão de Garcia y García [...] A obra terá sido traduzida do castelhano para português na sequência de uma tendência firmada havia algum tempo para aproveitar fontes jurídicas castelhanas. [...] Este tratado de Martim Peres prossegue uma tradição da alta Idade Média iniciada com os penitenciais irlandeses, anglo-saxónicos e franceses. A vocação pedagógica do livro é evidente, pois ele destina-se ao ensino da administração dos sacramentos. Elenca diversos pecados, fazendo-os acompanhar das formas como os pecadores podem penitenciar-se, e lista as perguntas que os confessores devem colocar.», J. Dionísio, «Martim Peres» in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, (org. e coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, pp.431- 432.

³⁹ Martín Pérez, *Libro de las Confesiones, una radiografía de la sociedad medieval española*, Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez e Francisco Cantelar Rodríguez, (ed. crítica, introd. e notas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p.582.

conviene a saber que todos los pecados criminales son mortales e graves, mas todos los mortales non son criminales ca non son todos tan graves.⁴⁰

Deste modo, dos pecados assinalados (veniais, mortais e criminais), salientam-se os criminais, uma vez que são mortais e graves, podendo ser penalizados com penas corporais e espirituais⁴¹ e como refere a constituição 47, «De quales pecados se deve fazer la confesion»⁴², os pecados criminais e os mortais tinham prioridade durante as confissões:

E conviene a saber que todos los pecados criminales e mortales se deven confesar en la confesion de la penitencia, [...] e devense confesar por menudo [...] E los veniales non somos tenidos de los confesar asi por menudo e nonbradamente, mas devemoslos confesar generalmente, fablando en romance o en latin, commo fazemos a la entrada de la misa e en cabo de predicación⁴³

Igualmente importante para a caracterização dos pecados que os clérigos e os leigos cometiam é o documento *Tratado de Confissom*, impresso em Chaves em 1489, que é considerado o «primeiro livro impresso em língua portuguesa conhecido»⁴⁴, de autor desconhecido, provavelmente escrito por um ou mais clérigos e, segundo o autor da edição semi-diplomática, José Barbosa Machado: «o *Tratado de Confissom* é a tradução ou adaptação de uma ou várias obras espanholas e terá sido redigida entre os finais do século XIV e o início do século XV, não sendo a sua redacção contemporânea à sua impressão»⁴⁵. Verificamos que o texto foi elaborado com a preocupação de apresentar orientações e

⁴⁰ *Ibidem*, p.582.

⁴¹ Quanto às penitências atribuídas aos pecadores, Mário Martins, na introdução ao *O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português*, refere: «Vendo tal ou tal penitente jejuar durante tantos ou tantos anos, com certas penitências adjuntas, algum leitor mais arguto dos penitenciais podia calcular a categoria dos pecados cometidos, mesmo ocultos. E as penitências eram, por vezes, excessivamente duras. Tão duras que alguns penitentes preferiam entrar nos conventos, pois a vida religiosa, considerada um segundo baptismo, aliviava-os dalgumas das obrigações impostas (não todas).», *Lusitania Sacra*, 1957, p.7. Este penitencial foi compilado do *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez, escrito em medievo-português. Segundo Mário Martins: «o *Livro Penitencial*, compilado de Martin Pérez, em letra de quatrocentos. Encontramo-lo meio desgarrado, no Cód. Alc. CCLXXIV a/213, da Bibl. Nac. de Lisboa, depois duns extensos fragmentos de Cassiano e das obras de S. João Clímaco.

O clérigo ou monge do séc. XV que ajuntou estes poucos capítulos arrancados ao *Livro das Confissões*, declara honestamente a sua origem, sem alterar sequer a numeração dos capítulos», *ibidem*, p.5.

⁴² M. Pérez, *Libro...*, p.597.

⁴³ ⁴³ *Ibidem*, p.597.

⁴⁴ José Barbosa Machado, (ed.) *Tratado de Confissom (Chaves 1489). Edição semi-diplomática, estudo histórico e informático-linguístico de José Barbosa Macchado*, vol. I Braga, APPACDM de Braga, 2003, p.13.

⁴⁵ *Ibidem*, p.18.

procedimentos, («Este modo deue teer o confessor cõ aquelles que cõfesar»⁴⁶), para o confessor indagar os pecados⁴⁷ cometidos pelos pecadores clérigos e leigos, verificando-se uma escrita dirigida principalmente ao sexo masculino e só ocasionalmente às mulheres. De acordo com os propósitos atrás enunciados, passamos seguidamente em revista os pecados mais relacionados com mulheres que encontrámos nas obras em estudo no presente capítulo.

⁴⁶ *Ibidem*, p.34.

⁴⁷ No *Tratado de Confissom*, referem-se os sete pecados que deveriam ser indagados pelo confessor, nomeadamente: a soberba, inveja, ira, acídia, avareza, luxúria e a «gargantuice de muito comer e beber», *ibidem*, p.35.

2.1. Clérigos desregrados e mulheres barregãs

Demandaras adelante al clerigo del allegamiento de las mugeres: si moro con el muger sospechosa, ca non le da el derecho liçençia que otras mugeres con el moren, sinon madre o hermana o tia o sobrina [...] e aun esos algund derecho los defiende porque tienen consigo a las vezes otras mançebas, donde viene a las vegadas mala ocasion a los clerigos e mala sospecha dellos.

Martín Pérez, *Libro de las Confesiones*

Na sociedade medieval, onde a maioria da população era analfabeta, também havia clérigos pouco instruídos a par de outros com formação superior⁴⁸. Deste modo, os estatutos e as Constituições Sinodais foram criados a pensar nos clérigos das dioceses que pregavam nas igrejas rurais, cujo comportamento não ia ao encontro das regras eclesiásticas. O *Sínodo de D. Luís Pires*, de 11 de Dezembro de 1477, (Sínodos de Braga) é um exemplo significativo da necessidade de alterar o comportamento desregrado dos clérigos e, neste Sínodo, tomamos conhecimento do abandono das igrejas e mosteiros que rapidamente se transformavam em espaços decadentes e sujos, onde se podia comer e beber, fornicar, matar ou até fazer as necessidades fisiológicas, como se verifica na constituição xxiii, «Que nom comam nem bebam nem façom vodos dentro nas egrejas», que nos proporciona um quadro descritivo e ilustrativo de uma sociedade desregrada:

muito menos deve seer consentido que na casa da sancta egreja, onde stá o seu sanctissimo Corpo e Sangue e as reliquias dos preciosos sanctos, onde se ministram os sanctos sacramentos e celebram os divinos officios, sejam postas mesas e se façam convites de comer e beber, segundo se custuma em muitas egrejas e moesteiros, em tanto que muitas vezes se contece poerem os odres e pechees, emfusas e cantaros com vinho e auga sobre os sanctos altares e fazem delles suas copeiras em grande injuria e

⁴⁸ De acordo com Isaías da Rosa Pereira: «No meio de um povo na maioria analfabeto, as exigências de cultura para o clero são bastante significativas, embora hoje nos pareçam tão rudimentares. É necessário não esquecer que havia clérigos com cultura superior, quer adquirida na Universidade Portuguesa a partir do fim do século XIII, quer em Universidades estrangeiras [...] Os estatutos sinodais referem-se, como é óbvio, ao clero espalhado pela diocese e que não tinha facilidade de acesso às escolas. Havia, assim, uma maioria de clero pouco instruído ao lado de alguns com cultura universitária, mas estes não iam para as igrejas rurais, ficavam pelas igrejas catedrais, pelas colegiadas, exerciam cargos na cúria diocesana, ou até na Corte.», Isaías da Rosa Pereira, «A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses: a vida do clero através da legislação sinodal», *Lusitania Sacra*, 26, 1978, p.41.

contumelia, vituperio e blasfemia do sanctissimo nome de Deus, ao qual nom apraz de taes comessações, manjorradas e bebedices serem fectas no seu sancto paaço, de que se muitas vezes seguem arroydos, | sacrilegios e mortes de homens, fornizios e adulterios e outros muitos malles. Porém per esta presente constituição e ordenação stabelecemos e ordenamos e streitamente defendemos, sub penna d’escuminhom e maldiçom eternal, que daqui avante nom façam vodos nem ponham mesas dentro nas egrejas e moesteiros pera hy comerem, salvo se for algum clerigo, emquanto celebrar algum trintairo emçarrado, ou algum omiziado. E estes possam comer e dormir em hũa parte ou em hum canto da igreja mais escuso e afastado do altar o mais que ser possa e esto em toda onestidade, varrendo logo e alinpando o lugar em que assy comerem, em tal guisa que a igreja fique e stê senpre linpa de toda çugidade. E o omiziado vaa fazer suas necessidades fora da igreja⁴⁹

De facto, a partir da leitura do *Sínodo de D. Luís Pires*, verificamos que os clérigos não descuravam somente o espaço das igrejas e dos mosteiros. Vejamos, então, os aspectos mais criticados: a sua aparência, pois a maioria vestia-se como leigo, não usava a sobrepeliz durante as missas, não cortava os cabelos, não fazia a barba e a coroa e não cumpria as suas funções eclesiásticas, como baptizar os recém-nascidos, dar a confissão, a absolvição dos pecados e a excomunhão aos que estavam a morrer. Com efeito, muitos tinham também filhos das mulheres concubinas, que criavam como legítimos, e que levavam para as igrejas para dizerem missa e cantar no coro, utilizando o património da Igreja (muitas vezes com a venda de cálices e pratos) para os sustentar.

Deste modo, face à situação vivida na maioria das igrejas localizadas em zonas rurais, tornou-se premente a necessidade de organizar encontros entre o clero paroquial e o bispo por ocasião do Sínodo diocesano, mas que não ocorriam regularmente e que se tornaram insuficientes para a instrução dos clérigos, pois, e segundo Isáias da Rosa Pereira: «Podemos mesmo afirmar que, com toda a probabilidade, nenhum bispo celebrou periodicamente o sínodo segundo a legislação conciliar. E isto por toda a Europa, em toda esta época e mesmo depois do século XV».⁵⁰ No entanto, os Sínodos que chegavam às igrejas não tinham somente a função de alterar o comportamento desregrado dos clérigos, como nos refere Patrícia Anne Odber de Baubeta:

⁴⁹ *Sínodo de D. Luís Pires*, 11 de Dezembro de 1477, in António Garcia Y Garcia (ed.) et alii, *Synodicon Hispanum: vol. II, Portugal*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp.96-97.

⁵⁰ I. da Rosa Pereira, «*A vida do clero...*», p.41.

Constituía o meio principal pelo qual os bispos conseguiam comunicar ao seu clero as decisões e determinações dos Concílios Ecuménicos Nacionais e Provinciais. Sem essas assembleias, certos membros do clero, particularmente os de áreas muito remotas e rurais, podiam permanecer em completa ignorância em relação a significativas alterações ou mudanças na política da Igreja. Ao mesmo tempo, o sínodo permitia ao bispo uma valiosa oportunidade de indagar sobre a saúde moral da sua diocese, averiguar se o laicado e o clero da sua diocese se estavam comportando de uma forma conveniente e correcta. Se tal acontecia, então o sínodo proporcionava-lhe a ocasião adequada de reafirmar a disciplina da Igreja corrigindo abusos e excessos e castigando os pecadores. Uma terceira e extremamente importante função do sínodo era fornecer alguma instrução rudimentar a um clero por vezes ignorante ou iletrado.⁵¹

Ainda segundo esta autora, os Sínodos podem não ter ocorrido com a frequência que a Igreja gostaria, no entanto, serviram para que alguns membros do clero os usassem como meio de «disciplinar clérigos e leigos desregrados, melhorar o nível de instrução e, de um modo geral, exercer os seus deveres eclesiásticos.»⁵². Deste modo, os bispos, preocupados com a formação intelectual e espiritual dos seus clérigos, preocuparam-se com os problemas da formação e a negligência de muitos em obedecer às determinações episcopais.⁵³ Quanto à vida moral dos clérigos, as principais preocupações dos bispos foram no sentido de impor a castidade⁵⁴; o vestuário adequado; proibir o jogo; apelar à compostura durante a celebração dos ofícios e à simonia.⁵⁵ No que se refere à castidade, apesar de obrigados ao celibato, o casamento dos clérigos foi até ao século XII considerado válido (o II Concílio de Latrão (1139), cânone 7, declarou nulos os casamentos dos clérigos de ordens sacras⁵⁶). Assim, o pecado de «fornizio» passou a ser punido com sanções agravadas:

⁵¹ Patricia Anne Odber de Baubeta, *Igreja, Pecado e Sátira Social na Idade Média Portuguesa*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997, p.77.

⁵² *Ibidem*, p.81.

⁵³ Cf. I. da Rosa Pereira, «*A vida do clero...*», p.38.

⁵⁴ De acordo com Michel Sot, em «A génese do casamento cristão», no século XI impôs-se a continência para os padres: «Nos séculos XI e XII, retomou-se o debate travado pelos Padres sobre o lugar da sexualidade no casamento, colocando em segundo plano o debate sobre o valor relativo do casamento e da virgindade. Os dois debates foram reactualizados pelo tremendo desenvolvimento do monaquismo no século XI e pela monaquização progressiva do clero. O enquadramento da instituição eclesiástica, no momento em que esta estabelece a sua preponderância, de forma duradoura, no Ocidente, é portanto o da continência. E, na reforma gregoriana, a luta contra o casamento dos padres não cria as condições favoráveis a uma reflexão que possa valorizar o casamento.», Michel Sot, «A génese do casamento cristão» in Georges Duby, Philippe Ariès e Jean Bottero, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa, Terramar, 1992, p.214.

⁵⁵ Cf. I. da Rosa Pereira, «*A vida do clero...*», p.41.

⁵⁶ *Ibidem*, p.42.

No sínodo de Braga de 1333, as sanções são agravadas e a legislação refere-se também aos religiosos. Estes, sendo acusados do «pecado de fornizio», eram mandados para o cárcere episcopal até fazerem penitência dos seus pecados, a arbítrio do bispo. Os clérigos seculares que mantivessem barregãs públicas pagavam a multa de um marco de prata, além de incorrerem nas penas gerais estabelecidas no direito e nas penas referidas nas constituições sinodais anteriores (Const.Sin. de Braga de 1333, const.8).⁵⁷

Verificamos, então, que os Sínodos sempre tiveram uma função reguladora de comportamentos considerados inapropriados e apresentaram penitências suficientemente punitivas de modo a terminar com as relações que os clérigos mantinham com mulheres⁵⁸ solteiras ou casadas que eram denominadas «barregãs», como se comprova com o mais antigo Sínodo de Braga, celebrado pelo arcebispo D. Frei Telo, *Sínodo de D. Frei Telo, 5 de Dezembro de 1281*, (Sínodos de Braga). De facto, este Sínodo constitui o mais venerando testemunho de legislação sinodal bracarense e reflecte também a preocupação com a formação moral do clero que surge proibido de viver em

⁵⁷ *Ibidem*, p.43 Cabe ainda salientar a posição deste autor face aos clérigos dissolutos e prevaricadores: «Em primeiro lugar, é necessário ter em conta que o legislador não se refere normalmente aos que cumprem os seus deveres, mas aos que prevaricam. Deste modo, não se pode generalizar demasiado e concluir que todos os clérigos eram dissolutos e gananciosos. No entanto, a frequência de apelos ao cumprimento da lei, com a cominação de penas, obriga-nos a dizer que os abusos deviam ser muitos e frequentes. As próprias penas, por mais gravosas que se mostrem, não eram suficientes para atemorizar os prevaricadores. A tentação era grande, as motivações espirituais frouxas, a cultura rudimentar. Não admira, por isso, que a cléricatura, para uma grande maioria, fosse um modo de vida e não um ministério sagrado, como nós hoje o entendemos.», *ibidem*, p.53. Lembremos a alcoviteira Lianor Vaz quando relata uma tentativa de violação por parte de um clérigo («vinh' agora pereli / ao redor da minha vinha, / e um clérigo, mana minha, / pardeus, lançou mão de mi! / Não me podia valer! / Diz que havia de saber / se era eu fêmea se macho [...] Quando viu revolta a boda, / foi e esfarrapou-me toda / o cabeção da camisa», Gil Vicente, *A Farsa de Inês Pereira in Compilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente*, (Maria Leonor Carvalhão Buescu, introd. e normalização de texto), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, vol.II, pp.429-430.

⁵⁸ Acerca das relações entre clérigos e suas mulheres, Ana Arranz Guzmán analisa Sínodos de Espanha, em que os objectivos do legislador eram semelhantes aos que encontramos nos sínodos de Portugal: «Algunos obispos, en concreto, se lamentaban de que, a pesar de las penas establecidas en el derecho canónico contra los clérigos concubenarios, non se había logrado erradicar este vicio. Así, por ejemplo, en el sínodo de Ávila de 1481 se puede leer: “Y porque muchos clérigos y ministros de la Yglesia olvidando lo suso dicho, en grande detrimento y peligro de sus ánimas y en escándalo de los legos y oprobio de la clerezía, han tenido y tienen publicamente mancebas y mugeres sospechosas en su compañía”. Y don Pacual de Ampudia en el sínodo burgalés de 1498 manda que “ningún clérigo pueda tener consigo en su casa, ni de compañía mujer suelta ni casada, de ninguna edad que sea, con quien antes haya tenido participacion carnal”. El sínodo de Palencia de 1500, tras referirse a la castidad de Jesucristo y a la necesidad de que los clérigos le imiten, señala cómo éstos “olvidando su propia fama e salud tienen mancebas publicamente, con las que viven vida disoluta e deshonesta, sobre lo qual el reverendo obispo sabinense Guillermo, legado en España, hizo una constitución, la qual por instigación del demonio no se ha guardado.”», «Amores desordenados y otros pecadillos del clero», in Ana Isabel Carrasco Manchado e María Del Pilar Rábade Obradó, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.9, p.233.

concubinagem⁵⁹, como atesta a constituição 5, «De concubinariis»⁶⁰ e a constituição 6, «De concubina»⁶¹. Pretendia-se, assim, não somente castigar os clérigos, mas também as mulheres concubinas, com a excomunhão e o impedimento à sua sepultura em terrenos da Igreja, desencorajando-as, deste modo, de se envolverem com clérigos⁶². No entanto, as recomendações apresentadas pelo *Sínodo de D. Frei Telo, 5 de Dezembro de 1281*, não terão sido suficientes para acabar com a concubinagem no seio do clero, pois verificamos a contínua preocupação da Igreja em Sínodos posteriores e que pretendiam igualmente desencorajar o comportamento sexual dos clérigos⁶³, como se verifica no *Sínodo de D. Gonçalo Pereira, 6 de Setembro de 1333*, (Sínodos de Braga), na constituição 8, em que se refere o «pecado de fornizio» proibido a todos os cristãos e principalmente aos clérigos que tinham «barregã publica», com castigo diferenciado que dependia das funções que exerciam (do cárcere ao pagamento de um marco de prata):

⁵⁹ Cf. António Garcia Y Garcia, (ed.) et alii, *Synodicon Hispanum: vol. II, Portugal*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 10.

⁶⁰ «De concubinariis»: «Adherentes et uestigiis predicti domini Iohannis quondam Sabinensis Episcopi, monemus autem sacerdotes, diáconos, subdiaconos, omnes beneficiatos quod ex nunc in suis domibus uel alienis non presumant concubinas publice detinere, quod si contra fecerint omnes publice concubinarios officio et beneficio [...] bus suspendimus et suspensos esse statuimus.», *Sínodo de D. Frei Telo, 5 de Dezembro de 1281*, in A. Garcia Y Garcia, (ed.), et alii, *Synodicon Hispanum...*, p.12.

⁶¹ «De concubina»: «Concubinas uero publicas clericorum monemus sollempniter quod [...] die in antea clericis publice non cohabitent, alioquin eas presentibus scriptis excommunicamus et excommunicationi subiectas esse decernimus, et si in concubinato publico deciserint omni careant ecclesiastica sepultura. Clericos nichilominus qui sepulturas talium temere presumpserint interesse ab officio et beneficio suspendimus ac suspensos esse denunciamus, layci uero excommunicationi subiaceant, et in eodem cimiterio nullus sepeliatur priusquam ossa talium exhumentur et de cimiterio extrahantur. In ecclesiis etiam diuina officia minime celebrentur.», *ibidem*, p.12.

⁶² Isaías da Rosa Pereira apresenta a sua tradução/interpretação sobre as constituições 5 e 6 do *Sínodo de D. Frei Telo, 5 de Dezembro de 1281*. De facto, as medidas adoptadas eram bastante punitivas para a mulher que se envolvesse com os clérigos: «No sínodo de Braga de 1281, o arcebispo D. Frei Telo suspende do officio e beneficio todos os clérigos de ordens sacras e beneficiados que tivessem concubinas, quer em suas casas, quer noutras (*Const.5*). Para que esta legislação fosse mais eficaz, pune também essas mulheres com grande rigor. Ficariam excomungadas (pena então muito gravosa e temida) e seriam privadas de sepultura eclesiástica, caso morressem na situação de concubinato. Se algum clérigo se atrevesse a presidir ao seu funeral ficava também suspenso; os leigos que nele participassem incorriam igualmente em excomunhão. Além disso, no cemitério em que fosse sepultada uma dessas mulheres não poderia haver outro enterramento sem a remoção prévia dos despojos mortais, e nas igrejas não poderiam celebrar-se os officios divinos [...] essas infelizes mulheres ficavam banidas da sociedade e a sua sepultura em lugar sagrado provocaria uma série de consequências trágicas na vida da comunidade cristã.», I. da Rosa Pereira, «*A vida do clero...*», p. 42.

⁶³ Santo Agostinho confessa como enfrentou as tentações da carne: «Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século. Ordenaste-me que me abstenha do prazer da carne, e, em relação ao próprio matrimónio, que tu permitiste, aconselhaste-me uma coisa melhor. [...] Mas ainda vivem na minha memória, sobre a qual tanto falei, imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, embora desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a um efeito absolutamente igual.», Santo Agostinho, *Confissões*, 2ª edição, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.495.

Item porque todos los christãos devem a viver sem pecado de for[n]izio e moormente os religiosos e os clerigos que devem <...>, stabelecemos e mandamos que nemhũs religiosos nem rectores <nem> vigairos perpetuus nem raçoeiros nem outro clerigo nemhũ do arcebispado, de qualquer condiçom e stado que seja, que nom tenha barragãa publica, e o que a tener se for religioso stabelecemos e mandamos que jazca <no> nosso carcer atã que vejamos que fez peendença do pecado que fez, e se for capelam, raçoeiro ou outro clerigo qualquer, que pague a nós hũu marco de prata em nome de pena, mais sejam teudos aas penas que som conteudas en dereito e outrossi nas constituições dos nossos antecessores e nossas que hi sobre esto há feitas.⁶⁴

No *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, (Sínodos de Lisboa), na constituição 23, refere-se a sentença de excomunhão para as barregãs «mantheudas» de homens casados e de clérigos, assim como os danos e as perdas que o pecado da barregania trazia, nomeadamente, relativamente à alma, ao corpo e aos bens dos homens:

Item, foi per el posta sentença descumunhom em as abarregãas mantheudas dos homẽs cassados e dos clerigos dordẽs sagras ou beneficiados e dos religiosos e porque os que as sobreditas coussas fazem e husam dellas pecam gravemente seguese dos ditos maaes e pecados grandes dapnos e perdas assi das almas como dos corpos e bẽes que os homẽes ham⁶⁵

No *Sínodo de D. Fernando da Guerra, 1 de Junho de 1430*, (Sínodos de Braga) encontramos a constituição «Contra os beneficiados que teem concubinas publicas» em que as relações das mulheres com os clérigos são consideradas pecados de luxúria⁶⁶, («Porque em presença do muy poderoso Deus assy foy senpre e hé muy avorrecido o pecado da luxuria e avudo por gramde ençujamento que elle per sy antre os seus primeiros

⁶⁴ *Sínodo de D. Gonçalo Pereira, 6 de Setembro de 1333*, in A. Garcia Y Garcia, (ed.), et alii, *Synodicon Hispanum...*, p.50.

⁶⁵ *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, in A. Garcia Y Garcia, (ed.), et alii, *Synodicon Hispanum...*, p.334.

⁶⁶ De notar que o pecado da luxúria surge no *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496* relacionado com as mulheres e com bens considerados supérfluos que existiam nas suas casas: «e nom soamente se diz luxuria por causa das molheres mas por sobegidoom de qualquer cousa que tenhamos pera nossas pessoas e casas, sem as quaes podemos onestamente viver, asi como joias, vestidos, casas e atabios dellas e outras cousas», in A. Garcia Y Garcia, (ed.), et alii, *Synodicon Hispanum...*, p.407. Deste modo, as jóias e vestidos são bens que normalmente estão associados à vaidade, à sensualidade e à sedução, como verificamos também em textos literários, caso da «Vida de Santa Pelágia», e seus ornamentos e colares de ouro, cf. Luiz Fagundes Duarte, «Vida de Santa Pelágia», in Ivo Castro, (ed.), et alii, *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, p.21.

mandamentos a toda creatura geeralmente o defemdeo e o huso desordenado dell.»⁶⁷), e as críticas são dirigidas aos clérigos que mantinham as concubinas, apesar das penas contidas nos cânones e das sentenças de excomunhão:

E porque as penas do direito eram pellas dictas pessoas ecclesiasticas muy pouco temidas e sem as prezamdo mais que se pecado nom fosse elles tiinham consigo publicamente molheres com que conthinoadamente perpetravam o dicto pecado. E foram per alguuns nossos predecessores, desejadores da salvaçom das almas de seus subditos, fectas muitas constituições fulminantes comtra elles e muitas e desvairadas penas muy regurosas e muy de temer a alma que desejasse sua salvaçom, mais mall pecado o que era feito por proveito tornou-sse em dapno, por o desprezamento e transgressom dos que as deveram guardar. E creemos que infiindas almas som por ello em perpetua dapnaçom porque algũuas das dictas constituições os legam ipso facto de sentença de moor escomunhom.⁶⁸

Apesar dos esforços dos eclesiásticos em salvar as almas dos clérigos pecadores, o não cumprimento das constituições originou a sua excomunhão, assim como outras penas existentes, quer para clérigos com benefícios, quer para os que não os tinham:

defendemos que nenhuum cleriguo ou religioso, beneficiado nem d'hordeens sagras do dicto noso arcebispado, do dia desta publicaçom ataa quinze dias primeiros seguintes, nom tenham manceba nem molher sospeita segumdo o direito manda. E se a tiverem e lhe for provado, mandamos que por a primeira vez que lhe assy provado for perca a terça parte dos frutos que seus beneficios ou beneficio remder ou renderem dhuum anno pera a fabrica de dicta nossa igreja de Bragaa. E por a segunda vez perca a meetade dos fructos do outro anno e por a terceira seja suspemsso do officio e beneficio ataa que per nós seja a ello restituído. E se mais persseverar no dicto pecado, nós procederemos contra ell como acharmos per direito. E se forem cleriguos d'ordeens sagras que nom tenham beneficios e teemdo tall molher como dicto hé, que seja preso por hum mês e nom seja solto ataa que pague por cada vez trezentos reaaes pera as obras da nossa see.⁶⁹

E apesar das penas atribuídas, as relações entre os clérigos e as suas mulheres concubinas não cessaram, como se comprova com a leitura dos vários Sínodos que foram

⁶⁷ *Sínodo de D. Fernando da Guerra, 1 de Junho de 1430, in A. Garcia Y Garcia, (ed.), et alii, Synodicon Hispanum...*, p.67.

⁶⁸ *Ibidem*, p.68.

⁶⁹ *Ibidem*, p.69.

sendo publicados. Com efeito, não era somente com a concubinação que a Igreja se preocupava, pois, os filhos dos clérigos⁷⁰ eram frequentemente tratados como legítimos, o que constituía mais um problema que as constituições pretendiam resolver e um escândalo que denegria a imagem da Igreja junto do povo. No entanto, apesar dos pecados cometidos, a salvação da alma dos clérigos concubinários também era um objectivo da Igreja, como se verifica no *Sínodo de D. Luís Pires, 11 de Dezembro de 1477*, (Sínodos de Braga) na constituição 60, «Dos clerigos concubinarios»:

e a cada huun delles que por Deus e por honrra da sancta Egreja e salvaçom da <s> suas almas e por tolher o escandallo do poboo que, esguardando bem a queeda em que jazem, se alevantem do esterquo e fedor e chamem a graça de Deus que os ajude e esforce, e daqui avante vivam onestamente e sejam castos e continentes segundo a regra e mandado dos sanctos cânones e al de menos nom tomem molheres nem as tenham publicamente ou, se as teem, loguo as lancem de sy | de que suspeição possa ser a vida.⁷¹

Deste modo, apelava-se à vida honesta e casta para os clérigos, de acordo com os «sanctos cânones» e ao abandono da vida de pecados sexuais com mulheres, metaforicamente associada à imundice e sujidade do esterco e do fedor («se alevantem do esterquo e fedor»). Mais uma vez, mas no *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*, (Sínodos do Porto), determina-se, na constituição 15, «Que falla dos clerigos dordês meores barregueiros», a proibição dos clérigos solteiros de terem mancebas⁷² em suas casas e de casarem com elas:

⁷⁰ No *Sínodo de D. Luís Pires, 11 de Dezembro de 1477*, na constituição 51, as instruções são claras e específicas quanto ao comportamento dos clérigos que tratavam os filhos como legítimos: «Que os clerigos nom se chamem conpadres huuns aos outros nem consentam seus filhos que os ajudem aa missa nem emtrem com elles no coro», p.123, e constatamos a preocupação do legislador com o modo como os filhos dos clérigos eram tratados pelos pais que os assumiam como filhos e filhas perante o povo e que os ajudavam nos serviços litúrgicos: «Porém mandamos e streitamente defendemos a todallas perssoas eclesiasticas, beneficiados e nom beneficiados e a cada huun delles de todo este nosso arcebispado que, se acontecer algum delles teer filhos ou filhas, que por honrra de Deus e da | sancta madre Egreja e do estado clerical, se tenperem e ajam vergonha de seus pecados e em parte de penitencia e satisfaçom delles os encobram por sua onestidade e enxempllo do poboo e nom lhes chamem filhos nem filhas, mas chamen-os per seus proprios nomes ou criados ou sobrinhos ou parentes, fazendo-os baupizar ou criar honestamente e emcubertamente ministrando-lhes com tenperança o que ouverem mester. E nom os levem conssiguo aa egreja e muito menos lhes consentam que os ajudem aa missa nem emtrem nem cantem com elles no coro nem em outros divinos officios na egreja nem fora della. E damos lhes de consselho que os metam em ordem ou os emviem aos estudos e lhes façam aprehender sciencias e principalmente theologia, canones, pera depois servirem a Deus a aa Egreja cujo pam comerom. E se per ventura nom quiserem emtrar em ordem ou nom forem dados pera aprender sciencias que emtonces os ponham a alguuns officios que aprehendam pera per elle viverem.», *ibidem*, p. 125.

⁷¹ *Ibidem*, p.133.

⁷² No *Tratado de Confisson*, refere-se a mancebia das mulheres solteiras, freiras, casadas ou cunhadas: «solteira da mãebia [...] aquela que esta na mãebia pode seer freira ou casada ou cunhada», p.88.

per esta presente constituçam estabelecemos e mandamos que daqui em diante os ditos clerigos solteiros nom tenham notoriamente mancebas em suas casas delles nem dellas, nem em outra casa algũa, mas que vivam bem e onestamente vida de clerigos dordês meores solteiros. E os que o contrairo fizerem queremos que paguem por a primeira vez que no dito erro forem achados dous cruzados douro, e polla segunda quatro, à terceira oito, pera as obras de nossa see e nosso meirinho. Peo se os taaes clerigos prouver casar com as ditas suas concupinas e dentro de trinta dias as receberem em face de igreja por suas molheres, queremos que sejam relevados da dita pena.⁷³

De facto, neste Sínodo, a constituição 16, «Dos clerigos de ordens sacras barregueiros», é clara quanto à posição de intervenção e de punição tomada pelos legisladores em atribuir penas: «veendo quam priigosa cousa hé à nossa conciencia nam proveermos sobre tal erro, o qual em nenhũa maneira nam devemos desimular nem sofrer [...] nam podemos teer escusa passando taaes erros sem averem sua pena, ou em parte ou em todo»⁷⁴, e verificamos a determinação do legislador em resolver a situação de pecado criada pelos clérigos, decidindo que o destino das mulheres mancebas, concubinas ou barregãs deveria ser a expulsão da vida dos clérigos (lançadas fora) e da comunidade onde viviam:

pollo qual estabellecemos e mandamos que todollos beneficiados, sacerdotes e religiosos que nesta cidade e nosso bispado vivem ou ao diante viverem, os quaes notoriamente tem mancebas ou tiverem que logo as lancem fora de suas casas e vezinhança e freiguesia e nam tornem mais pera ellas nem pera acerqua de si, e tampouco as tenham e governen em casa alheas, nem próprias dellas, nem hindo a suas casas, e tampouco tomem outras de novo.⁷⁵

A palavra «barregã» também era utilizada para uma outra realidade social fora da esfera da Igreja, nomeadamente em relação às mulheres solteiras que se envolviam com homens solteiros e casados, como se constata no *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*, na constituição 46, «Que falla dos barregueiros casados», em que a mulher solteira é acusada de corromper e de violar o casamento («o santo matrimonio

⁷³ *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*, p.364.

⁷⁴ *Ibidem*, p.364.

⁷⁵ *Ibidem*, pp.364-365.

seja per ellas corrompido e aviollado»), enquanto instituição, e de provocar danos («usos e gastos illicitos») e escândalos, nomeadamente às esposas legítimas⁷⁶ que eram abandonadas pelos marido («serem desemparradas»), ficando deste modo sem sustento:

Item, teendo certa emformação como nesta cidade principalmente e assi no bispado vivem muitas mulheres solteiras, as quaes, pospondo sua fama e consciencia, nom soomente sam contentes de pecar com algũs homens solteiros, mas escolhem teer parte com os casados e folgam de dar aazo como o santo matrimonio seja per ellas corrompido e aviollado a qual cousa nom soomente ante Deus hé mui grave e dina de muita pena, mas ao mundo traz grandes danos e escandallos, porque continuamente veemos muitas honestas e boas mulheres por causa destas mancebas serem desemparradas de seus maridos, e nom soo as leixam quanto ao corpo mas ainda quanto aa fazenda, a qual com suas barregãas em usos e gastos illicitos despendem, esquecendosse de quanto amor e obrigaçam devem teer a suas mulheres por seer o matrimonio sacramento feito per Nosso Senhor.⁷⁷

Apesar de os clérigos barregueiros serem, em alguns casos, penalizados com multas e o cárcere, verificamos que as suas mulheres sofreram penas que podiam ser bem mais pesadas e que as marginalizaram da sociedade em que viviam. De um modo geral, a mulher pecadora, (manceba, concubina ou barregã), foi discriminada por uma sociedade clerical que, a partir do momento em que decidiu proibir a sua existência, não deixou de as perseguir e punir. De facto, estas mulheres foram penalizadas com ameaças de excomunhão e o pagamento de multas, com o cárcere e a expulsão, quer da vida dos clérigos, com quem viviam (eram lançadas fora de suas casas), quer da comunidade onde estavam inseridas, sendo igualmente segregadas depois de mortas, pois a sua sepultura era impedida em terrenos da Igreja. Eram, de facto, penas duras que tornavam estas mulheres em exemplos a não seguir e, deste modo, a Igreja transmitia a imagem de estar a controlar uma situação que, apesar das penalizações e perseguições atribuídas aos clérigos e às barregãs, se manteve durante a Idade Média.

⁷⁶ Segundo Ana Rodrigues Oliveira, a barregania até era tolerada em certas circunstâncias: «Parece assim problemático aplicar a noção de ilegitimidade numa sociedade em que a barregania, como adultério controlado, era uma prática habitual não só entre a nobreza como também nos grupos não privilegiados e mesmo, no próprio estamento eclesiástico. Embora a barregania ou mancebia fosse considerada ilícita e pecaminosa pela moral eclesiástica, ela era tolerada na legislação de Afonso X, apresentando-se como mal menor que evitava a poligamia, se bem que se devesse sujeitar a determinadas normas, sendo uma delas a da não promiscuidade com mulheres vilãs, não fidalgas.», *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa, (sécs. XII a XIV)*, Cascais, Patrimonia Historica, 2000, p.249.

⁷⁷ *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*, pp.389-390.

2.2. Mulheres luxuriosas, adúlteras e fornicadoras

Muchos son los oficios dañosos, donde viene daño e mal a las almas. E aquellos que usan estos tales oficios son las mugeres del siglo, que aluegan sus cuerpos para malos oficios e torpes.

Martín Pérez, *Libro de las Confesiones*

Relativamente às Constituições Sinodais, constatámos que uma das preocupações dos legisladores consistia em erradicar a presença das mulheres da vida dos clérigos. Deste modo, os Sínodos tinham uma vertente pedagógica que visava disciplinar os clérigos desregrados e inculcar-lhes a responsabilidade de serem modelos de castidade e de abstinência.

Verificamos que os pecados de mulheres estão associados às relações de natureza sexual⁷⁸ que estas mantinham com homens religiosos (apesar das penas atribuídas), quer como suas barregãs ou mancebas. Quanto ao *Libro de las Confesiones*, os pecados de mulheres estão relacionados com um conjunto de comportamentos luxuriosos, tais como o adultério e os «fornizios», que se afastam do modelo de comportamento que se pretendia transmitir, ou seja, a mulher submissa⁷⁹ e sem qualquer poder de decisão sobre o seu corpo e vida amorosa. Tendo em conta a gravidade do pecado da luxúria, constatamos que o legislador orientava o confessor no sentido de este demonstrar, durante o acto da confissão, prudência ao abordar os homens e as mulheres sobre este pecado, como se verifica na constituição 20, da I parte, («Del pecado de la

⁷⁸ Com o passar do tempo, foram-se divulgando reflexões e comentários dirigidos aos confessores, em que os moralistas mais austeros criticavam a busca do prazer no acto sexual, mesmo quando era praticado com o cônjuge, passando a ser considerado pecado mortal, cf. M. Ansejo González, «Integración y exclusión...», p.192. Ainda segundo Maria Ansejo González: «Tampoco el acto sexual era lícito si tenía lugar durante las fiestas sagradas, sus vísperas o en los días de ayuno y abstinencia, si bien en ese caso se tomaría como un pecado de incontinencia. Cuando hubiese ocurrido en un lugar sagrado la falta sería de pecado venial, si es que no hubiera otro lugar», *ibidem*, p.192.

⁷⁸ M. Pérez, *Libro...*, p.582.

⁷⁹ No *Libro de las Confesiones*, refere-se as palavras de Santo Jerónimo, retiradas das *Escrituras*: «La muger casada, otrosi, non puede fazer limosna sin mandado de su marido, ca diz la Escripura que el marido es cabeça de la muger e deve ser obediente a su marido en las cosas honestas e sin pecado, asi como el marido deve ser obediente a la su cabeça, que es Jesuchristo», p.73, De facto, a imagem do marido ser a cabeça da mulher remete para a obediência que esta deveria prestar-lhe, assim como o marido deveria obedecer a Jesus Cristo. Deste modo, verificamos que a mulher casada não tinha autonomia para dar uma esmola («limosna») sem a permissão do marido, e era considerado pecado quando a mulher dava esmola contra a vontade do marido, havendo apenas três excepções: quando a mulher possuía bens pessoais sobre os quais o marido não tinha poder; quando decidia dar esmola a partir dos bens que guardava, por exemplo, pão e vinho, mas com «mesura» e «cordura», *ibidem*, p.74, ou seja, comedimento e prudência e após avaliação das necessidades dos pobres, ou quando constatava algum perigo de morte por falta de comer, beber ou de vestir.

luxúria. Las preguntas que se deven fazer deste pecado e que se fagan com cordura»⁸⁰), nomeadamente nas palavras utilizadas, de modo a não sugerir pensamentos que poderiam levá-los efectivamente à tentação e ao pecado ou à não confissão, por vergonha dos seus pecados («e guarda non le digas tu destas torpedades ninguna cosa»⁸¹, «E non demandes mas descubiertu de tales cosas, ca es muy grand peligro, salvo que lo esforças com buenas palabras e honestas la persona que non encubra nada por verguença.»⁸²). Relativamente às perguntas que o confessor deveria fazer, sabemos que deveriam de ser idênticas para ambos os sexos, representativas do envolvimento e da participação dos dois sexos nos pecados de luxúria: «demandaras en este pecado e en todos los otros, e son estas generalmente: quien peço, que pecado fizo e do lo fizo e a quien o con quien lo fizo, quantas vegadas e por que e commo e quando; [...] E demandaras esas mismas cosas a la muger»⁸³. Assim, competia ao confessor indagar⁸⁴, por exemplo, se o homem fazia «fornição» com mulher solteira, casada, ou virgem; se a mulher tinha sido tomada por força ou se «por arte o por engano»⁸⁵; se houvera promessas de casamento; se fora tomada sem o consentimento dos parentes, se havia laços de parentesco entre si⁸⁶, se era cunhada ou religiosa; ou apenas mulher com voto de castidade e se envolvera alguma mulher em «amor malo»⁸⁷, se praticara o pecado da luxúria em noites e em dias de festas, e quais, ou se em dias de jejum; se em lugar sagrado, e em qual, e se em tempo de sangue menstrual⁸⁸ («Si en tienpo e la sangre fluxo».⁸⁹).

⁸⁰ *Ibidem*, p.47.

⁸¹ *Ibidem*, p.48.

⁸² *Ibidem*, p.49.

⁸³ *Ibidem*, p.48.

⁸⁴ Lembramos que em *Tratado de Confissom* era pecado grave a relação física com virgens e viúvas, sob pena de o homem ter de casar com a mulher com quem pecara. Através da lista de «pecadoras», sabemos que o homem cometia pecado com casadas e solteiras, pecado agravado pelo facto de a mulher ser da sua família, «per uemtura sera sua parenta ou cunhada [...] moura ou iudia», p.47. Verificamos que a penitência era igual para o homem e para a mulher.

⁸⁵ M. Pérez, *Libro...*, p.47.

⁸⁶ *Ibidem*, p.47. Verificamos que as mulheres que tenham pecado com parente devem jejuar vinte e um anos e jamais tornar a este pecado.

⁸⁷ *Ibidem*, p.48.

⁸⁸ Ideia presente já no *Livro do Levítico*: «Se um homem tiver relações com a mulher menstruada, a impureza dela atingi-lo-á, e ele ficará impuro durante sete dias.», 15, 24. Ainda no mesmo *Livro* se refere: «Se um homem dormir com uma mulher durante a menstruação, e tiver relações sexuais, descobrindo a fonte do sangue, os dois serão eliminados do seu povo.», 20, 18.

⁸⁹ M. Pérez, *Libro...*, p.48. Segundo Jacques Le Goff e Nicolas Truong, a inferioridade da mulher advém da sua menstruação e as relações sexuais durante este período eram a causa da lepra nos seus filhos: «Uma das muitas razões da situação de relativa inferioridade da mulher na Idade Média é imputável às suas menstruações, embora Anita Gueneau-Jalabert observe que a teologia medieval não retomou os interditos lançados pelo Antigo Testamento sobre as mulheres menstruadas. Transgredir o interdito eclesiástico que impede os casais de copular durante as regras da mulher teria como consequência dar vida a crianças com lepra, «doença do século», diríamos hoje, que encontra aí a sua explicação mais corrente. Também o esperma

Ainda relacionado com o pecado da luxúria, encontramos a referência a homens e mulheres que viviam do canto e das danças, mas cuja actividade estava associada ao amor «torpe e suzio» e «malo»:

son otros omes e mugeres que cantan sin instrumentos, quebrantando sus cuerpos e saltando e tornayrando , endoblando sus cuerpos e torçiendo los ojos e las bocas o faziendo otros malos gestos e villanias de amor torpe e suzio [...] Todos estos tales juglares e juglaresas, cantadores e cantaderas que tienen ofiçio del diablo para ençender los omes e mugeres en amor malo, todos son estriones e biven en grand peligro⁹⁰

As jogralesas e cantadeiras surgem-nos como mulheres que exibiam o corpo, chamando a atenção dos homens e das mulheres e eram acusadas de terem ofício do diabo, pois induziam os espectadores ao «amor malo», ou seja, através dos movimentos dos seus corpos, olhares e gestos, suscitavam nos homens e mulheres pensamentos sujos relacionados com o desejo carnal. Não nos podemos esquecer da presença das jogralesas e cantadeiras na poesia trovadoresca, nomeadamente em alguns cantares de escárnio e, por exemplo, a sátira de Pero da Ponte contra Maria Peres, a Balteira, famosa cantadeira e bailarina das cortes de Fernando III e Afonso X, cuja vida dissoluta proporcionou a criação de muitos escárnios.⁹¹

Na constituição 139, II parte, do *Libro de las Confesiones*, refere-se o pecado da vaidade, que está intimamente relacionado com o corpo, e as mulheres cujos ofícios são responsáveis pelo incentivo ao pecado de «vanidat» e «loçanias»:

é sujo. A sexualidade, associada a partir do século XII ao tabu do sangue, é pois o auge da depreciação corporal.», *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p.34.

⁹⁰ M. Pérez, *Libro...*, pp.445-.446.

⁹¹ Recordemos, por exemplo, uma cantiga de escárnio de Pero da Ponte (Lapa 358): «Maria Pérez, a nossa cruzada, / quando veo da terra d'Ultramar, / assi veo de pardom carregada [...] E o perdon é cousa mui preçada / e que se devia muit' a guardar; / mais ela nom á maeta ferrada / em que o guarde, nena pod'aver, / ca pois o cadead' en foi perder, / sempr' a maeta andou descadeada», Manuel Rodrigues Lapa, *Cantigas D'Escarnho e de Mal Dizer dos cançoneiros medievais galego-portugueses*, 2ª edição, Colección Filolóxica, Editorial Galaxia, 1970, p.530. Segundo Elsa Gonçalves e Maria Ana Ramos «a cantiga está construída sobre um equívoco baseado no duplo sentido da palavra-chave (*maeta*), a qual significa, sim, mala, baú, mas é também metáfora obscena para designar o sexo da mulher.», Elsa Gonçalves, (apres. crít., selecção e notas) e Maria Ana Ramos, (crit. de transcrição), *A Lírica Galego - Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Comunicação, 1985, p.191. Manuel Rodrigues Lapa apresenta uma cantiga obscena (Lapa 25), escrita pelo rei Afonso de Castela e de Leon, dirigida a Domingas Eanes, uma soldadeira que terá tido um duelo sexual com um cavaleiro, do qual saiu vencedora, mas chagada com mal venéreo: «Domingas Eanes ouve sa baralha / con ùu genet', e foi mal ferida; / empero foi ela i tan ardida, / que ouve depois a vencer, sen falha, / e, de pran, venceu bõo cavaleiro; [...] venceu ela; mais [log'] o cavaleiro / per sas armas o fez: com' er' arteiro, / já sempr' end' ela seerá esmalhada.», M. Rodrigues Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.46.

E en tales ofiços que son con daño e poca pro, dizen los doctores que biven las mugeres que fazen e venden pinturas e entalladuras vanas, que non son sinon para mirar los ojos e para vanidat, otrosi las que fazen e venden coronas garridas e frontales, e otrosi las que fazen tocas mucho conpuestas e garridas e loçanas, otrosi las que fazen atarradillas garridas e las venden, e otras cosas tales que non son sinon para loçanias e para paresçerse las mugeres.⁹²

Estas mulheres vendiam pinturas⁹³ que eram utilizadas como cosméticos - as mulheres untavam-se com pós e cores («las otras colores e conçillas e unturas e polvos con que se afeytan e se untan las mugeres»⁹⁴) - faziam grinaldas e toucas garridas⁹⁵ que levavam ao pecado, uma vez que despoletavam nas mulheres e nos homens o pecado da luxúria⁹⁶. Assim, a adoração da sua formosura e beleza físicas era considerada pecado uma vez que a mulher amava mais o seu corpo do que a Deus e, ao enfeitar-se, provocava nos homens o desejo e a cobiça:

E si alguna muger tanto se ama afeytar o tanto ama la su fermosura que sabe que los omes pecan en ella cobdiçandola para pecar, e non la querria perder nin la querria asconder, nin de delante dellos se desviar, o non querria por eso dexar de se afeytar, señal es que mas ama aquella fermosura que a Dios, ca por averla o guardarla o demostrarla, consiente en los mandamientos de Dios quebrantar.⁹⁷

Relativamente às relações sexuais entre os cônjuges, São Paulo, na primeira carta aos *Tessalonicenses*, demonstrava a sua preocupação com o relacionamento íntimo na vida conjugal e:

⁹² M. Pérez, *Libro...*, p.448.

⁹³ Cabe ainda salientar que, e de acordo com Georges Duby: «É banal, à época, entre os homens da Igreja, condenar os cosméticos. Desagradam a Deus, o qual, é bem sabido, proíbe que se deforme o corpo humano que ele moldou com as suas mãos: pintada «de branco ou de vermelho», já não reconhece a sua criatura.», As *Damas do Séc. XII, 3. Eva e os Padres*, p.14.

⁹⁴ M. Pérez, *Libro...*, p.448.

⁹⁵ Deste modo, era também pecado costurar acessórios garridos que chamassem demasiado a atenção: «Otroso, las que labran de seda o labores de lana escogida, non deven fazer tales labores vanas, así commo çintas muy loçanas e bolsas, luvas, cabeçadas pintadas e garridas e coloradas, e brocales e otras obras vanas, ca en todo esto espienden su tienpo en balde e con tales trabajos nunca avran galardón, e con tales entençiones los podrian fazer que seria pecado mortal», *ibidem*, p. 452.

⁹⁶ Apresentamos o exemplo retirado de «Vida de Santa Pelágia», sobre a vaidade de Pelágia enquanto jogresa ou mulher pública: «Quantas horas / pensades que esta molher está dentro ã ssua ca / mara, ã sse ornamentar a affectar, lavando e / affremosentando seu rrostro, untando-o de m / uitos e desvayrados unguêtos pera seer dese /jada de todos e parecer bẽ ao mundo e nõ / seer nem parecer torpe e fea aos seus am / ados, que oje pareçẽ e cras nõ som?», L. F. Duarte, «Vida de Santa Pelágia», p.21.

⁹⁷ M. Pérez, *Libro...*, p. 592.

prega contra a luxúria nas relações sexuais, que impliquem abuso do corpo da mulher: “Que cada um saiba usar com dignidade e respeito o corpo que lhe pertence” (1 Ts 4:4). Foram estas palavras, cuja conotação semântica pode ser entendida como ‘a mulher que lhe pertence’, que deram azo à asserção abusiva de que a esposa é propriedade do marido. Outra possibilidade de interpretação seria que S. Paulo estaria a se referir, de forma eufemista, ao papel da esposa nas relações sexuais com o marido. [...] Para o Apóstolo, uma vida santificada consistia no repúdio a todo o tipo de imoralidade, como tratar a mulher com luxúria ou cometer adultério com a mulher de outro homem. Deste modo, S. Paulo faz a apologia das relações santificadas no casamento, repudiando as demais. O casamento cristão deve assim ser diferente, baseado numa relação sexual estável e santificada, o que, para as esposas da época, significava maior estabilidade no matrimónio.⁹⁸

Deste modo, S. Paulo apelava para a dignidade e o respeito na relação sexual no casamento⁹⁹, e repudiava quaisquer imoralidades relacionadas com a luxúria e o adultério¹⁰⁰. No seguimento do que este autor preconizava, em *Tratado de Confissão*, verificamos a autorização da relação sexual apenas para a procriação¹⁰¹ («Item quem iaz com sua molher com emtençõ // de fazer fylhos ou se lho ela demãda e nom tem outra maneyra, nom peca»¹⁰²), sendo considerado pecado em outras circunstâncias, nomeadamente em «fornizios»¹⁰³ ou quando se cometesse incesto com parentes.¹⁰⁴

⁹⁸ M. Z. Gonçalves de Abreu, *O Sagrado...*, pp.109-110.

⁹⁹ De acordo com São Paulo: «Todavia, para evitar a imoralidade, cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa, e a esposa faça o mesmo com o marido. A esposa não é dona do seu próprio corpo, mas sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, mas sim a esposa. Não se recusem um ao outro, a não ser que estejam de comum acordo e por algum tempo, para se entregarem à oração; depois disso, voltem a unir-se, a fim de que Satanás não os tente por não poderem dominar-se.», *1 Coríntios*, 7, 2-5.

¹⁰⁰ Desde o século XIV, como consequência da crise demográfica, condenou-se toda a actividade sexual que não fosse dirigida à procriação. Assim, desejar os filhos e ao criá-los no amor de Deus, o casal realizava um acto de piedade, e preservava-se do adultério, sendo também considerado uma prova de caridade, cf. M. Ansejo González, «Integración y exclusión...», pp.192-193.

¹⁰¹ A posição adoptada pela Igreja, face à sexualidade no casamento, acaba por se apresentar contraditória, ao permitir as relações sexuais apenas com a finalidade da procriação, pois a fornicção era proibida. Segundo Georges Duby: «Todavia, posto que os humanos, infelizmente, não se reproduzem como as abelhas, precisando para tal de copular, e, porque entre as ciladas armadas pelo demónio não existe pior que o uso imoderado dos órgãos sexuais, a Igreja admite o casamento como um mal menor. Ela adopta-o, institui-o — e com tanto mais desembaraço quanto o vê admitido, adoptado e instituído por Jesus — mas sob a condição de servir para disciplinar a sexualidade, para lutar eficazmente contra a fornicção.», George Duby, *A Idade Média uma Idade do Homem*, Lisboa, Editorial Teorema, 1990, p.16.

¹⁰² *Tratado de Confissão*, p.49.

¹⁰³ Recorde-se que o pecado da luxúria era também cometido nas igrejas onde «se fazem muitos pecados de luxuria», *Sínodo de D. Fernando da Guerra, de 1 de Junho de 1430*, p.99.

¹⁰⁴ A título de exemplo, lembro a narrativa «De dõ iohãne mēdez de briteiros e dos que del decenderõ», no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, a propósito dos laços de consanguinidade entre primos filhos de irmãos que ocasionou a dissolução do casamento: «E esta dona Leonor foi casada cõ Marti anes de briteiros filho de Marti anes e de dona brãca lourẽço. e ouerõ hũa filha que ouue nome dona [...] e partios a sancta

Tendo em conta que os textos normativos foram escritos a pensar nas perguntas dirigidas aos homens, poucas são as que estão direccionadas especificamente às mulheres e aos seus pecados; no entanto, verificamos, em *Tratado de Confissom*, relativamente ao sexto mandamento (não fornicar), que o confessor deveria de colocar dezasseis questões a quem se confessasse e que apenas uma era dirigida à mulher: «¶a primeyra com quem fez adulterio. ¶A segunda quantas uezes e cõ quaes pessoas. E se for molher a que se confessa pregũtelhe se ouue alguũ auer dalguũ homem que pertecese a ygreia ou a mosteiro»¹⁰⁵, reflectindo, assim, a preocupação de verificar se o adultério¹⁰⁶ feminino se consumava com algum clérigo¹⁰⁷, pois as relações das mulheres com os clérigos levantavam também questões económicas, relativas aos custos de suportar as concubinas, e a consequente delapidação dos bens da Igreja.

Ainda relativamente ao adultério¹⁰⁸, constatamos que, no *Libro de las Confesiones*, (constituição 171, II parte), está subjacente a prudência que o confessor tinha de manifestar quando abordasse este assunto, pois se o pecado do adultério praticado pela mulher não fosse do conhecimento público, o confessor não poderia expô-la e dar-lhe uma penitência pública: «penitencia publica non se deve poner por pecado ascondido, ca podria por tal penitencia ser descubierta el pecado [...] mas deve el confesor al pecado ascondido dar penitencia ascondida»¹⁰⁹, pois: «si una muger fizo adulterio ascondido, ascondida penitencia deve fazer e atan escondida que aun su marido non pueda venir a sospecha»¹¹⁰, e a penitência deveria ser escondida, de modo a que o marido não suspeitasse da traição. A discricção sugerida pelos legisladores em proteger a mulher do escândalo público reflecte algumas preocupações face a um pecado considerado tão danoso. A Igreja transmitia, assim, a preocupação de Jesus face ao adultério e o fim de um casamento, pois os homens

egreia per sentença porque eram segundos coyrmaãos e sijam em pecado» Teresa Brocardo, (ed.), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, Edição do fragmento manuscrito da Biblioteca da Ajuda (século XIV)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p.69.

¹⁰⁵ *Tratado de Confissom*, pp.39-40.

¹⁰⁶ Como reitera a autora Cristina Segura Graiño: «El peligro que suponía el adulterio, el más grave pecado que puede cometer una mujer, se debe a que podía dar lugar a que recibiera la herencia familiar un individuo que fuera hijo de otro hombre. Por ello, para mantener el patrimonio de forma segura dentro de la propia descendencia, se castigaba el adulterio duramente por la Iglesia y por la ley civil. El que un hombre casado mantuviera relaciones con otra mujer que no fuera la suya legítima no suponía menoscabo en la sucesión, por otra parte, el reconocimiento a los hijos bastardos fue algo frecuente. Por ello, la ley no trataba el adulterio de la misma manera para los hombres que para las mujeres.», C. Segura Graiño, «El pecado...», p.223.

¹⁰⁷ O *Tratado de Confissom* também apresenta perguntas que o confessor deveria fazer aos religiosos, verificando-se a preocupação com os pecados cometidos com as mulheres: «Se olhou as molheres com maa emtêçom [...] Se apalçou as molheres cõ desonestidade e com maaõ desejo», p.42.

¹⁰⁸ De acordo com o sexto mandamento: «Não cometas adultério.», *Êxodo*, 20, 14.

¹⁰⁹ M. Pérez, *Libro...*, p.495.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.496.

não deveriam separar o que Deus uniu¹¹¹ e o adultério era não somente da responsabilidade da mulher (como na tradição judaica), mas também do homem, que o praticava, por exemplo, quando olhava para uma mulher com más intenções («Ouvistes o que foi dito: “Não cometerás adultério”. Eu, porém, digo-vos: todo aquele que olha para uma mulher e deseja possuí-la, já cometeu adultério com ela no coração.»¹¹²) e, deste modo, o assédio masculino levava a mulher a pecar¹¹³. Lembramos, mais uma vez, as palavras de Jesus face a uma mulher que cometera adultério:

Colocaram a mulher no meio e disseram a Jesus: «Mestre, esta mulher foi apanhada em flagrante a cometer adultério. A lei de Moisés manda que estas mulheres devem ser apedrejadas. E Tu, que dizes?». Eles diziam isto para pôr Jesus à prova e terem um motivo para O acusar. [...] Então Jesus levantou-Se e disse: «Quem de vós não tiver pecado, atire-lhe a primeira pedra.»¹¹⁴

Assim, Jesus procedeu a um duplo julgamento: não deixou de julgar a mulher culpada e julgou «os homens que a acusavam, ao insinuar que todo aquele que censura deve ser incensurável»¹¹⁵.

De facto, em *Tratado de Confissom*, ainda relativamente ao adultério feminino, verificamos a existência de uma circunstância excepcional em que a culpa do adultério cometido pela mulher era atribuída ao homem, pois, quando o marido não quisesse «jazer» com a mulher, e esta procurasse a companhia de outro homem, o pecado era apenas atribuído ao marido («Item se o marido ão quer iazer com sua molher quando ela quiser e ela uay iazer com outrem todo este pecado fica ao marido»¹¹⁶), no entanto, o mesmo não acontecia quando a mulher abandonava o seu marido por outro homem, pois era

¹¹¹ Sobre este assunto ver a interpretação de Maria Zina Gonçalves Abreu: «Ao falar de uma união conjugal indissolúvel, Jesus tinha em mente essas mulheres, desdenhadas e maltratadas. Ele ensina os homens a procurarem a felicidade numa união conjugal, na qual padrões dúbios de moralidade não teriam lugar. Era um ensinamento verdadeiramente revolucionário para o seu tempo. Aos seus discípulos, que o abordaram sobre a mesma questão, Jesus respondeu: “Todo o homem que se divorciar da sua mulher e casar com outra, comete adultério contra a primeira. E, da mesma forma, se uma mulher se divorciar do marido e casar com outro homem, também comete adultério” (Mc 10:11-12).», M. Z. Gonçalves. Abreu, *O Sagrado...*, p.85.

¹¹² *Mateus*, 5, 27-28.

¹¹³ Segundo Maria Zina Gonçalves de Abreu: «O que Jesus sublinha não é a fraqueza do homem face à tentação que a mulher representa, mas o assédio masculino que leva a mulher a pecar. Temos, portanto, uma postura antitética, em que há um deslocamento da culpa pelo adultério da mulher para o homem, e uma consideração especial pela mulher.», M.Z. Gonçalves Abreu, *O Sagrado ...*, p.85.

¹¹⁴ *João*, 8, 3-7.

¹¹⁵ M. Z. Gonçalves Abreu, *O Sagrado...*, p.86.

¹¹⁶ *Tratado de Confissom*, p.49.

denominada de «adulterinha» e «forniqueira», («a maa molher que leixa seu esposo ou marido e se uay cõ outro he chamada adulterinha, e forniqueira»¹¹⁷).

Como consequência do adultério das mulheres, encontramos outros pecados, como, por exemplo, a mentira¹¹⁸ que a mulher adúltera utilizava quando engravidava fora do casamento¹¹⁹ e apresentava o filho como se fosse do marido¹²⁰, sendo assim responsável por esse filho vir a herdar bens que não eram seus por direito; não poder ser clérigo («ca fijo de adulterio non puede ser clerigo.»¹²¹) e poder vir a casar com parentes da parte do verdadeiro pai, («si quisiere casar, podra casar con parienta o con cuñada de parte del padre»¹²²). Os filhos indesejados eram também vítimas de abortos ou de infanticídios¹²³, que constituíam infracções ao quinto mandamento: não matarás. No *Libro de las*

¹¹⁷ *Ibidem*, p.89.

¹¹⁸ Fernão Lopes reflecte sobre os filhos que não são dos maridos e refere como a Rainha dona Leonor enjeitou um eventual filho de seu marido com uma mulher casada: «Aimda mais venho a outra rrazom, posto que mingua aqui nom faça; e digo, que toda molher que he enfamada que faz malldade a seu marido, e desto he pubrica voz e fama, que os filhos que della naçem, o dereito presume e ha por sospeitos, que podem seer nom de seu marido; ca pois ella com dous dorme, mui mall sera çerta de quall delles empenha. E per esta rregra fez hũa vez a Rainha dona Lionor a elRei dom Fernamdo, que nom tomou por seu filho huñ cachopo que pario hũa molher casada com que elle dormira, o quall ell ja tomava, sem poer mais duvida, cuidamdo pouco em tall cousa; e a Rainha que neeste feito era mais sages, pregumtou a molher por o tempo que ouvera da dormida de seu marido com ella, ataa que elRei com ella jumtara; e achou que fora tam pouco espaço, que nõ avia poder de seer çerta cujo era aquell filho, e desta guisa lho fez emgeitar», Fernão Lopes, *Crónica del Rei Dom João I de boa memória e dos Reis de Portugal o décimo*, (org. Anselmo Braamcamp Freire), Parte Primeira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977, p.349. Interessante a crítica que Fernão Lopes também faz à Rainha dona Leonor, que tinha a fama de não ser leal a seu marido e de, consequentemente, a filha poder não ser de seu marido, o rei dom Fernando, e vir a herdar bens que não seriam dela por direito: «pois que o dereito a tem por sospeita, por seer filha de madre nom casta. Ca nom devemos nos tomar por herdeira, pessoa duvidosa que rreine sobre nos, mas muito çerta e sem sospeita; pois como faremos nos çerto, o que o dereito ha por inçerto?», *ibidem*, p.349.

¹¹⁹ Encontramos, na poesia trovadoresca, cantigas de escárnio e de maldizer em que a figura do marido traído, que cria o filho do amante, é ridicularizada, como se verifica na cantiga de Pero da Ponte, (Lapa 357): «E vós mentes non metedes, / se ela filho fezer, / andando, como veedes, / con algun peon qual quer, / à qual tempo vemos já, / alguen vos sospeitará / que no filho part' avedes?», M. R. Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.529; de Airas Perez Vuitoron (Lapa 76): «E, Don Bernaldo, se o non sabedes, / quero-vos eu dizer quant'end'oí: / molher tragedes, com'eu aprendi, / que vos foden, e de que ficaredes / con mal escarnho, se vos empenhar / dalgun rapaz e vos depois leixar / filho doutro, que por vosso criedes.», *ibidem*, p.127, e de Joan Garcia de Guilhade (Lapa 212): «E já me nunca temerá, / ca sempre me tev' en desden; / des i ar quer sa molher ben / e já sempr' i filhos fará; / si quer três filhos que fiz i, / filha-os todos pers si: o Demo lev'o que m'en dá!», *ibidem*, p.324.

¹²⁰ O *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, (Sínodos de Lisboa), na constituição 3, apresenta-nos a mesma situação: «aquellas que ouveram filhos doutrem e nom de seus maridos e dan-nos a seus maridos por seus filhos e fazen-nos ser herdeiros em prejuizo dos filhos liidimos.», p.321.

¹²¹ M. Pérez, *Libro...*, p.67.

¹²² *Ibidem*, p.67.

¹²³ Georges Duby, a propósito de infanticídio, refere que em *Decretum*, do bispo Burchardo de Worms, do século XI, o confessor deveria perguntar: «Fizeste o que certas mulheres têm o costume de fazer quando fornicam e querem matar o que trazem? Actuam para expulsar o feto da matrix, seja com malefícios seja com ervas. Assim matam e expulsam o feto ou, se ainda não conceberam, fazem o que for preciso para não conceber [...] Foi por pobreza, por dificuldade em alimentar a criança, ou por fornicção e para esconder o pecado? [...] Mataste voluntariamente o teu filho ou a tua filha? [...] deixaste-o morrer por negligência? [...] Asfixiaste o teu filho sem querer com o peso da tua roupa [...] Encontraste-o asfixiado perto de ti na cama onde te deitas com o teu homem?», *As Damas do Séc. XII, 3. Eva e os Padres*, pp.25-26.

Confesiones, encontramos duas referências a este pecado que era cometido pelos homens e pelas mulheres, nomeadamente na constituição 20, I parte: «Demandaras a los omes e a las mugeres que han miedo de ser descubiertos del pecado que les contesçe, si destorvaron fructo o si procuraron que la criatura non viniese a luz, o si vino a luz, si lo guardaron o non.»¹²⁴, em que os homens e as mulheres eram inquiridos sobre a sua responsabilidade¹²⁵ em provocar a morte da criança no ventre da mulher ou depois de nascida, como se verifica novamente na constituição 133, I parte: «si mato criatura en el vientre dentro o despues que fue nascida e antes que fuese bateada, que es mayor pecado»¹²⁶ (o pecado era agravado se a morte da criança fosse provocada antes de ser baptizada¹²⁷), ou a constituição 49, III parte:

E quien mata fijo despues que es nascido, ha de fazer siete años de penitencia. E quien mata fijo en el vientre antes que sea nascido, si el padre e la madre son casados, han de fazer siete años de penitencia, e despues nunca esten sin ella; e si non eran casados, fagan penitencia de tres años. E quien procura mover o echar el conçeimiento antes que sea bivo, o procurare por que fructo non sea conçeido, faga penitencia, segund algunos, de uno año, e, segund otros, de tres años. E tales penitencias han de fazer los que tales cosas mandan o enseñan, si a sabiendas lo mandan o lo enseñan a aquellos o aquellas que las fazen.¹²⁸

Quanto a outros pecados sexuais, verificamos que o «pecado sodomítico», (ou *contra natura*¹²⁹) surge no *Tratado de Confissom* como um pecado cometido pelos homens e pelas mulheres:

¹²⁴ M. Pérez, *Libro...*, p.49.

¹²⁵ Quanto às penitências, no *Tratado de Confissom*, quem matasse o seu filho levava uma penitência de três anos de pendeça e um a pão e água («Item quem matar seu filho e for bautizado faça tres anos peemdêça e huã a pam e augua», p.52) e no *Libro de las Confesiones*, a penitência oscila entre os sete anos, para os filhos depois de nascidos ou dentro do ventre, mas com os pais casados, e três anos se não fossem casados, p. 603.

¹²⁶ *Ibidem*, pp.176-177.

¹²⁷ De acordo com Maria João Branco: «Mal a criança nascia, era necessário que fosse baptizada, para poder de facto nascer para a possibilidade de vida eterna. A vida, que é sagrada, devia ser respeitada. Com efeito existe a proibição explícita do aborto como atentado a Deus e como crime. Para os legisladores quatrocentistas, o baptismo devia ser feito o mais cedo possível. No entanto, este princípio nem sempre foi assim assumido. Essa é a razão pela qual, neste aspecto, no século VI, as preocupações diferem muito das do século XV, na medida em que no primeiro caso se referem baptismos de adultos, na sua maioria, e no segundo já se considera o de crianças recém-nascidas.», Maria João Violante Branco, «Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense (séculos VI-XVI)» in *Actas do Congresso Internacional sobre o IXº Centenário Comemorativo da Dedicção da Sé de Braga*, Braga, 1990, vol. II/2, pp.139.

¹²⁸ M. Pérez, *Libro...*, p.603.

¹²⁹ Ana Isabel Carrasco Manchado esclarece-nos sobre a origem da designação *contra natura*: «Es preciso indicar, en primer lugar, que el pecado contra natura es una invención de la Edad Media, y más en concreto de la Edad Media en la fase casi central de su historia. Como tal pecado no existía en el cristianismo antiguo, lo cual no quiere decir que algunas de las prácticas que recibieron tal denominación no fueran

Se uarõ se poser com molher, cõ aquele stormento que soõe a fa-//zer as molheres para cumprir sua maldade tal pena sofra como aquel que fez pecado sodomitico, e a molher que pecado sodomitico sofrer.¹³⁰

E no *Libro de las Confesiones*, aos homens e mulheres casados eram feitas perguntas sobre o pecado *contra natura*: «Si ovo allegança a alguna muger commo non devia, mayormente contra natura, e esto tambien lo demandaras a los casados, ca, segund dize sant Geronimo, los casados pueden ser tan desordenados que pecaran mortalmente.»¹³¹, transmitindo-se a ideia de que o pecado *contra natura* era consequência de amores «desordenados»¹³².

Relativamente à homossexualidade feminina¹³³, e segundo Cristina Segura Graiño, as suas referências nos textos religiosos são escassas¹³⁴, como também se comprova com a leitura do *Tratado de Confissom*, no qual só encontrámos a seguinte referência e respectiva penitência¹³⁵:

E da molher que iouuer cõ outra molher cõ aquel estormêto que fazẽ as molheres, iaiũ sete coresmas a primera a pã e agoa. E a molher que esto sofrer doutra molher iaiũ .v. coresmas a pymeira a pam e agoa e as solte per cartas e as outras segũdo mãdar seu bispo e iaiũ as sestas feyras a pam e agoa tirãdo dia de natal e de Sãcta Maria que coma uiãda de coresma.¹³⁶

consideradas moralmente reprobables y pecaminosas.», Ana Isabel Carrasco Manchado, «Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*», in Ana Isabel Carrasco Manchado e María Del Pilar Rábade Obradó (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.5, p.114.

¹³⁰ *Tratado de Confissom*, p.51.

¹³¹ M. Pérez, *Libro...*, pp.48-49.

¹³² O pecado *contra natura* foi considerado o pior dos pecados sexuais, como se verifica em *Castelo Perigoso*: «Ainda he de saber que em luxuria pecam os homẽes e as molheres contra natura, que he o mais espantoso e o mais avorreçivill pecado de todos os outros, como e em que maneiras e em quantas, aqueles e aquellas que o fazem o sabem. Mes eu me callarey porque de tam vill e tam fedorento pecado nẽhũu nom deve /IXv/ fallar, que elle foy a causa do doluyvo.», p.109.

¹³³ Sobre este assunto ver Manuel Rodrigues Lapa *Cantigas D'Escarnho e de Mal Dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, (Lapa 41), nomeadamente na cantiga de Afonso Eanes do Coton, na qual Maria Mateus «desejava as mulheres com a mesma violência dos homens. São raros, na nossa poesia medieval, os documentos que aludem a esse vício feminino», p.74.

¹³⁴ Segundo Cristina Segura Graiño: «las referencias a la homosexualidad femenina en los textos religiosos, no obstante la justicia laica condenaba estas prácticas como se ha demostrado en algunos documentos, pero non son demasiados frecuentes; en los raros casos en los que se constata, las mujeres implicadas recibían muy mala consideración y eran castigadas, aunque no con la muerte, como en el caso masculino.», «El pecado...», p.224.

¹³⁵ Encontramos mais uma referência às relações homossexuais femininas, mas em *O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português*: «Se o fez com outra, *sicut solent vir et femina absque insturmento*, jajune três coreemas, segundo as ferias que os sanctos ordenaron», p.44.

¹³⁶ *Tratado de Confissom*, p.51.

Nesta obra encontramos ainda uma referência ao pecado da bestialidade¹³⁷ em: «A molher que se soper a besta, iaiũe .xiiii. coresmas a pã e agoa tirãdo os domĩgos nẽ uista panos de linho nẽ este ã egreja»¹³⁸.

Em *O Penitencial de Martín Pérez em medieuo-português*, editado por Mário Martins, encontramos, de um modo sintetizado, os pecados sexuais e as penitências atribuídos às mulheres (retirados da III parte do *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez, nomeadamente da constituição 50) que se envolviam em «fornizios» com animais (bestialidade¹³⁹), com homens; que se masturbavam, e se envolviam com mulheres ou com «mocinho parvo»:

Quem fez fornizio com animalias, ataá duas vegadas, se molher ou marido nom avia, faça penitência de VII annos; se casado era, faça penitência de dez annos; se o ouve em uso, faça penitência de XV annos; se este pecado fez ante de XIII annos, jajune VII dias en pan e augua.

Se a molher fez fornizio com outro, *mediante aliquo insturmento* ajudante, faça penitência de tres annos. Se o fez soo, *cum aliquo insturmento in se ipsa*, faça penitência de huum anno. Se o fez com outra, *sicut solent vir et femina absque insturmento*, jajune tres coreesmas, segundo as ferias que os sanctos ordenaron. Se fez este fornizio com algum moçinho parvo *super se posito*, faça penitência de dous annos.¹⁴⁰

Quanto à prostituição, surge no *Libro de las Confesiones* referida na constituição 134, II parte, com a advertência ao confessor que deveria, aquando da confissão, remeter

¹³⁷ Segundo Jacques Le Goff, «la bestialidad, las relaciones sexuales del hombre con animales, es una acusación particularmente injuriosa en esta sociedad en la que el animal realza al hombre por contraste, y es el «otro» por excelencia, en oposición al hombre, hecho «a imagen de Dios.»», «Prólogo», in Marta Madero, *Manos violentas, palabras vedadas, La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992, p.14.

¹³⁸ *Tratado de Confissom*, p.51.

¹³⁹ A bestialidade representa uma transgressão entre o género humano e o animal e: «durante o século XII, a fronteira entre o homem e o animal, de estanque, tornara-se porosa, passando o imaginário erudito a temer cada vez mais as relações sexuais entre as duas espécies. Tomás de Aquino (1225-1274) definiu, então a bestialidade como o mais grave dos pecados sexuais, na medida em que nele não se preservavam as devidas diferenças de natureza. É evidente que a justiça de então estava muito mais preocupada com a homossexualidade do que com qualquer outro acto definido como contra a natureza. No entanto, a ideia fora lançada... e tinha pela frente um longo caminho a percorrer. Considerada como um crime capital num código espanhol dos finais do século XIII, a bestialidade foi punida de morte, em Maiorca, no século XV e passou igualmente a ser punida de morte, em Inglaterra, assim como na Suécia, em 1534.», Robert Muchembled, *Uma História do Diabo (séculos XII a XX)*, Lisboa, Terramar, 2003, pp.45-46. Segundo o *Livro do Levítico*: «Se uma mulher se oferece para ter relações sexuais com um animal, tanto ela como o animal devem ser mortos: são réus de morte, e o sangue deles cairá sobre eles mesmos.», 20, 16.

¹⁴⁰ M. Martins, *O Penitencial de Martín Pérez...*, p.44.

para o exemplo de Santa Maria Egipcíaca¹⁴¹ que, quando manteve relações com homens, nunca tomou preço pelo seu corpo («santa Maria Egipçiaca nunca tomo preço por su cuerpo, nin por lo que fizo»¹⁴²). No entanto, a prostituição¹⁴³ é-nos apresentada como um ofício danoso¹⁴⁴ e as «mugeres del mundo o del siglo» eram as prostitutas que alugavam os corpos para «malos ofícios e torpes», como se verifica em: «Muchos son los ofícios dañosos, donde viene daño e mal a las almas. E aquellos que usan estos tales ofícios son las mugeres del siglo, que aluegan sus cuerpos para malos ofícios e torpes»¹⁴⁵. Além de ganharem dinheiro com os seus corpos, numa profissão má e desonesta, estas mulheres ainda enganavam os homens («con engaño e con mentira»¹⁴⁶) com falsas cores e posições («falsa color e apostiza»¹⁴⁷), ganhando assim a vida «mostrando color que non es suya e apostura que non es verdadera»¹⁴⁸, devendo, deste modo, entregar tudo o que ganhavam aos pobres, pois o dinheiro ganho com mentiras e enganos não era, na perspectiva do legislador, de facto seu («e por tanto lo que asi con mentira e con engaño lleva de los omes,

¹⁴¹ Segundo Mario Pilosu: «Maria Egipcíaca, que oferece indiscutivelmente o modelo da penitência após uma vida de luxúria e que, por sua vez, terá um grande desenvolvimento no decurso da Idade Média.», *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, p.136.

¹⁴² M. Pérez, *Libro...*, p.443. Podemos ainda lembrar a «Vida de Santa Maria Egipcíaca» em *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Maria Egipcíaca quando deixou os pais, aos doze anos, para poder viajar de Alexandria para Jerusalém, entregou o seu corpo: «ally dey eu o meu corpo a corrupçõ e como servi / a toda luxuria cõtinoadamente nom o poderia cõ/tar. Digo-te padre brevemente a maldade da min/ha luxuria que estive per dez e sete anos e mais em / o lugar publico dando o meu corpo mui malla/mente a quantos mo queriam sem gaanho nẽhũ / u nem por algo que me dessem hũa cousa tan so/lamente avya de gaanho convem a ssaber gaa / nhar vida luxuriosa os jogos e os trebelhos das / bevedices avia eu por thesouro. 37. Muitas vezes me / queriam dar algo aquelles com que pecava e eu o nõ / queria tomar», Maria da Conceição Mateus Dias e Clara Maria Teixeira Simões Duarte, «Vida de Santa Maria Egipcíaca», in *Vidas de Santos...*, p.62. Em *La leyenda dorada*, Santiago de la Vorágine apresenta a vida de «Santa María Egipcíaca», a mulher prostituta que entregou o corpo para poder ir para Jerusalém: «A los doce años fui llevada a Alejandría, y a los diecisiete me dediqué a la prostitución de mi cuerpo; en este oficio permanecí mucho tiempo. En cierta ocasión, al enterarme de que desde el puerto de Alejandría iba a salir un barco cargado de peregrinos que se dirigían a Jerusalén para adorar la Santa Cruz, rogué a los marineros que me permitieran embarcarme en su navío. «Tienes dinero», me preguntaron, «para pagar el pasaje?». Yo les respondí: «No tengo dinero, pero puedo pagar con mi cuerpo». Ellos aceptaron, me dejaron embarcar, y durante la travesía usaron y abusaron de mí cuanto quisieron.», Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.89.

¹⁴³ A propósito da prostituição, segundo São Paulo: «Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei, então, os membros de Cristo para os fazer membros de uma prostituta? Claro que não! E vós não sabeis que aquele que se une a uma prostituta forma com ela um só corpo? Pois assim está na Escritura: «Os dois serão uma só carne». Ao contrário, aquele que se une ao Senhor forma com Ele um só espírito.», *I Coríntios*, 6, 15-17.

¹⁴⁴ Segundo Cristina Segura Graiño a mulher prostituta era discriminada em relação aos homens que a procuravam: «La prostituta es una pecadora y una mujer reprobable que debe estar encerrada en un barrio de la ciudad, la mancebía, sin tener contacto con el resto de las mujeres decentes. [...] Las prostitutas son pecadoras públicas, en cambio los hombres que acuden a las mancebías, donde además estaban las tabernas en las que se emborrachaban y los tugurios donde se jugaba a dados o a cualquier otro juego de azar, no son pecadores. [...] Aquí se manifiesta claramente un diferente tratamiento del pecado, las mancebas son pecadoras y los hombres que acuden a ellas, no.», C. Segura Graiño, «El pecado...», p.222.

¹⁴⁵ M. Pérez, *Libro...*, p.443.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.443.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.443.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.443.

non es suyo e todo lo deve dar a los pobres.»¹⁴⁹). A argumentação do legislador continua, mas socorrendo-se do que diziam «algunos doctores»¹⁵⁰ da Igreja, quanto ao facto de a mulher que pecasse com cobiça da carne («si la mugere peca con cobdiçia de la carne»¹⁵¹), não dever levar dinheiro, uma vez que o pecado ocorria por vontade própria e prazer da mulher («sobejanía de la carne [...] el deleyte de la carne »¹⁵²). Assim, a penitência para estas pecadoras, que agiam em função de desejos da carne,¹⁵³ consistia em dar o dinheiro ganho aos pobres, salvaguardando o legislador a situação em que as mulheres fossem tão pobres que necessitassem dele, o que reflecte a consciência de que as necessidades económicas das mulheres levavam-nas a encontrar na prostituição o seu meio de subsistência («salvo si ellas fuesen tan pobres e tan flacas que por ventura con la pobreza farian peor, en este lugar consienteles que bivan dello»¹⁵⁴).

Podemos inferir que esta constituição 134 reflecte, da parte da Igreja, uma atitude pouco punitiva face às «mugeres del mundo o del siglo»¹⁵⁵, pois enfatiza-se o pecado de a prostituta ganhar dinheiro com o seu corpo; através de mentiras ou por prazer, e de dever dar, como penitência, o seu dinheiro aos pobres. Quanto ao exemplo de Santa Maria Egipcíaca é significativo da mulher que não usufruiu economicamente da prostituição e que se redimiou de seus pecados, tornando-se num modelo de conduta baseado em penitências e castidade. Assim, esta atitude de uma certa complacência¹⁵⁶ com as prostitutas decorre, segundo Maria Zina Gonçalves de Abreu, da devoção a Maria Madalena («a prostituta arrependida a quem Jesus perdoou, e a quem a Igreja entretanto havia transformado num arquétipo: a antiga prostituta tornada santa, figura mítica que assumira a polaridade erótica confiscada à Virgem Maria»¹⁵⁷). Acrescente-se ainda o facto de o Papa Inocêncio III ter

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.443.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.443.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.443.

¹⁵² *Ibidem*, p.444.

¹⁵³ Quando a mulher tinha comportamentos luxuriosos era castigada com uma longa penitência: «E se a molher der o seu corpo a palpar ou a algum consentimento de luxuria fazer aos homeens, faça dous annos de penitencia», M. Martins, *O Penitencial de Martín Pérez...*, p.45.

¹⁵⁴ M. Pérez, *Libro...*, p.444.

¹⁵⁵ Sobre este assunto, ver a opinião de María Ansejo González: «Las prostitutas también se consideran necesarias ya que se temía aún más las consecuencias de la sodomía, que era un pecado nefando, y la última y más perversa de las prácticas sexuales. Por lo tanto, la prostitución era necesaria, ya que también ayudaba a mantener la virtud de las mujeres castas y la virilidad de los varones cristianos.», M. Ansejo González, «Integración y exclusión...», p.202.

¹⁵⁶ É de referir os motivos da tolerância face à prostituição, segundo María Ansejo González: «El burdel o lupanar era el espacio acotado en la ciudad, en el que la sexualidad extraconyugal masculina encontraba satisfacción. En ese sentido se entendía que “la prostitución funcionaba como una institución de salud pública que sostenía la ética comunal, en vista a lograr sus objetivos” [...] no obstante, la tolerancia que envolvía a la prostitución en las ciudades medievales, lo cual no impedía que las prostitutas se vieses inmersas en el mundo de la marginación y ligadas a la delincuencia.», *ibidem*, p.199.

¹⁵⁷ M. Z. Gonçalves de Abreu, *O Sagrado...*, p.173.

expressado o desejo de que as prostitutas fossem ajudadas a salvar-se e, em 1277, Gregório IX ter aprovado a Ordem de St^a Maria Madalena, ao que se seguiu a criação de muitas casas que visavam a reabilitação de prostitutas.¹⁵⁸ Com efeito, encontramos em algumas narrativas medievais, os *exempla*¹⁵⁹, a temática do arrependimento¹⁶⁰ de prostitutas que, após graves penitências pelos seus pecados, morreram reconciliadas com Deus, por exemplo, «Vida de Tarsis»,¹⁶¹ ou tornaram-se santas, em «Vida de Santa Pelágia»¹⁶², tornando-se em exemplos¹⁶³ de resgate e de anulação das vidas passadas¹⁶⁴.

¹⁵⁸ C.f., *ibidem*, pp.173-174.

¹⁵⁹ Cabe referir o estudo de Mario Pilosu no qual refere: «A popularidade maior ou menor de uma *Vita* pode depender da fama do redactor, verdadeiro ou presumível, ou, no caso do Ocidente, do tradutor para o latim, mas, por vezes, deve-se acima de tudo à presença, no relato, de uma personagem de certo relevo na hagiografia ou na vida religiosa da época – um santo, um eremita, um bispo – que, por sua vez, faz realçar a mulher que conseguiu converter ou que encontrou no local da sua penitência. Apenas Maria Egipcíaca, Pelágia e Tais (e em menor grau Teodora) saíram do período obscuro para chegar aos lábios dos pregadores ou às penas dos compiladores de lendas pias ou de colectâneas de *exempla*.», Mário Pilosu, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, p.142.

¹⁶⁰ Na perspectiva de Mario Pilosu: «O modelo recorrente é o de uma mulher solteira (à excepção de Teodora) que pratica a prostituição ou uma outra actividade reprovável (dançarina, mima) e que fez cair na perdição e na pobreza dezenas de homens devido à sua beleza sedutora. A ocasião da conversão é proporcionada pelo encontro com um homem santo (no caso de Maria Madalena trata-se de Deus encarnado) que toca, com as suas palavras e com a sua atitude, o coração da pecadora e, por vezes, por um acontecimento extraordinário que faz ascender ao nível consciente o remorso pela vida pecaminosa (caso de Maria Egipcíaca). A reclusão numa gruta ou numa cela é considerada o castigo justo para os pecados cometidos e também o meio mais apropriado para uma penitência verdadeiramente completa. [...] A penitência tem, como sempre, uma relação directa com a vida passada: abstinência, jejum, vestes grosseiras (ou, por fim, a completa nudez de Maria Egipcíaca), afastamento do mundo opõem-se claramente à luxúria, aos excessos nos alimentos e nos trajes e à excessiva promiscuidade nas relações da «outra» vida.», *ibidem*, pp.142-143.

¹⁶¹ Tarsis morreu reconciliada com Deus: «a vida de Tarsis mulher que / foy muyto peccatriz// [...] E o velho / lhe disse: — Se esto sabes porque fezeste perder tan/tas almas? Que nam tam soamente pella tu/a, mais pellas de muitos que fezeste perder, / [...] — Nom te perdoou Deos pella tua / peendencia, mais pello teu arrependimêto.», A. M. Martins, «Vida de Tarsis», pp.16-17. Em *La leyenda dorada*, Santiago de la Vorágine apresenta «Santa Tais, meretriz» que reconhece os seus pecados: «– Pongo a Dios por testigo de que lo que voy a decirte es cierto: tan pronto como me quedé sola, encerrada en esta celda, hice un recuento minucioso de todos mis pecados, formé con ellos una especie de fardo que resultó inmensamente voluminoso y, desde entonces hasta ahora, así como no he dejado ni un solo instante de respirar, así tampoco he cesado de llorar amargamente al ver la cantidad, enormidad y gravedad de las innumerables malas acciones que en mi pasada vida he cometido.», S. de la Vorágine, *La leyenda...*, p.207. Apesar de Tais surgir nos *exempla* anteriormente referidos como santa, Dante coloca a prostituta Tais no Inferno: «Depois disse o meu guia: «Avança um pouco mais o rosto, para que possas ver distintamente a face daquela mulher suja e desgrenhada que além se arranha com as unhas repletas de fezes e ora se agacha, ora de pé se põe. É Tais, a prostituta», Dante, *A Divina comédia, O Inferno*, 4^a edição, Mem Martins, Publicações Europa-América-Livros de Bolso 197, 2003, p.79.

¹⁶² De facto, as penitências proporcionaram a Pelágia a sua salvação: «Esta / he a vida de hũa que foy mulher publica e / este foy seu modo de viver e de sua penitê/cia com o qual nos Deos faca viver e em o día do / juizo misericordia aver», L. F. Duarte, «Vida de Santa Pelágia», p.29.

¹⁶³ Em *La leyenda dorada*, Santiago de la Vorágine apresenta *exempla* de mulheres que permaneceram fiéis a Cristo, renunciando ao casamento, preferindo permanecer virgens e sofrendo as torturas que lhes foram infligidas pelos homens que pretendiam consigo casar. Devido à intervenção divina, muitas das torturas não ocorreram, mas estas mulheres terminaram as suas vidas assassinadas. Salientam-se as santas: Lucía («Pascasio, desesperado, ordenó que embadurnaran el cuerpo de la doncella com pez y resina, que acumularan montones de leña en su derredor y que prendieran fuego a la enorme hoguera para que la joven pereciera abrasada. Ardió la leña, consumiósse toda ella, pero no se consumiós ni ardió Lucía», p.35); Juliana («y tanto la torturaron que le quebraron todos los huesos hasta el extremo de que el tuétano de los mismos quedó esparcido por el suelo.», p.80); Doroteia («Fabricio, bramando de ira, mandó a los verdugos que a

2.3. Gula

E / minha madre era mui coriosa sem maneira. / E era de muita fala, cõ quantos hyã e viinham, / em tal guisa que ssemelhava o sseu corpo todo / de lyngo. E ella cometya muitas vezes ba / ralha cõ todas sas vizinhas e bevia do vinho / mais que lhe *conpria*. E era mui luxuriosa. E m / uito estragadeyra do que tiinha.

«Vida de uma Monja», *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*

O pecado da gula surge no *Libro de las Confesiones* também relacionado com as mulheres: «algunas mugeres que biven de fazer golosina de comer e de beber, que se comen e se beven mas por garganteria que por fartura»¹⁶⁵. Deste modo, a gula consiste essencialmente em atribuir demasiada importância ao prazer de comer desordenadamente, de beber até à embriaguez, assim como outros excessos, por exemplo, de «habla» ou de vida ociosa, ou seja, a gula está relacionada com o prazer que deveria estar canalizado para Deus, a quem deveria ser prestada toda a dedicação que é desviada pela gula, que surge, assim, sinónima de uma substituição dos prazeres espirituais pelo prazer do corpo e, conseqüentemente, provocadora de hábitos nefastos e supérfluos para a saúde.

No entanto, a gula das mulheres surge no *Libro de las Confesiones* excepcionalmente «autorizada» em caso de amamentação¹⁶⁶, pois as recomendações vão no sentido de não haver excessos, devem assim: «e estas personas deven en si poner mesura que coman aquellas vezes sin las quales non podrian pasar bien, e que non den suelta a la garganta en todas horas»¹⁶⁷. Ainda relacionada com a gula, são referidas as mulheres que vendiam guloseimas, as «havaçeras», acusadas de querer ganhar dinheiro e de levar ao pecado todos os que não resistiam aos seus produtos¹⁶⁸: «sacar el dinero de los gargarteros,

fuerza de golpes de garrotes y de látigos destrozaran la cara de Dorotea y destruyeran la belleza de sus facciones [...] La gloriosa virgen y mártir Dorotea murió decapitada», pp.256-257.) ou Margarida («Olibrio mandó que la ataran a un poste y la torturaran con diversos tormentos. Los verdugos, acatando la orden de su superior, primero la azotaron cruelmente con varas, y luego desgarraron sus carnes con garfios de hierro.», pp.132-133.).

¹⁶⁴ Cf. M. Pilosu, *A Mulher, a Luxúria...*, p.143.

¹⁶⁵ M. Pérez, *Libro...*, p.448.

¹⁶⁶ O pecado de “garganteria” está relacionado com os excessos: «Del pecado de la garganteria sabe si comio muchas vegadas en el dia, ca todo ome que mas de dos vegadas come en el dia que non es de ayuno, faze vida de bestia, salvo si labra o anda camino e es flaco o muger que cria fijo o otra alguna criatura chiquilla», *ibidem*, p.193.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.193-194.

¹⁶⁸ A embriaguez era considerada um pecado de gula e, uma vez que a mulher não tinha a resistência do homem, a sua fragilidade levava-a a não assimilar bem o vinho, sendo o seu comportamento motivo de

que fazem a muchos quebrantar la Quaresma e los otros ayunos con sus golosinas que fazem de comer e com sus vinos e bevrájos, confeçionados con yervas e con espeçias, ca bien parece que dan ocasion para pecar.»¹⁶⁹.

Salientemos também o facto de o pecado da gula surgir, na *Bíblia*, intimamente relacionado com o pecado da luxúria, como se verifica no *Livro Eclesiástico*: «Nunca te sentes à mesa ao lado de uma mulher casada, nem bebas com ela bebidas inebriantes, para que o teu coração não se enamore e a paixão te faça escorregar para a ruína.»¹⁷⁰, deste modo, a embriaguês desencadeia no homem os seus instintos sexuais, despoletando nele a luxúria (paixão) e a sua perdição (ruína), abrindo caminho para situações como as referidas no subponto anterior.

grande vergonha para o marido: «la fragilidad propia de las mujeres non les permitía asimilar bien el vino y les causaba mayores daños que a los hombres [...] el principal peligro de la embriaguez en las mujeres es que hablarán todavía más de lo que están acostumbradas y gritarán más que los niños, lo que puede ser motivo de situaciones comprometidas y vergonzosas.», Eduard Juncosa i Bonet «'Vinum et ebrietas auferunt cor'. La condena moral por embriaguez según Francesc Eiximenis», in *Pecar en la Edad Media*, cap. 10, p.273.

¹⁶⁹ M. Pérez, *Libro...*, p.451.

¹⁷⁰ *Eclesiástico*, 9, 9.

2.4. Soberba e feitiçaria

«As feiticeiras, Deus me livre!», assim me disse gravissimamente uma mulher da Granja. Têm a sabedoria de fazer feitiçarias em bebidas e comidas, e na terra dos pés; cortam um bocadinho de roupa e, dizendo palavras, fazem nele feitiçaria a uma pessoa.

J. Leite de Vasconcellos, *Contos Populares e Lendas*

O pecado da soberba está também relacionado com o facto de o homem e a mulher deixarem de amar Deus e de se voltarem para Satanás, como se verifica em *Tratado de Confissom*, quando se refere o «fornicio spritual» que ocorre quando «a alma leyxa de seruir a Deus pelo qual ela foy criada e cõ o qual foy esposada no bautismo quando disse que renũciaua a Sathanas e todas suas popas.»¹⁷¹. Esta alma que deixa Deus e prefere o mundo, o diabo e a carne, é comparada às mulheres adúlteras: «he chamada adulterinha porque desãparou o seu boo e primeiro esposo e suiugouse aos pecados mortaaes [...] E bẽ asi pode seer dito e cõ uerdade da alma que leixa o seu esposo cõ que foi esposada e casada e serue o mũdo e o diaboo e a carne.»¹⁷². Deste modo, ao «fornicio spritual» associamos o pecado da soberba, ou seja, a desobediência a Deus e a sua substituição pela adoração pelo diabo. Lembramos ainda o *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, e a constituição 44, da II Parte, relativamente aos pecados mortais, onde se refere que adorar outro Deus é considerado pecado mortal:

Todo consentimiento del coraçon e todo dicho de la boca e toda obra fecha contra alguno de los mandamientos de Dios, todo es pecado mortal. Onde, quien contra el primero mandamiento, que es ‘un solo Dios adorar e honrar’, mal pensare consintiendo, o fablare blasfemando, o fiziere, otro Dios adorando o honrando, pecado mortal fizo e muy grande.¹⁷³

De facto, os homens quando não queriam obedecer à «cabeça de santa Iglesia»¹⁷⁴, caíam em heresia, atitude considerada um «pecado de grand sobervia, que faze a los omes partirse del saber e del querer de aquellos en que es la unidat del

¹⁷¹ *Tratado de Confissom*, p.89.

¹⁷² *Ibidem*, p.89.

¹⁷³ M. Pérez, *Libro...*, pp.582-583.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.584.

Espiritu Santo e de la santa Iglesia.»¹⁷⁵, por isso, o pecado da soberba ocorria quando os homens pretendiam viver de acordo com outras doutrinas e «por otra obediência de engañ, ca es de sobervia.»¹⁷⁶, e os exemplos referidos remetem para actividades relacionadas com a «nigromancia [...] geomancia [...] ydromancia [...] aermançia [...] piromancia»¹⁷⁷, no fundo, eram actividades que se afastavam dos princípios orientadores da Igreja, uma vez que se faziam sortilégios e o chamamento de demónios.

Nos Sínodos, encontramos pecados que incomodavam a Igreja e os seus legisladores e que urgia também penitenciar. Referimo-nos aos pecados relacionados com a prática de feitiçarias cometidas por homens e mulheres. Por exemplo, no *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, (Sínodos de Lisboa), na constituição 3, encontramos a referência aos adivinhos que invocavam os demónios em círculos («Aquelles que ussam de sorteiros adivinhadeiros e que fazem os cirços, scilicet scriptos pera chamar os demónios. Item, aquelles que ussam do Corpo de Deus ou de crisma ou doutra coussa sagrada ou de feitiços ou em outras coussas como nom devem.»¹⁷⁸) e as mulheres que pecavam porque matavam: «fazem algũas coussas pera matarem seus maridos.»¹⁷⁹. Surgem também as referências às mulheres «vedeiras» ou «encantadeiras» que cometiam pecados relacionados com a idolatria ao «inimigo da linhagem humanal», (este inimigo dos homens constitui um eufemismo para o Diabo) e a instrução é clara, na constituição 23, ou seja, o contacto com estas mulheres deveria ser evitado:

que nenhũa pessoa nom possese mão em outra maneira de veedeira ou encantadeira nem usase de idollatria fazendo ou dizendo algũas coussas que perteceem mais à parte do emmigo da linhagem humanal que a Deus e aos seus sanctos. E era outrosi deffesso | que nenhũu nom fosse a taaes vedeiras.¹⁸⁰

No *Sínodo de D. Luís Pires, de 11 de Dezembro de 1477*, (Sínodos de Braga), na constituição 46, intitulada: «Pera os rectores que se emformem dos ereges e barregueiros e arrenegadores e feiteiros, benzideiras e advinhadores, osureiros e onzeneiros», surgem

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.584.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.584.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.585.

¹⁷⁸ *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, p.321.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.321.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.335.

instruções aos clérigos no sentido de controlarem quem frequentava as suas freguesias e encontramos referências aos feiticeiros, benzedeiros¹⁸¹ e adivinhadores e seus pecados:

Mamdã <os> a todollos abbades, priores, rectores e capellães curados que se enformem e saybbam per arte cada huum em sua freiguisia se há alguuns homens ou molheres hereges ou que nom querem hir aa igreja ou barregueiros publicos ou arrenegadores e blasfemadores ou feiticeiros, benzideiros e adivinhadores ou usureiros e onzeneiros. E se acharem alguuns assy homens como molheres envoltos em cada huum dos dictos pecados, amoeste-os antre sy que se tire do dicto pecado e, se se nom quiser emmendar e o pecado for publico e notorio, passados nove dias amoeste-o outra vez antre sy presente duas testemunhas ou três e, se aynda se nom quiser correger e emmendar e o pecado for notorio, emtonce o enpraze e lhe asigne tempo a que pareça perante nós pera sobre ello fazêremos o que for direito. E daly avante o evitem e nom seja recebido na igreja atee que venha a nós e leve nosso desenbarguo.¹⁸²

Também o *Tratado de Confissom* apresenta os pecados relacionados com a feitiçaria, nomeadamente no que diz respeito aos pecados praticados principalmente pelas mulheres, como se verifica nas orientações dadas pelos legisladores: «deue de preguntar aas molheres que confessar a quada hũa se fizeram ou derom algũas cousas a seus maridos ou a outros homens per modos de amadigos ou de feytiços e esta meesma pergunta faça aos homens».¹⁸³ Relacionadas com a utilização de poções mágicas («amadigos») e as artes mágicas («feytiços»)¹⁸⁴ para obter os seus intentos, as mulheres são acusadas de utilizar, a par do homem, saberes ocultos e pagãos assim como

¹⁸¹ De acordo com J.H.Borges Martins, na Ilha Terceira, em pleno século XX, as benzedeiros ainda existiam e: «São, na generalidade, mulheres velhas, de condição modesta, sem instrução escolar, que habitam quase sempre nos meios rurais. Os seus clientes conhecem-nas pelo nome da localidade onde elas exercem o seu trabalho. De resto, pouco ou nada sabem da sua vida, porque vivem obcecadas nos mistérios e segredos da sua arte. O secretismo torna-as impessoais e míticas, corrobora os seus poderes como uma função mágico-religiosa que autonomiza as suas acções e garante a sua perenidade individual.», *Crenças Populares da Ilha Terceira I, (O Lobisomem. As Feiticeiras. As Bruxas. Benzedeiros)*, Lisboa, Edições Salamandra, 1994, p.195.

¹⁸² *Sínodo de D. Luís Pires, de 11 de Dezembro de 1477*, p.119.

¹⁸³ *Tratado de Confissom*, pp.42-43.

¹⁸⁴ Gil Vicente, em *O Auto das Fadas*, apresenta a personagem Feiticeira que, com medo de ser presa devido ao seu ofício, decide queixar-se a el-Rei, «mostrando-lhe per rezões que pera isso lhe dá, quão necessários são seus feytiços:», Gil Vicente, *O Auto das Fadas in Compilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente*, (Maria Leonor Carvalho Buescu, Introd. Normalização de texto), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, Vol.II, p.400. Assim, a partir de um alguidar e de um saco preto, a Feiticeira começa a fazer os seus feytiços, dizendo, por exemplo: «Isto é fressura de sapo, / que está neste guardanapo. / Eis aqui mama de porca, / barbas de bode furtado, / fel de morto excomungado, / seixinhos do pé da forca; / bolo de trigo alqueivado / com dous ratos no meu lar, / per minha mão sameado, / colhido, moído, amassado, / nas costas do alguidar.», *ibidem*, p.406.

rituais não ortodoxos que lhes possibilitavam o acesso a conhecimentos vedados, praticando assim o mal:¹⁸⁵

Item todo homẽ ou molher que lamça chunbo por ueer algũa cousa este pecado he muyto danoso, ca segundo como pom o dereyto por ueer algũas destas e quantas uezes. Bem asi am de reteer os diaboos as suas almas em as penas do inferno e uerõ so telas. Porque nom ha no mundo homẽ ou molher que possa ueer o que ha de seer saluante soo Deus.¹⁸⁶

No entanto, verificamos que alguns actos de feitiçaria eram apenas praticados pelas mulheres contra os homens, e considerados danosos e um aviltamento à fé cristã, por exemplo, sempre que as mulheres lhes davam a beber água dos seus banhos e a comer «lixos» dos seus corpos, nomeadamente fluidos menstruais:

toda molher que der a comer ou a beber asseu marido ou asseu amigo algũa cousa por bem querer , ou mal quemça, assi como algũ-//a augua com que lauam seus corpos ou dam a comer o lixo ou o uedo ou algũas outras cousas que metem em seus corpus ou gardã lixo de fornizio ou de outros males que fezer toda molher que taaes cousas como estas fezer deue ieiũar as quartas feyras e sextas e os sabados toda sua uida a pã e agoa e o pam seia o terço de ziinza e o terço de farinha e terço de sal e agoa porque estes pecados som muy danosos e som uiltamẽto da fe e despraz com elles muyto a Deus e a Sancta Maria.¹⁸⁷

E quando as mulheres bebiam beberagens para cometerem suicídio, pecavam gravemente («Ainda ha hy outro omecidio asi como fazẽ as molheres que beuẽ beuerageẽs para auerẽ de mouer e pecã grauemẽte.»¹⁸⁸).

Relativamente às práticas relacionadas com os malefícios e feitiçarias, na constituição 119, II parte, do *Libro de las Confesiones*, refere-se que o «pecado de la sobervia» está intimamente relacionado com a desobediência ao primeiro mandamento de Deus, ou seja, «un Dios adorar e aquel sobre todas las cosas amar»¹⁸⁹. Deste modo,

¹⁸⁵ Acrescente-se a ainda a insistente presença de cultos pagãos no imaginário popular medieval como nos refere Maria Zina Gonçalves de Abreu: «Uma outra forma de heresia medieval foi a preservação no imaginário popular e à margem da Igreja de vestígios dos cultos pagãos das civilizações politeístas pré-Cristãs, sobretudo os do poder sobrenatural das divindades femininas, hipóstases da Grande Deusa, bem como o das suas intermediárias – as sacerdotisas –, sob diferentes formas, de que são exemplos a reverência pela magia, profecia e vidência. A crença pagã em divindades femininas foi assimilada pela sociedade cristã na crença de que a mulher possuía faculdades de visão sobrenatural.», *O Sagrado...*, pp. 195-196.

¹⁸⁶ *Tratado de Confissom*, p.48.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp.48-49.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 86-87.

¹⁸⁹ M. Pérez, *Libro...*, p. 154.

as mulheres (as «escantaderas») e os homens que se dedicavam às práticas de adivinhação, encantamento¹⁹⁰, ou à cura de doenças, cometiam o pecado da soberba e da desobediência a Deus, assim como pecavam todos os que procurassem os seus serviços. Nesta perspectiva, as encantadoras¹⁹¹ eram mulheres que desobedeciam a Deus, pois idolatravam outras coisas, («si adoro a otra cosa sinon a Dios.»¹⁹²), que eram consideradas malditas face a Deus e à Igreja, («Estas cosas son todas vedadas, defendidas e maldichas de Dios e de la Iglesia»¹⁹³), e todos os que faziam malefícios, («malefícios engañosos [...] malefícios algunos por bienquerencias o malquerencias»¹⁹⁴), ou os que procuravam os seus serviços eram considerados idolatras e pagãos («e aquellos que por ellas catan e creen e usan son dados por ydolatras e por paganos»¹⁹⁵). Ainda no seguimento dos pecados associados a práticas de feitiçaria, o *Libro de las Confesiones* faz referência, na constituição 139, II parte, aos que faziam e vendiam: «ponçoñas e yervas e cosas mortales»¹⁹⁶ e a constituição 53, da III parte, refere, tal como verificado no *Tratado de Confissom*¹⁹⁷, os malefícios praticados pelas mulheres a seus maridos¹⁹⁸, amigos ou a outros, quando lhes davam a comer: «cosas suzias e torpes»¹⁹⁹, por amor e bem-querer, («en amor e en bienquerencia»²⁰⁰), sendo a

¹⁹⁰ Para um exemplo literário veja-se a personagem Celestina que descreve as suas actividades com a sua vizinha Claudina e que estão relacionadas com práticas de feitiçaria, nomeadamente as visitas aos cemitérios para desenterrar corpos ou entrar no círculo considerado mágico para invocar o diabo: «Oh, que graciosa era ela, oh, que desenvolta, limpa, corajosa! Tão sem pena nem temor andava ela à meia-noite, de cemitério em cemitério, buscando aprestos para o nosso officio, como de dia. Não deixava cristãos nem mouros nem judeus, cujas sepulturas não visitasse. De dia, espreitava-os, de noite desenterrava-os. Assim, folgava com a noite escura como tu com o dia claro, dizendo que era capa de pecadores. Pois astúcia não tinha ela, com todas as outras graças? Uma coisa te direi, para que vejas que mãe perdeste; embora seja para não dizer nada. Mas a ti posso dizer tudo. Sete dentes tirou a um enforcado com uma pinça de depilar sobranceiras, enquanto eu lhe descalçava os sapatos. Pois, entrar num círculo, melhor que eu e com mais coragem, embora eu tivesse muito boa fama, mais do que agora, que por meus pecados tudo se esqueceu com sua morte. Que mais queres, senão que os próprios diabos tinham medo dela? Atemorizados e assustados os tinha com os gritos ferozes que lhes dava.», Fernando de Rojas, *A Celestina*, José Bento (tradução e notas), Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p.84.

¹⁹¹ Verificamos que os pecados de encantar e de fazer «malefícios» eram tão graves que a constituição 30, I parte, do *Libro de las Confesiones*, salvaguarda o direito de os pais deserdarem os filhos e as filhas quando estes se ligavam a «estriones», «hervoleros» ou «encantadores» e utilizavam malefícios: «Si el fijo o la fija andan com mugeres o con omes estriones, hervoleros o hervoleras o encantadores o escantaderas o en qualquier manera que usan de malefícios, eso mismo si el fijo se faze maleficiador tal commo aquellos.», p.56.

¹⁹² *Ibidem*, p.154

¹⁹³ *Ibidem*, p.155.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.155.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.155.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.448.

¹⁹⁷ Em *Tratado de Confissom*, à excepção dos pecados relacionados com a feitiçaria, que são principalmente dirigidos às mulheres, são poucas as referências aos pecados específicos de mulheres.

¹⁹⁸ No *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, na constituição 3, encontramos referência ao homicídio dos maridos: «aquellas que fazem algũas coussas pera matarem seus maridos.», p.321.

¹⁹⁹ M. Pérez, *Libro...*, p.608.

morte, muitas vezes a consequência da utilização de coisas sujas e desonestas, de poções feitas com ervas e coisas mortais.

Quanto aos pecados relacionados com «los pecados de malefícios fazer e de escantar e de conjurar e de aver fe en las cosas que se non fazen por Dios»²⁰¹, o confessor deveria atribuir a todos os que acreditavam e afirmavam que as mulheres se tornavam em bruxas que voavam²⁰², entravam pelos buracos, comiam e chupavam criaturas, («E a los que creen e afirman que las mugeres se tornan bruxas e que salen de noche e andan por los ayres e por las tierras e entran por los foracos e comen e chupan las criaturas»²⁰³), uma pesada penitência de «los quarenta dias e de los siete años »²⁰⁴, significativa dos objectivos da Igreja de conter e eliminar algumas crenças populares acerca da presença de bruxas na vida dos homens e das mulheres, procurando castigar os que acreditavam e divulgavam a sua existência²⁰⁵.

No *Libro de las Confesiones*, encontramos ainda um grupo específico de mulheres²⁰⁶, as fiandeiras, que, pelo seu comportamento suspeito, deveriam, no acto da confissão, ser questionadas sobre as mentiras, os risos, os escárnios, as vilanias, que diziam e faziam, como se refere na constituição 157, II parte:

Demanda de las mentiras, risos e escarnios e trobas malas [...] Estos mismos pecados demandaras a las filanderas que se ayuntan en uno e estan fasta la media noche diziendo muchos males e dicen alli muchas caçorrias e luxurias, e aprenden las moças lo

²⁰⁰ *Ibidem*, p.608.

²⁰¹ *Ibidem*, p.608.

²⁰² Segundo Emilio Ruiz Barrachina: «Acreditava-se realmente que muitas das bruxas e dos bruxos condenados pela Inquisição eram capazes de voar até aos *aquejarres*, e que tinham celebrado os ritos de que eram acusados. Seja como for, as bruxas reconheciam que as suas cerimónias se celebravam no ‘Sabbat’», *Brujos, Reis e Inquisidores*, Lisboa, Verso da Kapa, 2006, p.65.

²⁰³ M. Pérez, *Libro...*, p.608.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.608. Confrontar com Mário Martins, *O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português*, em que a palavra «bruxas» foi substituída por «estreitas» e a penitência passou de quarenta dias para XI dias: «Aos que creen e afirman que as molheres se tornan estreitas e que saen de noute e andom pollos aares e por as terras e que entran por os furacos e comem e çugan as creaturas poonlhe aquella penitencia dos XI dias e dos sete annos. Aos que creen por olhado que a vista ou o ovyr de algũas cousas poden mal fazer e porende se vaam a escantar, pooen penitência de huum anno.», p.48.

²⁰⁵ Sobre este assunto, ver opinião de Emilio Ruiz Barrachina em *Brujos, Reis e Inquisidores*, em relação à acção da Igreja relativamente ao assunto das bruxas: «Devido ao terror semeado pela Igreja, a caça às bruxas teve início no século XV e, conseqüentemente, os grupos messiânico-militares e hereges foram desmembrados com sucesso. As pessoas estavam convencidas de que eram vítimas de bruxas e de diabos, e não de príncipes ou de bispos. O pânico da bruxaria conseguiu quebrar a unidade interna dos movimentos insurgentes: o *irmão* que lutara ao nosso lado poderia ter pactos com o maligno, destruir-nos as colheitas ou embruxar o gado. Divide e vencerás. Vizinho contra vizinho, medo, sensação de desamparo. O sistema de caça às bruxas tinha sido perfeitamente delineado, e seria pertinaz e duradouro.», p.79.

²⁰⁶ As jogralesas e as cantadeiras também tinham ofício considerado do diabo por induzirem os homens e as mulheres ao «amor malo», M. Pérez, *Libro...*, p.446.

que nunca sopieron de aquellos pecados, sabenlos e despues obranlos. Estas tales son las escuelas de los diablos, do se aprenden e do se enseñan las sçiencias del infierno.²⁰⁷

Assim, as fiandeiras, porque tinham conversas inapropriadas, («caçorrias e luxurias»), com raparigas inexperientes, provocavam nelas a curiosidade pelos assuntos abordados (pensamentos e desejos proibidos) e levavam-nas a pecar, por isso, as fiandeiras foram também acusadas de cometerem o pecado da luxúria²⁰⁸. As reuniões entre as fiandeiras e as moças ocorriam à noite, («la media noche»)²⁰⁹, e eram consideradas escolas dos diabos²¹⁰ e as «sçiencias del infierno» constituem uma clara alusão às práticas de bruxaria de que eram também acusadas. As fiandeiras eram, igualmente, mulheres que cometiam o pecado da acídia, pois a sua inércia era mal vista, uma vez que originava comportamentos reprováveis, por exemplo, falar sobre coisas consideradas desonestas²¹¹, segredos e assuntos relacionados com os mistérios da fé, como se verifica em *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*: «E assi peccam aquellos que despendem o tempo mal sem aproveitarem a si nem a outrem cuidando ou falando em cousas vãs e desonestas, e isso mesmo maginarem em algũus segredos e misterios da fé ou doutras cousas que a

²⁰⁷ *Ibidem*, p.475.

²⁰⁸ De acordo com a constituição 30, do *Libro de las Confesiones*, os pais podiam deserdar a filha que fizesse vida luxuriosa («Si la fija faze vida luxuriosa, salvo si los padres fasta los veynte e çinco años non la quisieren casar o fueren en ello negligentes, e ella fasta aquel tienpo espero e guardo su cuerpo.», *ibidem*, p.56.

²⁰⁹ É interessante verificar os conselhos dados ao confessor no sentido de indagar aos maridos se deixavam as mulheres sair de casa assim como eram admoestados, na missa, a «guardarem» as mulheres das más influências e das escolas do diabo: «Castiga, otrosi, en tus amonestaciones a los maridos que non den vagar a sus mugeres a salir a estos filares con pecados, por los pecados que y son dichos que fazen e dizen alla e por otras muchas travesuras que fazen e dizen ellas [...] amonestalos en la misa que se guarden ellos e ellas de tales escuelas, e que se guarden sus mugeres de las otras suyas.», *ibidem*, p.476.

²¹⁰ Cabe ainda referir as palavras de Maria Zina Gonçalves de Abreu: «É importante aqui sublinhar que a crença de que as bruxas tinham um pacto com Satanás só começou a ganhar forma a partir do século XIII, como consequência de considerações teológicas, sobretudo nas escolas dos Franciscanos e dos Dominicanos. Foi só no século XIV que a Igreja começou a ver as bruxas como cúmplices de Satanás. As práticas de bruxaria em épocas anteriores eram vistas mais como o uso da magia para fazer mal (*maleficium*) a alguém ou para dominar as forças da natureza.

Nesse sentido, a Igreja via o uso desses poderes sobrenaturais mais como práticas remanescentes do paganismo do que propriamente associações satânicas e, embora visse a necessidade de erradicar essas práticas pagãs, durante muito tempo assumiu uma postura de complacência, no interesse da evangelização. Os próprios Doutores da Igreja haviam argumentado que a magia era irreal, uma ilusão. Não acreditavam que um ser humano tivesse poder para praticar actos de bruxaria com a ajuda de Satanás.», *O Sagrado Feminino...*, p. 196. Lembramos que no *Libro de las Confesiones*, é pecado mortal fazer «malefício» por bem querer, «Demandaras si fizo algund maleficio por bienquerencia el ome de muger o la muger del ome», p.49.

²¹¹ Com ligação a este quadro, veja-se o que Jacques Le Goff refere a propósito de injúrias: «Puesto que la injuria, ambiguo instrumento de exclusión/integración, ataca con preferencia a los grupos y a los individuos marginales [...] Puesto que remite a los sistemas de valores de la sociedad [...] es normal que la injuria estigmatice los comportamientos que la época condena con mayor vigor, y en particular los que van contra la honra: la traición y la mentira, la cobardía y la pusilanimidad, pero también todo lo que concierne a la concupiscencia y al exceso: glotonería, ebriedad, todo tipo de exceso, envidia y codicia.», «Prólogo», p.14.

elles nom som necessarias saber.»²¹². Salientamos ainda o facto de as fiandeiras partilharem com as alcoviteiras²¹³ o ónus da instigação ao pecado da luxúria, como se verifica em *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, (Sínodos de Lisboa), constituição 23, quando se refere a proibição de se recorrer à alcoviteira para levar as mulheres viúvas, casadas ou virgens para caminhos de corrupção e desonestidade («era contheudo nas ditas constituições que nemhũu nom usasse dalcoveteira enduzendo molher veuva ou cassada ou moça virgem pera corrupçom e deshonestidade.»²¹⁴). Tal como a fiandeira, a alcoviteira induzia as mulheres e os homens a cometer o pecado da luxúria, como se constata, mais uma vez em *O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português*: «Esta meesma penitência faça se for messejeira ou alcoviteira de molher a homem pera luxuria»²¹⁵.

Em suma, o *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, o *Tratado de Confissom* e as Constituições Sinodais foram escritos a pensar principalmente nos pecados cometidos pelos homens clérigos e leigos. Assim, do vasto conjunto de pecados praticados pelos homens, verificamos que a maioria estava relacionada com as suas actividades profissionais, económicas e sociais. Deste modo, havia pecados que as mulheres nunca poderiam cometer, uma vez que socialmente elas não tinham certas profissões, ou praticavam certas actividades que ocorriam em espaços frequentados principalmente por homens²¹⁶ e que despoletavam certos comportamentos, atitudes e, conseqüentemente,

²¹² *Sínodo de D. Diogo de Sousa, 24 de Agosto de 1496*, pp. 408-409.

²¹³ Recordamos a utilização da personagem alcoviteira no teatro medieval, nomeadamente com Gil Vicente, que nos apresenta, em *Auto da Barca do Inferno*, Brízida Vaz que arranjava moças para os cónegos da Sé: «Eu sou Brízida, a preciosa, / que dava as moças ós molhos; a que criava as meninas / pera os cónegos da Sé», Gil Vicente, *Auto da Barca do Inferno in Compilaçam de Todas as Obras de Gil Vicente*, (Maria Leonor Carvalhão Buescu, Introd. Normalização de texto), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, Vol.I, p.218.) ou a personagem de Fernando de Rojas, Celestina, que, enquanto alcoviteira, arranjava moças para os frades: «SEMPRÓNIO – Sim, mas quem está lá em cima? / CELESTINA – Queres sabê-lo? / SEMPRÓNIO – Quero / CELESTINA – Uma moça, que me encomendou um frade. / SEMPRÓNIO - Que frade? / CELESTINA – Não mo perguntes. / SEMPRÓNIO – Por minha vida, mãe, que frade? / CELESTINA – Teimas? O superior, o gordo.», F. de Rojas, *A Celestina*, p.25. Deste modo, Celestina representa também o elemento intermediário nas relações que se estabeleciam entre as mulheres e os clérigos: «Trabalho, meu amor? Antes descanso e alívio. Todas me obedeciam, todas me honravam, por todas era acatada, nenhuma desobedecia à minha vontade, o que eu dizia era a verdade, a cada qual dava a sua segurança. Não escolhiam senão o que eu lhes mandava; coxo, zarolho ou maneta, por são tinham de ter o que mais dinheiro me dava. Meu era o proveito, delas o trabalho. Pois servidores não tinha eu por causa delas? Cavalheiros velhos e moços, abades de todas as dignidades, desde bispos até coadjutores. Quando eu entrava na igreja, via baixar-se até ao chão os chapéus, em minha honra, como se fosse uma duquesa.», *ibidem*, p.108.

²¹⁴ *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, p.335.

²¹⁵ M. Martins, *O Penitencial de Martín Pérez...*, p.45.

²¹⁶ No caso das tavernas, salvasse-se que estas eram frequentadas somente por mulheres pecadoras (Maria Balteira tinha o vício do jogo, segundo uma cantiga de Pero Garcia Burgalês (Lapa 376): «Maria Balteira, por que jogades / os dados, pois a eles descreedes?», M. Rodrigues Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.556.) como,

pecados, nomeadamente: a usura, a traição, a mentira, o homicídio, etc. Assim sendo, as mulheres estavam excluídas de certos pecados, porque não tinham oportunidade para os cometer. Os seus pecados estavam mais relacionados com o espaço interior da casa/igrejas/mancebias onde se encontravam para falar de luxúrias, vaidades («escuelas del diablo»), e onde cometiam «fornizios» ou se prostituíam. Assim, nas constituições analisadas, a mulher ou era relativamente ignorada na maioria dos pecados enunciados, lembrada atempadamente em frases como, por exemplo: «E demandaras esas mismas cosas a la muger»²¹⁷, ou via alguns pecados direccionados especialmente para si, referimo-nos, em particular, aos pecados da luxúria; da vaidade, da soberba (práticas relacionadas com a feitiçaria), do aborto e infanticídio ou da gula. De entre os pecados referidos, são os da luxúria que estão mais relacionados com a mulher, nomeadamente os de natureza sexual, como a fornicção, o adultério e outras relações/práticas sexuais consideradas pecado como, por exemplo, a homossexualidade feminina ou a relação *contra natura*.

Através do número elevado de referências ao pecado da luxúria, nas constituições analisadas, apercebemo-nos da existência de uma consciência, por parte dos legisladores, dos poderes e das artes que as mulheres tinham para seduzir os homens: a tentação pelo corpo da mulher, e conseqüente prazer, levou-os a reprimir a feminilidade destas, atribuindo pecados e penitências às mulheres que usavam roupas ou cores garridas; pinturas, ou unguentos, que despertavam a sua sensualidade e atracção. Pecadoras porque seduziam os homens, levando-os a desejarem o seu corpo, segundo as fontes consultadas, para atingir os seus objectivos amorosos, as mulheres utilizavam também os meios de que dispunham, ou seja, as poções e os feitiços para os «malefícios», sendo, por isso, acusadas de fazer feitiços «danosos e um aviltamento à fé cristã».

Assim, as constituições analisadas permitem-nos traçar o retrato de uma sociedade medieval em que o poder estava centrado no homem; ou seja, uma sociedade prepotente e manipuladora na qual os legisladores tiveram um papel importante na transmissão desta cosmovisão. Conseguem ainda, no que à mulher se refere, mostrar-nos

por exemplo, as prostitutas, soldadeiras ou jogralesas. Lembremos a cantiga de escárnio e de maldizer de Pero d'Ambroa (Lapa 333) relativamente aos favores sexuais que este queria de uma soldadeira e o preço exorbitante que ela queria levar: «cen soldos», deste modo, o trovador critica o preço pedido pela soldadeira e propõe que a mulher faça como acontecia com o pão e o sal: que lhe vendesse a retalho: «Pedi eu o cono a ùa molher, / e pediu-m' ela cen soldos enton; / e dixel-h' eu logo: – Mui sen razon / me demandades; mais, se vos prouguer, / fazed' ora – e faredes melhor – / ùa soldada polo meu amor / a de parte, ca non ei mais mester. // Fazen soldada do ouro, que val / mui mais ca o vosso cono, de pran; / fazen soldada de ver [ça], de pan, / fazen soldada de carn' e de sal; / poren devedes do cono fazer / soldada, ca non á de falescer, / se retalhardes, quen vos compr' o al.», *ibidem*, p.496.

²¹⁷ M. Pérez, *Libro...*, p.48.

uma sociedade em que esta surge discriminada face ao homem, pela sua inferioridade, submissão e pecados, contribuindo, assim, para que aquela continuasse a ser manipulada e controlada entre a atribuição de pecados e penitências (apesar das recomendações feitas pelos legisladores, relativamente às penitências a atribuir a cada pecado, ficava frequentemente ao «alvedrio del confesor»²¹⁸ a atribuição da mesma, mas o jejum a pão e água era a penitência mais frequente), que pretendiam disciplinar o seu espírito através da mortificação da carne.

No momento em que terminámos a análise das Constituições Sinodais e dos penitenciais, perguntámo-nos sobre as consequências da acção dos confessores para a disseminação de um temor aos pecados e às penitências. Questionámo-nos acerca do poder desse temor na alteração dos comportamentos dos homens e das mulheres que se confessavam e recebiam as duras penitências. Passámos então à verificação do modo como a literatura, tanto escrita como oral, registou estes medos, pois pensamos que ficaram certamente enraizados. Assim, vamos a seguir verificar, primeiramente, em *Horto do Esposo*, dos séculos XIV ou XV, e seguidamente em alguns contos populares recolhidos por José Leite de Vasconcellos, nos séculos XIX e XX, se há influências desta cosmovisão, desta cultura religiosa medieval repleta de pecados de mulheres enraizados no pensamento e na cultura dos homens.

²¹⁸ *Ibidem*, p.451.

B. Horto do Esposo

1. Contextualização

Horto do Esposo é uma obra do final do século XIV ou do início do século XV, de autor desconhecido²¹⁹. O seu carácter alegorizante está expresso no título que se refere a Cristo como o «Esposo» e às *Sagradas Escrituras* como o seu «Horto». O autor de *Horto do Esposo* inicia a obra com a metáfora de Jesus Cristo enquanto «flor mui preciosa e fruto mui doce» das almas suas devotas, assim como remete para o culto mariano com a invocação de «Maria rosa singular e *estremada*»:

Aqui se começa o livro que se chama Horto do Esposo, o qual compôs aa honra e louvor de nosso Senhor Jhesus Christo, flor mui preciosa e fruto mui doce de totalas *almas* devotas e da bēeta virgem *das virgões*, Maria rosa singular e *estremada* da celestial deleitação e *de* toda a corte da cidade de Jherusalem que é em na gloria do Paraiso.²²⁰

De seguida, recorrendo aos topoi comuns da época, o autor autocaracteriza-se como pecador e indigno de todo o bem, e refere os seus objectivos ao escrever a obra:

Eu mui pecador e nom digno de todo bem *escrevi* este livro pera proveito e spiritual dilecção de todolos simplezes fiees de Jhesu Christo, e spicialmente pera prazer e consolação da alma de ti minha irmãa e companheira da casa divinal e humanal, que me rogaste muitas vezes que te fizesse em *linguagem* ãu livro dos fectos antigos e das façanhas dos *nobres barões* e das cousas *maravilhosas* do mundo e das propiedades das *animalias* pera leeres e tomares *espaço* e solaz em nos dias em que te *convem* cessar dos trabalhos corporaes.²²¹

Assim, verificamos que o autor pretendeu oferecer aos seguidores de Jesus Cristo uma leitura agradável que proporcionasse o «proveito e spiritual delectação» e, em

²¹⁹ De acordo com A. Diaz Ferrero e H.A. Peixeiro, a obra é: «Oriunda do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, temos dela conhecimento através de dois manuscritos existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, com datas diferentes, o Alc. 198 e o Alc. 212, não sendo nenhum deles o original desconhecido; de facto, o primeiro, mais antigo, tem saltos em relação ao segundo que terá sido copiado nos fins do século XV.», A. Diaz Ferrero e H.A. Peixeiro, «Horto do Esposo» in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, (org. e coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, p.315.

²²⁰ Irene Freire Nunes, (ed.), e Hélder Godinho, (coord.), *Horto do Esposo*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p.3.

²²¹ *Horto*, p.3.

especial, quis ir ao encontro dos desejos de sua «irmã e companheira», provavelmente uma religiosa, como se depreende da metáfora utilizada para a Igreja («casa divinal e humanal»), que lhe pedira para escrever sobre «fectos antigos e das façanhas dos *nobres barões* e das cousas *maravilhosas* do mundo e das propriedades das *animalias*». No entanto, o autor de *Horto do Esposo* não pretendeu apenas escrever sobre coisas simples²²² («E por em nom te quise escrever livro simpliz daquelas cousas que tu demandaste»²²³), pois está latente a sua vertente pedagógica²²⁴ ao enunciar como objectivo a utilização das *Escrituras Santas*, o saber e a autoridade dos doutores da Igreja: «Mais trabalhei-me fazer este livro das cousas conteudas em nas Escripturas Sanctas e dos dizeres e autoridades dos doutores catolicos e de outros sabedores e das facãhas e dos exemplos dos sanctos homens.»²²⁵. De facto, estamos perante uma obra na qual são patentes as citações da *Bíblia* e dos padres (*auctoritates*), de verdades racionais (*rationes*)²²⁶, histórias e contos tradicionais em que os *exempla*²²⁷ se apresentam «com um certo carácter moral, ascético e edificante, abarcando

²²² Cristina Sobral sintetizou os temas abordados no *Horto do Esposo*: «Devemos, portanto, entender que na obra temos, em consequência da matéria pedida pela freira, narrativas profanas (os feitos antigos e façanhas de nobres barões), descrições geográficas, botânicas, geológicas e antropológicas (as coisas maravilhosas do mundo) e descrições zoológicas (as propriedades das «animalias»), constituindo toda esta matéria o saber secular que esclarece a inteligência e ilumina o entendimento, ou seja, informa. Em consequência do desejo do monge-autor encontramos ainda no *Orto do Esposo* citações (com comentários e explicações) da *Bíblia* (as coisas contidas nas *Escrituras Santas*), dos Padres da Igreja (os dizeres dos doutores católicos) e dos filósofos greco-latinos (os «outros sabedores»), além de lendas hagiográficas e visionárias (as façanhas e exemplos dos santos homens), constituindo, no seu conjunto, estes assuntos o saber sagrado que orienta o profano no sentido do seu enquadramento espiritual que leva à contemplação de Deus.», Cristina Sobral, «*O Orto do Esposo*», in Francisco Lyon de Castro, *História da Literatura Portuguesa, Das Origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa, Publicações Alfa, 2001, vol. 1, pp.412-413.

²²³ *Horto*, p.4.

²²⁴ Cf. C. Sobral, «*O Orto do Esposo*», p.412.

²²⁵ *Horto*, pp.4-5.

²²⁶ Ainda no quadro da distinção entre *auctoritates*, *rationes* e *exempla* ver o que diz Jacques Le Goff a respeito da concepção de tempo no *exemplum*: «O *exemplum* está ligado à moda do *narrativo* – e, em particular, do *narrativo breve* – na literatura, na qual tem parentesco com o *lai*, o *fabliau* e o conto. Nesta perspectiva, é um aspecto da promoção do tempo da narração, do tempo sucessivo. [...] A concepção do tempo que está implícita no *exemplum* ilumina-se no contexto dos sermões, cuja argumentação se articula em três espécies de provas: as *auctoritates*, as *rationes* e os *exempla*. O tempo do *exemplum*, que é o tempo do diacronismo narrativo e, de certo modo, o da história terrena, articula-se no tempo, simultaneamente retrospectivo e escatológico, das *auctoritates* e na atemporalidade das *rationes*. O tempo do *exemplum* deve ser captado no interior do tempo do sermão em que se insere. As *auctoritates*, que são essencialmente citações das Escrituras, oferecem a multiplicidade dos tempos das citações bíblicas, remetem-nos para o Livro, antigo mas sempre válido no presente e para o futuro, até ao fim dos tempos e para a salvação eterna. O comentário homilético destas autoridades está no presente, no presente intemporal das verdades eternas. Quanto às *rationes*, estão no presente didáctico. Entre este tempo escatológico da Bíblia, actualizado e orientado pelo comentário, e o tempo eterno das verdades racionais, o *exemplum* insinua um segmento de tempo narrativo, histórico, linear e divisível. Encontramos no *exemplum* os três tempos da enunciação histórica segundo Émile Benveniste: o ariosto (passado simples ou passado definido), o imperfeito e o mais-que-perfeito.», *O Imaginário...*, p.124. Salientamos o facto de o segmento de tempo «narrativo, histórico, linear e divisível», referido pelo autor, remeter para significados e lições consideradas atemporais.

²²⁷ Cabe ainda referir que para Jacques Le Goff: «O *exemplum*, vindo da Antiguidade greco-romana, é uma historieta de carácter histórico apresentada como argumento num discurso persuasório. Era na Antiguidade uma das armas do orador judiciário ou político e transformou-se, ao serviço do moralista cristão, num

os mais variados assuntos.»²²⁸. Em relação à importância das referências às «autoridades» e à utilização de *exempla* no *Horto do Esposo*, lembremos que e de acordo com Ana Paiva Morais: «o que impede os *exempla* de se autonomizarem da moral que ilustram e de se tornarem simples ficções é a confirmação do seu carácter exemplar por meio da referência a uma autoridade.»²²⁹.

Na verdade, os *exempla* foram utilizados para a doutrinação moral e, de acordo com Juan Paredes e Paloma Gracia, são narrativas breves que possuem um princípio doutrinal, religioso ou moral:

El *exemplum* sustenta un principio doctrinal, religioso o moral y su poética se fundamenta en la brevedad y amenidad. Puede definir-se como narración breve que sirve de prueba a una argumentación doctrinal, religiosa o moral, y está destinado a insertarse en un sermón. Es un género narrativo, ligado a la palabra, cuya especificidad deriva no sólo de sus caracteres formales y de su función en la predicación, sino en el hecho de que serán recogidos en colecciones, donde las narraciones se mantendrán independientes hasta que la necesidad de brindarles un marco que sustituya al sermón acabe transformando su estructura de conjunto. También los límites de su temática se amplían de manera progresiva y desbordan las fronteras de la exposición doctrinal; al tiempo que su elaboración artística se enriquece con la adopción de relatos orientales y greco-latinos de contenido moral, y ejerce una extraordinaria influencia en el desarrollo de otras formas breves, como el *fabliau*, con las que establece una comunicación constante y recíproca.²³⁰

Ainda segundo estes estudiosos, na Idade Média havia um grande repertório de textos narrativos de carácter profano ou moralizante cujos temas eram os mesmos e os *exempla* serviam de influência e inspiração a outras formas de narrativas breves que também proporcionavam novos temas aos autores de *exempla*, numa circularidade de influências:

instrumento de edificação. Mas, entre os primeiros séculos do cristianismo e o coração da Idade Média, o *exemplum* mudou de natureza e de função. Deixou de centrar-se na imitação de uma pessoa (o Cristo era o *exemplum* por excelência) e passou a consistir numa narrativa, numa história que se devia tomar no seu todo como um objecto, um instrumento de ensino e/ou de edificação.», *ibidem*, p.123.

²²⁸ A. Diaz Ferrero e H.A. Peixeiro, «Horto do Esposo», p.315.

²²⁹ Ana Paiva Morais, «Alguns aspectos da retórica do exemplo: lógica do modelo e hipóteses da ficção no *exemplum* medieval», in Cristina Almeida Ribeiro, Margarida Madureira, (coord.), *O Género do Texto Medieval*, (actas do colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, 12-14 de Novembro de 1996), Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 231.

²³⁰ Juan Paredes e Paloma Gracia, «Hacia una tipología de las formas breves medievales», in Juan Paredes e Paloma Gracia, (eds.), *Tipología de las Formas Narrativas Breves Románicas Medievales*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp.8-9.

En la Edad Media circula un enorme repertorio de tipos narrativos, que alimenta las diversas modalidades, ya sean de carácter profano o moralizante. Los temas son los mismos y las influencias discurren en direcciones convergentes: los *exempla* sirven de fuente de inspiración a otras formas narrativas breves, que a sua vez brindan nuevos temas a los autores de *exempla*.²³¹

É principalmente nos *exempla* do Livro IV do *Horto* que encontramos um conjunto de pecados cometidos por mulheres (que se apresentam, nesta obra, sobretudo como seres que dominam a arte de enganar), dos quais sobressaem a sua falsidade e a malícia. Sobre a arte enganosa da mulher, e segundo a opinião de Paulo Alexandre Pereira:

Um mesmo teocentrismo estrutural enforma os *exempla* que colocam em cena personagens anónimas (*um avaro, uma mulher luxuriosa, um bêbedo...*), cuja tipificação torna iniludível a sua valência puramente referencial. São estas as narrativas, algumas muito próximas do apólogo oriental e da facécia, que, no Livro IV da obra, dão salvo-conduto a uma temática de orientação marcadamente secular. É o que acontece, por exemplo, com os abundantes *exempla* que versam a *arte enganosa da mulher*. A tónica misógina, de cunho clerical, e as decorrentes admoestações que surpreendemos no *Horto*, conformavam certamente um legado comunicado pelos *sermões ad conjugatos* e por uma caudalosa literatura antifeminista que, com base em argumentos de natureza fisiológica e teológica, anatimizava as descendentes de Eva. [...] Representa-se perante o leitor uma verdadeira comédia de costumes. O humor sexual de que estas narrativas, muitas delas de origem oriental, se socorrem preenche, em última instância, uma função pragmática não muito dissemelhante da desempenhada pela pedagogia do medo infundido na assembleia, através das histórias lançadas do púlpito.»²³²

²³¹ *Ibidem*, p.10.

²³² Paulo Alexandre Pereira, «Uma didáctica da Salvação: o *Exemplum* no *Horto do Esposo*», in Irene Freire Nunes, (ed.), e Helder Godinho, (coord.), *Horto do Esposo*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp.LXXII-LXXIII.

Assim, a mulher que domina a arte de enganar²³³ está presente no *Horto* em situações que salientam a sua falsidade e capacidade de dissimulação. Estes temas estão presentes em *exempla* que pretendem, frequentemente, atingir o objectivo de «uma função pragmática não muito dissemelhante da desempenhada pela pedagogia do medo infundido na assembleia, através das histórias lançadas do púlpito.». Apesar de o tema do presente trabalho incidir apenas em mulheres pecadoras, há ainda que salvaguardar que o *Horto do Esposo* apresenta também uma visão positiva sobre a mulher, remetendo especialmente para santas, mártires ou apenas modelos a seguir como, por exemplo, Santa Sinclética, Santa Pelágia. Porém, como esta vertente não é objecto da nossa investigação não é por nós abordada.

²³³ A título de exemplo, veja-se a história do sábio Aristóteles que foi enganado por uma mulher: «*E pensou muito como se vingaria de Aristotiles. Entendeo que se vingaria per esta guisa. Começou de se trabalhar que fizesse que ele se movesse a consintir em maa cobiça dela. [...] Em outro dia pela manhã saio Aristotiles ao horto e a rainha cavalgou sobre ele.*», *Horto*, pp.145-146. Ainda em relação aos enganos provocados por mulheres, salientamos as sereias que «som animalias do mar, e des o embigo acima ham figuras de virgêes» (*ibidem*, p.153) que adormecem os marinheiros para os levarem para lugar seco e «per força os constringem que hajam juntamento com elas.», (*ibidem*, p.153) e o papa de nome «Johãne» que foi mulher e engravidou de um seu familiar (Cf.*Horto*, p.211). De facto, no *Horto do Esposo* são várias as referências a esta característica da mulher, como se verifica em: «falando da arte enganosa da molher», (*ibidem*, p.287); «Outrossi aquele que tem molher é posto a engano perigoso.», (*ibidem*, p.290); «Ca a sua arte e o seu engenho é mui enganoso e mui perigoso.», (*ibidem*, p.295.).

2. O pecado em *Horto do Esposo*

2.1. Pecados da carne – variações sobre a luxúria

que cada um saiba usar o próprio corpo na santidade e no respeito, sem se deixar arrastar por paixões libidinosas, como os pagãos que não conhecem a Deus.

1 *Tessalonicenses*, 4, 4-5

Na obra *Horto do Esposo*, encontramos uma atitude crítica do seu autor face aos pecados cometidos por ambos os sexos. No entanto, é com as transgressões das mulheres maliciosas que o tom satírico e mordaz do autor se acentua, que a sua voz se eleva com a finalidade de condenar os seus pecados da carne e do espírito. Assim, através de *exempla*, *auctorita* e *rationes*, o autor demonstra os defeitos das mulheres, proporcionando, ao seu leitor, a construção mental de um retrato negativo da mulher, do casamento e da família. Deste modo, verificamos nesta obra a presença de uma mentalidade em sintonia com os valores defendidos pela Igreja em relação ao casamento e à castidade, mas de um ponto de vista individualizado, exageradamente crítico e destrutivo relativamente às mulheres que cometem pecados da carne devido à sua natureza; em histórias em que se criticam comportamentos desviantes e se transmite o desejo de uma moral baseada na espiritualidade²³⁴ e castidade.

No seguimento dos objectivos enunciados na introdução deste estudo, no *Horto do Esposo*, do conjunto de pecados cometidos pelos homens e pelas mulheres, pretendemos analisar essencialmente os pecados atribuídos às mulheres, que são as protagonistas de *exempla* em que encontramos o pecado da carne e do espírito. Após a análise principalmente dos *exempla*, verificamos também que o pecado da carne²³⁵ aglutina vários

²³⁴ No *Horto do Esposo*, segundo Paulo Alexandre Pereira: «O estoicismo cristão, de sinal cisterciense, atravessa as reflexões doutrinárias alinhadas pelo monge anónimo. O marcado pessimismo existencial, amiúde sustentado por uma retórica de inclinação apocalíptica, focaliza a existência terrena como trânsito efémero e degredo ante-adventício, isto é, viagem probatória que permitirá ao fiel alcançá-la ao patamar da salvação. Asseveram-se, em consonância, as virtudes de um modelo contricionista de fé, explorando a pedagogia dissuasora que se compagina com um cristianismo do medo. Porque agudamente se pressente a senescência e a volátil efemeridade dos prazeres e das glórias seculares, exorta-se ao repúdio anti-hedonista das possessões terreares, à espoliação ascética ou ao retiro eremítico, em qualquer dos casos trajectórias alternativas de libertação dos grilhões de uma materialidade tão sedutora quanto falaciosa.», «Uma didáctica da Salvação...», pp. LIX-LX.

²³⁵ Dante coloca no Inferno os «pecadores carnisais»: «Começaram então os sons de dor a chegar-me aos ouvidos e passei a um lugar onde enorme pranto ouvi. Era um lugar de toda a luz despido, que bramava como o mar na tempestade quando por ventos contrários é batido. A borrasca infernal, que não se aplaca, na sua voragem os espíritos arrasta, fazendo-os girar e dolorosamente os golpeando. Quando chegam diante da

pecados, nomeadamente no que diz respeito à sedução; à vaidade; ao corpo; ao adultério; à luxúria presente em mulheres novas e velhas, leigas ou religiosas.

Em sintonia com o *Antigo Testamento*, nomeadamente com o livro do *Génesis*, surge-nos, no *Horto do Esposo*, o primeiro pecado cometido pela mulher e pelo homem: o da desobediência. Refere-se, então, que Adão comeu o fruto proibido sem pensar que estava a desobedecer a Deus, mas fê-lo, de um modo inconsciente, para não desagradar a Eva: «Assi como fez Adam que comeo do lenho do fruto defeso, nom entendendo que por em seria assi como Deus, mas feze-o por nom anojár sua molher que lhe apresentava aquel fruto.»²³⁶. Deste modo, transmite-se, mais uma vez, a ideia de a mulher ser a culpada pelo erro de Adão, que agiu apenas para lhe agradar, sem ter consciência das consequências de seus actos, perdendo os bens da graça de Deus («Outrossi a creatura que é o homem, pelo pecado, foi gravemente minguido dos bñes da graça que lhe dera o Senhor Deus. E assi foi chagada em nos bñes da graça e em nos bñes da natureza.»²³⁷). Recorre-se à autoridade de Santo Agostinho e à sua obra *Cidade de Deus* para lamentar a desobediência do homem a Deus, e a consequente perda da sua imortalidade («se o homem fora obediente a Deus e guardara o seu precepto, passara do paraiso terreal pera a companha dos angeos sem morte neña vivera pera sempre vida bem-aventurada, nom mortal.»²³⁸), pois o homem fora movido pela inveja do diabo: «Mas pela enveja do diaboo entrou a morte em no mundo segundo diz o sabedor Salamom.»²³⁹.

Assim, o homem, motivado pela necessidade de agradar a Eva e tentado pelo diabo, teve como castigo tornar-se num simples mortal e um pecador²⁴⁰ condenado pelas suas torpidades e pecados, à mortalidade, ou seja, a ser o manjar dos vermes:

Faz muitas cousas de torpidades com que ençuja sua fama e *sua* persoa e sua consciencia e faz muitas cousas vaas per que despreza e é negligente em fazer as cousas ordenadas e proveitosas e necessarias. E por em será facto manjar de fogo que sempre arderá e queimará

escarpa, lançam gritos estridentes e choros e lamentos, e blasfemam contra o divino poder. Soube que a tal tormento eram votados os pecadores carniais, que a razão submentem ao talante.», Dante, *O Inferno*, pp.25-26.

²³⁶ *Horto*, p.75.

²³⁷ *Ibidem*, p.83.

²³⁸ *Ibidem*, p.84.

²³⁹ *Ibidem*, p.84.

²⁴⁰ A este respeito lembremos os principais pecados que atormentam a humanidade e que Jesus, que surgiu em espírito a São Domingos, quis destruir com três lanças: «Madre, ex que todo o mundo é cheo de tres pecados, scilicet, de soberva e de luxuria e de avareza e por em o quero matar e destruir com estas tres lanças.», *ibidem*, p.87.

e nunca pode ser apagado. E será fecho manjar do verme que sempre roe e sempre come e nunca morre. E é massa de pudrimento que sempre fede e sempre é çuja e espantosa²⁴¹

Deste modo, condenado à mortalidade («E é massa de pudrimento que sempre fede e sempre é çuja e espantosa») devido à desobediência a Deus e a ter cedido aos desejos de Eva e do diabo, o homem perdeu a sua inocência e toda a sua geração foi condenada a um estado de permanente contacto com o pecado. Reflectindo a influência do *Antigo Testamento*, a origem da mulher, no *Horto do Esposo*, é a mesma que encontramos no *Génesis*, ou seja, foi criada a partir de uma costela de Adão: «Por em que nom era bem seer o homem so; por em, depois que o Senhor Deus formou a molher do costado do barom, foi dicto que o homem leixará o padre e a madre e apreender-se-a a sua molher e seram dous em ùa carne.»²⁴². Segundo São Jerónimo, a mulher é a causadora da expulsão de Adão do Paraíso e nenhum homem se sente seguro perante a «femea» que enganou os homens («a molher lançou o morador do Paraiso fora da sua possissom. E por em diz ùu sabedor: A femea enganou Adam e Samsom e rei David e Salamom. Pois quem sera agora seguro?»²⁴³) e, de acordo com as palavras de São Paulo, devido ao pecado de Adão e Eva, o homem nasce em pecado e em mezuquidade («Ca pelo pecado de Adam e de Eva nace o homem em pecado e em mezuquidade»²⁴⁴). Deste modo, a geração de Adão carrega consigo a culpa atribuída à mulher e ao seu pecado que está relacionado com a desobediência a Deus.

A mulher, herdeira dos pecados de Eva, é a personagem que, no *Horto do Esposo*, surge retratada negativamente²⁴⁵ e é, de um modo geral, caracterizada como ser pecador, gerador de adultérios, malícias, falsidades e mortes («Ca a sua arte e o seu engenho é mui enganoso e mui perigoso.»²⁴⁶). De facto, há, da parte do narrador, um objectivo sempre presente, nos *exempla* apresentados, que consiste em denegrir a imagem da mulher que se apresenta: «inmiiga da amizade e pena a que nom podem escapar, mal necessário, temptaçom natural, maa ventura desejada, perigo domestico, perdimento delectoso, natura

²⁴¹ *Ibidem*, p.92.

²⁴² *Ibidem*, p.89.

²⁴³ *Ibidem*, p.286.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.97.

²⁴⁵ Mário Martins considera que, no *Horto do Esposo*, as manhas das mulheres são infinitas e têm a capacidade de nos surpreender, pois são capazes de tudo: «Quem pode conhecer as mulheres e as suas manhas infinitas? [...] Os defeitos das mulheres enchem meia dúzia de páginas do *Horto do Esposo*. Elas são capazes de tudo.», «A Sátira no *Horto do Esposo*», in Isabel Allegro de Magalhães, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, p.173.

²⁴⁶ *Horto*, p.295.

de mal pintada com color de bem? Ergo, se pecado é leixar homem sua molher, tee-la verdadeiramente é tormento.»²⁴⁷.

No *Horto do Esposo*, refere-se ainda que a união da carne com a alma produz, tal como o marido com a sua mulher, seis males:

Ainda outros males faz a carne a alma em quanto som ajuntados em ùu assi como marido com sua molher. Ca a carne, assi como molher, geera de si a alma seis filhos com ajudouiro do spiritu e da alma. O primeiro filho é cuidaçom maa e perversa de que nace toda mezquindade de pecado. O segundo filho é delectaçom maa. O terceiro é consentimento de maldade. O quarto é palavra escomungada. O quinto é obra defesa. O sexto é nom haver rependimento de pēedença depois o pecado.²⁴⁸

Assim, os males que ocorrem dessa união da carne²⁴⁹ com a alma são os pecados que atormentam o homem e a mulher: os pensamentos maus e perversos; a deleitação má; a maldade voluntária; a utilização de palavras amaldiçoadas; acções proibidas e não haver arrependimento depois da penitência dos pecados. Neste sentido, preconiza-se a mortificação da carne que deve ser «atormentada e presa»²⁵⁰, de modo a não cair em «pecado nem ande vaguejando per maos desejos e per deleitações çujas.»²⁵¹, ou seja, não ser atormentada pelo desejo nem pela deleitação que são considerados «sujos». Adoptando uma visão discriminatória e redutora da mulher, o narrador do *Horto do Esposo* refere que o homem que quer a companhia da mulher para as deleitações corporais é considerado «sandeu», pois não teme os perigos que vêm com a presença das mulheres, nomeadamente a «pestelença» e a «peçonha». Transmite-se a mensagem de que ao utilizar a mulher para o prazer da carne, o homem terá de pagar um preço muito alto:

Muito se teem os homēes por bem aventurados em esta presente vida seerem viçosos e haverem deleitações corporaes, antre as quaes acham eles por grande viço e solaz a companha das molheres. Mas qualquer homem que esto deseja prova si meesmo por sandeu,

²⁴⁷ *Ibidem*, p.292.

²⁴⁸ *Ibidem*, p.98.

²⁴⁹ De facto, perante um mundo que valoriza o espírito em detrimento do corpo, a carne surge como a causadora dos pecados e da perdição do homem, pois permite a entrada do mal (diabo), como se verifica na obra *Castelo Perigoso*: «homem se deve defender de sua carne que cryou e tanto ama. Este he o mais forte imigo que nós avemos, ca o mundo nē o diaabo nom averiam em nós poder se a carne os nom ajudasse. E por isto a deve homem teer em deçiplina e metê.lla so seus pees per jejūus e vigillias e oraçōes e per outras asperezas de vida.», p.135.

²⁵⁰ *Horto*, p.117.

²⁵¹ *Ibidem*, p.117.

ca este tal nom teme pestelença nem peçonha, ca nom há cousa em que mais tostemente seja achada pestelença e //133c// peçonha que em familiaridade e em na companhia das mulheres.²⁵²

Iniciamos, portanto, a análise das variações da luxúria, conscientes de que as deleitações corporais são responsáveis pela perdição dos homens que cedem à companhia das mulheres e aos seus desejos carnis. Encontramos, então, mulheres que seduzem os homens (recorrendo à sua astúcia e malícia) e que são criticadas pelo autor de *Horto do Esposo* com a finalidade de demonstrar essencialmente os aspectos negativos que advêm da sua convivência e, principalmente, denegrir o casamento enquanto instituição e apelar à castidade dos homens e das mulheres.

²⁵² *Ibidem*, p.286.

2.1.1. A sedução

E leixam aas vezes cair o manto, por tal que pareçam os ombros brancos. E, como se nom quisesse que a vissem, alça tostemente o manto e cobre-se com ele, mostrando ãa cousa e outra promete.

Horto do Esposo

Na Idade Média, o pecado da luxúria²⁵³ está também intimamente relacionado com determinadas atitudes e comportamentos das mulheres que decorriam da sua malícia e que visavam a sedução sexual dos homens (leigos ou clérigos). Assim, relacionados com a sedução, encontramos, no *Horto do Esposo*, as referências ao corpo da mulher e a objectos que eram utilizados para atrair o homem e levá-lo a cometer o pecado da carne; salientam-se, assim, os movimentos dos seus corpos, as danças e cantos; os seus olhares²⁵⁴ e os seus risos, assim como as roupas e acessórios que usavam ou os perfumes que utilizavam.

No *Horto do Esposo*, o poder de sedução da mulher está associado à malícia. A mulher, segundo Pitágoras, chora de dor verdadeira para enganar («Duas maneiras de lagrimas ha em nos olhos das molheres: ãas lagrimas som de door verdadeira e outras de asseitamentos»²⁵⁵). Este é o retrato da mulher que: «Afaaga com os olhos, engana com os beijos e afica-se com abraçamentos. E por em nom se pode o homem guardar da arte da molher, por muito que se perceba.»²⁵⁶, ou seja, uma mulher que utiliza as suas «artes» de sedução às quais os homens²⁵⁷ parecem não conseguir resistir.

Nesse sentido, aos homens são dados conselhos no sentido de resistir aos encantos das mulheres, nomeadamente evitar ouvir o seu canto (indissociável da sedução).

²⁵³ Relembro a obra de Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, e o capítulo «Do pecado da luxuria», em que se refere: «No pecado da luxuria, brevemente falando, pecam por veer, ouvir, falar, desejo, pensamento e obra.», Maria Helena Lopes de Castro, (ed.), Coleção Pensamento Português, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p.120.

²⁵⁴ A mulher do rei Alexandre decidiu vingar-se da influência que Aristóteles exercia junto do marido e que o levava a «que se nom ajuntasse ameude a sua molher.», (*Horto*, p.145). Assim, a rainha seduziu Aristóteles, utilizando o olhar, os gestos e mostrando as pernas: «Começou de se trabalhar que fezesse que ele se movesse a consintir em maa cobiiça dela. E pera esto começou ela de o olhar com rostro prazivel e fazia-lhe gestos e sinaes per que ele entendesse que ela se pagava dele. E ia-se a ãu horto e olhava-o per ãa fresta de ãa camara em que ele estudava que saía a aquele horto. E aas vezes andava perante ele descalça com as pernas descobertas, mostrando-lhe per sinaes e per gestos que o amava. E em tanto fez //B154d// estas cousas perante ele que converteo o seu coração em no seu amor e em cobiiça de fazer maldade com ela», (*ibidem*, pp.145-146.).

²⁵⁵ *Ibidem*, p.291.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp.292-293.

²⁵⁷ Em *Castelo Perigoso*, encontramos as mesmas críticas feitas aos homens: «E ainda homem peca muy mortallmente quando com o pêsamento e oolhar e pallavras veem abraços e beijos e outros villaãos tocamentos em lugares desonestos per deleitaçom e ardor de luxuria.», p.109.

Consequentemente, encontramos fortes críticas às mulheres que utilizavam a sua voz para despoletar nos homens o seu interesse e os levavam a cometer o pecado da carne. Então, o homem devia: «temperar e afastar seu ouvido dos cantares louçãos e da fala das //71c// molheres. Ca a molher cantadeira é capelãa do diaboo que tange a sua campãa.»²⁵⁸. O mesmo conselho é dado aos homens face à mulher «balhadeira»: «Nom a ouças, nem per ventura pereças em no aficamento dela.»²⁵⁹. A história contada diz respeito a uma moça que cantava e dançava²⁶⁰ e que era protegida do diabo, e quando ela morreu, os «demões» choraram a sua morte, pois ela tinha-lhes arranjado muitas almas («E quando morreo esta moça, choravom os demões e uivavam gravemente dizendo que perdiam em ela mui grande perda porque lhes fazia gaanhar muitas almas per seus cantares e per suas danças.»²⁶¹). Assim, e para reiterar a ideia de que o homem não deve ouvir os cantares da mulher, repete-se o mesmo conselho: «E por em deve homem tirar seu ouvir de taes cantares.»²⁶². Relativamente às danças²⁶³, encontramos mais uma justificação para a sua rejeição, pois são responsáveis pela perdição dos homens:

Ca com os pees vão os homões aos jogos e aas danças que som redes de que usa o diaboo pera tomar as almas dos sandeus. Ca mui semelhante é a dança aa rede porque a dança anda arredor, em na qual os maos sem piedade andam arredor em circo. E som homens bestiaes e semelhantes aas bestas do ermo que fazem movimentos e saltos de //75b// louçainha e de desonestidade. As danças som procissões do diaboo que vão pera a seestra parte do Inferno.²⁶⁴

Deste modo, a dança está associada às redes que o diabo lança para apanhar as almas dos insanos que agem como bestas, são os «homens bestiaes», que se movimentam e

²⁵⁸ *Horto*, p.152.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.152.

²⁶⁰ «Onde ùa moça convidava sempre as outras pera dançar e cantava ante elas e este era todo seu trabalho e vestia-se de vestiduras fremosas. E aconteceu que os ladrões quiserom per algũas vezes furtar as vestiduras daquela moça e outras cousas com que se afeitava. E o diaboo que a sempre guardava disse aos ladrões: Porque veestes a furtar estas cousas? Ca bem sabedes que estas som as nossas armas e nossos laços. Ca per estas cousas que trage e per seus cantares e danças fez a nós ganhar muitas almas esta nossa mui fiel servente.», *ibidem*, p.152.

²⁶¹ *Ibidem*, pp.152-153.

²⁶² *Ibidem*, p.153.

²⁶³ Na cantiga de amigo de Airas Nunes, clérigo, (B 879 / V 462), a sedução é exercida através da dança: «Bailemos nós ja todas tres, ai amigas, / so aquestas avelaneiras frolidas, / e quem for velida como nós, velidas, / se amigo amar, / so aquestas avelaneiras frolidas / verra bailar», E. Gonçalves e M. A. Ramos, *A Lírica...*, p.311. Nesta cantiga, as jovens, conscientes da sua beleza, exibiam-se dançando e o movimento dos seus corpos constituía o reflexo do seu desejo de envolver o «amigo» no jogo de sedução.

²⁶⁴ *Horto*, p.159.

saltam demonstrando luxúria, por isso se estabelece uma relação de semelhança entre as danças e as procissões do diabo que se dirigem para o Inferno.

Ainda relacionado com o canto, e a propósito de lisonjas («louvaminhas»), ou seja, as palavras «doces dos louvaminheiros que enganom os homens com palavras brandas»²⁶⁵, encontramos a comparação entre a doçura do seu discurso e o canto das sereias do mar²⁶⁶: «Onde os louvaminheiros som semelhantes aas sereas do mar que tiram pera si os mareantes per dulçura do seu cantar e fazem-nos perder a memória e esquecer si meesmos, em tal guisa que perigam e morrem.»²⁶⁷. Verificamos que a descrição apresentada das sereias está em sintonia com o imaginário popular, ou seja, com a imagem de animais²⁶⁸ do mar, metade peixe e metade mulheres que encantam com o seu canto com o objectivo de enganar os homens:

animalias do mar, e des o embigo acima ham figuras de virgões, e des o embigo ajuso ham figura de pexes, e tõe aas e unhas, e cantam mui docemente, em tal guisa que com a dulçura do seu cantar fazem adormecer os mareantes. E chegam-se ao navio //72a// e tomam-nos e levam-nos consigo a loguar seco e per força os constangem que hajam juntamente com elas. E se nom querem ou nom podem matam-nos e comem-nos e, em caso que os nom tomem, fazem-nos perigar em no mar depois que som adormentados.²⁶⁹

No *Horto* também se refere «Ulixes de Troia» que é valorizado pelo facto de ter tapado as orelhas dos seus companheiros para não ouvirem os cantares das sereias:

²⁶⁵ *Ibidem*, p.153.

²⁶⁶ É curioso notar, e segundo Mario Pilosu: «O canto e a música praticados pelas mulheres já tinham sido condenados mais vezes por bispos e concílios, como por exemplo no século IX por Eugénio VI e Leão IV, devido à sua conotação com a sedução. A associação sereias/músicas está expressa em miniaturas que mostram algumas mulheres que tocam instrumentos musicais e cujos corpos terminam em caudas fantasiosas. Por outro lado, as sereias-pássaro do *Hortus Deliciarum*, de Herrade de Landsberg, são também elas músicas que encantam e depois matam os navegantes que dão ouvidos às suas canções, ou seja, às seduções do mundo. [...] A mulher parece, portanto, ser tida, na maior parte dos casos, como um perigo para os homens, por causa da sua natureza espiritual e porque lhes proporcionava a oportunidade de desencadear os seus instintos mais baixos e de cair assim no pecado carnal.», *A Mulher, a Luxúria...*, p.60. Lembramos ainda a *Bíblia*, «Não te entretendas com uma tocadora de lira, para não fiques preso nas suas artimanhas.», *Eclesiástico*, 9, 4.

²⁶⁷ *Horto*, p.153.

²⁶⁸ De acordo com o *Dicionário dos Símbolos*, as sereias são: «Monstros do mar, com cabeça e peito de mulher e o resto do corpo igual ao de um pássaro ou, segundo as lendas mais tardias e de origem nórdica, ao de um peixe. As sereias seduziam os navegadores pela beleza do seu rosto e pela melodia dos seus cantos, atraindo-os para o mar e devorando-os.», Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Editorial Teorema, 1982, p.594.

²⁶⁹ *Horto*, p.153.

E por em Ulixes de Tróia, quando lhe aconteceu passar pelo mar em seu navio em aquele lugar u estavam as sereas, fez mui bem tapar as orelhas a todos os seus mareantes por nom ouvirem os cantos delas, por tal que nom adormecessem nem perigassem em no mar, e assi escaparam do perigo do mar e de seerem tomados polas sereas.²⁷⁰

Verificamos, portanto, que no *Horto* apenas se valoriza a atitude de Ulisses não querer que os seus homens ouvissem o canto das sereias, apesar de, na *Odisseia*, de Homero, Ulisses ter sido seduzido pelo seu canto, como se verifica no canto XII e nos versos: «Sereias, que entoaram o seu límpido canto [...] que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas; [...] Assim disseram, projectando as suas belas vozes»²⁷¹. De facto, o canto límpido e doce e as belas vozes das sereias funcionaram como um encantamento que perturbou e modificou a vontade de Ulisses («e desejou o meu coração ouvi-las»²⁷²), levando-o a agir de um modo diferente do que tinha decidido, («aos companheiros / ordenei que me soltassem,»²⁷³), pois sentiu-se fascinado e seduzido pelo seu canto.

O autor de *Horto do Esposo* apresenta-nos outras estratégias de sedução utilizadas pela mulher, mas volta a reiterar a importância do canto, como diz Santo Agostinho: «E a molher lança a cobiiça da pestelença e aas vezes se dessolve em riiso e aas vezes demonstra afaagos e, o que mais peçoenta cousa é sobre totalas cousas, delecta-se em cantar. E meos mal era de ouvir o basilisco suviar.»²⁷⁴. Deste modo, a mulher é criticada por provocar o desejo de depravação («a cobiiça da pestelença»), ou de se comportar inadequadamente²⁷⁵, pois ri²⁷⁶ e afaga, ou seja, ou toma a iniciativa de seduzir através do contacto físico²⁷⁷, ou

²⁷⁰ *Ibidem*, p.153.

²⁷¹ Homero, *Odisseia*, Frederico Lourenço, (trad. e introd.), Lisboa, Biblioteca editores Independentes, 2008, p.204.

²⁷² *Ibidem*, p.204.

²⁷³ *Ibidem*, p.204.

²⁷⁴ *Horto*, p. 286.

²⁷⁵ Salvarde-se que: «A atmosfera de silêncio e reclusão em que se devia mover a mulher aspirante à perfeição, só devia ser interrompida por poucas e bem medidas palavras. Um comportamento virtuoso impunha-lhe que falasse pouco, de modo contido e só quando necessário, devendo evitar expressar as suas opiniões e juízos próprios, sob risco de invadir e preverter um campo de acção tendencialmente reservado aos homens.», A. R. Oliveira, *As Representações da Mulher...*, p.85.

²⁷⁶ De acordo com a divisão do corpo, na Idade Média: «A cabeça está do lado do espírito; o ventre, do lado da carne. Ora o riso vem do ventre, isto é, de uma parte má do corpo. Aliás, ainda hoje o riso alarve, o riso ordinário é declarado «abaixo da cintura». A *Regra do mestre* em que se inspirou S. Bento no século VI é claríssima neste ponto: o riso percorre o corpo vindo das partes baixas, passa do peito para a boca. [...] Portanto, num primeiro tempo, do século IV ao século X, o riso é sufocado. [...] Mas, ao chegar ao século XII, o riso vai sendo reabilitado, porque mais controlado.», J. Le Goff e N. Truong, *Uma História do Corpo...*, pp.66 e 68.

²⁷⁷ No *Horto do Esposo*, a mulher é comparada ao pintor e criticada por fazer perder as almas, os corpos e os haveres dos homens: «bem assi a molher com seus afaagos pinta as imagões das maas cuidações em no coração do homem. E isso meesmo faz o diabo. Onde diz Salamon: Com os afaagos dos seus beijos tira per ele. E assi como a berbeleta tanto anda voando acerca da candeia ataa que se queima em ela, bem assi fazem

corresponde à sedução. No entanto, a sua maior malícia revela-se no prazer e no deleite que retira do seu próprio canto, («peçoenta cousa») comparado ironicamente ao canto do basilisco²⁷⁸ que é considerado mais agradável. Deste modo, uma vez que o basilisco era um réptil fabuloso que, de acordo com a sua simbologia, matava com o olhar ou o bafo quem se aproximasse sem o ter visto. A analogia estabelecida entre a mulher e o canto deste animal fantástico enfatiza o retrato depreciativo que se quer transmitir sobre a mulher maliciosa, pérfida e pecadora²⁷⁹.

Como também podemos verificar no *Horto do Esposo*, através das palavras de São Jerónimo, as artes de sedução utilizadas pelas mulheres são diversificadas:

E diz outrossi este Sam Jeronimo, falando da arte enganosa da molher: Ela faz a sabendas a saia ou camisa descoseita em algũs logares, por tal que pareça algũa cousa do corpo. E aquilo que é feo cobre-se e aquilo que é fremoso parece. E apertam o cos com cinta crespa e os cabelos pendem em na frente ou sobre as orelhas. E leixam aas vezes cair o manto, por tal que pareçam os ombros brancos. E, como se nom quisesse que a vissem, alça tostemente o manto e cobre-se com ele, mostrando ãa cousa e outra promete. A lingoa dela soa castidade e todo o seu corpo demostra luxuria.²⁸⁰

Assim, a mulher, utilizando a sua «arte enganosa», fazia as saias ou as camisas descosidas intencionalmente com a finalidade de mostrar «algũa cousa do corpo»²⁸¹; jogava com o conhecimento que tinha acerca do seu físico, ocultando as partes que eram feias e

aqueles que ameude usam a companha das molheres. E nom tam solamente fazem as molheres perder as almas, mas ainda os corpos e os havers e depois escarnecem dos homens.», *Horto*, p.289.

²⁷⁸ «Diz Sancto Isidoro que o basilisco é //69a// rei das serpentes. Ca todas as serpentes o temem e fugem dele porque ele, com seu cheiro e com seu bafo e ainda tam solamente com sua vista, mata toda cousa viva. E toda ave que voa perante a vista dele morre queimada, posto que voe alongada dele. O basilico é da quantidade de ãu meo pee e empeçoenta as aguas e fazi-as mortaes. [...] na provincia de Cirenea ha o basilico em longura de doze dedos e tem em na cabeça ãa malha branca em logo de coroa real. E nom abaixa o corpo quando anda, mas dreito e levantado anda des a meetade do corpo e deseca e destrue totalas ervas e as arvores e as outras cousas em redor de si, nom tam solamente com o tangimento, mas ainda com o bafo e com o assovio.», *ibidem*, p.147. De acordo com o *Dicionário de Símbolos*: «é representado como um galo com cauda de dragão ou uma serpente com asas de galo», J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário...*, p.116.

²⁷⁹ O basilisco representa ainda «a mulher devassa que corrompe os que a não a reconhecerem e que não podem, por conseguinte, evitá-la», *ibidem*, p.116.

²⁸⁰ *Horto*, p.287.

²⁸¹ Em contraste com este dado, veja-se o que diz Teresa Amado sobre os textos historiográficos: «Uma das impressões que ficam facilmente na memória de um leitor de historiografia medieval portuguesa, e que a possibilidade de a confrontar com textos congéneres franceses ou ingleses não poderá deixar de reforçar, é a raridade de referências ao corpo e, mais amplamente, aos elementos corpóreos implicados em gestos, atitudes ou quaisquer formas de exteriorização de sentimentos, sensações ou intenções.», «O Riso e as suas Tácticas Significantes», in A. I. Buescu, J. S. de Sousa, e M. A. Miranda (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, p.287.

revelando as partes mais formosas²⁸², como, por exemplo, quando apertava o cós das cintas, ou usava os cabelos caídos na frente ou sobre as orelhas²⁸³, o que revelava o seu impudor. Neste jogo de sedução, é ainda referida a arte de, para mostrar os ombros brancos²⁸⁴ (atente-se no pormenor descritivo e simbólico da cor branca dos ombros²⁸⁵), a mulher simular a queda do manto que era rapidamente apanhado. Deste modo, o jogo residia na duplicidade entre o que se dizia, pois sua «lingoa» (as suas palavras) soavam a castidade, e o que se fazia, nomeadamente o gesto luxurioso de apanhar o manto, que pretendia despoletar o interesse sexual da parte do homem.

Constatamos ainda a importância dada aos olhos enquanto elemento presente na sedução. Assim, os olhos levavam os homens a pecar porque cobiçavam os corpos das mulheres e eram os olhos que as mulheres utilizavam para os seduzirem, despoletando neles o desejo e levando-os a cometer o pecado da carne. Segundo Séneca, ter perdido os olhos significa não cobiçar e não pecar:

Ora tões çarrada a carreira de muitas cobiças ca os olhos som arriçamentos de muitos pecados e guiadores de muitas traições e som mais prestes pera darem aazo de pecar que os outros sentidos. E per eles se corrompe mais a limpeza da carne e a castidade que

²⁸² Acrescente-se ainda o facto de: «A carne é acima de tudo símbolo de *vulnerabilidade*. Em oposição ao espírito, é a parte baixa, vergonhosa do homem, lugar da tentação, do sofrimento e da morte. [...] A vulnerabilidade da carne está ligada à sua *impureza*: impuro porque vulnerável (incapaz de resistir à tentação); vulnerável porque impuro (o pecado original trouxe a morte ao mundo). A *Nudez revelada* testemunha portanto a luxúria e a sujidade da alma. Voluntária e consciente, é o impudor e a sua humilhação. É a carne da mulher, o seio contra o qual pregarão os moralistas a partir do século XIV, a carne do diabo e dos hereges.», Jean Claude Bologne, *História do Pudor*, Lisboa, Teorema, pp. 361-362.

²⁸³ De acordo com Danielle Régner-Bohler: «os cabelos soltos têm um forte valor erótico», Danielle Régner-Bohler, «3.Ficções», in Philippe Ariès e Georges Duby, *História da Vida Privada*, 2ªed., Edições Afrontamento, 1989, vol.2, p. 362.

²⁸⁴ Ainda segundo Jean Claude Bologne: «O pudor medieval é acima de tudo dinâmico. Ligado a uma tomada de consciência da nudez, depende do olhar — olhar do outro e por vezes do próprio. O nu em si não é impudico. Passa a sê-lo quando é mostrado ou revelado. O movimento tem aqui a maior importância.», J. C. Bologne, *História ...*, p.362.

²⁸⁵ Lembremos que o branco da pele não queimada pelo Sol também representa o branco da intimidade da mulher. Ainda relacionado com este assunto, Danielle Régner-Bohler refere-se ao texto de Robert de Blois, intitulado *Le Chastoiement des dames* onde o autor dá conselhos relativamente ao modo como as damas devem proteger o seu corpo dos olhares alheios: «Todavia, nesse mesmo texto a valorização do corpo é acompanhada por conselhos destinados a desencorajar qualquer tentativa de exibicionismo inconveniente. Face aos perigos dos jogos da carne, face à captura possível dos olhares, a valorização sóbria e controlada das partes do corpo que se podem legitimamente mostrar é suficiente para sugerir que o conjunto do corpo é belo: «Não é bom para uma dama desvelar o seu corpo branco a outrem que não os seus íntimos. Uma deixa entrever o peito para que se possa ver como a sua pele é branca. Uma outra deixa voluntariamente descobrir-se o seu flanco. Ainda uma outra descobre demasiado as pernas. Um homem sensato não louva esta forma de se comportar, já que o desejo se apodera por astúcia do coração de outrem quando o olhar é envolvido. [...] Um colo branco, um pescoço branco, uma face branca, mãos brancas indicam – na minha opinião – que o corpo é belo por baixo da roupa.», Robert de Blois, *Le Chastoiement des dames*, apud Danielle Régner-Bohler, «3.Ficções», Philippe Ariès e Georges Duby, *História da Vida Privada*, 2ªed., Edições Afrontamento, 1989, vol.2, pp.362-363.

pelos outros sentidos. E o ençujamento da alma e da carne é mais contraira aa honestidade que os outros pecados. Onde os olhos enflamam e acendem a luxuria. Por em diz o sabedor que pela fremusura das molheres muitos pecarom.²⁸⁶

Pelo exposto, concluimos que os olhos levam ao pecado e à traição e são considerados o sentido que mais azo dá para pecar, corrompe a «limpeza da carne e a castidade», e proporciona o surgimento da luxúria e os homens pecam por olhar para a formosura das mulheres, como se verifica nas palavras de Salomão: «*pela fremusura das molheres cairom muitos e desto, convém a saber, da vista e da fremusura da molher que o homem vee, acende-se e arde mui fortemente em maa cobiiça assi come fogo.*»²⁸⁷ e de acordo com Santa Sinclética:

Se perdermos os olhos nom nos seja grave de sofrer ca perdemos os estormentos e aazo da soberva, mas alegremo-nos porque com os olhos da alma esaguardamos gloria de Deus. Ca a vista dos olhos nom tam solamente demove a luxuria, mas ainda demove a gula. Onde diz em no Genesi que a molher vio o lhenho que era boo pera comer e fremoso aos olhos e deleitoso pera o veer e tomou o fruto dele e comê-o. E desta gargantoice veo e naceo a morte do corpo e da alma em todolos homens.²⁸⁸

Com efeito, os olhos são culpados pelo surgimento da luxúria e da gula e o exemplo dado é, mais uma vez, o de Eva que viu o «fruto» que lhe pareceu ser muito «fremoso» e cedeu à tentação da gula e, conseqüentemente, originou a mortalidade do homem, do seu corpo e alma.

Ainda de acordo com Salomão, o olho não se farta de ver, nem a orelha de ouvir e a «çujidade da luxuria»²⁸⁹ existe em todos os sentido do corpo, mas mais acentuado na vista:

Ca o tangimento tam solamente recebe a blandeza da carne. E o ouvido recebe tam solamente a dulçura da fala. E o cheiro recebe o bõ odor da molher e das especias ou defumaduras. E o gosto, em comendo com a molher, nom recebe dela neña cousa senom tam solamente o sabor das cousas que come com ela. M//69d// as a vista recebe dela a fegura e a color e o gesto e o afeitamento e todos os membros e toda a desposiçom do

²⁸⁶ *Horto*, p.145.

²⁸⁷ *Ibidem*, p.145.

²⁸⁸ *Ibidem*, p.146.

²⁸⁹ *Ibidem*, p.148.

corpo. E todas estas cousas quanto mais som tanto mais acendem a maa cobiiça, assi como a lenha quanto mais é tanto mais faz maior fogo.²⁹⁰

Encontramos também a história de um frade chamado Rogério que procurava não olhar para as mulheres («mui alto contemplativo, guardava-se muito de olhar as molheres»²⁹¹) e quando, um dia, cumprimentou na rua uma mulher que costumava visitar e falar com ela à porta da igreja, disse ao seu companheiro não saber se aquela era a mulher que ia visitar, pois nunca tinha olhado para o seu rosto: «Eu nom a conheço ca nunca vi a face dela nem ainda a de minha madre depois que foi //70a// frade meor.»²⁹², assim, o frade desde que fora ordenado frade menor, nunca mais tinha olhado para o rosto de uma mulher, inclusivamente o de sua mãe, pois a vista era a causa do surgimento dos pecados («E porque a vista é aazo de muitos pecados, por em é muito de refrear e de guardar.»²⁹³).

Enquanto variante da luxúria, a sedução associada ao olhar foi igualmente registada em vários textos da literatura medieval, por exemplo, em *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, nomeadamente em «Vida de Santa Pelágia», constatamos que a tentação de olhar para uma mulher levou um clérigo a pecar, referimo-nos ao bispo Nono, que, aquando da passagem de uma «jogressa» ou «molher pubrica», confessou ter tido prazer e deleite com a contemplação da formosura desta mulher²⁹⁴, pecando assim gravemente²⁹⁵. No entanto, o olhar também pode surgir associado a um sentimento de

²⁹⁰ *Ibidem*, p.148.

²⁹¹ *Ibidem*, p.149.

²⁹² *Ibidem*, p.149.

²⁹³ *Ibidem*, p.149.

²⁹⁴ Ana Rodrigues Oliveira refere a ideia de a mulher ser um perigo para o homem religioso, uma vez que despoletava nele instintos que o poderiam levar ao pecado carnal: «Durante toda a Idade Média as vidas dos santos insistem na tese da mulher ser um perigo para o homem religioso pois que lhe proporciona a oportunidade de nele desencadear os instintos, que, a não serem reprimidos, o fazem cair no pecado carnal considerado um dos seus principais inimigos, porque o conduz à luxúria e à consequente perdição.», A. R. Oliveira, *As Representações da Mulher...*, pp.32-33.

²⁹⁵ Em «Vida de Santa Pelágia», a passagem de uma mulher pública provocou a consciência do pecado aos clérigos, que afastaram os seus rostos, excepto a um, o bispo Nono que a contemplou e imediatamente se arrependeu de ter pecado: «E quando os bispos, ã cima / do asno cõ a cabeça descuberta e cõ tanta põpa / e soberva (a) viram passar e por honrra de Deos e rrever / ença dos bispos, nom quis desçender de seu asno, / tornarom suas façes e seus rrostros atras, assy co / mo sse visem hũ maa e muy gravissimo pe / cado, mais o sancto hispo Nono com grande es / tudo e per espaço de tempo a contemplava. O qual / depois que ella per elles passou, sse tornou e pôs / sua face sobre seus giolhos, chorando muitas / lagrimas, que nom o ssudayro soo, que em suas m / aaõs tiinha, mais todos seus pectos era cheos / de agua. 8. E de todo coraçom cõ grandes e lôguos / sospiros disse aos bispos: — Rrogo-vos que me digades / se ouvestes algũu prazer e vos delectastes na / grande fremosura desta molher, ou nõ. E elles / se callarom. E o bispo Nono outra vez tornou sua / face sobre seus giolhos, cõ grande desejo sos / pirando e chorando ferindo seus pectos; todo / o çilição de que era vestido de suas lagrimas / era molhado, e disse aos bispos outra vez: — Em // verdade vos outros na ffremosura desta molher, nom ouvestes prazer e delecto? 9. E elles / nom rrespondendo, nõ dizendo nehũa cousa, / disse: — Eu vos digo, que eu ouve prazer e de / lecto e me prouve muyto cõ a ffremosura desta / molher. », L. F. Duarte, «Vida de Santa Pelágia», p.21.

conquista e de paixão positivas quando utilizado para chamar a atenção do amado. Lembremos a sedução exercida através do olhar, e que foi registada pela poesia trovadoresca, como é o caso da cantiga de amor de Joam Garcia de Guilhade (A 229 / B 419 / V 30): «Amigos, nom poss'eu negar/a gram coita que d'amor ei, / ca me vejo sandeu andar, / e com sandece o direi: / Os olhos verdes que eu vi / me fazem ora andar assi.»²⁹⁶, em que os olhos verdes da mulher ensandeciam o trovador, provocando nele o sofrimento por amor («gram coita que d'amor ei»), sem, contudo, os olhos estarem associados a quaisquer conotações negativas, ou relacionados com o conceito de pecado que encontramos nos textos normativos analisados, onde se constata que olhar para a mulher suscitava, nos clérigos, pensamentos impuros e desejos carnavais. No *Libro de las Confesiones*, de Martím Pérez, no sentido de o clérigo confessor não pecar, recomenda-se que, no momento da confissão, não houvesse contacto visual entre o confessor e a mulher, como se depreende da frase: «si fuere muger, en guisa que non veas tu su cara nin ella la tuya, si pudiere ser»²⁹⁷.

Ainda no seio desta temática, verificamos que o tópico dos olhos das mulheres que transmitem luxúria está presente na obra intitulada *Castelo Perigoso*. De facto, os olhos femininos reflectem o que lhe vai no coração e manifestam luxúria quando não são castos («a luxuria da molher he conhecida pollos olhos que som messegeiros do coração. E quem nom há os olhos castos em seu oolhar, o coração nom he casto, segundo diz Santo Agostinho»²⁹⁸). Em *Castelo Perigoso*, encontramos ainda recomendações relativas ao ouvir, prevenindo, assim, o destinatário para as palavras vãs, sujas e sandias que se ouvem e para os seus utilizadores: «E pellas orelhas, assi como em ouvir de boamente as vaãs palavras do mundo e os mall dizentes e louvaminheiros e mîtidores e enguanadores e outras palavras çujas e sandias.»²⁹⁹. Deste modo, os conselhos são dados no sentido de evitar o mau pensamento e o mau olhar, («E, quando hũa pessoa esguarda a outra aficadamente com grande ardor de luxuria e a cobiiça, este he ainda mayor pecado, porque com o maaoo penssamento vem o maaoo oolhar»³⁰⁰), devendo os religiosos afastarem-se («deviam de foger a todas ocasioões que podem trazer pecado»³⁰¹) de todas as situações que pudessem provocar-lhes o pecado, ou seja, fugir das mulheres que os seduziam com palavras e olhares («Das molheres vem muytas vezes que por suas sandias pallavras e per synaaes que

²⁹⁶ E. Gonçalves e M. A. Ramos, *A Lírica Galego...*, p.152.

²⁹⁷ M. Pérez, *Libro...*, p.46.

²⁹⁸ *Castelo Perigoso*, p.115.

²⁹⁹ *Ibidem*, p.115.

³⁰⁰ *Ibidem*, p.108.

³⁰¹ *Ibidem*, pp.108-109.

mostram per seus oolhares e contenenças e per outras maneiras que os homões as requerem.»³⁰²).

Saliente-se que Santo Agostinho, no Livro X, de *Confissões*, referiu os prazeres do olhar, assim como manifestou a consciência de que as coisas belas que via, e que faziam parte de um mundo material, poderiam apoderar-se da sua alma, no entanto, neste caso, as belezas materiais constituem o caminho para a beleza suprema e, deste modo, são positivas:

Resta o deleite deste olhos da minha carne, acerca do qual farei uma confissão que os ouvidos do teu templo possam ouvir, ouvidos fraternos e piedosos, a fim de concluirmos o tema das tentações da concupiscência da carne, que ainda me fazem vibrar, gemendo e ansiando ser revestido da minha habitação celeste. Os olhos amam as formas belas e variadas, as cores vivas e alegres. Oxalá estas coisas se não apoderem da minha alma; que dela se apodere Deus que, na verdade, fez estas coisas muito boas. Porque o meu bem é ele mesmo e não estas coisas. Estando acordado, elas não me deixam durante todo o dia, não me dão repouso como me é dado pelas vozes harmoniosas, e às vezes por todas, durante o silêncio. Com efeito, a própria rainha das cores, esta luz que inunda tudo o que vemos onde quer que eu esteja durante o dia, infiltrando-se de mil maneiras, acaricia-me, ainda que me ocupe de outras coisas e nela não repare. E insinua-se com tal veemência que, se de repente desaparece, procuramo-la com saudade e, se por muito tempo se ausenta, entristece o espírito.³⁰³

Este santo refere ainda que resiste às seduções dos olhos³⁰⁴, para não se desviar do seu caminho religioso: «Resisto às seduções dos olhos para que não se enredem os meus pés, com os quais percorro o teu caminho, e ergo para ti os meus olhos invisíveis, para que tu arranques do laço os meus pés.»³⁰⁵.

No seguimento da análise de textos medievais em que a sedução surge relacionada com a palavra ou o gesto, encontramos em «Vida de D. Teotónio», em *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, duas histórias de mulheres que tentam seduzir D. Teotónio. A

³⁰² *Ibidem*, p.108.

³⁰³ Santo Agostinho, *Confissões*, 2ª edição, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp.510-511.

³⁰⁴ Santo Agostinho refere a concupiscência dos olhos: «A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos mais aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos.», *Confissões*, p.515.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp.511-513.

primeira ocorreu quando uma mulher formosa tentou seduzi-lo através de «palavras de carinho»:

Foi o caso de que certa mulher, que, segundo a podridão da carne, parecia formosa. Procurou ela estabelecer com ele uma afeição particular e com tal intenção forjou um pretexto muito habilidosamente, em palavras de carinho. Porém, logo que aquele servo de Deus, reconheceu que lhe estava a ser preparado um laço enganoso por um agente do diabo, entrou nele em efervescência o seu espírito e, com quanta força pôde, cuspiu no rosto daquela mulher mais que miserável e fez-lhe ver o que devia.³⁰⁶

A história acentua a pureza de D. Teotónio que reagiu à sedução de uma mulher «agente do diabo» e «mais que miserável» e a sua reacção foi, como constatámos, imediata às palavras de sedução («reconheceu que lhe estava a ser preparado um laço enganoso por um agente do diabo»). No entanto, D. Teotónio teve uma nova provação quando uma mulher de classe alta também o quis seduzir através do contacto físico:

chamado a casa de uma outra mulher, que era de classe alta, por motivos que tudo levava a pensar serem razoáveis, tendo para isso levado um acompanhamento de clérigos. Ela, porém, qual animal libidinoso, chama-o à parte para um cubículo interior, como se fosse a pretexto de questão religiosa, e começou a afagá-lo com carícias de paixão, a aproximar-se da sua face, a desfazer-se em atenções, a desatar-lhe o calçado e, com a declaração de acalmar o calor do dia, a lavar-lhe os pés; na realidade, ela pretendia induzi-lo a actos ilícitos. Porém, Dom Teotónio, em quem nunca mulher alguma tocara, ou antes, de quem nunca qualquer mulher se tinha aproximado mais de perto, espantado com a aproximação daquela mulher impudica, por fim apercebeu-se do que pretendia tal desavergonhada e, vindo a si com o sinal da cruz, descalço, tal como estava, lançando-se com grande desembaraço para fora, abandonou o calçado e, amaldiçoando aquela casa, chama os clérigos que com ele tinham vindo e dirige-se para a igreja.³⁰⁷

A segunda mulher surge diferenciada da anterior pela classe social, «era de classe alta», e inesperadamente, «por motivos que tudo levava a pensar serem razoáveis», agiu como um «animal libidinoso», afagou-o com «carícias de paixão», escondendo as suas verdadeiras intenções ao lavar-lhe os pés (atitude reveladora da verdadeira intimidade privada que pretendia estabelecer com D. Teotónio e não um acto de humildade e de

³⁰⁶ Aires A. Nascimento, (ed.), *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Colibri, 1998, p.151.

³⁰⁷ *Ibidem*, p.153.

respeito³⁰⁸). É de salientar o facto de, neste segundo exemplo, D. Teotónio não ter reagido imediatamente ao contacto físico da mulher «impudica» e «desavergonhada», precisamente porque o acto de lhe lavar os pés é revelador de humildade, e esta foi a sua primeira interpretação. Ao aperceber-se das verdadeiras intenções desta mulher libidinosa, reage com o «sinal da cruz, descalço, tal como estava, lançando-se com grande desembaraço para fora». O santo actuou rapidamente perante a provocação verbal de uma mulher «que, segundo a podridão da carne, parecia formosa», reagindo com «efervescência» no seu espírito, cuspiendo no rosto da mulher «com quanta força pôde», mas perante uma mulher de classe social superior, foi enganado pela aparência do seu estatuto e gesto que escondiam as suas verdadeiras intenções libidinosas.

Em suma, a sedução exercida pelas mulheres através do canto, danças, gestos, olhos, roupa e acessórios surge, no *Horto*, intimamente relacionada com a noção de pecado. No fundo, estamos perante comportamentos que são censurados pelo autor, mas vistos como indissociáveis da natureza feminina. O mesmo sucede com a vaidade, que é mais uma variação da luxúria intrínseca à mulher e amplamente criticada pelo autor.

³⁰⁸ Cristo lavou os pés dos seus discípulos, aquando da última ceia: «Depois de lavar os pés aos discípulos, Jesus vestiu o manto, sentou-Se de novo e perguntou: «Compreendestes o que acabei de fazer? Vós dizeis que Eu sou o Mestre e o Senhor. E tendes razão, porque o sou. Pois bem: Eu, que sou o Mestre e o Senhor, lavei-vos os pés; por isso vós deveis lavar os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo: vós deveis fazer a mesma coisa que Eu fiz. Garanto-vos: o servo não é maior do que o senhor, nem o mensageiro é maior do que aquele que o enviou. Se compreendestes isto, sereis felizes se o puserdes em prática», *Evangelho Segundo São João*, 13, 12-17.

2.1.2 A vaidade

Vaidade de vaidades e totalas cousas som vaidade.
Horto do Esposo

A vaidade é uma variação do pecado da luxúria porque se valoriza o corpo em detrimento do espírito, ou seja, recorre-se aos bens materiais em vez de se investir nas obras espirituais. De acordo com o *Horto*, a vaidade pode aparecer de três maneiras:

A primeira vaidade é demudamento que ha em totalas cousas temporaes caidiças. A segunda vaidade é de curiosidade ou de cobiça que ha em nos corações dos homens per amor que ham desordenado aas cousas vãs e trespassadoiras. A terceira vaidade é mortalidade que ha em nos corpos dos homens por penalidade.³⁰⁹

Assim, a vaidade encontra-se na valorização das coisas «temporaes caidiças», ou seja, de tudo o que é transitório; na curiosidade ou na cobiça das coisas inúteis e passageiras, e a morte surge como penalização e consequência deste estado de espírito, pois o homem está sujeito a ela por pecar («mas o homem é sujeito a ela por pena do pecado, porque o homem podera escapar da morte por graça de Deus que recebo quando foi criado. Ca se nom pecara, nunca morrera.»³¹⁰). Quanto à vaidade da cobiça, encontra-se nos olhos, na carne e na soberba («está em tres cousas, scilicet, em cobiça dos olhos e em cobiça da carne e em soberva da vida.»³¹¹) e todos os homens sofrem de corrupção da carne e da alma: «Ca todo ho//49c//mem padece corrupçom de carne contra sua vontade e per sua vontade obra corrupçom da alma. E assim parece que todo homem é sujeito aa vaidade. Ca el se corrompe e escorrega em sua carne per mortalidade e em na alma per maldade e per pecado.»³¹². Assim, devido à sua natureza, o homem está sujeito às consequências do pecado da vaidade que o leva à perdição.

Com efeito, e na sequência da atitude crítica do autor de *Horto do Esposo* face à mulher e seus pecados, não nos surpreendemos com a imagem da vaidade personificada numa moça envolta em rede:

³⁰⁹ *Horto*, p.105.

³¹⁰ *Ibidem*, p.105.

³¹¹ *Ibidem*, p.105.

³¹² *Ibidem*, p.107.

ũa moça com o rosto freoso e vestida em ũa rede e tiinha em sua mão ãu escripto que dizia assi: Comigo som as riquezas e a gloria. Sobre sua cabeça era escripto: Comigo é a forteza e a ligeirice. E em no peito era scripto assi: Comigo é a mancebia e a fremusura. E em nos pees havia scripto que dizia assi: Todas estas cousas som vaidade. A imagem da vaidade era vestida em rede, porque a rede envolta parece pano inteiro e estendida parece furacada. Bem assi é da vaidade deste mundo.³¹³

Deste modo, é através da utilização da imagem de uma mulher que se aglutinam as vaidades do mundo, pois, mais uma vez, esta congrega em si vários pecados relacionados com a vaidade. Verificamos que São Paulo, na primeira carta dirigida a Timóteo, valoriza a simplicidade da mulher, em detrimento da vaidade que se verifica na utilização de trajas exuberantes e nos enfeites exagerados: «Quanto às mulheres, que elas se apresentem em trajas decentes e se enfeitem com pudor e modéstia. Não usem tranças, nem objectos de ouro, pérolas ou vestuário luxuoso; mas enfeitem-se com boas obras, como convém a mulheres que dizem ser piedosas.»³¹⁴. Deste modo, valoriza-se os trajas decentes, o pudor e a modéstia, em oposição à exuberância das tranças, jóias e vestuário luxuoso, devendo as «boas obras», ou seja, as obras espirituais, ser a prioridade das mulheres piedosas. No seguimento dos conselhos dados por São Paulo, estabelecemos, com o *Horto do Esposo*, uma relação de semelhança, uma vez que encontramos um conjunto de *auctoritates* relacionados com a vaidade «nos apostamentos e em nas vestiduras do corpo.»³¹⁵, em que os ensinamentos dos Santos referidos vão no sentido de o homem e a mulher valorizarem mais a mente do que o corpo, como se verifica nos seguintes exemplos: «as pessoas afeitadas com ouro e com joias perderom os apostamentos da mente e do corpo»³¹⁶; «E certamente curar homem muito dos afeitamen//140d//tos do corpo é provaçom, que perdido é o afeitamento da mente que está em nas virtudes.»³¹⁷; «Nom curariam os homens tanto do apostamento do corpo se primeiro nom fosse a mente e a alma desapostada. E o afeitamento do homem ou da molher é peçoento e pera matar muitos.»³¹⁸; «o coração vão mostra natura de vaidade ao corpo. E a sobegidom de fora é demostrança da vaidade de dentro e as vestiduras moles demostram que o coração é

³¹³ *Ibidem*, p.326.

³¹⁴ *1 Timóteo*, 2, 9-10.

³¹⁵ *Horto*, p.300.

³¹⁶ *Ibidem*, p.300.

³¹⁷ *Ibidem*, p.300.

³¹⁸ *Ibidem*, p.300.

mole.»³¹⁹; «o afeitamento, maiormente dos cristãos e das cristãs, nom é neũa color mentideira nem pompa de vestidura, mas os boos costumes»³²⁰. Assim, o homem e a mulher são criticados por darem demasiada importância às vestiduras, ao enfeitamento e à vaidade do corpo, em detrimento da valorização da mente, das virtudes e dos bons costumes. Saliente-se ainda que a valorização da aparência constitui um acto considerado de grande tolice («Grande sandice é e grande vaidade honrar o homem pela vestidura.»³²¹).

Verificada a crítica à vaidade que existe nos afeitamentos do corpo do homem e da mulher, de que modo, no *Horto do Esposo*, se particularizam as críticas somente às mulheres? Sabemos que quando a mulher não obtém do marido os «apostamentos de grande preço»³²² (os ornamentos de valor), chora noite e dia, murmura e queixa-se («E se o tal nom tener, sospira e faz planto as noctes e os dias e murmura e queixa-se.»³²³), ou seja, é criticada por querer objectos de valor e por se comportar como vítima, exercendo, assim, a sua pressão emocional sobre o marido. Ainda relativamente aos afeitamentos nas mulheres, encontramos as palavras de Deus proferidas através do profeta Isaías:

Porque se alevantaram as filhas de Siom e andarom com o colo estendido e iam com acenamentos dos olhos. Por em depenará o senhor a cabeça das filhas de Siom e desnará a cabeladura delas. Em aquele dia tirar-lhe-a o Senhor apostamento das calçaduras delas os firmaes e os colares e as joias e as argolas e as doas dos boos cheiros e as arrecadas e os vincos das orelhas e as pedras preciosas que pendem em na fronte e as vistiduras e os mantos e os lençoes e os espelhos e as camisas e as mitras e os entoucados altos come cristas. E por o cheiro blando sera fedor e por cinta sera baraço e pelo cabelo encrespado e enrestado será calvura e por faxa peitoral sera cilicio. E assi parece a pena justa e direita que é dada a estas. Que sejam punidas em aquilo que pecarom.³²⁴

O exemplo apresentado, sobre as filhas de Sião, é significativo de uma punição atribuída a mulheres que valorizam os afeitamentos³²⁵ do corpo. Deste modo, o castigo é

³¹⁹ *Ibidem*, p.300.

³²⁰ *Ibidem*, p.300.

³²¹ *Ibidem*, p.304.

³²² *Ibidem*, p.295.

³²³ *Ibidem*, p.295.

³²⁴ *Ibidem*, p.305.

³²⁵ De acordo com Diane Owen Hughes: «Enquanto filhas de Eva, as mulheres da Europa medieval sofreram além disso com a concepção cristã do vestuário encarado mais como evidência de uma evolução do pecado do que como reflexo do processo civilizacional. Invenção tornada necessária pelo pecado, o vestuário faz retroceder o homem numa inversão do processo de criação [...] A riqueza do vestuário era assim um símbolo

atribuído precisamente «em aquilo que pecarom»³²⁶, ou seja, nos objectos de sua vaidade (cabelos; jóias, argolas, bons cheiros³²⁷; pedras preciosas, vestidos, mantos, etc.) que deram lugar aos seus opostos, ou seja, a penitências e mortificações, por exemplo: os cheiros nefastos; o barão; a calvura e o cilício («o cheiro blando sera fedor e por cinta sera barão e pelo cabelo encrespado e enrestado será calvura e por faixa peitoral sera cilicio.»).

Segundo Inocencio, arranjar os cabelos³²⁸, pintar as faces³²⁹, lavar o rosto e estirar as sobrancelhas são comportamentos que tornam a «graça» e a formosura femininas em enganos e mentiras³³⁰ («Qual é mais vã cousa que pentear os cabelos a apranar a cabeladura e untar as faces e lavar o rosto e estirar as sobrancelhas, pois que certamente

inverso do estatuto decrescente do homem na cadeia da criação, registando a sua queda do nível dos deuses para o dos animais que vivem sobre a terra, para o daqueles que rastejam debaixo dela, e, finalmente, para o do mundo imóvel e estéril dos metais e da pedra.», «As modas femininas e o seu controlo», in Georges Duby e Michelle Perrot, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, p.194.

³²⁶ Em «Vida de Santa Pelágia», encontramos na mulher pública os ornamentos preciosos e os odores agradáveis: «passou perdante elles hũa jogressa / da çidade de Antiochia, a que os homees daquela terra / per seu linguoajem dizẽ ortristiam e nos ã a nossa / dizemos molher pubrica que sse lança aos homeês, // ã çima de hũu asno, ornada e affectada de mu / itos e grandes nobres ornamentos e sobre ella / nom pareçia, se nom ouro e pedras margaritas / preciosas e de gram vallor. 6. Ante ella e de pos ella / hyam moços seus e moças que a companhavã çercados / de collares de ouro, da contenpplaçõ e amor da qual / nom soo os que a vyam mais os seus amigos nõ / sse podiam ffartar. E por qualquer lugar que / ella hya e aynda per o aar, odor, cheiros eram no/bres e muy odoríferos.», L. F. Duarte, «Vida de Santa Pelágia», p.21.

³²⁷ Em *Castelo Perigoso* refere-se o «desordenado prazer em cheirar os doços cheiros terreaaes.», *Castelo Perigoso*, p.116. Também encontramos referência aos «narizes com que o homem cheira de boamente os bõos vinhos e viandas e outras cousas dos viços do mundo em que se algũa vez muito deleita.», p.171.

³²⁸ A propósito de cabelos e toucas e segundo Marta Madero: «Los cabellos de las mujeres son un lugar de violencia y de deseo, lugar que los hombres codician, lugar que revela la lujuria femenina. Las mujeres casadas deben cubrirlos.», Marta Madero *Manos violentas, palabras vedadas, La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992, p.82.

³²⁹ Interessante perspectiva apresentada por Carla Casagrande: «A polémica contra as mulheres que se vestem ricamente e que se maquilham, uma antiga polémica que os Padres já tinham afrontado amplamente, aparece em todos os textos da literatura didáctica e pastoral desde os finais do século XII até ao final do século XV e está destinada no decurso deste período a crescer, em amplitude e intensidade. A insistência obstinada e a atenção minuciosa aos temas do vestuário e da maquilhagem é devida ao facto de que com a roupa e com a maquilhagem a mulher envereda por um caminho de exteriorização no corpo e na sociedade que vai no sentido contrário do percurso proposto pela custódia. A mulher maquilhada e vestida com sumptuosidade privilegia, contrariamente à ordem querida por Deus, a vil exteriorização do seu corpo em relação à preciosa interioridade da sua alma; o excessivo agrado que mostra por uma roupa que lhe envolve o corpo, pela cor de um tecido que a valoriza ou por um penteado que lhe fica bem, trai um interesse todo voltado para o cuidado exterior do corpo, que não deixa espaço nem tempo para o cuidado amoroso da virtude. A cosmética, em especial, revela uma soberba sem limites: a mulher que pinta as suas faces de vermelho ou que altera a cor dos cabelos ou que esconde os sinais de envelhecimento sob cosméticos e perucas é uma mulher que, a par de Lúcifer, contesta e pretende melhorar a imagem que Deus lhe deu, chegando até a julgar-se capaz de intervir nas leis da temporalidade governadas por Ele.», «A mulher sob custódia», in Georges Duby e Michele Perrot, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, pp.126-127.

³³⁰ Georges Duby, a propósito do padre Estêvão de Fougères e do seu *Livre des manières*, escrito entre 1174 e 1178, e da sua atitude face às mulheres, refere: «Este eclesiástico que as julga descobre na natureza feminina três vícios principais. As mulheres, segundo ele, são em primeiro lugar dadas a desviar o curso das coisas, portanto, a opor-se às intenções divinas mediante práticas, na sua maior parte culinárias, cujo segredo transmitem entre elas. Todas mais ou menos feiticeiras, as damas cozinham entre si suspeitas misturas, a começar pelos cremes, os unguentos, as pastas depilatórias de que se servem, modificando a sua aparência corporal, para se apresentarem, enganadoras, diante dos homens.», Estêvão de Fougères, *Livre des manières*, apud G. Duby, *As Damas do Séc. XII, 3. Eva...*, p.14.

mentirosa e enganosa é a graça e vã é a fremusura?»³³¹) e o autor apresenta um aforismo depreciativo ao comparar as mulheres vaidosas com os animais: «as molheres que se afeitam com fremosas vestiduras som taes come o gato ou o cam, que mais val a sua pele que a sua carne.»³³², com a intenção de criticar as mulheres que se enfeitam com roupas «fremosas» e que investem na sua aparência (pele e corpo) e não na sua essência (o espírito).

O pecado da vaidade está, como já constatámos anteriormente, também relacionado com os cabelos enfeitados, que, no *Horto*, surgem metaforicamente associados a uma fornaça de onde sai a má cobiça carnal que reside no coração das mulheres («O afeitamento das molheres, maiormente da cabeça, é fornaça per que sae o fogo da maa cobiça e mostra-se per tal afeitamen//143c//to que fogo de cobiiça carnal é em no coração. E seria mui justa cousa de acontecer aas molheres que tragem o grande afeitamento e entoucado sobejo em nas cabeças.»³³³). O exemplo apresentado é o de uma mulher «mui louçãa»³³⁴ que usava na sua cabeça «afeitamento e entoucado com cabelos alheos, ca ela nom tiinha cabelos.»³³⁵. Deste modo, ao usar cabelos alheios, viu-se, um dia, perante o povo em grande vergonha por um macaco lhe ter arrancado esse cabelo falso. Note-se que o afeitamento dos homens e das mulheres é, assim, considerado «do alheo»³³⁶, mesmo no que diz respeito ao necessário, no entanto, como argumento para o homem e a mulher se vestirem, o autor reflecte sobre o facto de o corpo do homem e da mulher, sem roupas³³⁷, ficar «assaz feo e torpe»³³⁸. No que diz respeito à utilização de toucas³³⁹ altas nas cabeças das mulheres (lembramos que no século XV, apesar das críticas, os penteados altos e

³³¹ *Horto*, p.305

³³² *Ibidem*, p.305.

³³³ *Ibidem*, p.305.

³³⁴ *Ibidem*, p.306.

³³⁵ *Ibidem*, p.306.

³³⁶ *Ibidem*, p.306.

³³⁷ De acordo com Santo Agostinho: «Que inumeráveis coisas acrescentaram os homens às tentações da vista com as variadas artes e requintes no vestuário, no calçado, nos utensílios, em outros produtos do mesmo género, nas pinturas e esculturas várias que muito ultrapassam o seu uso necessário e equilibrado e o seu piedoso significado, seguindo exteriormente aquilo que criam, abandonando interiormente aquele que os criou, e destruindo em si aquilo que ele os fez.» *Confissões*, p.513.

³³⁸ *Horto*, p.306.

³³⁹ Na cantiga de escárnio de Pero Garcia Buralês (Lapa 375), critica-se a touca mal posta e outros defeitos da donzela, como as «feituras», ou seja, as acções, e o falar: «Pero me vós, donzela, mal queredes, / por que vos amo, conselhar-vos-ei / que, pois vos vós entoucar non sabedes, / que façades quanto vos eu direi: / buscade quen vos entouque melhor / e vos correga, polo meu amor, / as feituras e o cós que avedes. [...] Ai, mia senhor, por Deus en que creedes, / pois que por al non vos ousou rogar, / pois sempr' a touca mal posta tragedes, / creede-mi do que vos conselhar: / en vez de vo-la correger alguen, /correga-vo-las feituras mui ben / e o falar, e se non, non faledes.» M. R. Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.555.

extravagantes eram utilizados pelas mulheres³⁴⁰), verificamos a relação metafórica com os castelos do diabo, uma vez que as mulheres são consideradas o reino onde o diabo coloca a sua insígnia, («as molheres que trazem os entoucados altos em nas cabeças som castelos do diabo em que ele põe o seu pendam.»³⁴¹).

Contrariamente aos exemplos analisados no *Horto do Esposo*, em que são criticados os comportamentos que valorizam a aparência, na obra *Castelo Perigoso*, encontramos um *exemplum*, (no capítulo CXXXIX, «em que poem exenplo de huña molher de hũu cavaleiro»), em que as virtudes de uma mulher de um cavaleiro são a devoção a Deus e vestir-se humildemente³⁴² (salienta-se o facto de mesmo aos domingos e em dias de festas a mulher manter a sua simplicidade, «porque a quem ella desejava prazer, scilicet, a Deus, acreçentava em sua fremosfera»³⁴³) Deste modo, o vestuário, em vez de constituir um símbolo do seu estatuto social³⁴⁴, valoriza apenas a sua simplicidade e devoção a Deus.

Em suma, a vaidade e a valorização do corpo estão interligadas e, no *Horto do Esposo*, são consideradas pecados, uma vez que a mensagem que o seu autor pretende veicular está relacionada com os valores espirituais e não carnis.

³⁴⁰ Cf. Danielle Régner-Bohler, «Vozes literárias, vozes místicas», in Georges Duby e Michelle Perrot, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, s/d, p.529.

³⁴¹ *Horto*, p.306.

³⁴² Ao contrário do exemplo apresentado, em que a mulher se veste sempre humildemente para agradar a Deus, as palavras de Gil de Roma, referidas por Carla Casagrande, justificam, mesmo que de um modo que tem implicações bastante negativas, o investimento das mulheres na aparência: «a mulher aposta naturalmente na aparência porque se sabe deficitária na substância; a sua tradicional falta de racionalidade e de firmeza leva-a a privilegiar os bens caducos e imperfeitos da exterioridade, incapaz como é de perseguir sozinha os bens perfeitos e duradouros da virtude. Só uma nítida inversão de percurso que anule, ou pelo menos reduza, o cuidado e a exibição do corpo que o uso das roupas e dos enfeites inevitavelmente comporta, pode travar um processo ruinoso para a mulher e para a sociedade.», C. Casagrande, «A mulher sob custódia», p. 128.

³⁴³ *Castelo Perigoso*, p.261.

³⁴⁴ Conforme referido por Jean-Claude Schmitt: «Na sociedade, assim como nas imagens, os corpos raramente se dão a ver na sua nudez. O corpo está habitualmente vestido e é através do seu vestuário que se torna transmissor de significado, que marca as hierarquias sociais (pensemos nas leis sumptuárias) ou se torna o espaço de rituais políticos ou dos códigos da civilidade. O vestuário não é um invólucro neutro e protector. Ele participa dos valores atribuídos ao corpo, devendo “adequar-se” convenientemente, não somente no que respeita à aparência como também ao estatuto, à dignidade da pessoa, encarnando, de alguma forma, o seu valor moral e social.», «O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval», in A. I. Buescu, J. S. de Sousa, e M. A. Miranda, (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, p.20.

2.1.3. O corpo: cuidados e enfeites vs repúdio do corpo

Quem pode fazer limpo aquel que é concebido de semente
cuja?

Horto do Esposo

No *Horto do Esposo*, a higiene do corpo é vista, principalmente em relação às mulheres, como um pecado, ou seja, como uma deleitação e vício corporal que tem como consequência a morte corporal («dilecções e viços corporaes [...] Onde o grande desejo das deleições corporaes som aazo e ocasion de morte corporal,»³⁴⁵). A propósito da limpeza do corpo, encontramos um *exemplum* relativo à mulher de Pero Damiam, duque de Veneza, que:

vivia tam dilicadamente e tam viçosamente que se nom queria lavar com as aguas das fontes nem doutros lugares com que se acostumavam lavar os homens, mas os seus servos lhe apanhavam donde quer que podiam o orvalho que caía do ceo pera se lavar com ele. E os manjares que havia de comer nom os tangia com as suas mãos, mas com colhares d'ouro os comia e com os outros estormentos d'ouro. A sua camara era toda comprida de odores preciosos de tantas especias e defumaduras que era cara cousa de dizer. Mas seendo ela viva, o seu corpo per juizo do senhor Deus apodreceo em tal guisa que toda a camara enchia de tal fedor que o nom podiam sofrer. E tam solamente ficou com ela ãa serva que aadur podia soportar o fedor com ajudouiro de muitas especias. E aquela dona a pouco tempo morreo daquela enfermidade em grande amargura, porque se pagou muito das dilecções e viços corporaes.³⁴⁶

De facto, no *exemplum* apresentado, a mulher de Pero Damiam valorizou demasiado a limpeza de seu corpo. Salientamos a particularidade de apenas se lavar com a água do orvalho, mais limpa e pura, e de comer com talheres de ouro, em vez de utilizar as mãos. A crítica é também dirigida à utilização de odores preciosos³⁴⁷ vindos de especiarias defumadas, pois o olfacto – o sentido do cheiro - deve ser temperado de odores brandos («o

³⁴⁵ *Horto*, p.322.

³⁴⁶ *Ibidem*, p.322.

³⁴⁷ Sobre este assunto, ver *Leal Conselheiro*, em que Dom Duarte refere a «sobeja deleitaçom de boos cheiros, e a deligencia de os haver ou trazer com entençom corrupta de luxuria, gargantoice, ou de sobeja folgança na dulçura d'eles.», p.258.

sintido do cheiro deve seer temperado dos odores blandos.»³⁴⁸) e todos os que se deleitam nos bons odores cairão em pecado («ca aqueles que se deleitam sem temperança em nos boos odores com pecado cairom em no Inferno»³⁴⁹) e o castigo consiste em cheirar o enxofre que existe no Inferno: «o vaso infernal cheio de fedor de enxofre»³⁵⁰. Deste modo, os únicos odores que se devem cheirar são os dos santos («nom cures dos odores das cousas corporaes, ca mais te compre de te deleitares e fartares dos odores dos odores dos sanctos.»³⁵¹) e, como argumento, o profeta Isaías refere o crescimento espiritual que se atinge com o desprezo dos odores do corpo: «E quanto mais desprezares os odores naturaes, tanto mais crecerás e sobirás pera receberes os odores naturaes e sobrenaturaes. Ca da avondança das virtudes ham os corpos dos sanctos e as reliquias deles maravilhosos odores que sentem deles recender.»³⁵². No entanto, e por ser um *exemplum*, transmite-se a mensagem de que esta mulher foi castigada pelo pecado da vaidade, «das dilecções e viços corporaes», pois apodreceu em vida e libertou «fedor». Por oposição, encontramos o *exemplum* de uma moça de baixa linhagem, que guardava bois, e que recusou comer. Primeiro, o seu corpo apodreceu, mas depois recebeu de Deus saúde e manjar espiritual: «Mas lhe entergou o Senhor saude ao seu corpo e a mantiinham com spiritual manjar.»³⁵³, vivendo assim em contemplação espiritual. Deste modo, transmite-se a ideia de que Deus dá consolação aos que recusam a deleitação corporal e preferem a consolação espiritual («consolações *aaqueles que nom ham as deleitações* corporaes, que a aqueles que se pagam delas. Assi como fazia *a* esta moça, que tantas consolações spirituaes recebia seendo quite de toda deleitação corporal.»³⁵⁴).

No *Horto do Esposo*, a metáfora do lírio³⁵⁵ surge para exemplificar as «graças corporaes»³⁵⁶ do homem, pois enquanto as folhas do lírio estão floridas, deitam bom cheiro, correspondendo ao período da mancebia e juventude do homem, mas quando as

³⁴⁸ *Horto*, p.154.

³⁴⁹ *Ibidem*, p.154.

³⁵⁰ *Ibidem*, p.154.

³⁵¹ *Ibidem*, p.154.

³⁵² *Ibidem*, p.154.

³⁵³ *Ibidem*, p.323.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp.324-325.

³⁵⁵ De acordo com a simbologia do lírio: «O lírio teve na Europa o papel reservado ao simbolismo sexual do **lótus** oriental. Isto é, tornou-se a «taça» feminina portadora da divina essência da vida. De facto, o *cálice* (taça) cristão decorre do *calyx* (taça) da flor do lírio.», Barbara G. Walker, *Dicionário dos Símbolos e Objectos Sagrados da Mulher*, Lisboa, Planeta Editora, p.401.

³⁵⁶ *Horto*, p.325.

folhas começam a cair, «fedem mui vilmente.»³⁵⁷, sendo, deste modo, as folhas caídas comparadas ao período da velhice do homem:

E assi fazem as nossas graças corporaes: enquanto som floridas em na mancebia parecem bem e dam boo sabor. Mas depois que chega a velhice entom caem as folhas do nosso lilio e parece magnifestamente a mezquindade do nosso corpo. Ca entom começam os olhos de escurecer e os outros sentidos declinam pera terra, os narizes lançam de si e os dentes apodrecem e o spiritu enfraqueze e o bafo fede e a face enruga-se.³⁵⁸

Na velhice, o retrato do corpo humano é traçado nos seus aspectos mais negativos e decadentes: o enfraquecimento dos sentidos e do espírito, assim como o falecimento do corpo, por exemplo, os olhos que enfraquecem ou os dentes que apodrecem. Verificamos que, no *Horto do Esposo*, o narrador demonstra repúdio não só pelo envelhecimento do corpo como também pelos fluidos que o homem e a mulher normalmente expõem. Deste modo, verificamos a rejeição da concepção³⁵⁹, a partir de «çuja cousa»: «Formado é o homem do poo e do lodo a da ciinza e ainda doutra mui vil e mui çuja cousa. Concebido é em fervor de luxuria e em grande fedor e, o que peor é, em tingimento e em fez de pecado.»³⁶⁰. Encontramos também considerações sobre o pecado original e o surgimento da alma em corpo sujo:

Adam foi formado da terra virgem e tu homem es criado de semente mui çuja. E por em diz Job: Quem pode fazer limpo aquel que é concebido de semente çuja? [...] Ca, posto que seja o homem nado de casamento, nom pode seer concebido sem pecado original e sem fedor da luxuria e sem fervor dela. E por em a semente se ençuja e se corrompe. E a alma, quando é lançada em no corpo e toma dali emçujamento de pecado e de maldade e mágoa de culpa, assi como o liquor que lançam em no vaso corrupto e çujo, faze-se çujo, e a cousa que tange a çujidade emçuja-se, posto que ante seja limpa. E assi avem a alma. Ca Nosso Senhor a cria limpa e sem magoa, criando-a de nem ãa cousa, e lança-a em no corpo do homem que é vaso corrupto e çujo. E entom fica ela çuja.³⁶¹

³⁵⁷ *Ibidem*, p.325.

³⁵⁸ *Ibidem*, p.325.

³⁵⁹ Segundo São Basílio, o homem «quando se ençuja pela delectaçom corporal, obedecendo aas luxurias e aas gargantuices, entom é comparado aas animalias brutas e fecto semelhante a elas. Que cousa é o homem senom lodo e ciinza?», *ibidem*, p.96.

³⁶⁰ *Ibidem*, p.92.

³⁶¹ *Ibidem*, pp.96-97.

As palavras de Job, em: «Toda mulher concebe com çujidade e com fedor e pare com tristeza e com door»³⁶², também exemplificam, mais uma vez, uma atitude que despreza os fluidos³⁶³, nomeadamente o sangue pós parto:

Eu saí nuu do ventre de minha madre e nuu me tornei a ela, scilicet, aa terra que é madre de todos. E, se quiseres dizer que o homem sae vestido do ventre da madre, pára mentes que vestidura trage. Ca a sua vestidura é torpe cousa de //45c// dizer e mais torpe de ouvir e muito mais torpe de veer ca é ùa pele fea ensangoentada. Outrossi os frutos que lança de si o homem som viis, ca lança de si peolhos e lendões e lombrigas e cospinhos e ourina e esterco. E as arvores lançam de si folhas e flores e frutos e olio e balsamo e vinho. As arvores lançam de si mui boo odor e tu, homem, lanças de ti muito fedor de grande avorrecimento.³⁶⁴

A lista de parasitas e fluidos apresentada («peolhos e lendões e lombrigas e cospinhos e ourina e esterco») reflecte, mais uma vez, uma atitude de repúdio e desprezo pela impureza de ser homem e comparativamente às árvores («lançam de si folhas e flores e frutos e olio e balsamo e vinho») que também lançam bons odores, os homens limitam-se a lançar «fedor»³⁶⁵.

Para o historiador Jacques Le Goff, na Idade Média, o corpo era considerado a prisão da alma e o horror ao corpo teve a sua expressão máxima no corpo da mulher, que surge como o espaço preferido do diabo, e de um conjunto de tabus criados em torno da mesma:

³⁶² *Ibidem*, p.99.

³⁶³ De acordo com Georges Vigarello, na Idade Média, o homem estava atento aos fluidos e aos sintomas do corpo: «O corpo é feito de substâncias eminentemente corruptíveis, aquelas que qualquer incidente torna imediatamente visíveis, emergindo das aberturas ou das incisões mais discretas: são os humores, esses licores fugazes à mínima ferida, presentes na saliva, o pus, as excreções várias. Líquidos misturados, vindos da assimilação dos alimentos, estes humores impregnam o conjunto dos órgãos, infiltram-se nos seus espaços, ocupam as suas cavidades. Dão ao corpo consistência e cor. São o «princípio», restaurando as purezas, accionando as decomposições. As suas inconstâncias, as suas deteriorações causam as doenças. Os seus acidentes produzem os sintomas. Assim são os catarros [...] Assim é o «fluxo ventral» [...] Assim, é ainda o «sangue de mau odor», *História das Práticas de Saúde, a saúde e a doença desde a Idade Média*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, p.18.

³⁶⁴ *Horto*, p.99.

³⁶⁵ Em *Castelo Perigoso*, também encontramos um excerto significativo do desprezo do corpo: «assy o homem e a molher he vill cousa de sy e pobre, porque quando elle entra no desterro deste mundo, nêhã cousa traz nem levará. Sam Bernardo diz: “Que cousa he homem [senom] çujan semente em sua conceiçom, sacco cheo d-esterco em sua vyda, vianda dos veermões em sua morte! Quem bem esguardasse o que saae do corpo do homem e da molher, elle acharia que hi nom há cousa tam vill nem tam çuja nem de tanto fedor. E doutra parte, quem cuidasse como a morte vem asinha, e des que a carne he morta nunca foy tam fremosa nem tam bem corregida, que muyto /XXIIIv/ asinha nom seja tornada hũa tam vill e tam fea e tam fedorenta carregua que convem seer metida so a terra, que o aar nom se corronpa, assy nom averia razom d-emssoberveçer.»», p.134.

A encarnação é a humilhação de Deus. O corpo é a prisão (*ergastulum* = prisão para escravos) da alma: mais que a sua imagem habitual, é a sua definição. O horror ao corpo culmina nos seus aspectos sexuais. O pecado original, pecado de orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, foi transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual. A abominação do corpo e do sexo atinge o cúmulo no corpo feminino. De Eva à feiticeira do final da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do Diabo. Em paridade com os tempos litúrgicos, que acarretam uma proibição sexual (quaresmas, vigílias e festas), o tempo do fluxo menstrual é objecto de um tabu: os *leprosos* são filhos de casais que tiveram relações sexuais durante a menstruação da mulher. [...] O pecado exprime-se numa tara física ou numa doença. A doença simbólica e ideológica por excelência da Idade Média, a lepra (que desempenhou as mesmas funções que na nossa sociedade o cancro), é, antes de tudo, a lepra da alma. O caminho da perfeição espiritual passa pela perseguição do corpo: o pobre é identificado com o enfermo e com o doente, [...] Mais ainda que pó, o corpo do homem é podridão. A vida de toda a carne é a decrepitude e a putrefacção.³⁶⁶

De facto, o *Horto do Esposo* reflecte esta cosmovisão medieval face ao repúdio do corpo³⁶⁷ e, em particular, do corpo da mulher e dos seus fluidos. Assim, encontramos um narrador que manifesta a sua repugnância pelo sangue menstrual («çujo e tam peçonhento») e pelas relações sexuais³⁶⁸ que ocorrem durante este período:

Todos estes males vñe aa alma do ajuntamento da carne çuja em que é posta em no concibimento em no ventre da madre em no qual é o homem criado //45b// e manteudo do sangue do mestrũu que vem aas molheres, o qual é tam avorrecido e tam çujo e tam

³⁶⁶J. Le Goff, *O Imaginário...*, pp.145-146.

³⁶⁷ Ainda segundo Jacques Le Goff: «en la sociedad medieval, el cristianismo convierte al cuerpo en el lugar por antonomasia del mal y de la vergüenza. La obsesión del pecado ligado al cuerpo es el que convierte a este último en el gran proveedor de injurias.», «Prólogo» in *Manos violentas...*, p.12

³⁶⁸ Através das palavras de Maria Zina Gonçalves de Abreu, relembremos o *Antigo Testamento* no que diz respeito às mulheres menstruadas: «No Antigo Testamento, todas as mulheres adultas ficam ritualmente impuras quando menstruadas, durante *sete dias*. Qualquer lugar onde se deitem ou se sentem durante esse mesmo período fica igualmente impuro. Se um homem tiver relações sexuais com uma mulher enquanto estiver menstruada, ficará também ele impuro durante sete dias. Porém, se um homem tiver uma poluição, ficará impuro apenas durante o *dia* em que a mesma ocorrer. A maternidade também torna as mulheres impuras, sendo que a duração do estado de impureza é maior ou menor consoante o sexo dos filhos que dão à luz [...] Esta impureza ritual torna assim a menstruação e a maternidade em elementos de contaminação. A Palavra de Deus tem por conseguinte o efeito perverso de atribuir às mulheres características mais negativas do que aos homens, acentuando a sua inferioridade. [...] Estes ensinamentos religiosos difundiram-se amplamente através dos séculos, sendo que essa ‘impureza’ periódica da mulher, pela sua natureza recorrente, tornou-se num argumento incontornável para justificar a sua exclusão das actividades religiosas no templo. A crença de que as mulheres saudáveis eram veículos de contaminação, ainda que por um processo natural e involuntário, terá inevitavelmente contribuído para agravar a ideia da inferioridade da mulher.», *O Sagrado Feminino...*, pp.51-53.

peçonhento que, se caae sobre as meses, faze-as que nom dam fruto. E faz secar as arvores e as ervas. E se os cães comem dele tornam-se raivosos. E os filhos que som concebidos quando a madre anda com aquel sangue nacam gafos. E por em na lei vedra mandavam matar o homem que *se* ajuntasse aa molher quando assi andava. Pois que o homem é concibido e nado em tanta mezquindade e pera tantos males, pera que é dada luz e vida ao mezquinho? E pera que é dada vida a aqueles que som em amargura da alma?³⁶⁹

Deste modo, o sangue menstrual³⁷⁰ surge, assim, responsável pelo surgimento da raiva nos cães que o comiam, ou por filhos gafos, ou seja, com lepra. Refere-se ainda a lei vedra que condenava à morte os homens que mantivessem relações sexuais com mulheres menstruadas³⁷¹.

Após analisarmos o repúdio pelo corpo e, conseqüentemente, pelos pecados que lhe estão relacionados, verificamos que o autor de *Horto do Esposo* não poupou as mulheres que demonstraram comportamentos devassos e libidinosos e que traíram os seus maridos. No fundo, as mulheres são, na óptica deste, consideradas o elemento principal que leva o homem à perdição e, claro, as culpadas pela inexistência da castidade e abstinência sexual dos mesmos que são desviados do caminho da espiritualidade para o casamento. Um casamento que elas não respeitam, pois, de acordo com o autor, a natureza maliciosa da mulher leva-a ao adultério.

³⁶⁹ *Horto*, pp.98-99.

³⁷⁰ De notar também que: «Entre os enciclopedistas, raros são aqueles que não retomaram a lista dos malefícios do sangue menstrual, segundo a tradição de Plínio, transmitida à Idade Média por Isidoro de Sevilha. Ele impede os cereais de germinar, azeda os mostos; pelo seu contacto as ervas morrem, as árvores perdem os frutos, o ferro é atacado pela ferrugem, os objectos de bronze escurecem, os cães que o absorveram contraem a raiva. Possui igualmente a propriedade de dissolver a cola do betume, o que nem o ferro consegue fazer. Afirmações deste tipo fizeram parte da cultura do mundo rural.», C. Thomasset, «Da natureza...», p. 92.

³⁷¹ Ainda de acordo com Claude Thomasset, durante a Idade Média, o homem temia a mulher menstruada, pois: «A Idade Média pensou que a lepra podia ser contraída no decurso de uma relação com uma mulher menstruada, e alguns autores afirmam que a criança concebida nessas condições pode ser leprosa. Ainda que os historiadores sejam induzidos a avaliar por baixo a taxa da endemicidade da lepra, a doença impressionou suficientemente as imaginações para que todas as fábulas a seu respeito sejam admitidas e amplificadas. Os médicos conhecem bem a doença, mas a sua duração de incubação pôs em causa o seu sistema de causalidade. A tradição muito antiga da transmissão pelas relações sexuais veio preencher, infelizmente para a mulher, esta lacuna.», *ibidem*, p.93.

2.1.4. O adultério vs castidade e casamento

Nom tam solamente a familiaridade e companhia de qualquer molher é perigosa, mas ainda da molher própria com que homem é casado é grande encargo e grande perigo.

Horto do Esposo

As relações entre homens e mulheres são, de acordo com o autor de *Horto do Esposo*, difíceis devido à natureza da mulher («As femeas que moram com os barões geerom espinhas e ferem com espada aguda os segredos da mente. Ca, por mui perfectio que o homem seja, se houver familiaridade e conversaçom com as molheres, aadur ou nunca pode seer se//133d//guro»³⁷²). Assim, apesar da perfeição do homem, e uma vez que são as mulheres que originam os conflitos («geerom espinhas e ferem com espada aguda»), a convivência e familiaridade com elas é considerada insegura para o homem, porque causadora da corrupção da sua perfeição. De acordo com o autor, a natureza da mulher impede-a de ser fiel e a impele-a para a procura dos prazeres do corpo, ou seja, para uma situação de pecado, cometendo adultério³⁷³. Perante o facto de a mulher se apresentar naturalmente infiel, e como alternativa ao adultério e ao pecado da carne, o seu autor faz a apologia da castidade³⁷⁴ e defende a castração dos homens que, aliada à caridade, lhes proporcionaria a glória dos céus, assim como lhes prolongaria a vida:

De muitas tribulações som quites os homões que nom podem conhecer molher. Onde diz Filo bem aventurado: O crestado que nom obrou maldade per suas mãos ser-lhe-a dado dom *de* fe escolheito e sorte em no templo mui recebonda. Ca o fruto dos bõos

³⁷² *Horto*, p.286.

³⁷³ No entanto, o adultério pode ser cometido apenas como reacção a um sentimento de injustiça e desejo de vingança, como se verifica no *exemplum* em que a rainha Rosimunda se tornou adúltera quando descobriu que o marido, o rei dos Lombardos, Alburno, tinha assassinado seu pai e lhe dera a beber por uma taça feita a partir do «testo da cabeça de seu padre», *Ibidem*, p.163. Assim, motivada pelo ódio e pela vingança, dormiu com um duque, sem ele saber quem ela era, e conseguiu que este assassinasse o seu marido.

³⁷⁴ Michel Sot refere as duas atitudes face à sexualidade referidas no *Antigo Testamento* e no *Novo Testamento*: «As núpcias povoam a terra; a virgindade, o paraíso». Esta frase de S. Jerónimo, frequentemente citada na Idade Média, põe o problema fundamental do valor comparativo do casamento e da virgindade. No Antigo Testamento, as duas narrativas da Criação culminam em cenas que constituem a instituição do casamento. Deus criou uma companheira para o homem, «carne da sua carne e osso do seu osso», para que eles se tornassem uma só carne, se unissem e se multiplicassem. O Novo Testamento, pelo contrário, parece privilegiar o celibato. Os homens tornar-se-ão «eunucos voluntários», diz S. Mateus, e S. Paulo insiste na superioridade da virgindade, a qual previne o Juízo Final: unindo-se ao Senhor, para só a ele agradar, o fiel comprova que o mundo actual, de que o casamento faz parte, se encaminha para o fim. Mais ainda do que nas palavras, a castidade é glorificada nos factos, através do celibato exemplar de Cristo e da virgindade de Maria.», «A génese do casamento...», p.210.

trabalhos é glorioso, o qual fruto mui glorioso seerá dado aos crestados em na igreja grande celestial entre os sanctos, maiormente a aqueles que se crastarom pelo regno dos ceos. [...] E nom tam solamente os crastados ham fruto glorioso em na gloria perduravel se tiverem castidade e caridade de vōotade, mas ainda, em esta presente, ham aquela cousa que naturalmente é mais deleitosa e mais desejada, scilicet, vida mais perlongada que aos outros homêes. [...] Ca diz aquele fisico mui nomeado Galieno que os crastados vivem mais longamente //139c// que os outros homêes.³⁷⁵

Assim, constatamos que, no *Horto do Esposo*, a união física entre marido e mulher é denegrada em *exempla* e em conselhos que o narrador apresenta; a mulher casada é considerada um encargo e um perigo e o homem deverá desviar-se do casamento:

Nom tam solamente a familiaridade e companhia de qualquer molher é perigosa, mas ainda da molher propria com que homem é casado é grande encargo e perigo. Onde diz Sancto Ambrosio que o ajuntamento do casamento nom deve seer esquivado, assim come pecado ou culpa, mas deve-se o homem desviar dele, assi como de carga de necessidade.³⁷⁶

No sentido de denegrir a imagem das mulheres casadas e consequentemente de demover os homens de casarem, o autor apresenta algumas das perguntas que as mulheres costumam fazer à noite, aos maridos (as «questões parleiras»³⁷⁷) e que são reveladoras da sua personalidade invejosa, desconfiada, ciumenta e controladora: «Aquele sae aa praça melhor apostada e aquela outra é mais honrada de todos e eu em no ajuntamento das femeas som desprezada. Por que olhavas tu aquela? Que falavas com a serventa? Quando veeste do mercado, que trouveste?»³⁷⁸. Assim, transmite-se a ideia de que o homem não deve casar, principalmente com mulheres ciumentas do amor que eles possam dar a outras. No entanto, ao contrário dos animais (cavalo, asno, boi e cão) que os mancebos primeiro «provam»³⁷⁹ e só depois compram, relativamente à mulher, o homem só saberá os seus defeitos depois do casamento: «Se for sanhuda, se for sandia, se for fea, se for soberva, se for de mau odor, se houver em si qualquer tacha, depois das vodas o aprendemos.»³⁸⁰. Deste modo, uma vez que a mulher não revela a sua essência antes das «vodas», acaba por desprezar o homem

³⁷⁵ *Horto*, p.297.

³⁷⁶ *Ibidem*, p.289.

³⁷⁷ *Ibidem*, p.294.

³⁷⁸ *Ibidem*, p.294.

³⁷⁹ *Ibidem*, p.295.

³⁸⁰ *Ibidem*, pp.294-295.

somente após o casamento³⁸¹: «Solamente a molher nom a mostram, por tal que nom despraza ao marido ante que case com ela. E, depois que a tem, se a apertar e a guardar per qualquer maneira, cae em odeo dela. Se a leixar per sua voontade cae em perigo.»³⁸².

Então, para demover o leitor das relações com as mulheres e, principalmente, do casamento, o autor proporciona ainda uma lista dos encargos ou bens necessários às mulheres casadas: «vestiduras preciosas e ouro e pedras preciosas, despesas das serventas, alfaias de muitas maneiras.»³⁸³ e para demonstrar o seu repúdio pelo casamento apresenta, no capítulo LVIII, duas histórias anedóticas de Valerio Maximo. A primeira refere-se a Matelio que recusa casar com a filha de um homem chamado Mário, ou seja, com uma moça: «fremosa e de boo linhagem e de boa fama e dava-lhe seu padre grande riqueza.»³⁸⁴, pois, preferia ser dele próprio do que da mulher. Deste modo, a história valoriza a liberdade do homem face aos encargos que as mulheres acarretavam («E assi tirou este Matelio as costas do encarrego da molher, ca o casamento por carga deve seer contado. [...] Nom ha cousa de maior encargo que a molher.»³⁸⁵). A segunda história diz respeito ao rei Pathimio que tinha no seu horto uma árvore, por si considerada «mal aventurada»³⁸⁶, pois foi nela que as suas três mulheres se enforcaram. A narrativa foi contada a um amigo que ficou maravilhado por ver a reacção do rei que chorava a morte das esposas, (para o amigo, a morte das mulheres tinha sido «tantas boas andanças»³⁸⁷), pois, segundo este, a árvore «enforcou os teus danos»³⁸⁸, ou seja, tinha libertado o rei da presença de suas mulheres e, conseqüentemente, dos danos que elas lhe causavam. A história atinge o seu auge quando o amigo pediu ao rei uns enxertos da árvore para plantar («Amigo, dá-me dessa arvor algũus enxertos que semee.»³⁸⁹), atitude reveladora do seu desejo de poder ter a mesma árvore e semelhante sorte, no que diz respeito a mulheres.

³⁸¹ Podemos ainda relembrar que: «Numa sociedade baseada na linhagem, a mulher só adquiria verdadeira plenitude e visibilidade num matrimónio destinado a garantir, tanto a manutenção e perpetuação das várias famílias, como a articulação e coesão das relações sociais que asseguravam o funcionamento da ordem política. Neste contexto, onde “todo o casamento era casamento de razão”, tinha pouca importância tudo aquilo que, nas mulheres, se relacionava com a esfera das emoções e sentimentos. Pelo contrário, na linha de uma moral eclesiástica que privilegiava a submissão (*subjectio*), aos afectos (*dilectio*), na vivência feminina da conjugalidade, os sentimentos, nomeadamente os amorosos, eram encarados como potenciais factores de disfunção matrimonial, sempre suspeitos de poderem vir a gerar desordenadas e incontroladas paixões.», A. R. Oliveira, *As Representações da Mulher...*, p.61.

³⁸² *Horto*, p.295.

³⁸³ *Ibidem*, p.294.

³⁸⁴ *Ibidem*, p.290.

³⁸⁵ *Ibidem*, p.290.

³⁸⁶ *Ibidem*, p.290.

³⁸⁷ *Ibidem*, p.290.

³⁸⁸ *Ibidem*, p.290.

³⁸⁹ *Ibidem*, p.290.

No seguimento dos argumentos e histórias apresentadas, são ainda referidas as palavras de um sabedor sobre a mulher má que é comparada ao dragão e ao leão: «milhor é morar com o dragom e com o leom que com a molher maa e sandia. Onde deve todo homem rogar ao Senhor Deus que o guarde do engenho e da arte da maa molher. Ca a sua arte e o seu engenho é mui enganoso e mui perigoso.»³⁹⁰. De facto, salienta-se uma imagem negativa acerca da mulher, uma vez que o dragão é considerado uma serpente que ataca com a sua cauda e está simbolicamente associado ao diabo³⁹¹. Quanto à relação da mulher com o leão, destaca-se o lado negativo desta analogia, uma vez que a este animal está também associada a crueldade e o mal³⁹². Nesta sequência, o *exemplum* apresentado sobre a mulher má³⁹³ é o de uma mulher adúltera que enganava o marido que era cego de um olho. Quando estava com o «seu amigo com que fazia maldade»³⁹⁴, na sua câmara, chegou o marido e a mulher utilizou a sua arte de enganar, ao dizer-lhe que tinha tido um sonho em que este conseguia ver do olho cego e, ao tapar-lhe a vista boa, mandou o seu amigo embora sem ser descoberto. Inclusivamente nas raras vezes em que a mulher surge como “boa”, continua a ser apresentada como um encargo e um problema («posto que a molher seja boa, nom leixa por em de seer encargo e tribulaçom.»³⁹⁵) e mesmo esta figura, que é tão rara como a ave Fénix³⁹⁶, não poderá ser amada sem receios («é mais pouca em no mundo que a ave Finiz, nom pode seer amada sem amargura de cuidado e sem temor de desventura ameude.»³⁹⁷). Resumindo, amar uma mulher boa constitui uma raridade, pois segundo Valerio, esta é tão difícil de achar como a ave Fénix: «E por em Valerio fez a sua

³⁹⁰ *Ibidem*, p.295.

³⁹¹ «The Devil is likened to a dragon because he is the worst of all serpents. As the dragon makes the air shine, so the Devil makes himself appear as the angel of light to deceive the foolish.» <http://bestiary.ca/beasts/beast262.htm>, acedido em 20 de Outubro de 2009.

³⁹² A simbologia do leão é, de acordo com J.C. Cooper: «Ambivalent as both solar and lunar, good and evil. [...] but it is also cruelty; ferocity; and the sub-human modes of life», J.C. Cooper, *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, Thames and Hudson, 1984, p.98. Ainda relativamente à dualidade na simbologia do leão: «Se ele é a própria encarnação do **Poder**, da **Sabedoria**, da **Justiça**, em contrapartida, o excesso do seu orgulho e da sua segurança fazem dele o símbolo do **Pai**, do Mestre, do Soberano, ofuscado pelo seu próprio poder, cego pela sua própria luz, e que se torna tirano, ao julgar-se protector.», J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário...*, p.401.

³⁹³ As mulheres más, quando são amadas, reagem «amargosamente e dam muita afliçom ataa o departamento da alma e do spiritu.», *Horto*, p.290.

³⁹⁴ *Ibidem*, p.295.

³⁹⁵ *Ibidem*, p.290.

³⁹⁶ No *Livro das Aves*, a Fénix é uma ave única: «A fénix da Arábia é uma ave assim chamada porque é cor de púrpura, ou porque é singular e única em todo o mundo. Com efeito, os Árabes chamam *única* à fénix.», Maria Isabel Rebelo Gonçalves, (ed.), *Livro das Aves*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p.151. De facto, a relação que se estabelece entre a mulher e a Fénix, no *Horto do Esposo*, está somente relacionada com o facto de a mulher boa ser tão rara como esta ave, «e assi nom é mais de ùa.», *Horto*, p.291.

³⁹⁷ *Ibidem*, p.290.

semelhança a esta ave da pouquidade das boas mulheres, ca assi como esta ave aadur pode seer vista e achada, bem assi a boa molher aadur pode seer achada.»³⁹⁸.

Relativamente às relações adúlteras com mulheres casadas, lembramos o exemplo dado por Santo Agostinho, em *Confissões*, quando refere a sua adolescência devassa e manifesta o seu arrependimento face aos pecados cometidos³⁹⁹. Refere ainda que foi sua mãe quem o persuadiu à castidade⁴⁰⁰ e lembramos que a castidade foi imposta, na Idade Média, às mulheres⁴⁰¹ virgens, viúvas e casadas (leigas e monjas)⁴⁰², uma vez que a sexualidade estava orientada para a procriação⁴⁰³ e a mulher devia valorizar o espírito racional (a espiritualidade)⁴⁰⁴ e controlar os desejos do corpo assim como a sua sensualidade. No fundo, estamos perante uma mentalidade que reflecte as palavras de São Paulo, a propósito de casamento e celibato, nomeadamente na primeira *Carta aos Coríntios*, capítulo 7, «Matrimónio ou celibato?»:

Todavia, para evitar a imoralidade, cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher o seu marido. [...] A esposa não é dona do seu próprio corpo, mas sim o marido. Do mesmo modo, o marido não é dono do seu próprio corpo, mas sim a esposa. Não se recusem um ao outro, a não ser que estejam de comum acordo e por algum tempo, para se entregarem à oração; depois disso, voltem a unir-se, a fim de que Satanás não os tente por não poderem dominar-se. Digo isto como concessão, e não como ordem. Eu gostaria que todos os

³⁹⁸ *Ibidem*, p.291.

³⁹⁹ Relembro as palavras autobiográficas de Santo Agostinho: «E de quem eram senão tuas as palavras que, por intermédio de minha mãe, tua fiel, cantaste aos meus ouvidos? Mas daí nenhuma desceu ao meu coração, de modo a que eu a pusesse em prática. Minha mãe, e no íntimo o recorde, queria instigar-me, com grande preocupação, a não fornicar e, sobretudo, a não cometer adultério com a mulher de ninguém. Estes conselhos pareciam-me mulheris, a que eu tinha vergonha de aquiescer. [...] Mas não sabia, e ia para o abismo com tanta cegueira, que entre os meus companheiros me envergonhava de ser menos indecente [...] Que coisa é digna de vitupério senão o vício? Eu, para não ser vituperado, tornava-me mais vicioso, e, quando não havia com que me igualar aos depravados, fingia ter feito o que não fizera, para não parecer mais abjecto quanto mais inocente, e para não ser tido por tanto mais vil quanto mais casto.», *Confissões*, p.63.

⁴⁰⁰ Cf. *ibidem*, p.65.

⁴⁰¹ Relativamente à castidade, e de acordo com Carla Casagrande: «São todas mulheres castas que a classificação das virtudes, tal como ela se define no século XIII nas obras teológicas e pastorais, não hesita em definir como mulheres virtuosas: sabem de facto praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais. Remédio para a concupiscência à qual a humanidade inteira foi condenada depois do pecado original, a castidade é frequentemente recomendada a homens e mulheres, mas mais frequentemente a estas.», «A mulher sob custódia», p.110.

⁴⁰² *Leal Conselheiro*, de Dom Duarte, a propósito do capítulo RIII, «Da caridade»: «Sexto, nom faras adulterio; e naqueste é de consiirar, na maneira suso scripta, acerca das monjas e casadas.», p.166.

⁴⁰³ Lembramos o *Tratado de Confissão* que autorizava a relação sexual apenas para a procriação: «Item quem iaz com sua molher com emtençõ // de fazer fylhos ou se lho ela demãda e nom tem outra maneyra, nom peca», p.49.

⁴⁰⁴ Cf. C. Casagrande, «A mulher sob custódia», p.112.

homens fossem como eu. Mas cada um recebe de Deus o seu dom particular; um tem este dom, e outro tem aquele.

Aos solteiros e às viúvas, digo que seria melhor que ficassem como eu. Mas se não são capazes de dominar os seus desejos, então casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.⁴⁰⁵

São Paulo revela-se um conhecedor das necessidades do homem e da mulher («é melhor casar-se do que ficar abrasado») e, apesar de preferir e recomendar o celibato, que é visto como um dom, o casamento também assim é considerado e deverá ser o espaço da intimidade entre os cônjuges («Não se recusem um ao outro [...] voltem a unir-se»). No entanto, quando a mulher casada se apaixona por outro, há castigos que se tornam eternos, como exemplifica a história de uma mulher que, quando casada, se apaixonara pelo amante e, depois de morta, surgia, todas as noites, na forma de uma aparição:

Conta Vicente em na Estoria Tripertida que ãu carvoeiro mostrou a ãu conde ãa tal visom: Aquele conde mudou seus trajos e foi-se com aquele carvoeiro a ãu mato u fazia seu carvom. E estando eles em aquele lugar, veo ãu cavaleiro sobre ãu cavalo negro. E tragia ãa vozina e tangeo-a. E entom saio do boosco ãa molher nua e começou de fugir e o cavaleiro depos ela. E acalçou-a e atravessou-a com ãa espada e lançou-a em ãu mui grande fogo. E depois tirou-a do fogo e pose-a ante si em no cavalo e levou-a. E o conde esconjurou-o que lhe dissesse que cousa era aquela. E o cavaleiro respondeo e disse: Esta molher era casada com ãu nobre cavaleiro e ela o fez matar por meu amor. E ambos morremos em pecado, se nom que em na morte nos rependemos já tarde. E agora ela pa//155b//dece em totalas noites este tormento, ca eu a mato cada nocte e é queimada. E quando a eu feiro com a espada, ela padece tanta door e tam grande, a qual nunca padeceo neũu em sua morte e maior ainda padece em no fogo. E preguntou-lhe o conde que cavalo era aquele sobre que andava. E o cavaleiro lhe respondeo que era o diaboo que nos atormenta muito.⁴⁰⁶

Há, assim, neste *exemplum*, a aparição de uma mulher e de um homem que, após terem morrido em pecado, continuavam atormentados⁴⁰⁷, mas era a mulher quem sofria o

⁴⁰⁵ 1 Coríntios, 7, 2.4-9.

⁴⁰⁶ Horto, pp.329-330.

⁴⁰⁷ Esta mulher mandara matar o seu marido, por amor ao amante, e todas as noites saía do bosco, era perseguida por um cavalo negro e trespassada por uma espada (recordemos ainda a história do príncipe Alexandre Furgio que temia entrar na câmara de sua mulher com medo de ser assassinado, o que acabou por acontecer: «Alexandre Furgio, que nom ousava entrar em na camara da sua molher ataa que ãu daqueles que

castigo de ser lançada num fogo⁴⁰⁸ de onde o amante acabava por a retirar. É de salientar a semelhança entre a imagem da mulher pecadora lançada ao fogo e o sofrimento das almas pecadoras por luxúria e gargantoíce que, em «Visão de Túndalo», eram lançadas no forno de uma casa redonda onde se consumiam no fogo aceso.⁴⁰⁹

Quanto ao facto de esta mulher aparecer nua⁴¹⁰, podemos interpretá-lo como simbólico do seu pecado, pois o seu corpo nu representa o seu pecado sexual e, de acordo com Jean Claude Bologne: «Em vida, um cristão poderá portanto achar-se nu para

o aguardavam entrava primeiro ante ele com a espada em na mão a catava todas as almas da mulher que nom tivesse algũ dardo ou arma. E nom embargando esto sua mulher o matou.», *ibidem*, p. 242.) A perseguição à mulher é feita em cima de um cavalo negro (diabo) e Robert Muchembled apresenta-nos uma interpretação interessante sobre as perseguições: «A «caça selvagem», igualmente conhecida como a «*mesnie Hellequin*», atravessa toda a Idade Média. Oriunda da crença no voo dos demónios conduzidos pelo seu chefe, acompanhados por cães diabólicos, quando não por mulheres selvagens, essa caçada rapta os mortos no decorrer de temíveis tempestades e leva-os para uma última morada que nada tem de católica. Não se trata certamente de uma sobrevivência pura e simples das religiões germânicas, nem sequer de uma recordação consciente das cavalgadas das Valquírias, mensageiras de Vótan, levando para o Valhala as almas dos guerreiros defuntos, e muito menos de práticas xamânicas reais conservadas. Trata-se, acima de tudo, de antigas tradições que perderam todo e qualquer contacto com o seu solo de origem, sem deixarem de conservar uma força simbólica suficiente para continuar a emitir imagens fortes no seio do universo cristão, enriquecendo, desse modo, a figura demoníaca e contribuindo para a tornar ainda mais confusa e contraditória.», *Uma História...*, pp.31-32.

⁴⁰⁸ Segundo Mario Pilosu: «na Idade Média o fogo desempenha um papel muito importante nos relatos das tentações, quer como fogo metafórico [...] que pode queimar a alma, quer como fogo real, utilizado para vencer a tentação sexual.», *A Mulher, a Luxúria...*, p.61. Lembramos ainda o sofrimento dos pecadores carnis em *Inferno* de Dante: «Começaram então os sons de dor a chegar-me aos ouvidos e passei a um lugar onde enorme pranto ouvi. Era um lugar de toda a luz despido, que bramia como o mar na tempestade quando por ventos contrários é batido. A borrasca infernal, que não se aplaca, na sua voragem os espíritos arrasta, fazendo-os girar e dolorosamente os golpeando. Quando chegam diante da escarpa, lançam gritos estridentes e choros e lamentos, e blasfemam contra o divino poder. Soube que a tal tormento eram votados os pecadores carnis, que a razão submetem ao talante.», pp.25-26.

⁴⁰⁹ «apareceu hua casa rredonda como forno. chea de fogo aceso. / e queymava quantas almas achava. [...] e padeciã grandes penas por luxurya / e por gargantoice.», Patrícia Villaverde Gonçalves, «Visão de Túndalo», in *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, p.42.

⁴¹⁰ Relativamente à nudez: «Pela sujeição à nudez e pela evocação da vergonha individual, do olhar de outrem e da relação com o grupo, as representações do corpo nu referiram insistentemente a noção de um exílio e de uma rejeição temidas. Pela relação íntima com o corpo e, paralelamente, pela relação com o mundo regulado segundo leis, os nus medievais, sempre impregnados de vergonha, transportam o selo de interditos e de tabus que se realizam segundo uma clivagem sexual.», D. Régner-Bohler, «3.Ficções», p.366. Lembramos também as palavras de Jacques Le Goff e Nicholas Truong: «A nudez, por exemplo, oscila entre a recordação da inocência antes do pecado original, a beleza dada por Deus aos homens e às mulheres e a luxúria. A beleza feminina anda portanto entre Eva, a tentadora, e Maria, a redentora.», *Uma História do Corpo...*, p.121. Na *Crónica del Rei Dom João I*, Parte Primeira, encontramos o momento em que o povo, antes de matar a Abadessa, lhe retira a roupa, as toucas, e em que os cabelos e os membros são mostrados. Deste modo, mostrar o corpo é um acto de humilhação e faz parte do castigo aplicado à Abadessa, cujo pecado, de acordo com uma voz do povo, residia na relação de parentesco que tinha com a rainha e de ser sua criada: «E levamdoa assi pella See, ante que chegassem aa porta da escaada, lâçousse huñ delles a ella rrijamente, e levoulhe o mamto e as toucas da cabeça, e leixouha em cabelo sem outra cobertura. E himdo mais adeamte, ante que chegassem aa porta primçipall, lamçousse outro homem a ella, e cortoulhe as falldras de todollos vestidos, em tamto que lhe parecerom as pernas todas, e parte de seus vergonhosos membros; e assi a tirarom fora da See desomrradamente, e a llevarom pella rrua da Sellaria ataa Praça; e naquell logar lhe deu huñ delles huña cuitellada pella cabeça, de que cahiu morta em terra, e desi os outros começaram de acuitellar per ella, cada huñ como lhe prazia.», p.80.

simbolizar a pureza (por exemplo, no baptismo primitivo) ou como castigo de uma falta. [...] Entregar nus os amantes adúlteros ao sarcasmo colectivo surge como um veredicto de boa justiça: é-se punido por onde se pecou.»⁴¹¹. Assim, a nudez da mulher adúltera poderá significar o «castigo» dos seus pecados condenados a um Inferno na terra, onde diariamente sofre a dor e os horrores do fogo⁴¹² («ela padece tanta dor e tam grande, a qual nunca padeceo neñu em sua morte e maior ainda padece em no fogo») do qual sai sempre, para regressar na noite seguinte⁴¹³.

No sentido de demonstrar a natureza infiel das mulheres casadas, o autor de *Horto do Esposo* recorre à temática das mulheres guardadas, pois na Idade Média, uma vez que se acreditava na inferioridade física e intelectual da mulher, decorria a necessidade de guardá-la em espaços fechados⁴¹⁴, como as casas ou os conventos, de modo a protegê-la dos perigos que encontrava no espaço aberto das ruas, campos e florestas, e de si própria, pois acreditava-se no seu «apetito sexual descontrolado» como, refere Milagros Muíña Garcia:

Todos os tratados pedagóxicos medievais destinados a mulleres coinciden en definir o seu *status* en función do seu titor: as virxes están subordinadas ao pai á espera da custodia do marido, as casadas ao esposo, as viúvas ao confesor, as monxas ao director espiritual e as serventas aos seus amos. Estes tratados estaban encamiñados a conseguir o control absoluto de todo aquilo que concernía ás mulleres, na crenza xeneralizada de que elas por si mesmas non se poden gobernar...nin custodiar [...] Tanto os homes coma as mulleres do medievo tiñan clara conciencia da inferioridade feminina en todos os campos; esta inferioridade nacía da súa propia natureza e derivábase das dúas ordes, a intelectual e

⁴¹¹ J. C. Bologne, *História ...*, pp. 150-151.

⁴¹² Dante apresenta-nos as almas em sofrimento: «O solo era de areia densa e árida, não diferente daquele que os pés de Catão pisaram já. Ó vingança de Deus, como deves ser temida por quem quer que leia o que aos meus olhos ali se revelou! Vi multidões de almas nuas que choravam miseravelmente e pareciam submetidas a disposições diversas. Umaz jaziam de costas por terra, outras sentavam-se todas encolhidas e outras ainda andavam sem cessar. As que em redor caminhavam eram em número maior e menos as que jaziam em tormento, mas estas tinham a língua mais solta pela dor. Sobre todo o areal, caindo lentamente, choviam grossos flocos de fogo, como nos Alpes neva quando não há vento.», *O Inferno*, p.60.

⁴¹³ Sofrimento comparável ao de Prometeu cujo fígado era comido por uma águia, durante o dia, renovava-se durante a noite, e voltava a ser devorado pela águia, no dia seguinte. Cf. J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário...*, p.545.

⁴¹⁴ Como se verifica numa cantiga de João Airas de Santiago (CV 535, CBN 891), em que se refere a mulher muito bem guardada pela mãe, o que impede a entrada, em sua casa, do trovador e de outros pretendentes: «Non vi molher, dês que naci, / tan muito guardada com'ê / a mia senhor, per bõa fé, / mais, pero a guardam assi, [...] E de sa madre sei ãa ren, / que a manda muito guardar / de mi e d'outren alá entrar, / mais, pero a guardam mui ben», Maria Ema Tarracha Ferreira, (org.), *Poesia e Prosa medievais*, 2ª ed., Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, Lisboa, Editora Ulisseia, p.52.

a fisiolóxica. Da inferioridade fisiolóxica, pois, considerábase derivado o seu apetito sexual descontrolado, o que impuña aos varóns a cuxo cargo estaban a tarefa de sometelas con man dura, xa que do contrario se danaría o honor familiar.⁴¹⁵

Importa, portanto, mais uma vez referir que dada a crença na sua natureza inferior ao homem, as mulheres eram guardadas⁴¹⁶, uma vez que se acreditava estarem, deste modo, controladas, quer intelectual quer fisicamente. De facto, relativamente às mulheres guardadas, ou em custódia, Carla Casagrande refere:

Custodia serve para indicar tudo aquilo que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons costumes e salvar as suas almas: reprimir, vigiar, encerrar, mas também proteger, preservar, cuidar. As mulheres guardadas são amadas e protegidas como um bem inestimável, escondidas como um tesouro frágil e precioso, vigiadas como um perigo sempre imanente, encerradas como um mal de outro modo não evitável.⁴¹⁷

Guardar a mulher⁴¹⁸ após o casamento constitui tema de um *exemplum* no *Horto do Esposo*, em que um mancebo «trabalhava muito por saber a arte das molheres»⁴¹⁹ e quando quis casar, «demandou conselho ao mais sabedor homem daquela comarca u vivia como poderia guardar aquela molher com que casar queria»⁴²⁰, recebendo como conselho mandar construir uma casa de paredes altas⁴²¹, apenas com uma porta e uma fresta,

⁴¹⁵ Milagros Muñña García, «A muller custodiada: A Cantiga 64 de Afonso X», in Elvira Fidalgo, (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media, Actas del IV Congreso*, (Santiago de Compostela, 8-10 de Júlio de 2004), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2005, p.339.

⁴¹⁶ Para um exemplo risível deste hábito, lembremos a cantiga de Fernan Rodríguez de Calheiros (Lapa 139) onde se joga com o sentido da palabra «Vela» que pode significar «guarda» ou constituir uma alusão ao apelido do amante da senhora: «Agora oí dña dona falar, / que quero ben, pero a nunca vi, / por tan muito que fez por se guardar: / pois molher, que nunca fora guardada, / por se guardar de maa nomeada, / fechou-s'e pôso Vela sobre si.// Ainda dal o fez[o] mui melhor, / que lhi devemos mais a agradecer: / que nunca end'ouve seu padre sabor / nen lho mandou nunca, pois que foi nado; / e, a pesar dele, seno seu grado, / non quer Vela de sobre si tolher.», R. Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.222.

⁴¹⁷ C.Casagrande, «A mulher sob custódia», p.121.

⁴¹⁸ Ainda segundo Carla Casagrande: «Cada prescrição destinada à mulher — a sobriedade na alimentação, a modéstia no gesto, o uso parco da palabra, o abandono da cosmética e dos adornos, a restrição nos movimentos, o limitado acceso ao mundo da cultura e do trabalho — provoca um duplo processo de redução do externo e de valorização do interno: por um lado a mulher é afastada da vida pública e externa da comunidade e recolocada no espaço privado e interno das casas e dos mosteiros, por outro é separada da exterioridade do seu corpo e limitada à interioridade da sua alma.», *ibidem*, p.125.

⁴¹⁹ *Horto*, p.293.

⁴²⁰ *Ibidem*, p.293.

⁴²¹ Conforme referido por Milagros Muñña García: «como é ben sabido, o espazo privado é aquel no que se moven as mulleres *decentes*, mentres que o público está reservado ás de reputación dubidosa e aos homes [...] Pero a casa non só é espazo económico, é tamén espazo moral: a muller que non sae da casa manifesta ser virtuosa, fiel e prudente, xa que as paredes da casa a custodian e a illan dun exterior ateigado de perigos nos que a fragilidade feminina pode caer doadamente.», «A muller custodiada...», p.338.

guardando⁴²², assim, a sua mulher do mundo e dos perigos exteriores. Ao construir a sua casa apenas com uma porta e fresta e ao fechar a sua mulher à chave, sempre que saía («aquela casa nom tevesse mais de ãa porta e ãa fresta per que visse [...] quando ele entrava ou saía fechava ele mui bem a porta. E quando havia de dormir escondia as chaves»⁴²³), demonstra o seu desejo de controlar o comportamento da mulher, uma vez que se acreditava que para pecar bastava ir à porta ou à janela⁴²⁴, ou seja, sair do espaço reservado à fidelidade e ao casamento, para procurar o mundo exterior e os seus perigos e tentações. No entanto, a porta fechada⁴²⁵ também despoleta na mulher a vontade de a abrir e de explorar o mundo exterior e os seus perigos e tentações e, no *exemplum* em análise, é a fresta que vai despoletar-lhe a sua curiosidade, o desejo de espreitar o mundo exterior («E a molher havia grande sabor em na fresta pera veer os que iam e viinham pela rua. E ãu dia que o marido era ido fora sobiu-se ela em na fresta e vio ãu mancebo fremoso e pagou-se dele e mandou falar com ele.»⁴²⁶). Assim, esta mulher, para «fazer sua vontade com aquele mancebo»⁴²⁷, embebedava o seu marido, roubava-lhe as chaves e saía, durante a noite, para concretizar o adultério e, ao contrário do esperado, mesmo guardada, viveu a sua sexualidade fora do casamento (afastamento do modelo de mulher guardada, casta e virtuosa que apenas se limitava ao cumprimento do dever conjugal⁴²⁸), revelando um comportamento adúltero («molher chea de maa arte e enganosa»⁴²⁹) e libidinoso.

Quando o marido descobriu a sua traição, não a deixou entrar em casa e a mulher pediu-lhe perdão («E ela pidio-lhe perdom, dizendo que nunca mais sairia fora.»⁴³⁰), mas não conseguiu demovê-lo da sua intenção de divulgar o adultério aos parentes da mulher. Constatamos que a sua arte de enganar continua, ao começar a gemer e a chantagear o marido com a ameaça de seu suicídio, assim como as justificações que este teria de encontrar para dar à sua família («ela começou de gemer dizendo que se nom lhe abrisse

⁴²² Segundo Carla Casagrande: «os homens são autorizados a governar e a guardar as mulheres, as quais não devem fazer outra coisa senão favorecer essa custódia, praticando toda a gama das virtudes da submissão — humildade, mansidão, obediência — preconizada com obsessiva insistência nas prédicas e nos tratados pedagógicos.», «A mulher sob custódia», pp.124-125.

⁴²³ *Horto*, p.293.

⁴²⁴ Cf. C. Casagrande, «A mulher sob custódia», p.118.

⁴²⁵ Relativamente à simbologia de «porta»: «A porta simboliza o lugar de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas, o tesouro e a penúria. A porta abre-se para um mistério. Mas tem um valor dinâmico, psicológico; pois não só indica uma passagem, como ela própria convida a atravessá-la. É o convite à viagem para um além...», J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário...*, p.537.

⁴²⁶ *Horto*, p.293.

⁴²⁷ *Ibidem*, p.293.

⁴²⁸ Cf. C. Casagrande, «A mulher sob custódia», p.112.

⁴²⁹ *Horto*, p.293.

⁴³⁰ *Ibidem*, p.293.

que se lançaria em ùu poço que i estava e que ele daria conta dela a seus parentes.»⁴³¹). Engenhosamente, lançou uma grande pedra ao poço para simular a sua morte e, aproveitando o facto de o marido ter saído para ver se ela tinha caído ao poço («E o marido, pensando que a mulher jazia em no poço, saío fora da casa pera veer o poço.»⁴³²), entrou em casa e, então, verificamos a inversão dos papéis: não abriu a porta ao marido, que estava disposto a perdoar-lhe o adultério⁴³³ («Oh mulher chea de maa arte e enganosa, deixa-me entrar e eu te perdoarei quanto fizeste.»⁴³⁴) e ameaçou divulgar aos seus parentes os pecados que o marido não cometera («mas que diria a seus parentes que ele todalas noctes assi saía fazer o seu pecado com as maas mulheres. E assi o fez. E eles doestaram muito mal o marido.»⁴³⁵). E o *exemplum* termina com uma moral: guardar zelosamente a mulher não é impedimento para a sua infidelidade («E nom lhe aproveitou nada a guarda que pose em ela»⁴³⁶) e remete para as palavras de São Jerónimo acerca das mulheres guardadas:

Que aproveita a guarda com diligencia, pois que a mulher luxuriosa nom pode seer guardada e a casta nom deve de seer posta guarda sobre ela? A fremosa tostemente é amada e a fea cobiiçada. Caramente se pode guardar aquela que é amada de muitos e nojosa cousa é possuir aquilo que neñu nom queria haver pera si. Pero, mais pequena mezquindade é haver mulher fea *que* guardar aquela que é fremosa.⁴³⁷

De acordo com as recomendações de São Jerónimo, a mulher luxuriosa não pode ser guardada, (pois arranjará maneira de pecar) e em relação à mulher casta, São Jerónimo coloca a questão retórica se deverá ser guardada. Em jeito de anedota, e quanto à beleza e a fealdade da mulher, parece haver uma relação directa entre a beleza e a dificuldade em o

⁴³¹ *Ibidem*, p.293.

⁴³² *Ibidem*, p.293.

⁴³³ De notar as palavras de Salomão sobre o marido que mantém a mulher adúltera: «Por em diz Salomom que tres cousas som que nom leixam estar o homem em na casa: o fumo e as guteiras da agua e a maa mulher. E certamente grande encargo é da mulher que, posto que maa seja, nom a pode o homem leixar, se nom por adulterio [...] E aquele que retém consigo a mulher adúltera é sandeu e mau. E aquele que encobre a maldade do adulterio de sua mulher é padroeiro da sua *torpidade*.», *ibidem*, p.296.

⁴³⁴ *Ibidem*, p.293.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp.293-294.

⁴³⁶ *Ibidem*, p.294. Verificamos as semelhanças entre o *exemplum* analisado e a novela intitulada «Uma Mulher Esperta», de Giovanni Boccaccio, em *Decameron*, pois Ghita incitava o marido a beber para poder sair e estar com o amante. Uma noite, quando voltou para casa, encontrou a porta fechada pelo marido e ameaçou atirar-se ao poço. Decidida a enganar o marido e a entrar em casa, lançou a pedra ao poço, fazendo com que este saísse de casa: «Vendo-o dirigir-se para o poço, meteu-se em casa e correu o ferrolho.», Giovanni Boccaccio, *Decameron*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2006, vol.2, p. 595. Ghita acusou o marido de chegar bêbado a casa e este acabou por ser sovado pelos seus irmãos.

⁴³⁷ *Horto*, p.294.

marido guardar a sua mulher, e a fealdade, que é mais fácil de guardar («Pero, mais pequena mezuquindade é haver molher fea *que* guardar aquela que é fremosa.»), assim sendo, o conselho vai no sentido do homem preferir a mulher feia, porque será menos desejada.

Ainda a propósito de mulheres guardadas, lembramos a cantiga 64 de Afonso X, em que um marido, prestes a partir para a guerra, recorreu à protecção de Santa Maria para guardar a sua jovem esposa («*Quen mui ben quiser o que ama guardar, / a Santa Maria o dev'a encomendar.*»⁴³⁸). A inexperiência de sua mulher levou-a a aceitar uma prenda (sapatos) de um pretendente a namorado, no entanto, nem conseguiu calçar o sapato, nem retirá-lo do pé («Mais a mesquinna, que cuidava que era ben, / fillou logo as çapatas, e fez y mal sen; / ca u quis calça-la hũa delas, ja per ren / fazer nono pode, nena do pee sacar.»⁴³⁹). Quando o marido regressou⁴⁴⁰, face à história que lhe foi contada pela mulher («E depos aquest' a poucos dias recodiu / seu marido dela, e tan fremosa [a] viu / que a logo quis; mas ela non ll[o] consentiu / ata que todo seu feito ll' o[u]ve a contar.»⁴⁴¹), acreditou que Santa Maria protegera a sua jovem esposa («ca sei que Santa Maria, en que todo ben jaz, / vos guardou.» E a çapata lle foi en tirar.»⁴⁴²).

Como já constatámos, mesmo guardada, a mulher architectava os seus planos de infidelidade e cometia o pecado do adultério, pois a sua natureza era a de mulher pecadora. Encontramos mais uma história de infidelidade, mesmo no espaço guardado da casa e com a presença do marido, no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Ao contrário dos *exempla* analisados, em que a mulher tem uma voz activa nas decisões que toma, e em que a sua malícia se apresenta, muitas vezes, em discurso directo; na história da infidelidade de Dona Sancha das Astúrias, segunda mulher de D. Gonçalo de Sousa, com o rei D. Afonso Henriques, apenas sabemos que o marido terá testemunhado o seu adultério, pois a sua voz é ausente e silenciosa:

{E depois a cabo de grã tẽpo *quando* el Rei dõ afonso filho del cõde dom anreque reynou
ẽ portogal. foy hospede dhuũ home boo *que* auia nome dõ Gonçalo de sousa na quĩntaa

⁴³⁸ Walter Mettmann, (ed.), *Cantigas de Santa Maria/Afonso X, o Sábio*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, vol. I (1959), p.182.

⁴³⁹ *Ibidem*, p.184.

⁴⁴⁰ Sobre este assunto ver Milagros Muña García, «A muller custodiada: A Cantiga 64 de Afonso X»: «A conclusión desta cantiga ten a forma dunha loanza á Virxe, entoada polo agradecido esposo, quen deduciu que tan extraordinario suceso fora obra de María a fin de preservar a virtude da súa muller, procedendo el, finalmente, a quitarlle o zapato rebelde á súa dona, o que logra sen que obstáculo ningún lle cause dificultades.», p.335.

⁴⁴¹ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.185.

⁴⁴² *Ibidem*, vol. I, p.185.

d'unhõ. E enquanto lhi...adubãdo de comer foy el Rey a ueer (?) sua molher *que* auia nome dona sancha alvarez filha del cõde dõ aluaro d'astuiras *e* começolha...E dõ *gonçalo* de sousa entrou pela porta *e* uyo asy seer *e* pesoulhe ende muyto. *e* diselhi senhor leuãtadeuos di...ca adubado o teedes. E el Rey...uergonhoso (?) *e* foyse asentar a comer. E... seendo comêdo filhou dõ *gonçalo* sa molher *e* trosquioua (?) e...hũa pele a auesas (?)...uũ sendeiro d'albarda o rostro cõtra o rabo do sendeiro. *e* huũ home cõ ela *e* nõ mais. *e*... *pera* sa terra *per* ante hu el Rei estaua cõ muytos / (b) ... teuese por desonrado (?) desto *e* diselhi dõ *gonçalo* por mais pouco ca esto cegou ã aatei huũ adeantado de meu auoo sete cõdes. *e* el lhi dise. Senhor cegoos a torto *e* moreu por em (?) }.⁴⁴³

O relato apresentado no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* sugere que D. Gonçalo de Sousa encontrou a mulher e o rei numa situação («uyo asy seer *e* pesoulhe ende muyto») que lhe provocou grande pesar⁴⁴⁴. No entanto, perguntamo-nos se estaremos perante uma história de traição e adultério de Dona Sancha ou de abuso sexual por parte do monarca, uma vez que a história é-nos apresentada do ponto de vista de D. Gonçalo e a mulher é apenas aludida e sofre as consequências das decisões do marido⁴⁴⁵. Deste modo, a ausência de uma voz feminina e apenas a apresentação dos acontecimentos sob o ponto de vista masculino (centrado nos valores que o adultério punha em causa, ou seja: «a honra do chefe da linhagem e, através dele, a honra de toda a casa.»⁴⁴⁶), não nos permite interpretar a sua eventual inocência. Quer estivesse inocente ou culpada, a história relatada apresenta-nos a mulher merecedora das maiores vergonhas, pois D. Gonçalo, ao reagir em função dos seus valores e sentimento de honra, puniu-a com rituais medievais que visavam a sua humilhação: rapou-lhe o cabelo («trosquioua»⁴⁴⁷); sentou-a ao contrário num cavalo

⁴⁴³ *Livro de Linhagens...*, p.59.

⁴⁴⁴ De notar, no entanto, que: «embora o adultério feminino fosse considerado mais grave do que o masculino (apesar da igualdade pregada pela Igreja na matéria), nem todas as estirpes da aristocracia reagiam com a violência de D. Gonçalo de Sousa ao assédio real. Os livros de linhagens estão cheios de exemplos de fidalgas tidas por amantes da realeza, antes e depois do casamento [...] A diferença explica-se pelo facto de nenhuma das damas referidas ter o estatuto social de D. Sancha de Sousa, a mais alta mulher da mais alta linhagem do reino.», Pedro Picoito, «O Cavaleiro, a Mulher e o Rei. Uma Assuada do Século XII», in A. I. Buescu, J. S. de Sousa, e M. A Miranda, (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, p.257.

⁴⁴⁵ Pedro Picoito, em «O Cavaleiro, a Mulher e o Rei. Uma Assuada do Século XII», constata o silêncio em torno da figura feminina, uma vez que: «Não se ouve uma única palavra da parte da mulher. Ela é totalmente passiva e silenciosa durante a sedução, como é passiva e silenciosa durante o repúdio. Vive na mais completa ausência de autonomia: não tem voz nem vontade em toda a história. São sempre os varões que têm a iniciativa e conduzem a acção. Afonso Henriques requesta-a, provavelmente nos seus aposentos mais íntimos, e aí consuma ou intenta o adultério. Gonçalo de Sousa estabelece as regras do castigo público e aplica-lhas, sem que conheçamos qualquer protesto ou lamento.», p.254.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p.253.

⁴⁴⁷ Em *Horto do Esposo*, as santas virgens de Publia sofreram humilhações, foram também trusquiadas, antes de as matarem: «E depois que lhe fezerom muitos escarnhos e as trusquiaram, talharom-nas per meo e lançarom-nas aos porcos e chamavam-nos que as comessem.», p.187. Na *Bíblia*, São Paulo refere a vergonha

de fraco porte (um sendeiro), enviou-a para casa dos progenitores⁴⁴⁸ acompanhada por um homem apenas (provavelmente um escudeiro) e não foi poupada da última humilhação, ou seja, os comentários de todos os que a insultaram, tal como foi referido no *Livro Velho*: «fege com ela meter búrrrela a todos os rapazes que em sa casa eram», entregou-a ao escárnio (à burla) dos “jovens” dependentes da casa, aqueles a quem competia tradicionalmente vingar os agravos cometidos contra a honra familiar»⁴⁴⁹.

Ainda relativamente a mulheres guardadas, a *Crónica del Rei dom João I*, de Fernão Lopes, apresenta-nos, no capítulo CXXXIX, intitulado «Como el-Rey cassou algumas donzellas, e mandou queymar huum seu camareyro moor.», o lado proteccionista do rei D. João I que pretendia evitar que as mulheres que protegia/guardava se perdessem em más relações, escolhendo, deste modo, os seus maridos («com boom dessejo e cuydado das molheres de sua cassa, e asy de as goardar de fea queeda em que muytas sem empacho per seu mao sisso vem a cayr,»⁴⁵⁰). Assim: «tinha el-Rey na goarda das molheres de sua cassa gram sentido que nenhuum nam jugatasse com ellas nem teuesse maneyras per que antre ellas podesse naçer çuja fama.»⁴⁵¹, ou seja, o rei preocupava-se com as relações que se estabeleciam na corte e as «maneyras» como essas relações poderiam afectar a fama das donzellas, mesmo guardadas. O exemplo apresentado é o de dona Beatriz de Castro («Hora asy foy que das domzellas fermosas que no paço amdauam e de mylhor gesto e mais filha dalgo era dona Breatiz de Castro, fylha do comde dom Aluaro Perez de Castro»⁴⁵²) que se salientava pela beleza física («fermosas» e «mylhor gesto») e pelo estatuto social («mais

de ter os cabelos cortados ou rapados: «Todo o homem que reza ou profetiza de cabeça coberta, desonra a sua cabeça. Mas, toda a mulher que reza ou profetiza de cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é como se estivesse com a cabeça rapada. Se a mulher não se cobre com o véu, mande cortar os cabelos. Mas, se é vergonhoso para uma mulher ter os cabelos cortados ou rapados, então cubra a cabeça.», *1 Coríntios*, 11, 4-6. Com efeito, ainda no *Horto*, faz-se referência às mulheres de Cartago que, face à invasão de Cipião, saíram para a rua com «as cabeças desapostadas», p. 219.

⁴⁴⁸ Acrescente-se ainda o facto de: «Na moral laica, nada há que reprove a repudição: o homem, muito naturalmente, devolve a esposa — sob condição de devolver o dote aos pais dela e de fazer concessões quanto às arras — se ela demora a dar-lhe filhos varões ou se ele encontra melhor partido. É claro que estas práticas ferem a moral da Igreja. [...] Em todo o caso, a infidelidade da mulher é punida com a condenação máxima. A adúltera poderia de facto transmitir a herança da linhagem a intrusos, provenientes de um sangue que não é o dos antepassados.», Georges Duby, «A mulher, o amor e o cavaleiro» in Georges Duby, Philippe Ariès e Jean Bottero, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa, Terramar, p.234. O tema da repudição permanece posteriormente no imaginário popular, como se verifica no romance «Claralinda», pois o marido quando descobre o adultério da mulher, pretende levá-la a seu pai: «– Matar...eu não te mato, mate-te quem te criou; / levo-te ao pai que veja a prenda que me mandou.», Pere Ferré, (org.), *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, vol.III, p.187 e em «D. Olívia», o marido enganado diz que irá mandar o seu corpo «numas andas, a seu pai será mandado.», *ibidem*, p.9.

⁴⁴⁹ P. Picoito, «O Cavaleiro, a Mulher ...», p.262.

⁴⁵⁰ F. Lopes, *Crónica del Rei Dom João I de boa memória e dos Reis de Portugal o décimo*, (org., William J. Entwistle), Parte Segunda, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977, p.283.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p.284.

⁴⁵² *Ibidem*, p.284.

filha dalgo») e o camareiro do rei, Fernando Afonso, a quem o rei ordenou que não se envolvesse com nenhuma mulher, em particular com dona Beatriz de quem já suspeitava («dizendo que lhe emcomendava e mandava que com nenhuma mulher nam teuesse geyto de bemquerença, moormente com esta dona Breatiz, de que el-Rey começava de ter maa sospeita»⁴⁵³). Quando o monarca descobriu o envolvimento de seu camareiro com a donzela, ordenou que este fosse preso e morto numa fogueira, e foram em vão os pedidos de muitos fidalgos e da Rainha. Quanto a dona Beatriz, o rei disse que «não queria della outra vingança senão ser ella doestada e a lynchagem (e estado) de que era, e vel-la barregaã de Fernamdafonso. Entam a lançou de sua merçe; e foy-sse pera Castella, vyvendo com ençetada fama.»⁴⁵⁴. Assim, a maior vingança do rei consistiu em ver dona Beatriz ser considerada barregã e viver com «ençetada fama». A história apresentada por Fernão Lopes demonstra o zelo que o rei D. João I tivera em relação a dona Beatriz e a sua determinação em a proteger de um relacionamento que ele não aprovava, com o seu camareiro, em quem confiava e por quem tinha grande amor («el-Rey amava muyto, assy por o de seu jrmaão que o bem seruya como por suas manhas e conversaçam, de que el-Rey era muy contente; em tanto que todos eram em conhecimento do grande amor que lhe el-Rey mostrava.»⁴⁵⁵), por isso, a sua decisão em o mandar matar espantou a corte que, provavelmente, não entendeu as suas motivações em guardar a donzela com tanto zelo.

Finalizando a análise de outras histórias medievais sobre o adultério, encontramos a de uma mulher de linhagem, referida no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, a propósito da filha de «roy fernãdez gato»⁴⁵⁶ e de «dona ynes martijz»⁴⁵⁷, a «dona Maria Rodriguyz que foy casada duas uezes. e pose as cornas aos maridos ãbos e foi muy puta e de nẽhuũ deles nõ ouue semel.»⁴⁵⁸. De facto, o comportamento adúltero de dona Maria Rodrigues, relativamente aos dois maridos, foi criticado por D. Pedro quando refere que ela «pose as cornas aos maridos» e que foi «muy puta».

Em suma, os pecados da carne cometidos por mulheres e de que há testemunhos em tantas formas textuais do período medieval reflectem, de acordo com o autor de *Horto do Esposo*, a sua natureza libidinosa e infiel. Tendo em conta que o casamento ocorria não por amor, mas por conveniência e interesse, a mulher estava ainda mais tentada a cometer o

⁴⁵³ *Ibidem*, pp.284-285.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.287.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p.284.

⁴⁵⁶ *Livro de Linhagens...*, p.115.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p.115.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p.115.

adultério, fazendo «maldade» ou a sua «vontade» com mancebos. Assim, o casamento é-nos apresentado na sua faceta mais negativa com a finalidade de se valorizar a castidade.

2.1.5. Mulheres luxuriosas e barregãs

Quer dizer que a temptaçom da luxuria é dilicada e mezquinha e pero venceo algũus que eram fortes come leõos.

Horto do Esposo

Relativamente ao pecado da luxúria e às mulheres luxuriosas⁴⁵⁹, encontrámos, no *Horto do Esposo*, alguns *exempla* relacionados com os pecados da carne e verificámos que a luxúria é um pecado praticado por mulheres⁴⁶⁰ independentemente da idade (novas ou velhas); do estado civil (solteiras, casadas ou religiosas), mas que possuem em comum comportamentos libidinosos que incitam os homens ao pecado da carne.

De acordo com o *Horto*, as relações de familiaridade que os homens estabelecem com as mulheres constituem causas que despoletam a luxúria. Assim, a proximidade física entre os dois sexos está na origem deste pecado, pois, e segundo Santo Agostinho, a companhia das mulheres («familiaridade das molheres»⁴⁶¹) provocava em alguns homens a luxúria («algũus homẽes cair em luxuria per familiaridade e companhia das molheres»⁴⁶²).

Verificamos igualmente que a mulher luxuriosa é causadora de gastos supérfluos, como se verifica na seguinte história, em que a figura feminina chora o facto de não ter

⁴⁵⁹ Em *O Inferno*, Dante refere duas mulheres que cometeram o pecado da luxúria, nomeadamente Semíramis e Cleópatra: «Por isso perguntei: «Mestre, que gente é essa que o temporal assim fustiga?» «A primeira daquelas de quem me pedes conta», respondeu-me então, «foi imperatriz de muitas línguas. De tal modo ao pecado da luxúria se entregou que a licença declarou lícita por lei, para escapar à infâmia a que fora levada. É Semíramis [...] Vem depois Cleópatra, a lasciva.», p.26.

⁴⁶⁰ Dom Duarte consagrou, em *Leal Conselheiro*, um capítulo dedicado às mulheres espirituais que se dedicavam ao pecado da luxúria e ao amor desordenado: «E, em tal recontamento e descobrimento d'amor, ha grande cajom / porque de taes contos veem seetas que empeçoentam e chagam, mortalmente, os corações d'amor desordenado. E o que em esto peor é, que nom soo a Deos e aos anjos, mas tambem aos homẽes e aos diabos avorrece, forom algũas molheres chamadas spirituaes, enflamadas de spiritu de luxuria que, por scusarem sua luxuriosa condiçom, presumirom dizer que, em aqueles abraços e tangimentos çujos e contrairros aa pureza da castidade, haviam grande desejo de Deos, o que nom entendo que seja senom ùa fabula de error, pera remover e enduzer homem a cometer e comprir semelhavees males, e outros peores, sem scrupulo de consciencia. [...] Pois que concordança tem o Spiritu Sancto com os tocamentos çujos e beijos luxuriosos, ou que honra recebe, em eles, Deos? E que proveito se segue a ti, nem a outrem, por fazeres estes autos e tocamentos, ou consenti-los? Que commemoria é a do limpo Spiritu Sancto e a çujãe da carne? Portanto, grande presunçom é a tua, fazer tamanha injuria ao Spiritu Sancto, que contes e outorgues a el o fedor da tua luxuria, o qual a grande pena podem consentir os diaboos.

E que loucura é a tua, molher chea de hipocrisia e avorrecida de Deos, pera dizeres que a deleitaçom de tua çuja / carne é a graça de tua consolaçom divinal?», p.189. As mulheres espirituais, a que Dom Duarte se refere, são as mulheres que tinham feito voto de castidade, mas que utilizavam a sua condição de mulheres espirituais para levarem os homens a pecar («os tocamentos çujos e beijos luxuriosos»), revelando-se assim, mulheres luxuriosas, cujo argumento constitui uma hipocrisia («pera dizeres que a deleitaçom de tua çuja / carne é a graça de tua consolaçom divinal?»).

⁴⁶¹ *Horto*, p.145.

⁴⁶² *Ibidem*, p.145.

também conseguido ficar com uma capa que era do mancebo, a quem ela fez gastar o seu dinheiro:

Assi como fez ùa molher luxuriosa a ùu mancebo que gastou quanto havia com ela. E ela o levou fora da cidade e fez-lhe que se fosse pera outra terra. E quando se partio dela, começou ela de riir dele e depois começou de chorar e ele lhe perguntou por que fazia aquilo. E ela lhe disse: Eu rii primeiro escarnecendo da tua sandice, que despendias quanto havias comigo. E des i choro porque te leixei essa //135b//capa que levas porque me nom ficou.⁴⁶³

Ainda em relação ao comportamento das mulheres luxuriosas, encontramos o exemplo de Santa Pelágia⁴⁶⁴ que surge para demonstrar que é possível aquela mudar de atitude e de valores e dedicar-se a uma vida simples:

E por em Sancta Palagia, seendo neta de rei de mui alta geeraçom e noblemente nada e noblemente casada com o principe da cidade de Lemogões e mui dilicadamente criada em nas riquezas e em nos deleitos deste mundo, depois que lhe morreo seu marido, mudou o trajo segral e abaixou a nobreza da sua linhagem em tanto, e calcou inteiramente os afagos e a boa andança deste mundo que andava pelos agros fazendo serviço e obras per suas mãos per que houvesse a necessidade mui estreita pera sua vida, //57a// entendendo que as cousas da boa andança deste mundo nom eram propriamente boas.⁴⁶⁵

A mulher luxuriosa está, muitas vezes, associada à barregã, como verificámos através da análise das Constituições Sinodais e livros de penitenciais. Assim, a barregania ocorria quando a mulher mantinha uma relação física com um membro do clero ou com um elemento da corte. As barregãs podiam ser mulheres de linhagem como se verifica no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, onde encontramos uma referência a uma das barregãs do rei Dom Afonso que era filha de «dona Tereia perez»⁴⁶⁶ e de «dõ iohã martijz auana»⁴⁶⁷ e que casou com Gil Vasques e teve uma filha: «E fez ã ela dona

⁴⁶³ *Ibidem*, p.289.

⁴⁶⁴ Sobre Santa Pelágia, ver páginas 22, 30, 40, 57, 70 e 78 do presente estudo. Lembramos novamente as palavras de Juan Paredes e Paloma Gracia referidas na página 55 sobre os princípios doutrinários, religiosos e morais dos *exempla*.

⁴⁶⁵ *Horto*, p.121.

⁴⁶⁶ *Livro de Linhagens...*, p.72.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p.72.

aldõça anes *que* foi baragaa del Rei dõ afomso. e depois foy casada cõ dõ gil uasquez o *que* matarõ na lide de gouuea. e fez ã ela dona marquesa gil.»⁴⁶⁸. No *Horto do Esposo*, a barregania não surge directamente exposta, pois o *exemplum* apresentado não chega a ser explícito na relação que se estabeleceu entre uma «amiga» e um membro do clero. Referimo-nos à história de Sam Leom papa que caiu em «consentimento de luxuria»⁴⁶⁹.

De acordo com Salomão, a mulher luxuriosa tem um preço semelhante ao de um pão (remete para a sua acessibilidade), mas esse preço torna-se mais alto devido ao facto de ela roubar as almas preciosas dos homens («O preço da molher luxuriosa aadur é de ãu pam, mas a molher rouba as almas preciosas.»⁴⁷⁰). No entanto, a tentação pela luxúria pode ser vencida por aqueles que se manifestam fortes como leões («dilicada e mezquinha e pero venceo alguus que eram fortes come leõos.»⁴⁷¹), e o exemplo de Sam Leom papa é significativo do pecado da carne, mas também da respectiva força do espírito e da importância da penitência («E per esto que aconteceu a Sam Leom papa se mostra como a temptaçom da luxuria vëece alguas vezes os sanctos homões que som tam fortes em virtudes como os leões.»⁴⁷²). Deste modo, antes de ser papa, Sam Leom tinha sido tentado pelo pecado da carne - o que pressupõe a existência de mulheres na sua vida enquanto era apenas um simples clérigo - («Dam testemunho os romãos que Sam Leom papa, ante que fosse papa, vivia carnalmente mas rogava aa beenta Virgem Maria que o livrasse da temptaçom da carne.»⁴⁷³), mas passou a viver castamente depois de ser papa, até ser tentado pelo diabo e quando estava a dizer missa, pois, uma mulher que tinha sido sua amiga beijou-lhe a mão (devido à influência do diabo que lhe trouxe à memória o que tinha acontecido no passado com aquela mulher) e despoletou-lhe desejos de luxúria que o levaram a consentir o beijo:

ũa molher que fora sua amiga quando era mancebo foi aa oferta com as outras que i estavam. E quando beijou a mão ao papa Leom, entom o diaboo adusse aa memoria ao papa aquilo que em outro tempo houvera com aquela molher, em tal guisa que, quando ele

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p.72.

⁴⁶⁹ *Horto*, p.287.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p.287.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p.287.

⁴⁷² *Ibidem*, p.289.

⁴⁷³ *Ibidem*, p.288.

sintio os beijos dela em na mão e parou mentes em na fremusura da sua face, consentio pouco e pouco aas suas maas cuidações.⁴⁷⁴

E o papa «cheo de maos esqueentamento de luxuria»⁴⁷⁵, perante o altar da Virgem, arrependeu-se do que consentira («E começou de chorar em tal guisa que foi posto fora de si.»⁴⁷⁶), e foi quando passou por ele uma rainha «e nom o olhava nem tornava os olhos pera ele. E entom tronou em seu entendimento e entendeo que aquela rainha era a gloriosa Virgem que havia dele sanha pelo maos consentimento em que caira. E doeo-se por em mais e chorou mais pelo seu pecado.»⁴⁷⁷. Como consequência, o papa «talhou a mão»⁴⁷⁸ sua propria que fora aazo do consentimento do pecado quando lha beijara a molher»⁴⁷⁹. Ainda em relação ao papa Leon e ao seu pecado, lembramos a Cantiga de Santa Maria de Afonso X, número 206, «Como o papa Leon cortou sa mão, porque era tentado d' amor / d'ũa molher que lla beijara, e pois são-o Santa Maria.»⁴⁸⁰, a partir da qual encontramos algumas semelhanças com o *exemplum* analisado no *Horto do Esposo*, nomeadamente no que diz respeito à influência exercida pelo diabo («a que punnou o diabo / de meter en tentação»⁴⁸¹; «Porque era Padre Santo, / o diabo traballou / per como o enganasse;»⁴⁸²). Quanto à reacção do papa quando uma dona lhe beijou a mão («a dona e en gēollos / lle foi a mão beijar.»⁴⁸³), verificamos que reagiu emocionalmente ao beijo («Des que me beijou a mão, / ca de mi parte non sei»⁴⁸⁴), assim como no *Horto*, em que o papa «consentio pouco e pouco aas suas maas cuidações.», e também decidiu cortar a mão que fora beijada («e porque me deste beijo / ora tan muito paguei, / a mia mão por aquesto / cona outra cortarei.» / E fillou log' un cuitelo / e foi a mão cortar.»⁴⁸⁵).

O acto de cortar a mão que encontramos quer no *Horto do Esposo*, quer na *Cantiga de Santa Maria*, número 206, faz-nos estabelecer a relação com as palavras de Jesus

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p.288.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p.288.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p.288.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p.288.

⁴⁷⁸ Saliente-se a importância da mão: «No sistema da simbólica corporal, a mão ocupa, na Idade Média, um lugar excepcional, representativo das tensões ideológicas e sociais da época. Começa por ser sinal de protecção e de mando. É sobretudo o caso da mão de Deus, que sai do céu para guiar a humanidade. É também ela que opera na oração que define o clérigo e, mais amplamente, o cristão, cuja figuração mais antiga é dada a rezar. É ela que realiza os gestos por excelência.», J. Le Goff e N. Truong, *Uma História do Corpo...*, pp.140-141.

⁴⁷⁹ *Horto*, p.288.

⁴⁸⁰ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. II, p.268.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p.268.

⁴⁸² *Ibidem*, p.268.

⁴⁸³ *Ibidem*, p.268.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p.269.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p.269.

proferidas no *Evangelho Segundo São Mateus*, relativamente ao adultério, que ocorre quando o olhar é de desejo: «Eu, porém, digo-vos: todo aquele que olha para uma mulher e deseja possuí-la, já cometeu adultério com ela no coração.»⁴⁸⁶. De acordo com as palavras de Cristo, quando esta situação ocorre, então a situação deve ser cortada pela raiz: «Se o olho direito te leva a pecar, arranca-o e lança-o fora! É melhor perder um membro do que o teu corpo todo ser lançado no inferno. Se a mão direita te leva a pecar, corta-a e lança-a fora! É melhor perder um membro do que o teu corpo ir para o inferno.»⁴⁸⁷. Deste modo, a reacção do papa Leom é reflexo dos conselhos do Mestre: ao cortar a mão que recebera o beijo e cometera o pecado, o papa está a purificar-se através de um acto de penitência.

⁴⁸⁶ *Mateus 5, 27.*

⁴⁸⁷ *Ibidem, 5, 29.*

2.1.6. Manhas de velhas e desvios de religiosas

estas velhas trazem o fogo da luxúria
Horto do Esposo

As mulheres velhas também surgem criticadas no *Horto do Esposo* pelos pecados da carne que cometiam, pois em vez de serem modelos de virtudes, devido à idade, ainda demonstravam interesse pelo sexo oposto e eram acusadas de seduzirem com manhas os rapazes novos que depois desposavam. Assim, as mulheres de «madura idade»⁴⁸⁸ são criticadas no *Horto do Esposo* por São Jerónimo: «Eu conheci algúas molheres que eram de madura idade e muitas de grande linhagem que se delectavam haverem mancebos por filhos spirituaes e perderom a vergonha pouco e pouco. E, chamando-se fingidamente madres deles, houverom-nos por maridos.»⁴⁸⁹, pois estas mulheres estabeleciam com mancebos, inicialmente, relações baseadas na afectividade espiritual para passarem, depois de perdida a «vergonha», a um relacionamento físico, tomando-os por maridos. Constatamos que a crítica é igualmente dirigida às mulheres de linhagem que revelavam um comportamento igual às outras que não pertenciam ao seu estatuto⁴⁹⁰. Segundo Carla Casagrande, as mulheres «anciãs» não eram somente modelos exemplares para as mais novas, uma vez que assumiam comportamentos pecaminosos que passavam da simples tagarelice⁴⁹¹ ao prazer da carne:

⁴⁸⁸ Sobre este assunto ver a opinião de Claude Thomasset: «O período após a menopausa torna a mulher extremamente perigosa, porque os excessos, que já não são eliminados pelas regras, são integralmente transmitidos pelo olhar. Os *Admiráveis segredos de magia do grande Alberto e do pequeno Alberto* falam das velhas que, pelo seu olhar infectado, comunicam às crianças de berço o seu veneno.», «Da natureza...», vol. 2, p.92.

⁴⁸⁹ *Horto*, p.287.

⁴⁹⁰ Assim, associada à imagem da mulher madura está a mulher viúva. São Paulo, assim como Jesus, revelando a sua preocupação com a família, ensinou que as relações monogâmicas deveriam ser adoptadas pelos cristãos. Por conseguinte: «A esposa está ligada ao marido durante todo o tempo em que ele viver. Se o marido morrer, ela ficará livre para casar-se com quem quiser; mas apenas no Senhor. A meu ver, porém, ela será mais feliz se ficar como está.», *1 Coríntios* 7, 39. Assim, a mulher deveria viver com o seu marido, mas quando estivesse viúva não cometeria adultério se casasse pela Igreja, cf. M. Z.Gonçalves Abreu, *O Sagrado...*, p.109. No entanto, S. Paulo considera que a mulher viúva não deveria casar, como se verifica novamente, na *Primeira Carta a Timóteo*, «Mas a viúva que só busca prazer, mesmo que viva, já está morta.», 5, 6.

⁴⁹¹ Na *Primeira Carta a Timóteo*, São Paulo refere: «Rejeita as viúvas mais jovens; pois, quando os seus desejos se afastam de Cristo, elas querem casar-se, tornando-se censuráveis por terem rompido o seu primeiro compromisso. Além disso, aprendem a viver ociosas, correndo de casa em casa; não são apenas desocupadas, mas também bisbilhoteiras e indiscretas, falando do que não convém.», 5,11-13.

As anciãs, frequentemente incluídas também na categoria das viúvas, são consideradas interlocutoras decisivas da nova pastoral e pedagogia endereçadas às mulheres; sendo prudentes e virtuosas não só encarnam um modelo exemplar para as outras mulheres, como podem ainda assumir um papel de ensinamento e de correcção sobretudo no que se refere às mais jovens. Muitas delas vivem porém uma vida pecaminosa: gostam de tagarelar continuamente, escondem com roupas e cosméticos um corpo agora murcho, buscam com enganos aqueles prazeres da carne a que há muito deveriam ter renunciado. À figura da velha arrebicada e pintada, frequentemente ridicularizada nas prédicas e nos tratados, sobrepõe-se a figura, de origem clássica, da velha alcoviteira que se insinua nas casas como insidiosa mensageira, junto das mulheres, das lisonjas dos amantes⁴⁹²

Também no *Horto do Esposo*, relacionada com a mulher de madura idade, surge a mulher alcoviteira, velha de idade, e acusada de ter em si o fogo da luxúria («estas velhas trazem o fogo da luxúria») e de provocar nos homens desejos luxuriosos («pera acenderem os corações dos homens»):

Outrossi o diaboo faz da molher luxuriosa assi como faz a molher do seu cantaro: enquanto é são acarreta augua em ele e depois que é quebrado faz dele testos pera trager o fogo. Bem assi o faz o diaboo: enquanto é a molher luxuriosa manceba, faze-a usar do pecado da luxuria. E depois que é velha faze-a usar d'alcovuetaria que estas velhas trazem o fogo da luxuria pera acenderem os corações dos homens.⁴⁹³

Ainda segundo Carla Casagrande, a figura da velha alcoviteira - cujo comportamento foi criticado em Constituições Sinodais e em livros de penitenciais⁴⁹⁴, assim como por escritores dos séculos XV-XVI que as eternizaram nas suas peças, por exemplo, Gil Vicente ou Fernando Rojas⁴⁹⁵ - surgiu como uma

⁴⁹² C. Casagrande, «A mulher sob custódia», pp.104-105.

⁴⁹³ *Horto*, p.289.

⁴⁹⁴ Ver página 50 do presente estudo.

⁴⁹⁵ As actividades de Celestina, a alcoviteira, são diversificadas, baseadas no «engano» e na «superstição»: «Ela tinha seis ofícios, que convém saber: costureira, perfumista, mestra de fazer cosméticos e de fazer virgos, alcoviteira e um pouquinho feiticeira. Era o primeiro ofício cobertura dos outros, e, com o disfarce deste, muitas moças destas que são criadas entravam em sua casa para serem cosidas e para coser camisas e gorjeiras e muitas outras coisas; nenhuma lá ia sem uns torresmos, trigo, farinha ou um jarro de vinho e outras provisões que podiam furtar às patroas; e até outros furtos de mais qualidade ali se encobriam. Era muito amiga de estudantes e despenseiros e criados de abades; a estes vendia aquele sangue inocente das pobrezinhas, que elas levanamente aventuravam por conta da restituição que ela lhes prometia. A sua actividade atreveu-se a mais: por meio daquelas comunicava com as mais recatadas, até conseguir o seu propósito, e estas vinham em ocasião honesta, como em orações de igreja em igreja, procissões nocturnas, missas do galo, missas de madrugada e outras secretas devoções. Muitas encobertas vi entrar em sua casa; depois delas, homens descalços, contritos e embuçados, de calções desapertados, que ali entravam a chorar seus pecados. [...] E em sua casa fazia perfumes, falsificava estoraques, benjoím, animes, âmbar, algália,

mensageira⁴⁹⁶ entre os homens (que tinham interesse em fazer chegar as suas «lisonjas»), e as mulheres que, muitas vezes, se envolviam em relações amorosas devido à influência da alcoviteira, que se introduzia em suas casas, ganhando a sua confiança e levando-as a situações de casamentos por interesse, adultérios ou prostituição. Verificamos a presença da alcoviteira na cantiga 64 de *Santa Maria*, intitulada «Quen mui bem quiser», em que esta exerce os seus poderes de persuasão e manipulação em função dos seus interesses, levando uma jovem esposa a aceitar um presente da parte de um pretendente (criando, mais tarde, uma situação de desconfiança por parte de seu marido):

E con seus amores a poucas tornou sandeu;
e porend' hũa sa covilleira cometeu
que lle fosse bõa, e tanto lle prometeu
que por força fez que fosse con ela falar.
Quem mui ben quiser o que ama guardar...

E disse-l' assi: «Ide falar con mia sennor
e dizede-lle como moiro por seu amor;
e macar vejades que lle desto grave for,
nona leixedes vos poren muito d' aficar.»
Quem mui ben quiser o que ama guardar...

A moller respos: «Aquesto de grado farei,
e que a ajades quant' eu poder punnarei;
mas de vos[s]as dõas me dad', e eu llas darei,
e quiçay per esto a poderei enganar.»
Quem mui ben quiser o que ama guardar...

Disse o cavaleiro: «Esto farei de bon talan.»
Log' ùas çpatas lle deu de bon cordovan;

pozinhos, almiscar, essência de mosqueta. Tinha um quarto cheio de alambiques, de frascos, de bilhas de barro, de vidro, de cobre, de estanho, feitos de mil feitos; fazia solimão, creme cozido, pomadas de prata, águas para limpar o rosto, pomadas de cera, amaciadores, unturas, polidores, abrlhantadores, clareadores, branqueadores, e outras águas para o rosto, de raspas de gamões, de casca de espanta-lobos, de serpentária, de feles de animais, de uva agraz, de mosto, destilados e açucarados. [...] E remediava por caridade muitas órfãs e perdidas que nela confiavam; e, num quarto retirado, tinha preparados para reparar amores e fazer que alguém se apaixonasse por outrem. Tinha ossos de coração de veado, língua de víbora, cabeças de codornizes, miolos de burro, pó de calos dos cascos dos cavalos, bocados da membrana que envolve os meninos ao nascer, fava mourisca, pedra íman, corda de enforcado, flor de hera, espinhos de ouriço, pata de texugo, sementes de feto, pedras de ninho de águia e outras mil coisas. [...] Quem te poderá dizer o que esta velha fazia? E tudo era engano e superstição.», F.de Rojas, *A Celestina*, pp.27-29.

⁴⁹⁶ A novela de Giovanni Boccaccio, «A Contento de todos», apresenta a velha que defende as relações fora do casamento e leva os amantes à mulher casada: «Devemos, ainda mais do que os homens, aproveitar o momento propício. Podes muito bem dar-te conta disso. Quando somos velhas nem o marido nem ninguém nos quer ver. Mandam-nos para a cozinha com a gata, contar panelas [...] Dito isto, combinaram as duas que, se a velha visse passar certo jovenzinho, frequentador do bairro e do qual a dama lhe traçou um retrato pormenorizado, saberia que partido tomar [...] Passados alguns dias e em grande mistério, a velha conduziu ao quarto da sua protegida o jovem em questão. Dias depois fez o mesmo com outro e assim por diante, segundo os caprichos da dama. Esta tomava as maiores cautelas, a fim de ocultar do marido o seu novo estilo de vida.», G. Boccaccio, *Decameron*, vol.2, pp.502-503.

mais a dona [a] troxe peor *que a* un can
e disse que per ren non llas queria fillar.
Quem mui ben quiser o que ama guardar...

Mais aquela vella, com' era moller mui vil
e d' alcayotaria sabedor e sutil,
por que a dona a[s] çapatas fillass[e], mil
razões lle disse, troes que llas fez fillar.
*Quen mui ben quiser o que ama guardar...*⁴⁹⁷

Do teatro de vicentino, salientamos duas alcoviteiras: a casamenteira Lianor Vaz em *Auto de Inês Pereira*, de Gil Vicente, que pretende convencer Inês Pereira a casar com um pretendente rico, Pero Marques⁴⁹⁸, e Branca Gil que, em *Auto do Velho da Horta*, engana e ilude o Velho apaixonado por uma moça nova, a troco de dinheiro⁴⁹⁹.

Quanto à mulher velha, a sua fealdade foi igualmente alvo das críticas e do humor de outros escritores, como se verifica na poesia trovadoresca, nomeadamente na cantiga de escárnio «Ai, dona fea, fostes-vos queixar»⁵⁰⁰, de Joan Garcia de Guilhade, que eternizou a imagem da mulher feia, velha⁵⁰¹ e sandia, despeitada por não ter do trovador a mesma atenção que este dava a outras damas nas suas composições poéticas, o que revela que a mulher velha continuava a querer ser objecto de desejo do homem, independentemente da idade e apesar das críticas da sociedade em que estava inserida. Deste modo, nesta cantiga, o trovador critica a «dona fea» pela ousadia de querer ser o objecto do seu amor, independentemente da beleza que não tinha, da idade e da loucura que revelava com o seu comportamento. Também Afonso Eanes de Coton (Lapa 48) satirizou a mulher velha que ainda queria ser a destinatária de suas trovas, sem, no entanto, compreender que seria o

⁴⁹⁷ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol.I, pp.183-184.

⁴⁹⁸ «Eu vos trago um casamento / em nome do Anjo bento: / filha, não sei se vos praz:», G. Vicente, *A Farsa de Inês Pereira in Compilaçam...*, vol.II, p.432, «Eu vos trago um bom marido, / rico, honrado, conhecido; / diz que em camisa vos quer.», *ibidem*, p.432, «Quereis casar a prazer / do tempo d' agora, Inês? / Antes casa, em que te pês, / que não é tempo d' escolher. / Sempre eu ouvi dizer: / ou seja sapo ou sapinho, / ou marido ou maridinho, / tenha o que houver mister, / este é o certo caminho.», *ibidem*, pp.433-434.

⁴⁹⁹ «ALCOVITEIRA J'ela fica de bom jeito; / mas pera isto andar direito, / é rezão que vo-lo diga. / Eu já, senhor meu, não posso / vencer ãa moça tal / sem gastardes bem do vosso.», *idem*, *Auto do Velho da Horta in Compilaçam...*, vol.II, p.395; «ALCOVITEIRA Remoçou - m'ela um brial / de seda e uns toucados. / VELHO Eis aqui trinta cruzados, / que lh'o façam mui real.», *ibidem*, p.396; «ALCOVITEIRA Está tão saudosa de vós, / que se perde a coutadilha: / há mister ãa vasquinha / e três onças de retrós. / VELHO Tomai.», *ibidem*, p.396.

⁵⁰⁰ Cantiga de Joan Garcia de Guilhade, (Lapa 203): «Ai, dona fea, fostes-vos queixar / que vos nunca louv [o] en meu cantar; / mais ora quero fazer un cantar / en que vos loarei toda via; / e vedes como vos quero loar: / e dona fea, velha e sandia!», M. Rodrigues Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.312.

⁵⁰¹ Salientamos ainda a cantiga d'escarnho e mal dizer de Afonso X (Lapa 28), em que a velha Sancha Anes surge «encavalgada» em cima de uma mula («Via-a cavalgar indo pela rua, / mui ben vistida en cima da mua; / e dix'eu: — Ai, velha fududancia, / que me semelhadés ora mostea!», *ibidem*, p.53 e, de acordo com M. Rodrigues Lapa: «tudo concorre para nos dar uma forte imagem visual da velha e ridícula senhora cavalgando pelas ruas da sua aldeia, com as farripas do cabelo branco saindo-lhe pelo toucado, como sucede com a mosteia», *ibidem*, p.207.

alvo de sua malícia, e que lhe pede para não dar a preferência a nenhuma outra velha: «A ãa velha quis ora trobar, / quand'en Toledo fiquei desta vez; / e veo-me Orraca López rogar / e disso-m' assi: — Por Deus, que vos fez, / non trobedes a nulha velh' aqui, / ca cuidaran que trobades a min.»⁵⁰².

Relativamente aos pecados cometidos por mulheres religiosas, verificamos que estão, no *Horto do Esposo*, relacionados com a crueldade e a malícia, assim como com o pecado da carne. Quanto à maldade, encontramos no capítulo 9, do Livro III, a referência ao mosteiro das monjas «tabeoneses», onde vivia uma monja «que se mostrava por sandia e por demoninhada.»⁵⁰³ e que era alvo do desprezo das restantes («e todos lhe haviam odio e lhe diziam maas palavras e ela sofria todo.»⁵⁰⁴) e quando descobriram a santidade da monja que maltratavam, confessaram os seus pecados:

lançarom-se aos pees dela e cada ãa confessava os seus pecados que fezerom contra ela: ãa dizia que lançava sobre ela o lixo da caldeira e outras diziam que a feriam e açoutavam e outras diziam que lhe enchiam os narizes de mostarda e as outras todas confessavam as injurias que lhe haviam fectas.⁵⁰⁵

Com efeito, quanto ao pecado da carne cometido por mulheres religiosas, em reflexões sobre a castidade⁵⁰⁶, cita-se Santo Agostinho que refere as mulheres religiosas como um grave inimigo, em relação ao qual o homem deve fugir, pois estas mulheres são rapidamente tentadas pela luxúria: «E nom deve homem meos temer as molheres por seerem religiosas, porque quanto som mais religiosas, tanto mais toste som tentadas e sô semelhança de piedade jaz escondida a luxuria. Cree a mim que o tenho provado.»⁵⁰⁷.

Assim, com o objectivo de valorizar os filhos espirituais em detrimento dos filhos carnis, o autor de *Horto do Esposo* argumenta com as consequências de as mulheres parirem:

Outrossi o perigo das molheres que parem é mui grande.

⁵⁰² *Ibidem*, p.85.

⁵⁰³ *Horto*, p.59.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p.59.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p.60.

⁵⁰⁶ Em *Castelo Perigoso*, refere-se «Quando algũa pessoa, seja homem ou molher, entra em relligiom, elle afuza Jhesu Christo que he verdadeiro esposo das virgões e das santas almas, e quando faz profissom, esposa e som fectas as vodas de Jhesu Christo e lhe promete os tres votos da relligiom: pobreza, castidade, obidiência.», p.112.

⁵⁰⁷ *Horto*, p.287.

Ca diz a Escripura: Aquela que havia muitos filhos foi facta enferma. E disse o Senhor aa primeira molher: Em door parirás os filhos.

E diz Jhesu Christo que a molher quando pare ha tristeza. E nom é maravilha ca é em perigo de morte. E, posto que haja em custume de parir a molher ameude, nom é por em segura do perigo da morte. Ca muitas vezes acontece que aquela que ante pario muitas vezes depois perigou em no parto e morreo.⁵⁰⁸

De facto, o autor reitera a ideia de que parir é um acto doloroso («Em door parirás os filhos», lembremos as palavras de Deus quando se dirigiu a Eva: «Vou fazer-te sofrer muito na tua gravidez: entre dores, darás à luz os teus filhos»⁵⁰⁹) e perigoso (atente-se na repetição do nome «perigo», três vezes, e do verbo, uma vez), causando inclusivamente à mulher que engravida, muitas vezes, a sua morte, durante o parto. Refere, assim, as palavras de São Paulo para validar os seus argumentos: «a molher que nom é casada e a virgem cuida //139d// aquelas cousas que som de Deus»⁵¹⁰ e o objectivo do narrador é estabelecer a relação entre os filhos carnaes e os filhos espirituais de modo a valorizar os últimos:

E esto se pode entender dos filhos spirituaes que som concebidos em no ventre da mente ou em na camara do coração. Ca estes som os filhos das sanctas cuidações, scilicet, as obras e os autos dos bõos mercimentos aos quaes é divuda a herdade do regno celestial, assi como a filhos herdeiros. [...] E a molher, quando pare filho carnal, ha tristeza. Mas, quando pare filhos spirituaes, alegra-se e louva o seu criador, pelo qual ha taes filhos e tam muitos ca pode em ùu dia natural conceber taes mil filhos em na sua mente e disi pari-los per obra de fora. E por em a madre deles louve e alegre-se per muitas razones, gloriando-se do padre deles, assi como de seu marido mui fremoso e mui nobre e mui rico e mui poderoso e mui virtuoso e mui glorioso e mui solaçoso e mui gracioso e mui abastoso, que tem tantas esposas que em ùu pouco pode geerar enfiinda geeraçom. Estes filhos se concebem e nacam sem //140a// door e som havudos com sancta deleitaçom e com honra de virgindade e salva e enteira castidade. Mas os filhos carnaes se concebem com dilectaçom desordenada e carnal e nacam com door.⁵¹¹

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p.298.

⁵⁰⁹ *Génesis*, 3,16.

⁵¹⁰ *Horto*, p.298.

⁵¹¹ *Ibidem*, p.298.

Deste modo, o caminho sugerido é o dos filhos espirituais⁵¹² (metáfora de boas acções e vida espiritual) em detrimento dos carnis que provocam tristeza e sofrimento. Os filhos espirituais são filhos de Deus, o pai criador de uma infinita geração, valorizado na enumeração e no advérbio «mui»: «marido mui fremoso e mui nobre e mui rico e mui poderoso e mui virtuoso e mui glorioso e mui solaçoso e mui gracioso e mui abastoso»; ou seja, os filhos concebidos em «sancta deleitação». Assim, os filhos espirituais opõem-se aos que são consequência de «dilectação desordenada e carnal», de todos os que cedem a impulsos sexuais e que têm como consequência a procriação que põe (ideia novamente apresentada pelo autor) em perigo a sua mãe («E muitas vezes poem sua madre em grande perigo e em grande vergonha, ca pelo concebimento som as madres descubertas do seu pecado. Assi como aconteceu a ãa abadessa»⁵¹³).

O autor de *Horto do Esposo* apresenta-nos dois *exempla* relacionados com os filhos de mulheres religiosas que cometeram o pecado da carne. O primeiro refere-se à história de um papa que tinha o nome: «Johãne natural de Margantina de Inglaterra»⁵¹⁴ e que era mulher («foi molher»⁵¹⁵) e «seendo papa dormio com ãu seu familiar e emprenhou.»⁵¹⁶. Esta mulher veio a morrer no dia em que teve o seu filho: «E ela nom sabia o tempo do parto e indo ãu dia da igreja de Sam Pedro pera Sam Joham de Leteram, veerom-lhe as doores do parto e pario ali em na carreira e morreo e soterraram-na ali. Pouco aproveitou a esta a fama e o louvor dos homens»⁵¹⁷. Quanto à segunda história diz respeito a uma abadessa que se envolvera com um mancebo⁵¹⁸ de quem engravidou e que foi salva graças

⁵¹² As mulheres «corruptas» convertidas tornavam-se em virgens espirituais: «E põe deferença antre o casamento espirituell e o carnall, que no casamento carnall as virgões tornam conrrutas, mas no espirituell a curruta torna virgem. Esto se entende qaunto a[a] alma, porque a carne hũa vez conrruta nõ pode mais cobrar virgiindade, aynda que mayor merito pode guaanhar e mais amor de Deus [...] E assy he do pecador; se despois de seus pecados se repreende amarguosamente e ama Deus e honrra com gram fervor e esforço», *Castelo Perigoso*, pp.124-125.

⁵¹³ *Horto*, pp.298-299.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p.211.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p.211.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p.211.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p.211.

⁵¹⁸ Segundo José Mattoso, a atitude dos jograis face aos clérigos que infringem o compromisso de castidade foi de uma certa condescendência, o que não aconteceu relativamente às religiosas: «As referências às freiras são mais maliciosas. Não acentuam apenas o facto de não observarem a castidade (Esc. 37, 136, 304, 327), mas sobretudo o de os mosteiros em que vivem serem verdadeiras escolas de sexo. Apontam-se mesmo duas comunidades efectivamente existentes, a de Arouca (Esc. 59), em Portugal, e a de Dorneá (Esc. 136), na Galiza, onde as freiras se entregariam a tais práticas. Que factos históricos estão por detrás destes textos? Sabemos pelos livros de linhagens de um certo número de religiosas que efectivamente tiveram filhos; que esse caso não devia ser absolutamente excepcional, deduz-se também do tema da religiosa que abandonou o mosteiro seduzida por um cavaleiro, ou que mantinha relações secretas com um homem e que depois se arrependia, tema esse tão frequente, por exemplo, nas Cantigas de Santa Maria (CSM. 7, 55, 58, 59, 94, 285).», «A sexualidade na Idade Média Portuguesa», in Amélia Aguiar Andrade, José Custódio Vieira da

à intervenção da Virgem (que apresenta a sua vertente benévola face aos pecados cometidos por esta religiosa⁵¹⁹). Esta é a história que encontramos também na cantiga nº 7 de *Cantigas de Santa Maria, de Afonso X*, «Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prenne, que adormecera ant' o seu altar chorando.»⁵²⁰ (mas enquanto no *Horto do Esposo* a finalidade é a de admoestar os fiéis e proporcionar-lhes regras num quadro de religiosidade e de moral cristã, as *Cantigas de Santo Maria* constituem uma obra de louvor à Virgem realizada num contexto de corte, laico e com alguma ideologia senhorial, em que as mulheres pecadoras, quando devotas a Santa Maria, vêem os seus pecados perdoados⁵²¹) e as semelhanças são evidentes: na cantiga nº 7, a abadessa engravidou de um homem de Bolonha, devido à influência do demo (« Porende vos contarey / dun miragre que achei / que por hũa badessa / fez a Madre do gran Rei, / ca, per com' eu apres' ei, / era-xe sua essa. / Mas o demo enartar- / a foi, por que emprennnar- / s' ouve dun de Bolonna, / ome que de recadar / avia e de guardar / seu feit' e sa besonna. / Santa Maria amar...»⁵²²); em *Horto do Esposo*, a abadessa engravidou de um mancebo («que poinha grande guarda sobre suas monjas. E per engano do diabo houve juntamento com ùu mancebo. E, por nom seer encuberto seu pecado, concebeo e foi prenhe.»⁵²³). Em ambas as versões, os actos da abadessa são consequência da influência do demo/diabo e, em ambas, as monjas aproveitaram a situação da gravidez da abadessa para a denunciarem ao bispo: «As monjas, pois entender / foron esto e saber, / ouveron gran lediça; / ca, porque lles non sofrer /

Silva, (coordenação), *Estudos Medievais, Quotidiano Medieval: Imaginário, Representação e Práticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004, p.38.

⁵¹⁹ A propósito da transgressão cometida pela abadessa e de acordo com Isabel de Barros Dias: «As narrativas específicas que nos mostram casos de transgressão no feminino, tal com as que apresentam transgressões no masculino, mais do que evidenciar as diferentes actuações de elementos dos dois sexos (diferenças estas que, no entanto, transparecem, apesar de não serem o ponto fundamental das narrativas) visam principalmente mostrar e demonstrar as duas vertentes da divindade feminina: o seu lado terrível e castigador (ou seja, a sua justiça feroz) vs os seu lado benéfico e bondoso ou misericordioso (que se revela na protecção dos seus devotos, independentemente da gravidade dos seus pecados).

Esta última faceta é notória em diversas narrativas onde se relatam transgressões relacionadas com a sexualidade. A vertente benéfica/benévola da Virgem, gentilmente apelidada de “advogada”, de medianeira entre Deus e os homens [...] revela-se, no que toca a figuras femininas, quando protege as suas “devotas tresmalhadas”, religiosas que sucumbem à tentação mundana e amorosa, mas cujas faltas são encobertas pela Virgem. Nestas situações, vemos Santa Maria impedir que uma ou outra gravidez seja conhecida e fazer com que os bebés sejam criados longe, ou ainda ocultar a ausência de monjas dos mosteiros de onde estas fugiram para ir viver com os respectivos amantes.», Isabel de Barros Dias, «A transgressão feminina e a protecção da Virgem nas Cantigas de Santa Maria», Futhark – *Revista de investigación y cultura*, n.º 2 (Género y Transgressión), 2007, p.64.

⁵²⁰ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.24.

⁵²¹ Segundo Isabel de Barros Dias: «O facto da “Nossa Senhora” salvar devotos seus que agem incorrectamente faz com que a bondade ou a maldade das acções em si seja contrabalançada pela maior ou menor fé dos seus autores na Virgem. Esta noção revela-se preponderante nesta recolha, sendo os mesmos princípios aplicados tanto a homens como a mulheres.», I. de Barros Dias, «A transgressão feminina...», p.63.

⁵²² W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.24.

⁵²³ *Horto*, p.299.

queria de mal fazer, / avian-lle mayça. / E fórona acusar / ao Bispo do logar,»⁵²⁴ e no *Horto*: «E porque ela castigava mui bem suas monjas, moveram-se gravemente contra ela quando a viram prenhe e disserom-no ao bispo.»⁵²⁵. Tanto no *Horto*, como na cantiga de Afonso X, a abadessa pediu a intervenção da Virgem («E tornou-se aa bēeta Virgem com muitos gimidos e com muitos sospiros, cantando as suas horas mui devotamente, pidindo-lhe acorrimento em tam grande pressa.»⁵²⁶, «Mas a dona sen tardar / a Madre de Deus rogar / foi;»⁵²⁷). As semelhanças continuam: em ambos os textos, o filho da abadessa é-lhe retirado e é entregue ou a um ermitão (*Horto*), ou mandado criar em Sansona (*Cantigas*); o bispo decide verificar se a abadessa estava prenha «e foi-a catar per sua pessoa»⁵²⁸ ou «e el muito a catou / e desnua-la mandou;»⁵²⁹, com a diferença de, no *Horto do Esposo*, a abadessa confessar o seu pecado: «Mas a abadessa, por honra da bēeta Virgem, ante quis confessar o seu pecado pera as livrar ca as leixar padecer. Quando o bispo ouviu contar aa abadessa todo o seu fecto, maravilhou-se muito. E mandou logo dous clerigos ao irmitam que tiinha o filho d’abadessa.»⁵³⁰. Verificamos ainda, em algumas *Cantigas de Santa Maria, de Afonso X*, que a Santa continua a proteger as religiosas. Por exemplo, evita que uma monja caísse em tentação, na cantiga nº 58, «Como Santa Maria desviou aa monja que se non fosse con un cavaleiro com que posera de ss’ir.»⁵³¹ ou na cantiga nº 94, em que a Santa assume a identidade da monja que foge com um cavaleiro, até ao momento em que esta, arrependida, regressa de novo ao convento para constatar que não deram pela sua ausência: «[E]sta é como Santa Maria serviu en logar da monja que sse foi do mōesteiro.»⁵³². A preocupação com a castidade das monjas surge em *Castelo Perigoso*, nomeadamente em duas histórias que são dois exemplos opostos: uma de devoção e castidade⁵³³, em que a monja prefere arrancar os «fremosos olhos»⁵³⁴, pois estes suscitavam

⁵²⁴ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, pp.24-25.

⁵²⁵ *Horto*, p. 299.

⁵²⁶ *Ibidem*, p.299.

⁵²⁷ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.25.

⁵²⁸ *Horto*, p.299.

⁵²⁹ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.25.

⁵³⁰ *Horto*, p.299.

⁵³¹ W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria...*, vol. I, p.166.

⁵³² *Ibidem*, p.268.

⁵³³ «Foy em outro tempo hũa monja devota, fremosa de corpo e de coraçõ, e antre as outras fremosuras que [h]avia tiinha muy fremosos olhos. O senhor da terra a vyo e quise-a aver per amores mes nõ pôde, e mandou ·ha roubar per sua gente, e ella quando os vyo temeio-os muyto e preguntou-hos porque a amava seu senhor mais que a[a]s outras, e elles responderom: “Senhora por vossos fremossos olhos”. E ella os fez logo thirar e enviou-lhos e mandou-lhe dizer que ja [h]avia o que desejava, que daquello fizesse sua voontade. E ella amou mais perder [a] fremosura do corpo que ha da alma.», *Castelo Perigoso*, p.110.

⁵³⁴ *Ibidem*, p.110.

o interesse do «senhor da terra» e outra exemplificativa dos pecados sexuais⁵³⁵ e das consequências negativas da relação entre uma monja e um cavaleiro que «despreçou· ha e fez escarnho della.»⁵³⁶.

A figura da abadessa pecadora surge também ridicularizada na poesia trovadoresca, num cantar de escárnio e de maldizer, nomeadamente na cantiga de Afonso Eanes do Coton (Lapa 37) que é, de facto, uma cantiga em que o trovador, um recém-casado que assume a sua inexperiência na arte de amar, pede os ensinamentos (não sagrados) de uma religiosa («Abadessa, oí dizer / que érades mui sabedor / de todo ben; e, por amor / de Deus, queredes-vos doer / de min, que ogano casei, / que ben vos juro que non sei / mais que un asno de foder»⁵³⁷); e sugere ironicamente que a abadessa poderia ganhar o reino de Deus, se ajudasse as mulheres inexperientes que a si recorressem («E per i podedes gaar, / mia senhor, o reino de Deus: / per ensinar os pobres seus / mais ca por outro jajũar, / e per ensinar a molher / coitada, que a vós veer, / senhor, que non souber ambrar.»⁵³⁸). Giovanni Boccaccio, em *Decameron*, apresenta duas novelas em que encontramos a figura da abadessa: em «O véu da abadessa» e «O jardineiro do convento». Em «O véu da abadessa», encontramos uma crítica à hipocrisia que existia nos mosteiros de mulheres, pois a falsa moralidade da abadessa pecadora, também ela usufruindo da presença de um padre no seu leito, surte um efeito cómico quando repreende a freira apanhada em flagrante com o amante («A abadessa [...] começou por dizer a Isabetta as piores injúrias que jamais foram ditas a uma mulher, acusando-a de desacreditar a santidade, a honra e o bom nome do mosteiro, se tal escândalo viesse a transpirar lá fora. Às ameaças seguiram-se as injúrias.»⁵³⁹). Quando descoberta, pois tinha colocado na cabeça as ceroulas do padre em vez do véu⁵⁴⁰, a abadessa decide permitir o pecado da carne no seu convento

⁵³⁵ «Foy outra monja muyto desasemelhada a esta ja dicta, assaz era fremosa de corpo. E hũu cavalleiro a vyo e desejou·ha e fez por avê·lla. A abadessa soube·ho e meteho·a no mais escondido lugar da abadia. O cavalleiro a buscava e a nõ podia achar e andava mais anojado, e ella o vio per hũu buraco e chamou·ho, e elle tornou e fez sua vontade. Dally adeante a avorreço mais do que nunca /Xv/ a amara e despreçou·ha e fez escarnho della. Assi fazem os outros daquellas que s·acordam aas suas falssas vontades. Em estes dous enxemplos podees veer o bem e o mall, a vida e a morte; filhaae quall vos aprouguer.», *ibidem*, pp.110-111.

⁵³⁶ *Ibidem*, p.111.

⁵³⁷ M. Rodrigues Lapa, *Cantigas D'Escarnho...*, p.69.

⁵³⁸ *Ibidem*, p.70.

⁵³⁹ G. Boccaccio, *Decameron*, vol.2, p.752.

⁵⁴⁰ «– Depressa, madre, depressa. Descobrimos um homem na cela de Isabetta.

Ora, nessa noite, a abadessa estava precisamente acompanhada por um padre que muitas vezes dava entrada no seu quarto metido dentro de uma arca. Ouvindo todo aquele barulho e receando que as freiras, com o entusiasmo, empurrassem a porta, saltou da cama e vestiu-se o melhor que pôde mesmo às escuras. Julgando, porém, que pegava no véu que as religiosas usam na frente e a que chamam psaltério, pegou nas ceroulas do padre. A sua precipitação era tal que, sem dar por isso, as ajeitou na cabeça em vez do psaltério e saiu, batendo com a porta e perguntando:

– Onde está essa maldita de Deus?», *ibidem*, p.752.

(«Reconhecendo o seu erro e vendo que as presentes o haviam também reconhecido, compreendeu que não podia mais ocultá-lo. Mudou então de tom e acabou por dizer que ninguém podia defender-se dos agulhões da carne. Concluiu dizendo que cada qual devia ocultar o melhor possível o seu prazer, como até aí se tinha feito.»⁵⁴¹). Em «O jardineiro do convento», a abadessa caiu em tentação do pecado da carne (assim como as outras freiras, «O vento levantara-lhe a frente da camisa, de modo a descobri-lo todo. À vista disto, a abadessa, como estivesse só, caiu no mesmo desejo que atraía as freiras.»⁵⁴²) e decidiu levar o jardineiro para o seu quarto. Mais uma vez, verificamos que, no final da novela, a permissividade e conivência da abadessa determina, neste acaso, a continuação das relações com o jardineiro («procurou entender-se com as freiras, a fim de arranjar as coisas de modo a que o convento não desse pasto ao escândalo por causa do jardineiro.»⁵⁴³).

Em suma, verificamos, assim, que o autor de *Horto do Esposo* utilizou a figura da mulher velha para deixar a sua crítica a comportamentos reprováveis e pecaminosos que ocorriam em mulheres de «madura idade», muitas delas de «grande linhagem», que, apesar de já não estarem em idade de procriar e de casar, continuavam a desejar manter relações físicas com homens mais novos («mancebos»), pois elas teriam idade para ser suas mães («chamando-se fingidamente madres deles»). As críticas também são dirigidas às religiosas que cometiam o pecado da carne, nomeadamente às abadessas (figura hierarquicamente superior às monjas, face às quais deveria apresentar-se como modelo), o que demonstra que estas mulheres não estavam vocacionadas para a castidade e abstinência e, conseqüentemente, o mundo da espiritualidade.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp.752-753.

⁵⁴² G. Boccaccio, *Decameron*, vol.1, p.220.

⁵⁴³ *Ibidem*, p.221.

2.2. Pecados do espírito – soberba e feitiços

A femea mais ligeiramente se move a fazer todos
maleficios que o homem

Horto do Esposo

Relativamente aos pecados do espírito praticados pelas mulheres, verificamos que se apresentam, face aos da carne, anteriormente analisados, em menor número. De facto, os pecados do espírito não predominam e o autor de *Horto do Esposo* manifesta, visivelmente nos *exempla*, *auctoritates* e *rationes* uma preocupação recorrente e crítica face aos pecados da carne. Assim, os pecados de mulheres relacionados com o espírito dizem respeito essencialmente à soberba (não amar a Deus)⁵⁴⁴ e ao mundo da maldade, dos malefícios e feitiços. Quanto aos feitiços, salientamos o facto de estes, apesar de estarem relacionados com elementos físicos e de provocarem danos corporais, como a morte, manifestarem uma atitude psicológica significativa de uma mentalidade que acreditava na eficácia dos mesmos e praticava, assim, aos olhos da Igreja os pecados do espírito.

Como «feitiço» preferido das mulheres que pretendiam matar homens, principalmente os maridos, verificamos a utilização da «peçonha» (beberagem envenenada) como o modo mais utilizado e que consistia em lhes dar a beber o veneno que os matava. À excepção da utilização da peçonha e as amavias, (bebidas que pretendiam despertar o amor nos homens, também consideradas feitiços), não encontramos referências explícitas e pormenorizadas a outros «feitiços». Assim, o *exemplum* de Inea e Lucilia ilustra a malícia feminina e os malefícios que as mulheres faziam aos homens. Sabemos, então, que Inea matou o marido que «desamava» com uma «peçonha» e Lucília matou o marido que amava, «enganada pela sandice do amor» e deu-lhe a beber «beveragem de amavias»:

Por em diz Valério que ãa molher que havia nome Inea matou seu marido que muito *desamava*. E outra que havia nome Lucilia matou seu marido que muito amava. Ca a Inea deu-lhe peçonha com que o matou e a Lucilia, enganada pela sandice do amor, deu a beber a seu marido beberagem de amavias com que morreo. Amigo, estas duas molheres ambas

⁵⁴⁴ O pecado da soberba foi também referido por Santo Agostinho, na sua obra *Confissões*: «Mas porventura, Senhor, tu que és o único que dominas sem orgulho, porque és o único verdadeiro Senhor, [...] A vida é miserável, e vergonhosa a arrogância. Daí resulta não amar-te acima de tudo, nem temer-te castamente, e, por isso, tu resistes aos soberbos, mas dás a tua graça aos humildes, e tropejas contra as ambições do século, e estremecem os fundamentos das montanhas», p.521.

contendiam per voontades contrairas e pero nom é algũa delas quite do proprio mal do engano da molher. As femeas andam per desvairados semedeiros e per quaesquer revoltas erram. E, em quantos quer viços e pecados desvairam, ãa é a saída, ãu é o termo de totalas suas carreiras, ãa é a cabeça e o convento de totalas suas diversidades, convem a saber, a malicia. Per exemplo destas duas molheres, toma provaçom que a femea ousada é a totalas cousas quaesquer que ama ou desama. E arteirosa é pera empeecer quando lhe apraz. Aadur acharás poucas cousas qua a molher nom possa fazer [...] A femea mais ligeiramente se move a fazer todolos maleficios que o homem. Onde diz Cizirom filosofo: Cada ãas cobiiças empuxam os barões pera fazer cada uu maleficio, mas as molheres ãa cobiiça as aduz a fazer todolos maleficios.⁵⁴⁵

De acordo com a análise efectuada, verificamos que a mulher age em função de uma capacidade que é inata à sua natureza: a malícia, e quer Inea, que matou o marido com peçonha, pois não o amava, quer Lucília, que terá agido em função do amor que tinha ao marido e lhe deu a beber amavias⁵⁴⁶, agem com motivos diferentes, mas em função da sua malícia, ou seja, o «mal do engano da molher». Assim, a «femea» surge naturalmente ousada e o seu comportamento poderá ser o mesmo quer em função do que ama ou «desama». A mulher é ainda referida como «arteirosa», ou seja, astuta e manhosa e com a capacidade de superar o homem no que diz respeito a fazer malefícios, pois, enquanto o homem, face a várias cobiças, só comete um malefício, a mulher, face a uma cobiça, comete «todolos maleficios». A peçonha é ainda o veneno utilizado pela rainha Rosimunda para matar o duque com quem fugira, uma vez que pretendia casar com um mancebo («se pagou a rainha dũu mancebo que era prefecto de Ravena e, por casar com ela, deu peçonha a aquele com que fugira. E ele em bevendo-a sintio que era peçonha e fez Resimunda que bevesse o que ficara a força da espada. E assi morrerom ambos.»⁵⁴⁷).

O mundo dos feitiços e das artes de fazer malefícios está associado à presença do diabo, no entanto, no *Horto do Esposo*, a sua presença não está directamente relacionada com nenhum feitiço, mas sim com a sua invocação ou com a sua presença na vida das

⁵⁴⁵ *Horto*, p.292.

⁵⁴⁶ Dante refere, em *O Inferno*, as mulheres que utilizavam ervas e figuras para fazerem encantamentos: «Vê as tristes que deixaram a agulha, o fuso e a lançadeira para adivinhas se tornarem e com ervas e figuras compor encantamentos.», p.87.

⁵⁴⁷ *Horto*, p.164

peçoas enquanto homem e, contrariamente a muitas histórias da Idade Média, em que o diabo⁵⁴⁸ surge como um monstro⁵⁴⁹, como referem Jacques Le Goff e Nicholas Truong:

O imaginário do corpo monstruoso encontra livre curso nas representações de dragões com que se confronta, por exemplo, S. Jorge. O diabo toma muitas vezes uma forma monstruosa para assustar as peçoas. E o mundo da monstruosidade é suficientemente vasto para oferecer mesmo monstros com simbolismo positivo, como o unicórnio, por exemplo, símbolo da virgindade.⁵⁵⁰

no *Horto do Esposo*, o diabo⁵⁵¹ surge com a forma humana masculina, quer como jovem moço («E veo uu demo em semelhança de donzel,»⁵⁵²) ou como homem⁵⁵³ («E o diabo veo em semelhança de homem.»⁵⁵⁴) sem qualquer característica física sobrenatural ou, como já foi anteriormente referido, sob a forma de um cavalo negro⁵⁵⁵.

Encontramos um *exemplum* que é significativo da utilização, pelas mulheres, de encantadores que invocam a presença de dems para lhes resolverem problemas pessoais.

⁵⁴⁸ «diaboos que som caçadores das almas dos homens.», *ibidem*, p. 167.

⁵⁴⁹ Saliente-se que: «No imaginário medieval, os monstros povoam a literatura e a iconografia, os relatos de viagem e as margens dos manuscritos. [...] Os monstros são omnipresentes no imaginário medieval e na iconografia. Alguns vêm da Bíblia, como o Leviatã, outros da mitologia greco-romana, como a hidra, muitos são «importados do oriente.», J. Le Goff e N. Truong, *Uma História do Corpo...*, p.129.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p.131.

⁵⁵¹ De notar que: «Antes dos finais da Idade Média, *variedade* é o nome que melhor assenta ao Diabo. O fluxo unitário do cristianismo carrega múltiplos elementos que lhe são estranhos, sem que, por regra, se consiga determinar a sua origem histórica e geográfica exacta. [...] A vaga montante do satanismo teológico submergiu restos de múltiplas culturas demoníacas, sem, todavia, alcançar destruí-los. Os destroços continuaram activos. Razão por que a figura do Diabo se esconde sob as mais diversas aparências.», R. Muchembled, *Uma História...*, pp.28-29.

⁵⁵² *Horto*, p.15.

⁵⁵³ Podemos ainda lembrar que: «No século XII [...] começa a despontar a ideia de que os incubos e os súcubos podem realmente seduzir os vivos, apresentando-se-lhes sob a forma de um jovem jeitoso ou de uma bela jovem. Essas relações são obviamente consideradas como actos contra a natureza, sendo, a esse título, vistas como bestiais e estreitamente associadas às heresias. Não escapou, aliás, aos historiadores da Igreja que o tema do Purgatório é contemporâneo dessa evolução. Com efeito, se as almas podem ser punidas, os demónios têm igualmente a possibilidade de agir sexualmente sobre os corpos.», R. Muchembled, *Uma História...*, p.45. Encontramos ainda em *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine, o confronto entre Santa Margarida e o diabo que lhe surgiu na forma de um homem: «el diablo trató de engañarla, presentándose ante ella bajo el aspecto de un hombre; pero Margarita, al verlo, se postró en el suelo y oró; luego levantó la cabeza y vio cómo el demonio, oculto tras aquel disfraz humano, se acercaba a ella», S. de la Vorágine, *La leyenda...*, p.134.

⁵⁵⁴ *Horto*, p.16.

⁵⁵⁵ Ao diabo, que se apresenta sob a forma de um cavalo negro, podemos associar a ideia de morte: «A maior parte dos cavalos da morte são negros, tal como Caros, deus da morte dos Gregos modernos. Negros são também a maior parte das vezes esses corcéis da morte cuja cavalgada infernal persegue durante muito tempo os viajantes perdidos, tanto em França como em toda a cristandade», J.Chevalier e A.Gheerbrant, *Dicionário...*, p.173. Quanto à cor do diabo: «Não raro de cor negra, segundo um simbolismo frequente em muitas civilizações (e não apenas entre os cristãos)», R. Muchembled, *Uma História...*, p.30. Dante apresenta a descrição de um diabo negro: «e vi atrás de nós um negro demo que para nós corria ao longo do rochedo. Ah, como era feroz o seu aspecto e como me parecia espantoso na sua atitude, de asas abertas e ligeiro de pés!», *O Inferno*, p.88.

Deste modo, o pecado da mulher consiste em utilizar a feitiçaria, invocando-se a presença do diabo⁵⁵⁶, para alcançar os seus fins:

fez vïir ùu demo a ùa molher, pera lhe dar conselho como poderia conceber de seu marido. E o diaboo veeo em semelhança de homem. E, ante que o preguntasse, passou per ali ùu sacerdote que levava o corpo de Jhesu Christo a ùu enfermo. E, quando a molher ouviu a campainha que tangiam ante o sacerdote, temeu-se e rependeu-se. E logo o diaboo ficou com os geolhos em terra por reverença do corpo de Jhesu Christo. E a molher prometeu que nom fizesse tal cousa, e chamou logo o nome de Jhesu, e per virtude do nome ficou afortificada e livre do diaboo. E partiu-se logo o diaboo confundido pelo nome de Jhesu.⁵⁵⁷

Este *exemplum* ilustra a desobediência ao mandamento «amarás a Deus», uma vez que a mulher procurou um encantador, ou seja, um feiticeiro que invocou a presença do diabo, (que surgiu em figura de um homem⁵⁵⁸), para dar «conselho» sobre como poderia conceber de seu marido. A salvação da mulher ocorreu porque ouviu a campainha tangida por um sacerdote, temeu-se e arrependeu-se, e ao proferir o nome de Jesus⁵⁵⁹ «ficou fortificada e livre do diabo». Verificamos que o diabo foge ao ouvir o nome de Jesus e lembramos a acção deste junto dos que estavam possuídos pelos demónios, como se verifica no *Evangelho Segundo São Lucas*:

Ao pôr do sol, todos os que tinham doentes atingidos por diversos males levavam-nos a Jesus. Jesus colocava as mãos sobre cada um deles e curava-os. De muitas pessoas também

⁵⁵⁶ Em *Castelo Perigoso*, os conselhos são dados no sentido do homem se proteger contra a acção do diabo, consequência do facto de a «carne» não se encontrar disciplinada: «ca o mundo nẽ o diaabo nom averiam em nós poder se a carne os nom ajudasse. E por isto a deve homem teer em deçiplina e metê-lla so seus pees per jejûus e vigillias e oraçoões e per outras asperezas de vida. E isto tenperado com descriçom, nõ muyto nem pouco, mes segundo as conpreissoões, que hũu he mais forte que outro. E per razão deve seer o juizo ãtre o espiritu e a carne que som contrairos. Homem deve assy cryar seu corpo que possa servir, e assy o deciplinar que queira obedeeçer, e assy poderá aver a vitoria deste primeiro combate contra o diaboo e o mundo e a carne.», pp. 135-136.

⁵⁵⁷ *Horto*, p.16.

⁵⁵⁸ Para Georges Minois, S. Tomás de Aquino, no século XIII, em relação ao diabo: «atribuir-lhe-á um eminente lugar, pormenorizando os modos como pode agir sobre os homens: fisicamente, introduzindo-se no corpo de alguém, podendo servir-se dele como de um instrumento; mentalmente, propondo imagens sensíveis; ao nível volitivo, provocando atracções e repulsas.», *O Diabo, origem e evolução histórica*, Lisboa, Terramar, 2003, p.47.

⁵⁵⁹ No *Horto*, refere-se os efeitos de se invocar o nome de Jesus: «Ca este nome chamado tira o temor e dá forteleza, refrea a sanha e amansa o inchaço da soberva e saa a chaga da enveja e restringe o fluxo da luxuria e apaga a chama dela e tempera a sede da avareza e afugenta todo o proído do desejo de toda a torpidade.», *Horto*, p.12.

saíam demónios, gritando: «Tu és o Filho de Deus». Jesus ameaçava-os e não os deixava falar, porque os demónios sabiam que Ele era o Messias.⁵⁶⁰

De facto, o poder de Jesus contra os demónios é confirmado pelos setenta e dois discípulos (que enviara a todas as cidades e lugares com o objectivo de anunciarem a sua chegada), conforme se verifica em: «Senhor, até os demónios nos obedecem por causa do teu Nome»⁵⁶¹.

A presença do diabo está associada à mulher, quer quando lhe aparece na forma de um homem que a seduz ou casa com ela, quer quando a mulher é considerada um ser que permite a sua «entrada» e nos surge caracterizada como um demo. Relativamente ao primeiro caso, encontramos a história de um demónio, que se fez passar por homem e que casou com uma mulher brava (*exemplum* cómico), que é significativa do mau feitio da mulher, que nem o diabo conseguiu aguentar:

Onde aconteceu que ùu demo servia a ùu homem //138c// rico em semelhança dũu homem. E tanto lhe prougue seu serviço que o casou com ùa sua filha e deu-lhe com ela muitas riquezas. Mas ela era brava e cada dia bradava com o marido. E, acabado ùu ano, disse aquele demom ao padre da sua molher: Quero me partir daqui e ir-me pera minha terra. E disse-lhe o sogro: Sabes que te dei muita riqueza, pois por que te queres ir? E o demom lhe disse: Em toda guisa me quero partir e ir-me pera minha terra. E disse-lhe o sogro: E u é a tua terra? Respondeo o demom: Nom te quero encubrir a verdade. Digo-te que a minha terra é o Inferno e nunca eu em no Inferno padeci tanto nojo quanto padeci este ano com esta molher brava que me deste. E por em mais me apraz estar em no Inferno que morar com ela. Entom sumio-se e foi-se [...] E o diaboo preguntou que era aquelo. Respondeo o físico: Tua molher é que te vem demandar. Quando o diaboo esto ouviu, saio-se logo do corpo do homem e fugio que nom ousou atender a molher. E assi escapou o físico.⁵⁶²

Dada a característica desta mulher, que era «brava» e que bradava com o marido demo, este, apesar das riquezas que tinha recebido do sogro, prefere voltar ao Inferno, pois tinha padecido muito sofrimento junto dela («minha terra é o Inferno e nunca eu em no Inferno padeci tanto nojo quanto padeci este ano com esta molher brava que me deste. E por em mais me apraz estar em no Inferno que morar com ela.»). Para enfatizar os defeitos da mulher, a história apresenta o diabo a optar por sair de dentro do corpo de um físico,

⁵⁶⁰ *Evangelho Segundo São Lucas*, 4, 40-41.

⁵⁶¹ *Ibidem*, 10, 17.

⁵⁶² *Horto*, pp.295-296.

onde tinha encontrado nova morada, a ter de enfrentar novamente a sua mulher. A mensagem veiculada por este *exemplum* reitera a ideia de a convivência com a mulher ser tão difícil que nem a figura que corporiza o Mal tem capacidade de suportar. Relativamente à situação em que a mulher é metaforicamente caracterizada como um diabo, refere-se as palavras de Santo Ambrósio:

Porta do diaboo, carreira de maldade, ferida de escorpiam e geeraçom que empeece é a femea quando chega. Ca ela pungi come aguilhom e acende fogo e fere com fogo de grande chama a consciencia daquele com que mora e queima os fundamentos dos montes. Se as femeas moram com os barões nom falecerá o visco do diaboo. Se tu buscas femea casta que vires bem conversar ama-a em na vōotade, mas nom a vas veer ameude. As femeas que moram com os barões geerom espinhas e ferem com espada aguda os segredos da mente. Ca, por mui perfectio que o homem seja, se houver familiaridade e conversaçom com as molheres, aadur ou nunca pode seer se//133d//guro.⁵⁶³

Constatamos que este santo transmite o conselho que consiste em o homem evitar o contacto com as mulheres e as relações de familiaridade, pois a mulher permite a entrada do diabo na sua vida (é a porta do diabo), salienta-se pela sua maldade e, pela descrição apresentada, partilha de características de um ser maligno que pica como um aguilhão («ela pungi come aguilhom»), imagem que nos remete para a descrição de Lúcifer em «Visão de Túndalo», em que este tinha aguilhões que agarravam as almas⁵⁶⁴ e as enviava para o fogo, que as atormentava eternamente. Assim, a figura feminina surge como destruidora da consciência do homem com quem mora («fere com fogo de grande chama a consciencia daquele com que mora»), seja com o seu aguilhão, seja com as espinhas e espada aguda

⁵⁶³ *Ibidem*, p.286.

⁵⁶⁴ Em «Visão de Túndalo», Lúcifer surge descrito pormenorizadamente: «E aquel Lucifel era atam grande que sobejava *per* todallas / outras bestas em grandeza. e a fegura del era como / de homẽ des a cabeça atáa os péés. e era negro como / carvãoes. E nos braaços avia muitas mãaos e a / vya rrabo grande e espantoso. no *quall* avía mais de / mil mãaos. e cada hũa era mais ancha que cem pal / mos. E as unhas dos péés e o rrabo erã cheos de / aguilhões muy agudos. e el jazia sobre hũu leyto / de ferro. e de so *aquelle* leito jaziã muitos carvãoes ace/sos.», P.Villaverde Gonçalves, «Visão de Túndalo», p.45. Dante apresenta a descrição de Dite, Lúcifer: «Oh, quão grande foi o meu espanto ao ver que três faces tinha a sua cabeça! Uma, a da frente, era vermelha e as outras duas a ela se uniam a meio de cada um dos ombros e juntavam-se no cocuruto, e a da direita parecia entre branca e amarela e a da esquerda era à vista como as que vêm do lugar por onde corre o Nilo. De sob cada uma nasciam duas grandes asas, do tamanho adequado a pássaro tão grande, enormes como nunca vi velas de mar. Não tinham penas; eram, sim, como as do morcego, e tal modo se agitavam que delas três ventos saíam. Por mor destes, todo o Cocito gelava. Pelos seis olhos chorava e por três queixos o pranto corria, junto com baba ensanguentada. Com cada boca nos dentes triturava um pecador, à guisa de espadela, de tal modo que três de uma vez assim atormentava. Para o da frente, as mordeduras nada eram à vista dos golpes com as garras, que uma e outra vez lhe deixavam a espinha de pele inteiramente desprovida.», *O Inferno*, p.145.

que são metáforas da acção que a mulher exerce sobre o homem quando pretende transformar a sua mente («queima os fundamentos dos montes.»).

Sintetizando, o pecado da soberba surge como um acto de rebeldia face à ordem estabelecida e está também relacionado com o facto de não se amar nem temer Deus, assim como com uma conduta vergonhosa e desviante dos Seus mandamentos, nomeadamente amá-Lo acima de tudo, que não é partilhado por todos os que praticam o mal e se dedicam a práticas relacionadas com a malícia e a feitiçaria. As mulheres surgem no *Horto do Esposo* com um certo protagonismo nas poucas histórias relacionadas com as práticas de feitiçaria, uma vez que recorrem aos feitiços para praticarem o homicídio⁵⁶⁵, principalmente dos maridos, e são consideradas seres que partilham com o diabo algumas das suas características, sendo também ainda mais diabólicas e infernais do que o próprio demónio. Verificamos ainda que a discriminação da mulher continua quando o autor recorre à autoridade de um santo que considera a mulher «porta do diabo».

⁵⁶⁵ Quando a mulher abandona os filhos recém-nascidos à morte está a desrespeitar a vida humana e a cometer o pecado de infanticídio, como se verifica no *Horto*: «sete moços pequenos que eram filhos d'ua maa e vil molher que os pario de ùu parto e os lançou em aquele logar pera morrerem ali.», *Horto*, p.172.

C. Relação entre os pecados de mulheres nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais e no *Horto do Esposo*.

Temos consciência de que apenas com a leitura dos excertos seleccionados de *Libro de las Confesiones*, *Tratado de Confissom* e dos Sínodos estamos limitados a um universo muito restrito relativamente ao levantamento de todos os pecados de mulheres significativos e ilustrativos de um período situado entre os séculos XIII-XV. Assim, conscientes de que este estudo poderá, futuramente, ver o seu *corpus* alargado a outros Sínodos e documentos fonte com o objectivo de consolidar e aprofundar as conclusões a que chegámos, consideramos que as leituras efectuadas, neste momento, nos permitem compreender um pouco do pensamento medieval face à mulher, sua discriminação e pecados. No final da análise do capítulo A, relativo às Constituições Sinodais e livros penitenciais, perguntámo-nos acerca da importância da função exercida pelos confessores para a disseminação de um temor aos pecados e às penitências e formulámos o desejo de verificar de que modo a literatura, nomeadamente a obra *Horto do Esposo*, e mais tarde um *corpus* de contos populares recolhidos por José Leite de Vasconcellos, registou esta cosmovisão medieval. Pensamos que os confessores foram um elemento importante na transmissão de valores e no disciplinar de comportamentos desviantes e pecaminosos. Os leigos, tementes do castigo divino e do poder de Deus, certamente, terão cumprido as penitências atribuídas, pois o seu não cumprimento acarretava ainda mais medos e terrores; outros terão ignorado as orientações dos confessores e continuaram a pecar, no entanto, esta cultura religiosa deixou marcas na cultura popular dos povos e os textos escritos e orais constituem exemplos dessa contaminação. Deste modo, *Horto do Esposo* é mais um exemplo do reflexo dessa cultura que procurava impor um temor aos pecados e os seus *exempla* veiculam «verdades» que vão ao encontro de uma mentalidade cristã baseada na ameaça divina, nas penitências e castigos. Cremos que os legisladores⁵⁶⁶, ao criarem as constituições, quer nos Sínodos quer nos penitenciais, tiveram o objectivo de regradar

⁵⁶⁶ De acordo com Christiane Klapisch-Zuber: «Os homens têm a palavra. Nem todos, certamente: a grande maioria cala-se. São os clérigos, homens de religião e de Igreja, que governam o escrito, transmitem os conhecimentos, comunicam ao seu tempo, e para além dos séculos, o que se deve pensar das mulheres, da Mulher. A nossa escuta do discurso medieval sobre as mulheres é durante muito tempo tributária dos seus fantasmas, das suas certezas, das suas dúvidas. Ora, diferentemente de outras épocas, esta palavra masculina impõe de forma peremptória as concepções e as imagens que delas faz uma casta de homens que recusam a sua convivência, homens a quem o seu estatuto impõe o celibato e castidade: por isso mesmo tanto mais ásperos em estigmatizar os seus vícios e imperfeições quanto elas lhes continuam inacessíveis na vida quotidiana», «Introdução», Georges Duby e Michelle Perrot, in *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, p.16.

clérigos e leigos, homens e mulheres, assim como pretenderam a criação de uma sociedade mais próxima da perfeição em que os valores defendidos pela Igreja fossem instituídos. Deste modo, aos confessores foi também exigida a aplicação das instruções que estavam registadas nas constituições, que consistiam na formulação das perguntas certas para encontrar o pecado cometido, ou seja, o confessor, alertado para um conjunto de pecados, teria de encontrar o caminho certo para, junto do pecador/pecadora, detectar os pecados cometidos e aplicar as respectivas penitências, contribuindo, assim, para a criação de um sentimento de medo generalizado e conseqüente manipulação e controlo do comportamento de homens e mulheres.

A análise comparativa entre os vários textos analisados permite-nos estabelecer uma relação entre os pecados de mulheres encontrados nas Constituições Sinodais; livros de penitenciais e no *Horto do Esposo* e constatamos que é nos Sínodos que encontramos com mais frequência as referências à mulher barregã, concubina ou manceba que constituía um elemento destabilizador na vida dos clérigos, que os desviava do caminho da castidade e os levava ao pecado da carne. De facto, a grande preocupação dos legisladores medievais, que redigiram os Sínodos analisados, consistiu também em criar normas que controlassem e punissem os clérigos pecadores. No fundo, a Igreja pretendia que os clérigos se apresentassem como modelos a imitar e que, deste modo, transmitissem doutrinas e valores aos cristãos. Assim se compreende a insistência em disciplinar os clérigos desregrados, desde a sua aparência à sua sexualidade, pois estes deveriam ser modelos de abstinência e de castidade⁵⁶⁷. No entanto, as mulheres estiveram sempre presentes na vida dos clérigos: quando era permitido o casamento e mesmo quando este foi proibido e as mulheres foram perseguidas pela sociedade eclesiástica, que não lhes perdoava o seu comportamento devasso e os seus pecados da carne. A partir da análise das constituições, sabemos que os legisladores se preocupavam com o facto de muitos dos clérigos, que tinham mulheres concubinas, terem filhos que criavam como legítimos, e, conseqüentemente, muitos dos bens das igrejas serem utilizados no sustento e educação destes filhos. Assim, a preocupação não era somente com a moralidade e o mau exemplo dos clérigos face à comunidade em que viviam, mas também com a delapidação dos bens da Igreja. De facto, a

⁵⁶⁷ De acordo com Georges Duby, a partir do século XI, a Igreja: «Começava a considerar que os seus padres, modelos de vida cristã, tinham de dar o exemplo da pobreza, da castidade, renunciar ao luxo cavaleiresco e despedir as suas concubinas, isto é, viver como monges. [...] O que a Igreja passou a recomendar desde então a todo o povo cristão, foi que os imitasse, que se impusesse as mesmas regras de pobreza, de castidade, de paz e de abstinência, e que voltasse as costas como eles a tudo o que no mundo é carnal.», *O Tempo das Catedrais, a arte e a sociedade 980-1420*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p.66.

preocupação com os gastos que os clérigos tinham também com as suas mulheres concubinas levaram, no *Tratado de Confissom*, à enunciação de orientações ao confessor no sentido de verificar se a mulher tinha recebido algum bem de algum «homem que pertecese a ygreia ou a mosteiro». Em suma, o pecado de «fornizio» passou a ser punido com sanções agravadas e os clérigos a serem encarcerados; a pagarem multas e a serem excomungados, mas as suas mulheres foram também perseguidas e castigadas com a excomunhão, pagamento de multas, encarceradas em prisões, expulsas de suas casas e das comunidades onde viviam e impedidas de serem sepultadas em terrenos das igrejas. Verificámos ainda que as barregãs eram também mulheres solteiras que mantinham relações com homens solteiros ou casados e foram acusadas de lhes corromper o casamento, de lhes provocar gastos ilícitos e de levar as suas mulheres legítimas ao empobrecimento e desamparo. No entanto, quando analisámos a obra *Horto do Esposo*, verificámos a quase ausência das barregãs dos clérigos, pois apenas encontramos um *exemplum* relacionado com a reacção do papa Leom (história também contada na *Cantiga de Santa Maria* 206, de Afonso X) face ao beijo dado por uma antiga amiga e a consequente amputação da mão como acto punitivo e revelador da consciência de um pecado de natureza sexual. Assim, constatamos que o autor de *Horto do Esposo* valorizou a imagem da castidade e da abstinência sexual dada, por exemplo, pelo papa Leom como modelo a seguir, e evitou a exposição da faceta sexual dos clérigos com mulheres barregãs. No entanto, o autor abordou outros pecados dos clérigos em referências pontuais, como as que se referem ao pecado *contra natura* (encontramos a referência a um local de tormentos onde se encontrava um clérigo que, em vivo, tivera uma boa vida: «E este clerigo estava em ùu mui grande fogo fazendo ùu pecado mui grande e mui mao e mui torpe que nom é pera nomear [...] este pecado contra natura.»⁵⁶⁸); à influência do demo («fazia ele jazer os frades per grande espaço em preguiça e cuidar algũas maas e çujas cousas [...] E o demo lhe disse que porque fazia algũus frades comer muito e outros meos daquelo que lhes compria»⁵⁶⁹); ou à vaidade de uns monges (a história de uns «monjes mui viçosos e vistiam-se de pano de sirgo e a sua calçadura era dourada»⁵⁷⁰) que pecaram por utilizar indumentárias inapropriadas e sofreram o castigo dado por uns anjos que os degolaram, principalmente por usarem as «dileitações corporaes.»⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ *Horto*, p.208.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p.308.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p.321

⁵⁷¹ *Ibidem*, p.321.

O pecado da luxúria era um pecado comum aos homens e às mulheres e em *Libro de las Confesiones*, de Martín Pérez, encontramos orientações precisas aos confessores para demonstrarem prudência nas perguntas que lhes faziam, no sentido de não suscitar nem pensamentos pecaminosos, nem inibidores da confissão dos seus pecados. Verificámos, no *Horto do Esposo*, a não alusão a certos pecados que foram enunciados nas constituições do *Libro de las Confesiones*, nomeadamente as relações com as barregãs, o que constitui, da parte do narrador, o cuidado em não despoletar nos homens e mulheres a lembrança dos pecados relacionados com a carne, o que reflecte a mesma preocupação demonstrada durante as confissões. No *Libro de las Confesiones*, verificamos, assim, que os pecados de natureza sexual (principalmente os «fornizios») constituem pecados que preocupavam os confessores, que queriam saber se havia laços de consaguinidade ou de afinidade familiar, ou se os «fornizios» eram feitos com religiosas, solteiras, casadas, virgens, etc. Constatámos também que havia pecados mais direccionados para as mulheres, como os pecados da luxúria, vaidade, feitiçaria, aborto, infanticídio e gula e uma vez que estas não participavam nas actividades profissionais, económicas e sociais dos homens, logo não partilhavam de outros pecados praticados por estes. Deste modo, as constituições dirigem especificamente para a mulher pecados de natureza sexual, como a fornicção, o adultério, a homossexualidade, a relação *contra natura* e a bestialidade. Quanto ao *Horto do Esposo*, de que modo o autor abordou os pecados de natureza sexual das mulheres? Pensamos que o autor adoptou uma visão redutora em que culpabilizou as mulheres pelos pecados de natureza sexual e desculpabilizou os homens, uma vez que estes eram seduzidos e pagavam um preço muito alto pelo seu envolvimento físico, nomeadamente o contacto com os perigos inerentes às deleitações corporais, por exemplo, a «pestelença» e a «peçonha».

No *Horto do Esposo* critica-se o excesso de limpeza corporal («dilecções e viços corporaes»), mas também se encontra o repúdio pelos odores do corpo humano, numa aparente contradição do autor que se atormenta com os «fedores», mas critica seriamente a utilização da água e dos perfumes, defendendo a ideia de que Deus dá consolação aos que recusam a deleitação corporal e preferem a consolação espiritual. Critica-se os «afeitamentos», «apostamentos» e «vestiduras» do corpo, os cabelos enfeitados, e o uso de toucas, ou seja, as vaidades do corpo e valoriza-se as qualidades como a mente, as virtudes e os bons costumes. No *Libro de las Confesiones*, a vaidade surge relacionada com as mulheres cujos ofícios estão associados ao corpo, ou seja, as que faziam e vendiam pinturas, grinaldas e toucas garridas. Assim, no *Horto*, as mulheres pecadoras são também

as que valorizavam demasiado a limpeza corporal, utilizavam perfumes, objectos e indumentárias para atrair o homem, deleitavam-se a dançar (note-se que as danças são referidas como responsáveis pela perdição dos homens e associadas a comportamentos luxuriosos e às procissões do diabo) e a cantar (o canto, «peçoenta cousa», é sintomático da malícia da mulher); utilizavam o olhar, que manifestava luxúria, o riso e os afagos para seduzir e o choro com malícia para enganar («Afaaga com os olhos, engana com os beijos e afica-se com abraçamentos.») e provocar a «cobiiça da pestelença». Utilizando a sua «arte enganosa», a mulher foi acusada de utilizar técnicas de sedução que visavam atrair a atenção dos homens, quando, por exemplo, mostrava as partes mais formosas do seu corpo e ocultava as que não eram; quando soltava os cabelos e mostrava os ombros brancos ou utilizava o manto que intencionalmente fazia cair. A propósito das danças e do canto, Martín Pérez associa-as ao amor «torpe e suzio» e «malo» e ao pecado da luxúria e as jogralesas e cantadeiras eram o exemplo das mulheres pecadoras que exibiam o corpo e tinham ofício do diabo, que suscitavam, com o movimento dos seus corpos, olhares e gestos, assim como pensamentos «sujos» e luxuriosos.

No *Tratado de Confissom*, autoriza-se a relação sexual apenas para efeitos de procriação («Item quem iaz com sua molher com emtençõ // de fazer fylhos ou se lho ela demãda e nom tem outra maneyra, nom peca») e no *Horto* denigre-se a concepção («Concebido é em fervor de luxuria e em grande fedor e, o que peor é, em tingimento e em fez de pecado.») e defende-se a castidade e a castração. Quanto aos pecados de natureza sexual referenciados nos textos normativos, nomeadamente o pecado *contra natura*, a bestialidade, a homossexualidade feminina, ou a masturbação, verificamos que no *Horto do Esposo* não surgem referidos como pecados de mulheres. Encontramos no *Horto* o repúdio das relações sexuais durante a menstruação («tam avorrecido e tam çujo e tam peçonhento»), assim como nos textos normativos analisados («Si en tienpo e la sangre fluxo»), o que é significativo de uma atitude associada à ideia de pecado que tem origem na *Bíblia* e que se encontra generalizada na mente dos homens e das mulheres desta época. Outra ideia também generalizada, durante a Idade Média, é a do surgimento de filhos gafos, ou seja, leprosos (como nos surge no *Horto do Esposo*, no qual refere a existência de uma lei vedra que punia com a morte os homens que se relacionassem sexualmente com mulheres menstruadas), como consequência de terem sido concebidos durante o período menstrual.

Relativamente ao adultério praticado pela mulher, constatamos que foi referido nos textos normativos analisados e no *Horto do Esposo*. Em *Libro de las Confesiones*, o

adultério é um assunto que deveria ser abordado, pelo confessor, com prudência, pois quando o adultério não era do conhecimento público, a penitência não poderia ser pública, de modo a proteger a mulher. Verificamos ainda a presença de uma constituição no *Tratado de Confissom* em que a culpa do adultério cometido pela mulher (neste tratado, encontrámos as expressões «adulterinha» e «forniqueira») era atribuída ao marido se ele tivesse recusado relacionar-se sexualmente («jazer») com ela. No *Horto do Esposo*, os *exempla* apresentados veiculam a imagem da mulher adúltera que, mesmo «guardada», encontra maneira de ser infiel ao marido e que procura, nas relações que estabelece fora do casamento, com mancebos «fremosos», as «deleitações do corpo», fazendo «maldade» em sua câmara. Encontramos um *exemplum* que remete para o sentimento relacionado com o «amor», no final de *Horto do Esposo*, relativamente à mulher que saía nua do bosco para ser trespassada pela espada do amante e lançada para o fogo. Este «amor» levou-a a matar o marido e, como consequência, a morrer em pecado e a ter uma existência semelhante à de uma alma errante⁵⁷². Como consequência dos adultérios, as mulheres engravidavam (a abadessa no *Horto do Esposo*), e nos textos normativos, nomeadamente em *Libro de las Confesiones*, apresentavam os filhos como se fossem dos maridos, ou provocavam a morte à criança ainda no ventre (aborto), ou depois de nascida (infanticídio), ou abandonavam os filhos à mercê da sua sorte, como verificámos no *Horto* («sete moços pequenos que eram filhos d'ua maa e vil molher que os pario de ùu parto e os lançou em aquele logar pera morrerem ali.»).

Quanto à prostituição, não encontrámos referências explícitas no *Horto do Esposo*, apenas encontramos comportamentos libidinosos e luxuriosos relacionados com a «deleitação corporal» ou «deleitações çujas»⁵⁷³, enquanto no *Libro de las Confesiones*, é apresentada como um «ofício danoso» e as «mugeres del mundo o del siglo» eram as prostitutas que alugavam os corpos para «malos ofícios e torpes» e que enganavam os homens com ilusões e mentiras, consequentemente, não deveriam cobrar dinheiro pelo prazer que retiravam de sua actividade («si la mugere peca con cobdiçia de la carne»). Percebemos igualmente a presença de uma atitude pouco punitiva face à actividade destas

⁵⁷² Enfatiza-se a ideia dos perigos de estar casado, lembramos também a história de Alexandre Furgio, assassinado pela mulher e a referência ao «mao amor» na história de incesto cometido por um imperador que tinha uma filha e «pagou-se dela de mao amor. E houve dela ùu filho», *ibidem*, p.261. É a história de um mau amor entre pai e filha que se repetiu após a penitência e que os levou à morte: «E esquēetou-se a chama da maa deleitação em nos velhos. E depois de tantas lagrimas e depos pēdença de sete anos, o mal aventurado padre juntou-se outra vez em pecado com a mal aventurada filha. E o filho, que estava em na arvor, sentio a maldade que eles faziam e saltou em terra e com zeo da vingança de Deus matou o padre e a madre com ùu cajado.», *ibidem*, p.263.

⁵⁷³ *Ibidem*, p.117.

mulheres, pois a penitência atribuída consistia em dar o dinheiro ganho aos pobres, caso não precisassem dele em caso de pobreza e, como exemplo a seguir, encontramos a referência a Santa Maria Egípcíaca.

Em relação às mulheres que induzem ao pecado da carne e do espírito, encontramos a figura da alcoviteira, quer nos textos normativos, quer no *Horto do Esposo*. O *Sínodo de D. João Afonso Esteves de Azambuja, 13 de Janeiro de 1403*, faz referência à proibição de se utilizar a alcoviteira como meio de levar as mulheres (viúvas, casadas ou virgens) para situações de corrupção e de desonestidade, pois esta mulher levava homens e mulheres a cometer o pecado da luxúria, sendo o adultério um dos principais pecados cometidos pelas mulheres que cediam às pressões e influências da alcoviteira. Salientamos o facto de, no *Horto do Esposo*, a alcoviteira velha também surgir relacionada com o pecado da luxúria («alcouvetaria que estas velhas trazem o fogo da luxuria pera acenderem os corações dos homens.») e assinalamos a referência às mulheres de «madura idade» que são acusadas de se relacionarem fisicamente com mancebos, com quem cometiam o pecado da luxúria, acabando por os tomar como maridos, quando já não tinham idade para procriar.

Verificámos que nos textos normativos há poucas referências aos pecados de mulheres religiosas. No *Libro de las Confesiones*, refere-se a instrução dada ao confessor no sentido de indagar os homens se faziam «fornição» com religiosas e, ao contrário dos clérigos, cujo comportamento sexual foi amplamente criticado, não encontramos nem a mesma atitude crítica, nem informação relativa aos pecados cometidos por mulheres monjas ou abadessas (no *Tratado de Confisson*, refere-se o quinto modo de forniciação com religiosas⁵⁷⁴). No entanto, no *Horto do Esposo*, as críticas às mulheres religiosas surgem severamente formuladas uma vez que quanto mais religiosas, mais tentadas são pelo pecado da carne («quanto som mais religiosas, tanto mais taste som tentadas»), e o seu autor exemplifica com a história da abadessa grávida de um mancebo (exemplo também registado na cantiga 7, de Afonso X) e a de papa Johãne que era mulher e que engravidara de um familiar.

Há ainda dois pecados de mulheres que encontrámos nos textos normativos aos quais os legisladores não deram muita ênfase, referimo-nos à gula e ao suicídio de mulheres. Quanto ao pecado da gula, verificamos que, no que diz respeito à mulher, não é assinalado como um dos seus principais pecados, nas constituições (quer dos sínodos, quer dos penitenciais), e nem sequer é referido no *Horto do Esposo*, facto este

⁵⁷⁴Cf. *Tratado de Confisson*, p.89.

que nos surpreende, pois a relação entre a gula e a luxúria era íntima, uma vez que a gula despoletava nos homens e nas mulheres comportamentos luxuriosos. O suicídio das mulheres é ligeiramente abordado em *Tratado de Confisson*, no qual se refere as mulheres que bebem «beuerageês» para cometerem suicídio e no *Horto do Esposo*, é apresentado num *exempla* quase anedótico, que apenas pretende criticar o casamento e não o suicídio das mulheres que se enforcavam numa árvore.

O pecado da soberba constitui um «fornicio spritual», como é referido em *Tratado de Confisson*, pois «a alma leyxa de seruir a Deus pelo qual ela foy criada e cõ o qual foy esposada no bautismo». Os homens e as mulheres, que desobedeciam a Deus para se dedicarem à adoração do diabo, idolatravam assim o «inimigo da linhagem humanal», nomeadamente as mulheres denominadas «vedeiras» ou «encantadeiras» e as «benzideiras». Através de «amadigos» ou de «feytiços», as mulheres faziam malefícios («malefiços enganços») com o objectivo de bem querer ou de querer mal («malefiços algunos por bienquerençias o malquerençias») e provocavam a morte a seus maridos («fazem algũas coussas pera matarem seus maridos.»), davam-lhes a beber a água de seus banhos e a comer «lixos» de seus corpos, nomeadamente fluidos menstruais; «cosas suzias e torpes», poções feitas com ervas e coisas mortais («ponçoñas e yervas e cosas mortales»). Com o objectivo de irradiar crenças, verificamos que, através das recomendações feitas aos confesores, havia a preocupação, da parte dos legisladores, em procurar saber quem acreditava ou divulgava a presença de bruxas que voavam, entravam pelos buracos, comiam e chupavam criaturas, aplicando pesadas penitências para demover os leigos de acreditarem nas crenças populares. No entanto, apesar dos esforços dos legisladores, continuavam a existir figuras relacionadas com a bruxaria e o diabo, nomeadamente as fiandeiras que participavam nas escolas dos diabos e surgiam relacionadas com as «sçiencias del infierno», pois, reuniam a meio da noite («la media noche») e eram acusadas de cometerem vários pecados como, por exemplo, práticas relacionadas com a bruxaria e a acídia, uma vez que falavam sobre coisas consideradas desonestas, segredos e mistérios da fé. No *Horto do Esposo*, a «bruxaria» surge relacionada com a utilização da «peçonha» e de «amavias» para solucionar problemas amorosos das mulheres com os seus maridos e encontramos dois exemplos em que a malícia das mulheres é criticada, independentemente do objectivo da utilização quer da peçonha (para matar o marido que não amava) quer das amavias (por amor ao marido). Ainda em relação a outras mulheres que assassinaram os maridos (salientando-se, mais uma vez, os perigos do homem viver com a mulher), o não cumprimento do mandamento

«Não matarás» surge como consequência do adultério (o *exemplum* da mulher que mandara matar o marido para poder ficar com o amante) e encontramos ainda a história do príncipe Alexandre Furgio, que apesar das precauções tomadas, acabou por ser assassinado pela mulher.

No *Horto do Esposo*, a figura do diabo, quando relacionada com os pecados de mulheres, ou surge sem qualquer característica física sobrenatural, nomeadamente com a forma humana masculina – quer como jovem moço («E veo uu demo em semelhança de donzel,»), quer como homem («E o diabo veeo em semelhança de homem.») – ou ainda na forma de um cavalo negro. Verificamos também que o diabo foi invocado para aconselhar uma mulher que queria engravidar de seu marido (mas fugiu ao ouvir o nome de Jesus), ou apareceu para casar com uma mulher «brava» que lhe infligia mais sofrimento do que aquele que tinha no Inferno e da qual fugiu. Deste modo, constatamos que o autor de *Horto do Esposo* utiliza a figura do diabo para criticar a mulher que procura o seu poder, que lhe permite a entrada (é considerada «Porta do diabo») e que lhe inferniza a vida, certamente por conseguir ser ainda mais diabólica do que o próprio diabo (para o autor, a mulher até pica como um aguilhão).

Sintetizando, no *Horto do Esposo*, quando se alude a pecados de mulheres⁵⁷⁵ salientam-se principalmente os defeitos (sobretudo a maldade) e os pecados das mulheres (inclusivamente das religiosas e das mulheres velhas) que são normalmente casadas e conseqüentemente infiéis ou adúlteras (consequência da sua condição de ser mulher) e que utilizam peçonhas para matarem os maridos; recorrem ao diabo para as ajudar a engravidar dos cônjuges, são luxuriosas, vaidosas e pretendem seduzir os homens. Assim, transmite-se a mensagem de que as mulheres não merecem a confiança dos homens e que o seu lado pérfido, lascivo e pecador corrompe as relações. É, de facto, uma imagem profundamente negativa da mulher, desprovida do seu lado maternal e familiar, apenas criticada pelos pecados e que reflecte a visão pessoal e individual do autor sobre a figura feminina, igualmente sustentada por um tom sempre crítico e satírico presente nos *exempla* e em expressões como: «Eu achei molher mais amargosa que a morte. Esta molher é a deleitação corporal.»⁵⁷⁶; «pela

⁵⁷⁵ Salvarde-se que no *Horto do Esposo*, também há excepções à maldade da mulher, quando esta é casta e boa, como se verifica no *exempla* em que o barão segreal «havia grande cobiiça de fazer seu pecado com ùa molher. E //105b// ela era casta e boa, e por em nom se atrevia ele de a demandar mas cuidou falsamente e arteiramente como compreria sua maa vootade.», p.224.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p.116.

fremusura das molheres muitos pecarom.»⁵⁷⁷; «carreira de maldade»; «mas a molher rouba as almas preciosas»; «Muito é asseitosa a malicia das femeas e perigoso é o engano delas.»⁵⁷⁸, reveladoras do desprezo pela mulher, pelo seu corpo, pelo acto da concepção, em síntese, pela maternidade e pela família, ou seja, uma visão redutora das relações entre os sexos e adepta da castração dos homens, da castidade e dos filhos apenas espirituais. Deste modo, a visão do autor do *Horto* afasta-se das constituições analisadas, nas quais encontrámos indicações no sentido de penalizar as mulheres adúlteras, assim como as práticas relacionadas com a feitiçaria e outros pecados de mulheres, mas numa perspectiva didáctica, que pretendia corrigir, com as penitências, os comportamentos desviantes. Verificámos que o objectivo dos legisladores consistia também em transmitir valores cristãos, de respeito pelas instituições, como, por exemplo, o casamento e a família, enquanto no *Horto do Esposo* estamos perante uma atitude, como já referimos, individual e subjectiva face às relações entre as mulheres e os homens, no que diz respeito ao casamento, à sexualidade, à intimidade dos corpos e, conseqüentemente, à própria concepção⁵⁷⁹. Quanto a outros textos medievais, nomeadamente, as *Cantigas de Santa Maria*, a Lírica Galego-portuguesa (Cantigas de Escárnio e de Maldizer, de Amor e de Amigo) e textos seleccionados da obra de Gil Vicente e de Fernando Rojas, foram aduzidos com o objectivo de complementar as nossas observações e de demonstrar a transversalidade de alguns traços que parecem perpassar pela mentalidade medieval relativamente à sua relação com a mulher pecadora, salvaguardando-se as diferenças entre os textos, uma vez que têm finalidades diferentes, ou seja, o carácter religioso e de louvor à virgem, das *Cantigas de Santa Maria* que se opõe ao leigo, frequentemente caracterizado pelo vitupério feminino, que encontramos na Lírica Galego-portuguesa (lembramos o seu surgimento em contexto de diversão cortês), ou a crítica social a modelos de comportamento que encontramos em contexto teatral, nas obras dos autores anteriormente referidos.

Voltemos às perguntas que formulámos no início do estudo: os *exempla* analisados no *Horto do Esposo* reflectem os pecados de mulheres assinalados nas constituições? De que modo a cosmovisão medieval que encontrámos nas constituições dos textos normativos

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p.145.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p.291.

⁵⁷⁹ Defende-se a não existência de filhos carnis: «Bem aventurado é o homem que nom ha filhos porque é livre de todo cuidado e temor em que seria posto se os houvesse, de qualquer condiçom que fossem, ou boos ou maos, como quer que seja desaventurado em nom haver filhos.», *Horto*, p.261 e «E por esto e pelos grandes cuidados que se seguem dos filhos bõos ou maos nom se deve homem teer por bem aventurado por haver filhos.», *ibidem*, p.264.

está presente no *Horto do Esposo*, nomeadamente em relação aos pecados de mulheres? Estamos convictos de que os *exempla* analisados no *Horto do Esposo* reflectem a maior parte dos pecados de mulheres assinalados nas constituições, ou seja, os *exempla* apresentam-nos mulheres que cometeram o pecado da carne (luxúria e suas variações) e o pecado do espírito (a soberba e os feitiços) que constituem duas áreas temáticas encontradas nas constituições (com penitências que iam do simples jejum ao cárcere), e o autor do *Horto*, através da repetição das características negativas da mulher (a mulher má, porta do diabo, a que seduz o homem e o leva ao pecado da carne, etc.) enfatiza os seus pecados e denegrir a sua imagem, veiculando exageradamente a ideia de a figura feminina ser responsável pelo adultério e pela corrupção do próprio homem que, por não ser casto e castrado, cede às tentações da carne («Mas o homem deve poer ante os olhos da sua carne a imagem da *virtude* que faz esquecer as cousas terreaes e as maas deleitações.»⁵⁸⁰). Pensamos que a ênfase dada à imagem da mulher pecadora é sintomática de uma atitude colectiva (a cosmovisão medieval) partilhada pela sociedade, principalmente a clerical. No entanto, verificamos que também se reflecte na posição individual do autor do *Horto do Esposo* face à mulher, uma vez que o «retrato» da mulher exageradamente pérfida, maliciosa e traidora não se encontra nas constituições analisadas (reparámos na atitude complacente dos legisladores face à mulher prostituta, a quase ausência das religiosas pecadoras e até a desculpabilização da mulher adúltera quando abandonada sexualmente pelo marido). Constatamos que o autor ⁵⁸¹de *Horto do Esposo* pretendeu veicular uma ideia demasiado crítica e destruidora do casamento enquanto instituição, assim como a desculpabilização do comportamento do homem (mesmo quando cometia o pecado da carne), face aos «enganos», manhas e poder de sedução da mulher. Deste modo, o homem surge como uma vítima da acção e do poder exercido pela mulher luxuriosa e naturalmente

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p.98.

⁵⁸¹ Aventamos a hipótese de algumas das ideias mais radicais e pessoais do autor de *Horto do Esposo* acerca do casamento, procriação, castidade, etc. irem ao encontro de algumas ideias defendidas pelos cátaros e apresentadas por Emilio Ruiz Barrachina em *Brujos, Reis e Inquisidores*: «Os cátaros tinham sido perseguidos na Bélgica, em Inglaterra e em Colónia, até se organizarem e reunirem na Gasconha, no fim do século XII. Eram herdeiros do gnosticismo cristão, embora muitas das suas práticas viessem a coincidir com as dos posteriores grupos messiânicos.

Os cátaros, cujo termo significa «os puros» ou «os perfeitos» (do grego *catharos*), tinham ultrapassado o estado de meros iniciados e erguiam-se agora como um novo povo, hostil ao cristianismo oficial literalista, e as suas raízes espirituais remontavam a uma história ainda mais antiga do que a dos cristãos. [...] O homem era obrigado a despojar-se de tudo o que era carnal e material se quisesse aceder ao mundo espiritual. [...] Concebiam a vida humana como uma obra diabólica, devido ao facto de pertencer plenamente ao mundo material, e negavam-se a procriar e a propagar a espécie. Entendiam que o casamento era um erro, e o nascimento de uma criança um crime condenável. Assim, eles próprios se autocondenariam à extinção ao porem em prática semelhante teoria. [...] Os cátaros defendiam a castidade para se desligarem dos sentidos e dos bens terrenos», E.Ruiz Barrachina, *Brujos, Reis...*, pp.79-80.

infiel, cuja natureza não se coaduna com o casamento e que procura nas relações extra-matrimoniais o prazer da carne.

D. Contos e lendas coligidos por J. L. de Vasconcellos em *Contos Populares e Lendas*

1. O Conto popular/tradicional

Os contos populares ou tradicionais, registados e compilados por Almeida Garrett, Adolfo Coelho, Zózimo Consiglieri Pedroso, Teófilo Braga ou José Leite de Vasconcellos encontraram na escrita a eternização de uma memória colectiva dos que os transmitiram oralmente de geração em geração. Deste modo, e porque se perdeu o hábito de contar histórias aos mais novos e se quebraram os elos de transmissão oral, estes registos proporcionam-nos, actualmente, o contacto com contos cuja origem se perde nos tempos e que reflectem uma mentalidade que se aproxima também da medieval, no que diz respeito aos valores, o que se repercute na noção de pecado, objecto do presente estudo⁵⁸².

Relativamente às origens dos contos populares ou tradicionais, para Nelly Novaes Coelho, quando se iniciaram os estudos sobre a literatura popular e a folclórica, no século XIX, a controvérsia surgiu pela mão dos que a estudavam, nomeadamente, os filólogos, antropólogos, etnólogos, psicólogos e sociólogos, que tentavam encontrar as fontes ou os «textos - matrizes» da literatura oral. Assim:

Os vestígios mais remotos, localizados por esses estudiosos, remontam a séculos antes de Cristo e provêm de fontes orientais e célticas que, a partir da Idade Média, foram assimiladas por textos de fontes europeias. A despeito das muitas pesquisas desenvolvidas, foi impossível determinar quais teriam sido os textos - matrizes “puros”, tal a amálgama de fontes que se fundiam nas narrativas recolhidas.

Algo, porém, tornou-se evidente: teria havido um fundo comum a todas elas, pois de outra forma não se poderia explicar a coincidência de episódios, motivos etc., em contos

⁵⁸²De notar que: «A primeira colectânea portuguesa segundo o modelo alemão é de Adolfo Coelho (*Contos Portugueses*, 1879), à qual se segue outra mais importante, a de Teófilo Braga (*Contos Tradicionais do Povo Português*, 1883), que, no prefácio, tenta explicar a origem do género. A terceira é de 1910, precisamente esta que agora se reedita. Outras, referentes a determinadas regiões do País ou feitas sobretudo a partir das colecções clássicas já existentes, foram aparecendo até à edição monumental organizada por Leite de Vasconcelos e publicada postumamente em Coimbra em 1963, com um estudo que pretende essencialmente e mais uma vez definir os vários tipos de contos.», Maria Leonor Machado de Sousa, «Prefácio» in Zózimo Consiglieri Pedroso, *Contos Populares Portugueses*, 8ª ed., Lisboa, Vega, 2007, p.13.

pertencentes a regiões geograficamente tão distantes entre si e com culturas, línguas ou costumes absolutamente diferentes.⁵⁸³

Nos últimos cinco séculos, cerca de cinquenta a setenta e cinco contos desenvolveram-se na «velha Europa» e foram repetidos/transmitidos em diferentes formas e raramente da mesma maneira, tendo sido igualmente adaptados ao ambiente e às circunstâncias em que eram contados. Os contos de fadas estabilizaram as suas versões no período europeu moderno situado entre o século XV e XIX, e muito contribuiu o surgimento da imprensa permitindo que os contos passassem à escrita⁵⁸⁴. De acordo com Maria Leonor Machado de Sousa, no prefácio aos contos de Consiglieri Pedroso, há, no século XVI, uma obra em que se apresentam textos provenientes da transmissão oral: «Em 1575, Gonçalo Fernandes de Trancoso publicou *Contos e Histórias de Proveito e Exemplo*, colecção heterogénea de origem parcialmente erudita, mas onde pela primeira vez aparece também a recolha da tradição oral»⁵⁸⁵. No início do século XIX, na Alemanha, Jacob e Wilhelm Grimm recolheram da memória popular as antigas narrativas maravilhosas, lendas ou sagas germânicas, onde se mesclavam histórias das mais diversas fontes. Do conjunto de textos recolhidos, os irmãos Grimm seleccionaram uma centena deles e publicaram-nos com o título *Contos de fadas para crianças e adultos*, (1812-1822)⁵⁸⁶. A linha seguida pelos irmãos Grimm defende que:

são comuns os restos de uma crença que remonta a remotas eras e se exprime na representação formal de coisas supra-sensíveis. Esse elemento mítico é como os pequenos fragmentos de uma pedra preciosa esmigalhada que estão espalhados num solo coberto de fortes ervas com as suas flores, e que a vista perspicaz descobre. A sua significação, por mais obscurecida que esteja, é ainda sentida, e dá ao conto o seu conteúdo, satisfazendo ao mesmo tempo o amor natural pelo maravilhoso. Nunca ele é um puro jogo de cores e uma vã palavra.⁵⁸⁷

Segundo Nuno Júdice, a passagem do conto oral para o conto escrito «deixará no entanto alguns sinais que estabelecem na escrita uma memória dessa oralidade, impedindo o conto de se tornar um género literário, com a definição precisa de um modo no sentido

⁵⁸³ Nelly Novaes Coelho, *O Conto de Fadas*, São Paulo, Editora Ática, 1987, pp.16-17.

⁵⁸⁴ Cf Jack David Zipes, *Why Fairy Tales Stick, The Evolution and Relevance of a Genre*, New York, Routledge, 2006, p.130.

⁵⁸⁵ M. L. Machado de Sousa, «Prefácio», p.13.

⁵⁸⁶ Cf. N. Novaes Coelho, *O Conto...*, pp.73-75.

⁵⁸⁷ Ernesto Veiga de Oliveira, «Introdução», in Adolfo Coelho, *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote, 1985, p.14.

clássico das três formas épica, lírica e dramática, na doutrina platónica dos géneros, como refere Genette»⁵⁸⁸.

Na parte D do nosso estudo, seleccionámos um *corpus* de contos e lendas recolhidos por José Leite de Vasconcellos, no qual encontramos a sua fidelidade ao texto dito de viva voz, no que diz respeito principalmente à sintaxe, à morfologia e ao registo das marcas de oralidade, nomeadamente as repetições, hesitações, supressões, etc. que são representativas do texto original recolhido. A partir deste *corpus*, procurámos encontrar reminiscências de um passado medieval, no que concerne aos pecados de mulheres assinalados quer na parte A, quer na parte B do presente estudo. Cremos que a selecção é representativa de um universo onírico popular que reteve do mundo real medos e superstições, assim como histórias e situações relativas aos pecados da carne e do espírito cometidos por mulheres e encontrados quer nos textos normativos, quer no *Horto do Esposo*. Em traços gerais, verificamos que, nestes textos, os pecados da carne cometidos pelas mulheres estão relacionados com o casamento e as suas relações com os maridos, frades e compadres e encontramos outros pecados como a preguiça, a inveja, etc. Quanto aos pecados do espírito, estes relacionam-se com a feitiçaria/bruxaria e com as ligações que as mulheres estabelecem com o diabo.

Ao iniciarmos a parte D do nosso estudo, colocamos as seguintes questões: de que modo os pecados cometidos por figuras femininas mais próximas de nós no tempo manifestam influências de um pensamento medieval? Será que os contos e lendas⁵⁸⁹ seleccionados reflectem uma cosmovisão medieval, punitiva e discriminatória face a estas mulheres? De que modo a literatura oral se afasta ou se aproxima destas influências e cosmovisão? Assim, pretendemos retomar a análise dos pecados de mulheres, procurando na compilação organizada por J.L.Vasconcellos, intitulada *Contos Populares e Lendas*, principalmente nos volumes I (V ciclo: Entes Sobrenaturais) e II (VI ciclo: Entre marido e Mulher), pecados analisados nas Constituições Sinodais e livros de penitenciais, assim como no *Horto do Esposo*, estabelecendo-se relações que comprovem ou não a presença de um espírito e de uma mentalidade enraizados na época medieval, no que diz respeito às críticas veiculadas e aos valores transmitidos.

⁵⁸⁸ Nuno Júdice, *O Espaço do Conto no Texto Medieval*, Colecção Vega Universidade, 1991, p.15.

⁵⁸⁹ Segundo o «Vocabulário Crítico» apresentado por Nelly Novaes Coelho, em *O Conto de Fadas*: «Lenda (do latim *legenda*, *legere* = ler): narrativa anónima de matéria supostamente histórica ou verdadeira, guardada pela tradição (oral ou escrita). Nela, o real e o imaginário mesclam-se de tal maneira que é impossível discernir onde acaba o verdadeiro e começa a fantasia. Todos os folclores estão repletos de lendas, que tentam “explicar” de maneira mágica os mistérios da vida e do Universo.», p.85.

2. Pecados da carne:

2.1. A infidelidade feminina (a mulher entre o marido, frades e compadres)

Nom tam solamente a familiaridade e companhia de qualquer molher é perigosa, mas ainda da molher propria com que homem é casado é grande encargo e grande perigo.
Horto do Esposo

Após a análise dos contos e lendas seleccionados a partir de *Contos Populares e Lendas*, volumes I e II, no que diz respeito à mulher e suas relações com o marido e outros homens, podemos definir dois grupos distintos: a mulher inocente de acusações difamatórias e fiel ao seu marido, e a mulher adúltera que o trai com frades e compadres.

Quanto às mulheres que resistem à sedução dos frades porque se mantêm fiéis aos maridos, encontramos-las nos contos: «A mulher e os três frades»; «Maria Pomplosa»; «Ûa mulhel que tres omis a queriã» e «Os três frades» que, no fundo, são versões da mesma história: uma mulher casada é assediada por três frades, até que conta ao marido que decide vingar-se do comportamento dos clérigos⁵⁹⁰. Diz à mulher que os convide para cear em sua casa, onde terá lugar a vingança que passa pelo despojamento do dinheiro («— Os senhores, antes de começarem a cear, dêem para cá o dinheiro que trouxeram para se ir ao vinho.»⁵⁹¹, «mas que trouxessem bolsas com dinheiro.»⁵⁹²), e pela aplicação de ofensas corporais («o marido sai do armário, zurze os padres, fere o sacristão no assento, e deita nas feridas gordura de toucinho»⁵⁹³). Os que não tinham dinheiro foram submetidos à humilhação de se verem nus e terem partes do seus corpos a servir de candeeiros («Ele fê-lo despir, e mandou-o pôr em cima da mesa de c. para o ar, e pôs-lhe uma vela para servir de castiçal. E assim esteve enquanto o homem e mais a mulher comiam»⁵⁹⁴; «e ao terceiro, que não tinha dinheiro, meteu-lhe o homem uma vela no rabo, para os alumiar, a ele e à mulher, enquanto comiam.»⁵⁹⁵). Estes contos valorizam as virtudes destas mulheres,

⁵⁹⁰ Adolfo Coelho apresenta o conto «Ciência, sabedoria e capacidade», no qual o marido, após a mulher lhe ter contado que era assediada por um médico, um padre e um advogado, decide dar-lhes uma lição. Com a ajuda da mulher, os três acabam presos num armário e, numa feira, são envergonhados publicamente pelo marido. Cf. *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote, 1985, pp.276-277.

⁵⁹¹ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.42.

⁵⁹² J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.43.

⁵⁹³ *Ibidem*, p.43.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p.42.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p.45.

nomeadamente a fidelidade ao marido e aos seus valores morais, e a figura do cônjuge é activa no sentido de enfrentar os elementos destabilizadores do casamento, protegendo, deste modo, a mulher. Ainda relativamente à mulher fiel, encontramos em «O juiz de fora», a mulher falsamente acusada por um compadre de ter cometido adultério consigo⁵⁹⁶, terminando a história com a reposição da verdade, a prisão do compadre e a reconciliação do casal. De facto, o percurso da mulher falsamente acusada (desde que foi lançada ao mar num caixão, pelo próprio marido, até ser recompensada, por recuperar a vista da filha do rei, como juiz de fora) encontra semelhanças, entre muitos outros exemplos possíveis, com o percurso de vida de Griselda, de Boccaccio, pois também esta mulher sofreu pacientemente as provações que o marido lhe deu, somente para testar a sua paciência e obediência («a jovem, que não esquecera o que o marido lhe tinha dito, compreendeu que a ordem era matar a filha. Tirou-a imediatamente do berço, beijou-a, benzeu-a. Apesar de a angústia lhe apertar o coração, o seu rosto manteve-se impassível. Entregou a pobrezinha ao servo»⁵⁹⁷) e demonstrar aos seus súbditos como escolher e conservar uma mulher que fora, no início, alvo de críticas e acusações («E, se de início haviam pensado que Gualtieri fora imprevidente com aquele casamento [...] Desmentia-se, enfim, tudo o que dela fora dito na altura do casamento.»⁵⁹⁸), ocorrendo igualmente, no final da história, a reconciliação entre ambos e a restituição dos filhos a Griselda.

Perante estas narrativas, podemos afirmar que os contos populares veiculam também modelos de comportamento em que a mulher surge como o bastião de valores morais e cristãos, como a fidelidade ao casamento. Na mesma linha encontramos ainda a crítica aos abusos e às mentiras, não somente cometidos por frades e compadres, mas também por familiares e criados, como se verifica no conto «O carvoeiro», em que uma mulher é assediada pelo «padrinho padre»⁵⁹⁹. De facto, o padre ficou a tomar conta da afilhada, mas começou a desencaminhá-la («Começa o padrinho daí a tempo a desencaminhar a afilhada.»⁶⁰⁰) e face às recusas da menina, decidiu vingar-se dela junto do pai, difamando-a («um dia escreveu uma carta ao compadre: que não podia aturar as doidices da sua filha, que lha mandasse buscar, que ele já não a podia aturar, porque até

⁵⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p.38.

⁵⁹⁷ G. Boccaccio, *Decameron*, vol.2, p.898.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p.897.

⁵⁹⁹ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.13.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p.13.

desafiava o próprio padrinho.»⁶⁰¹). Mais tarde, a menina irá ser acusada, por um criado, de o ter querido seduzir, mas mantém-se sempre fiel aos seus princípios e valores.

Ainda relacionado com as mulheres que são alvo da cobiça dos clérigos, encontramos, na compilação intitulada *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*⁶⁰², o romance «S.Simão» e a temática dos clérigos seduzidos pela beleza de uma mulher, (em três versões do romance «S.Simão», encontramos a referência a duas donzelas e uma dona Maria) que causou grande agitação durante uma missa («uma irmana mia das mais guapas que lá vão»⁶⁰³ ou «das mais altas que lá vão.»⁶⁰⁴). Deste modo, a perturbação dos frades, do cura e dos seus ajudantes é consequência do facto de terem contemplado a beleza da mulher que é considerada guapa ou alta e as suas reacções foram: olhar para a mulher; enganar-se na confissão; arrancar as folhas do missal; derramar o vinho; namorar ou enganar a mulher e, na terceira versão, o que tocava o sino caiu do campanário («e o que tocava o sino do campanário saltou, / quebrara sete costelas e um braço deslocou.»⁶⁰⁵). Neste sentido, os clérigos são castigados pelo facto de se sentirem atraídos pela beleza de uma mulher em plena casa de Deus.

Relativamente à mulher que comete o pecado da carne, os contos analisados apresentam-na a cometer adultério com frades (relativamente às relações entre mulheres e clérigos, como já referimos no capítulo A, estas foram, desde o século XIII, registadas em Sínodos que são apenas o testemunho escrito de uma realidade certamente muito mais antiga) e compadres, que representam, de facto, dois elementos que, quer pela actividade religiosa que exerciam, quer pela afinidade familiar que tinham, partilhavam a intimidade do espaço privado da casa, onde se cometiam as infidelidades. Assim, as relações físicas estabelecidas entre mulheres e clérigos são também consequência do mundo das sociabilidades em que estas mulheres e homens viviam, ou seja, de uma proximidade que existia da parte do frade face ao espaço privado e íntimo dos casais. Esta realidade foi registada pelo imaginário popular em contos e lendas nos quais sobressaem situações cómicas que se podem ligar com as relações estabelecidas entre as mulheres adúlteras, os frades e os maridos. Através das histórias analisadas, verificamos que a ausência do marido (ou trabalhava no campo, ou era almocreve) levava a mulher a convidar o frade para ceiar em sua casa. No entanto, constatamos igualmente que o desejo de poder partilhar a sua

⁶⁰¹ *Ibidem*, p.13.

⁶⁰² Pere Ferré, (org.), *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, vol.IV.

⁶⁰³ *Ibidem*, p.20.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p.21.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p.21.

intimidade com o frade também a levava a pedir-lhe que se disfarçasse de médico («disse ao frade que se vestisse de médico e aconselhasse o marido a ir longe buscar um remédio»⁶⁰⁶) ou a fingir-se doente («A mulher o que quis foi ver o homem pelas costas. Mal ele saiu, meteu logo em casa o frade que a costumava ir visitar.»⁶⁰⁷). Deste modo, o adultério era normalmente cometido no espaço privado da casa do casal, com a exceção encontrada no conto «O frade e o sapateiro», no qual a mulher se deslocou ao convento para ir ter com um frade.

Quando confrontadas com a chegada inesperada do marido, as mulheres adúlteras, que entretanto tinham convidado os frades para conviverem em intimidade, reagem criativamente, utilizando objectos pessoais com a finalidade de retirar a visão aos maridos (o gargalo de uma garrafa, uma cântara, ou um chapéu servem este objectivo), permitindo a fuga dos frades, transmitindo retratos de maridos crédulos e condescendentes com as infidelidades das suas mulheres. Estas mulheres utilizam as suas capacidades de dissimulação para enganarem os maridos e, muitas vezes, a situação é cómica e representativa da credulidade do cônjuge. Salientamos o conto «O almocreve e o frade» revelador da esperteza da mulher («que era esperta»⁶⁰⁸) que sai impune de uma situação de conflito. De facto, com a chegada inesperada do marido, a mulher, «que andava de amores com um frade»⁶⁰⁹, e perante os vizinhos que sabiam da traição e esperavam a «bulha dos três»⁶¹⁰, consegue enganar o marido, pedindo-lhe para colocar e tirar várias vezes o chapéu novo, de modo a que pudesse demonstrar aos vizinhos que o chapéu lhe servia, dizendo que ele podia entrar e sair quantas vezes ele quisesse. Deste modo, a mulher pretendia enganar a vizinhança que interpretava o gesto como o consentimento do marido face à infidelidade da mulher. Neste conto, não há a presença de um adjuvante cúmplice e a mulher revela a capacidade de resolução dos seus problemas. No texto «O frade», na ausência do marido almocreve, a mulher recebeu o frade em sua casa. Com o regresso do marido, as mulheres do povo, movidas pela curiosidade, ficaram à espera de ver o que acontecia e a mulher «toda atrapalhada»⁶¹¹ pediu-lhe para tirar e pôr o chapéu várias vezes, dizendo que podia entrar e sair quantas vezes ele quisesse, transmitindo assim a ideia da sua «condescendência»⁶¹² face à sua infidelidade. Em ambos os contos, a vizinhança /

⁶⁰⁶ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.51.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p.53.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p.47.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p.46.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p.47.

⁶¹¹ *Ibidem*, p.47.

⁶¹² *Ibidem*, p.47.

«mulheres do povo»⁶¹³ tiveram conhecimento da presença do frade em casa das mulheres casadas e os maridos, apesar de desconfiados por serem o alvo das atenções, não revelaram possuir capacidades intelectuais que lhes permitissem interpretar esse indício. Em «A mulher que andava metida co frade», perante a chegada do marido, a mulher manda o frade colocar-se debaixo da cama, mas sai «porta fora» para pedir ajuda à comadre⁶¹⁴ que é conivente com o adultério cometido, resolvendo o problema da fuga do frade com uma conversa sobre o «gargalo de panela» que ela utiliza para meter na cabeça do marido traído. Em «O frade», a mulher manda o marido enfiar pela cabeça uma cântara sem fundo e dizer: «Há-de entrar quantas vezes quiser: / é vontade minha e da minha mulher»⁶¹⁵. Saliente-se ainda que nos contos referidos, o frade consegue fugir, a mulher não é descoberta pelo marido e consegue transmitir à vizinhança a ideia de que o marido estava de acordo com a traição.

No seguimento desta temática, mulheres que enganam os maridos, encontramos também o conto «O frade e a tripeça», em que a mulher pede a Deus, todos os dias, que o marido cegue para poder relacionar-se sexualmente com um frade em sua casa. O esposo ouve o seu pedido e faz de Deus, dizendo-lhe que dê caldos de galinha ao marido até ele cegar⁶¹⁶. Assim, finge-se cego e o frade entra em casa, mas ao sentar-se numa banca furada, fica com os testículos pendidos pela abertura da banca. O marido vingava-se fingindo querer atirar à frecha e: «ele apontou-a às partes do frade, atravessou-lhas, de modo que não podia soltar-se, e largou com tripeça e tudo.»⁶¹⁷. O conto termina de um modo cómico com o

⁶¹³ *Ibidem*, p.47.

⁶¹⁴ «— Ó senhora comadre, balha-m' aqui: como hei-de fazer? 'Stá lá o Sr. Frei Fulano, e o meu home chegou agora: como hei-de fazer?

— Ande lá, senhora comadre, q'eu apareço lá já.», Vasconcellos, vol.II, p.46. A tradição popular apresenta-nos a mulher adúltera a cometer o pecado da carne com a conivência e o apoio de uma comadre ou vizinha, mas também encontramos a figura adjuvante do pároco e do doutor. Há dois pequenos contos, eventualmente incompletos, representativos das mentiras que são contadas aos maridos enganados, nomeadamente «Logo São Nove Meses», no qual a mulher engravidou durante a ausência do marido que a entregou a um pároco, e «Adágio», que apresenta a mulher que casou já grávida de outro homem. Em ambos os contos, a mulher tem a ajuda quer do pároco, quer do doutor que enganam os maridos com novas maneiras de contar os meses do ano. Em «Logo são nove meses»: «Março, ma-Março, o mês de Março; / Abril, m' Abril, o mês de Abril; / Maio, ma-Maio, o mês de Maio; / Logo são nove meses.», *Ibidem*, p.81, e em «Adágio»: «— Março / Março, / E o mês que não conto; / Abril, / Rebril, / e o mês que há-de vir; / Maio, / Magano: / O mês em que nasceu.», *ibidem*, p.81.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p.48.

⁶¹⁶ Teófilo Braga apresenta o conto «A Mulher que Cegou o Marido», no qual encontramos algumas semelhanças com o conto «O frade e a tripeça»: a galinha cozida é aconselhada para cegar o marido que se finge cego e a mulher recebe em casa o amante: «mas quando eles estavam mais seguros, é que o marido cobrou a vista, desancando-os como quem malha em centeio verde.», *Contos Tradicionais do Povo Português*, 4ª edição, Lisboa, Dom Quixote, 1998, vol.1, p.352.

⁶¹⁷ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.57.

marido enganado a pedir ao frade para largar a tripeça («— Ó frade, larga a tripeça!»⁶¹⁸) e o frade a fugir⁶¹⁹, mas justificando-se com a pressa («— Agora não, que levo pressa!»⁶²⁰). Constatamos que, neste conto, apenas o frade é punido e não há registo de qualquer castigo atribuído à mulher, como de facto acontece em outros textos, nomeadamente em «O frade e o sapateiro». De facto, encontramos três aspectos em que este conto se destaca dos contos anteriormente analisados: o facto de a mulher pecadora se deslocar ao convento⁶²¹ para cometer adultério («um frade que andava amigado cuma mulher, e a mulher cando ia ao convento»⁶²²); utilizar perfume («defumava-se»⁶²³, comportamento assinalado, mas que, no entanto, não sabemos se despoletou a desconfiança do marido) e o castigo ser aplicado somente à mulher, uma vez que o marido descobriu a traição e queimou-a toda com pólvora («o home atirou à mulher cuma manchêa de pólvora e queimou-a toda.»⁶²⁴). Como já foi referido, o castigo é apenas direccionado para a mulher, pois o frade sai impune, uma vez que o marido não lhe bate, mas aproveita o facto de este passar pela porta de sua casa, e ter declamado uns versos à sua mulher, para lhe transmitir a mensagem de que a mulher tinha sido castigada («Tenho as barbas queimadas / Não posso lá ir agora.»⁶²⁵).

As mulheres pecadoras revelam possuir capacidades criativas, como já constatámos anteriormente, que lhes permitem o encontro com os frades, por exemplo, em «O frade»,

⁶¹⁸ *Ibidem*, p.57.

⁶¹⁹ Existe um *fabliau* intitulado «O Padre Crucificado», no qual encontramos semelhanças com o conto «O Frade e a Tripeça», nomeadamente no que diz respeito ao facto de o marido encontrar a mulher com o padre em sua casa e de encontrar uma maneira de o castigar, cortando-lhe os órgãos genitais: «Então pôs às costas / um crucifixo, para disfarçar, / e afastou-se de casa. [...] viu-os através de um buraco / muito sentados a comer. [...] O padre não tinha por onde fugir. / «Meu Deus, disse o padre, que farei? / E disse a dama: «Eu vo-lo direi: /despi-vos e correi / lá para dentro e estendei-vos / no meio dos outros crucifixos.» [...] pôs-se completamente nu / e estendeu-se no meio das estátuas / como se fosse de madeira. [...] «Senhora, disse ele, muito mal / tratei esta imagem / decerto que estava bêbedo / quando lhe deixei tais membros. / Alumiai-me, vou corrigi-la». [...] Nada, nadinha lhe deixou / tudo cortou, completamente! / Quando o padre se sentiu ferido / desatou logo a bom fugir, / e o homem imediatamente / pôs-se a gritar em altas vozes: / «Senhor, agarrai aqui o crucifixo / que acaba de me fugir!», *Fabliaux, Erótica Medieval Francesa, poesia erótica e satírica francesa séculos XIII-XIV*, Irene Freire Nunes, (tradução e prefácio), Lisboa, Editorial Teorema, 1997, pp.98-100.

⁶²⁰ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.57. É de notar a presença do topos do “enganador enganado”, ou seja, o frade, que queria enganar o marido, termina o conto enganado por este.

⁶²¹ O conto «O frade e o sapateiro», por apresentar o convento como o espaço em que a mulher se encontrava com o frade, lembra-nos a novela de Boccaccio, «O frade e a regra», em que um frade decide levar para o convento uma moça que encontrara num campo («avistou uma bonita rapariga, talvez filha de algum lavrador das redondezas, que andava pelos campos a colher ervas. Logo que a viu, o frade foi fortemente assaltado pelo desejo carnal. Aproximou-se, por isso, dela, meteu conversa e, a pouco e pouco, obteve a sua concordância. Levou-a então para a cela, sem que ninguém desse por tal.», *Decameron*, vol.1, p.61.) e, de certo modo, a presença de um comportamento que foi assinalado nos sínodos em que se proibia «fornizios e adulterios e outros muitos malles» praticados nas igrejas e nos mosteiros.

⁶²² J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.50.

⁶²³ *Ibidem*, p.50.

⁶²⁴ *Ibidem*, p.50.

⁶²⁵ *Ibidem*, p.50.

uma mulher que «andava namorada de um frade»⁶²⁶ pede-lhe que se vista de médico e que aconselhasse o marido a procurar longe («Índias»⁶²⁷) um remédio chamado «chilros-bilros»⁶²⁸. O mesmo nome «chilros-bilros» é utilizado em «Mulher doente», mas para designar um peixe que o marido terá de procurar, deixando assim a mulher com o frade. Neste conto, o marido, avisado e com a ajuda do criado, volta a casa escondido numa gorpelha e encontra a mulher «em grande ceia com o frade»⁶²⁹ e apenas o frade é castigado fisicamente («deram cabo do frade»⁶³⁰), o que não acontece no conto «Mulher doente», apesar de haver semelhanças (o marido é avisado, mas por um compadre, entra em casa escondido, mas «dentro de um esteirão»⁶³¹), o castigo é dado à mulher e ao frade: «munido de um bom marmeleiro, e deu no frade e na mulher a valer.» e pressupõe-se que o marido aceita a mulher adúltera, pois: «A mulher de então em diante foi um modelo de esposas.»⁶³².

Estas figuras enfrentam e resolvem situações comprometedoras e perigosas para a sua integridade física com a utilização de códigos e de crenças, recorrendo também à figura da comadre que age como adjuvante. Em «frei João», encontramos a utilização simbólica de um «corno»⁶³³ que, colocado num buraco, servia para assinalar a ausência do marido (numa relação metonímica pouco polida para designar o marido traído), de modo a que o frade, (neste conto tem nome próprio), passasse a noite com a mulher. Devido ao facto de a mulher não ter retirado o corno⁶³⁴, quando tinha o marido em casa, o frade bateu à porta e a mulher, para justificar o barulho, disse ao marido que eram «almas do outro mundo»⁶³⁵,

⁶²⁶ *Ibidem*, p.51.

⁶²⁷ *Ibidem*, p.52.

⁶²⁸ *Ibidem*, p.52, «chilros-bilros» surge como um neologismo, uma vez que separadamente a palavra «chilro» significa chilreio ou alimento sem tempero e bilro um utensílio de madeira ou um pau com que se joga à bola e, em sentido figurado, um homem pequeno. (CF. *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 2008.). Parece-nos que a palavra não tem sentido (os contos remetem para remédio ou peixe), e surge, eventualmente, em função da repetição de sons, ou seja, a rima «ilros».

⁶²⁹ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.52.

⁶³⁰ *Ibidem*, p.53.

⁶³¹ *Ibidem*, p.53.

⁶³² *Ibidem*, p.54.

⁶³³ De acordo com o *Dicionário dos Símbolos*: «O corno tem o sentido de eminência, de elevação. O seu simbolismo é o do poder. É, aliás, de uma forma geral, o símbolo dos animais que os têm. [...] Se o corno se prende frequentemente a um simbolismo lunar, e, portanto, feminino (corno do touro), pode também tornar-se um vector simbólico solar e masculino (corno do carneiro). É assim que se explica o facto de ele aparecer muitas vezes como um símbolo da potência viril», J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dicionário...*, p.230.

⁶³⁴ «Outro amuleto eficaz contra o mau-olhado é o chifre de boi ou de carneiro preto. Ainda hoje se encontram objectos destes nalguma casa particular ou loja de venda, presos na parte interior da porta de entrada ou em armação sobre a mesma», J.H.B.Martins, *Crenças Populares...*, p.201.

⁶³⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.55.

aproveitando para dizer uma oração em que avisava o frade da presença do marido⁶³⁶. Ainda como justificação para situações de flagrante descoberta, as mulheres recorrem às tradições e crenças populares no que se refere ao poder de substâncias consideradas alucinogénias, como, por exemplo, as ervilhas e as favas. Em «O frade ou a mulher ervilhada», devido ao regresso inesperado do marido, que estava a trabalhar no campo, a mulher teve de esconder o frade, mas esqueceu-se dos seus calções que estavam pendurados, assim, o marido ao ver a roupa interior ficou mal impressionado, mas decidiu sair de casa. A mulher pediu ajuda à comadre que, no dia seguinte, lhe levou o almoço e fingiu estar sob o efeito das ervilhas⁶³⁷ (que o marido tinha comido no dia em que vira os calções pendurados), dizendo que tinha visto mais uma pessoa junto dele, levando, então, o marido enganado a admitir que: «Eu ontem também comi ervilhas, e também me pareceu que vi em minha casa duas pessoas, minha mulher e outra pessoa com ela.»⁶³⁸. Perante os calções que a comadre trazia, e que eram iguais aos que tinha visto em sua casa, o engano ficou desfeito, pois o homem acreditou que estava sob o efeito das ervilhas, pois tinha visto uma pessoa que não existia e os calções, que pensava ser de outra pessoa, eram da mulher, uma vez que até a comadre tinha uns iguais. Deste modo, o conto leva o ouvinte/leitor à formulação do pressuposto de que este desistira de matar a mulher. Em «Comer favas e ver frades», encontramos mais um breve conto em que o marido é enganado pela mulher que, após ter sido encontrada com um frade, quando no dia seguinte lhe leva a comida, ao campo, finge ver frades em todo o lado: «Viva, Frei.!, querendo fazer acreditar que quem comia favas, como ela e o marido as tinham comido, imaginava ver frades por todo o lado.»⁶³⁹.

⁶³⁶ Diz a mulher: «— Ó almas do outro mundo, / Que vindes buscar socorro! / Meu marido está na cama, / Squeceu-me tirar o corno.», *ibidem*, p.55. As semelhanças entre «Frei João» e «Tessa e o fantasma» de Boccaccio são significativas, pois também Tessa utilizava um objecto para sinalizar a presença/ ausência do marido («Se aí visse uma cabeça de burro em cima de uma estaca com o focinho voltado para Florença, era a prova absoluta de que Gianni não viria ter com a mulher; se encontrasse a porta fechada, só teria de bater ao de leve três vezes para lha abrirem. Quando o focinho do crânio estivesse voltado para Fiesole, devia, pelo contrário, abster-se de aparecer. Gianni estava em casa.», *Decameron*, vol.2, p.576.) e também nesta novela a personagem feminina profere uma oração («— Fantasma, fantasma, tu que andas de noite e vieste aqui pé-ante-pé, pé-ante-pé te irás daqui. Vai para o jardim. Junto do pessegueiro grande encontrarás carne gorda para dois, com cem excrementos da minha galinha; leva a garrafa à boca e vai-te depressa embora, sem me fazeres mal a mim nem ao meu querido Gianni.», *ibidem*, p.577.) para avisar o amante que entretanto fora enganado pela posição da cabeça do burro e que, ao bater à porta, acordou o marido.

⁶³⁷ Segundo Jacques Le Goff, em *O Imaginário Medieval*, na Idade Média, encontramos o maravilhoso alimentar: «Seria também preciso examinar se uma parte do maravilhoso medieval ocidental não virá de fantasmas e de tabus, que são particularmente intensos no cristianismo. O maravilhoso sexual mas também o maravilhoso alimentar – fenómeno complexo porque cobre aspectos muito diferentes como a avidez pelos alimentos, os tabus alimentares, os alucinogéneos, os afrodisíacos, etc.», p.63.

⁶³⁸ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.58.

⁶³⁹ *Ibidem*, pp.58-59.

Em síntese, nestes contos, quer as artimanhas inventadas pela comadre adjuvante, quer pela mulher adúltera conseguem ludibriar a ingenuidade do marido e reflectem uma certa ignorância da parte deste que acredita em argumentos pouco objectivos e verosímeis. Enganar o marido, convencendo-o de que tivera uma visão, também ocorre em «A pereira embruxada» de Giovanni Boccaccio, em *Decameron*, no qual Lídia, mulher de Nicostrato, trai o marido com Pirro debaixo de uma pereira.⁶⁴⁰ De facto, Pirro subira primeiro à pereira e acusara Nicostrato de acariciar a mulher à sua frente, o que motivou a subida do marido à mesma árvore, momento este que os namorados aproveitaram para se acariciarem, mesmo perante o olhar incrédulo do marido. A mulher, confrontada com as acusações do marido, apresenta argumentos que o convencem⁶⁴¹ e Nicostrato acredita que tivera uma visão e passou a não desconfiar da mulher que lhe provara, com a destruição da pereira, amá-lo mais do que a si própria.

Concluindo, do conjunto de onze contos analisados, nos quais a mulher casada se envolve com frades, verificamos que em sete contos, a mulher trai o marido e sai impune, pois não é descoberta, em dois contos, apenas o frade é castigado com ofensas corporais, restando apenas dois contos em que apenas a mulher é castigada fisicamente com pólvora que a queima, ou recebe, assim como o frade, sevícias corporais que a transformam em modelo de comportamento. Assim, predominam as narrativas em que a mulher luxuriosa seduz os frades ou comete o pecado da carne, nos quais, graças à sua malícia, esperteza e criatividade consegue não ser descoberta, pois arquitecta desculpas e engana o marido, figura que se apresenta crédula e facilmente manipulada. Constatamos ainda que face à descoberta do adultério, o marido ou sai de casa, e não confronta a mulher com a sua infidelidade, ou dirige a sua ira principalmente ao frade a quem maltrata fisicamente.

Os pecados da carne eram também cometidos com os compadres, nome atribuído aos padrinhos de um recém-nascido, ou apenas uma designação ilustrativa das relações de

⁶⁴⁰ «A surpresa de Nicostrato ia-se tornando maior de minuto para minuto e ele acabou por dizer:

— Tenho de ir ver se a pereira está encantada e se lá do alto qualquer pessoa avista esses prodígios. Vou subir.

Logo que trepou, Lídia e Pirro começaram a acariciar-se. Ao ver tal coisa, Nicostrato pôs-se aos berros:

— Ah, desavergonhada, que estás tu a fazer? E tu, Pirro, em quem eu tinha tanta confiança!

E ei-lo a descer pelos ramos. A dama e Pirro gritaram-lhe:

— Não nos mexemos.», G. Boccaccio, *Decameron*, vol.2, p.633.

⁶⁴¹ Diz a mulher ao marido traído: «— Com que então sou uma mulher de tão baixa extracção que ia fazer as porcarias que dizes mesmo debaixo dos teus olhos! Em todo o caso, podes estar certo de uma coisa! Sempre que me apetecesse fazê-lo, não era com certeza este o lugar que eu escolhia. Pelo menos, iria para um dos nossos quartos e arranjava-me para que nunca — ou muito me admiraria — descobrisses coisa alguma!», *ibidem*, p.633.

familiaridade⁶⁴² e de amizade que se estabeleciam entre as pessoas. Assim, nos contos e nas lendas analisadas, as mulheres casadas estabelecem relações adúlteras com os «compadres» que recebem em casa, nomeadamente no conto «O almocreve e o compadre», em que o marido era almocreve e «tinha de fazer longas viagens»⁶⁴³ e a mulher, sozinha em casa, «tomou relações amorosas com um compadre»⁶⁴⁴. Neste conto, o marido, já conhecedor do adultério, finge sair de viagem, mas assiste à preparação do almoço para o compadre («foi fritar chouriços com ovos»⁶⁴⁵), e vingá-se matando a mulher e o homem que, entretanto, se escondera num cortiço («E zás, pega num pau, mata a mulher e o compadre e bota tudo para a fogueira»⁶⁴⁶). De facto, este é o único conto em que a mulher é assassinada com o seu amante e constitui uma excepção ao perfil do marido traído que encontramos em *Contos Populares e Lendas*.

Quanto aos restantes contos em que a mulher trai o marido com os compadres, encontramos alguns traços de comicidade, principalmente no que diz respeito ao cómico de situação e de linguagem. Referimo-nos, por exemplo, ao conto «A carapuça» que retoma a situação do marido colocar na cabeça um objecto simbólico da sua condescendência face aos amores adúlteros de sua mulher. No entanto, nesta história, a mulher, para enganar a opinião dos vizinhos acerca das relações que mantinha com um compadre, pede ao marido que, na rua, tire e meta a carapuça muitas vezes, dizendo: «Que importa a ninguém com a vida da minha mulher? / Há-de entrar e sair quantas vezes eu quiser!»⁶⁴⁷. Quanto ao conto «O preto», na ausência do marido, a mulher recebe o compadre para jantar, mas com a chegada do cônjuge, o compadre esconde-se debaixo da cama, mas a sua presença é denunciada pelo filho do casal. Neste conto, o marido quer matar a mulher com uma navalha, mas perdoa a sua infidelidade quando esta lhe oferece dinheiro («— Também não te dou os três mel réis, ganhados aos tostões e aos seis vinténs. [...] — Eu não te esmato e tu não esmorres.»⁶⁴⁸). No seguimento dos contos anedóticos, encontramos «A galega e o estudante», no qual um estudante, por quem a galega se interessara, se faz passar por uma comadre para poder, assim, dormir em casa desta. Após terem sido apanhados pelo marido, a mulher conta uma história com a finalidade de justificar o que o marido tinha visto,

⁶⁴² Para acentuar a “perigosidade” da “familiaridade”, veja-se o conto «A viúva que quer casar», J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.67.

⁶⁴³ *Ibidem*, p.48.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p.48.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p.48.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p.49.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p.51.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p.61.

nomeadamente, os órgãos sexuais⁶⁴⁹ da «comadre». Mais uma vez, encontramos um conto em que não há verosimilhança nas histórias inventadas pela mulher, mas que, neste caso, parecem convencer o marido acerca da sua fidelidade. Finalizando, encontramos o conto «O José da Véstia», no qual o sapateiro aconselhou o seu compadre («homem novo e vigoroso, pouco dado a aventuras de amor»⁶⁵⁰) a urinar junto de uma parede quando estivessem mulheres às janelas. No entanto, a mulher do sapateiro viu o compadre a urinar e «Convidou o rapaz a subir.»⁶⁵¹. Desconfiado, o sapateiro tentou surpreender a mulher com o compadre, mas esta conseguiu sempre encondê-lo, ora dentro de um armário, ora dentro de uma arca. O conto termina com o sapateiro a sofrer maus tratos físicos infligidos pelo compadre («O amante escondeu-se e quando eles estavam ajoelhados saiu de um armário e bateu fortemente no pobre marido enganado.»⁶⁵²) e a percorrer mundo «à procura de um homem que fosse mais condescendente do que ele; se o encontrasse voltaria para a mulher»⁶⁵³. Deste modo, o conto transmite a mensagem de o marido, apesar de ter sido traído, ainda acalentar o desejo de voltar a viver com a sua mulher adúltera, caso encontrasse alguém que fosse mais complacente do que ele.

Sintetizando, nos *Contos Populares e Lendas* analisados, a mulher pecadora, mesmo quando está em situação de ser confrontada com a sua infidelidade e perante o marido, raramente é acusada de ter cometido adultério, pois revela possuir a inteligência e a perspicácia suficientes para encontrar uma saída, ou seja, uma maneira de enganar quer o marido, quer a opinião dos vizinhos, a quem prova a sua inocência. Quando o marido descobre o adultério, a mulher raramente sofre as suas sevícias, pois o castigo é principalmente infligido ao amante e subentende-se que a mulher é perdoada. Verificamos também que a mulher adúltera toma a iniciativa de seduzir os homens com quem pretende envolver-se intimamente, como já constatámos, por exemplo, no último conto analisado, «O José da Véstia». Se alargarmos o *corpus* de textos ao *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, verificamos que a tradição popular é profícua em histórias em que as mulheres assumem um papel activo na sedução dos homens, fazendo-o através da palavra. Assim, encontramos, por exemplo, alguns romances em que mulheres donzelas

⁶⁴⁹ «E o home, ao outro dia, foi para um campo, e chega lá a mulher, e diz ele:

— Arre, boi, que te parto a arma [alma] que te leva mil Diabos!

E diz a mulher:

— Ay, partirás [vai] malvado, qu' assim fez a mãe da minha comadrinha Marquinhas dos Célos que le deu um pontapé nas réins e atitou-le cós os riles [rins] ao cu.», *ibidem*, p.77.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p.82.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p.82.

⁶⁵² *Ibidem*, p.82.

⁶⁵³ *Ibidem*, p.83.

assumem o protagonismo na sedução dos homens que escolhem para si. Lembremos, por exemplo, «A Galharda», a história de uma mulher que interpelava os homens e lhes fazia o convite para a acompanharem, como se verifica na abordagem que fez a um cavaleiro/cavaleiro («Queiras tu, ó cavaleiro, vir para minha companhia?»⁶⁵⁴; «— Anda cá, ó cavaleiro, que pousada eu ta daria.»⁶⁵⁵, «— Anda cá, ó cavaleiro, assobe cá p'ra riba, / que eu te dera de cear, também te dera dormida.»⁶⁵⁶) e que também seduzia e assassinava os seus amantes («— Bem hajas tu, ó cavaleiro, e mais tua buena vida, / de dois mil cavaleiros que entraram só tu saíste com vida.»⁶⁵⁷, «Já cem homens p'r'aqui entraram, só tu saíste com vida»⁶⁵⁸), com um punhal de ouro (referido em quase todas as versões), que guardava junto à sua cama. Quanto ao romance «A serrana», é mais um exemplo de uma mulher que «quando quer tomar amores»⁶⁵⁹; «Quando lhe dão ganas de homens»⁶⁶⁰; «quando quer falar d'amores»⁶⁶¹ ou «quando lh'alembam os homens»⁶⁶², desce da sua serra e faz o convite, neste caso a um pastor: «— Queres tu vir, ó pastorinho, hoje comigo para a serra?»⁶⁶³, e verificamos que a pergunta é, nas várias versões, sempre a mesma e que também a Serrana assassinava os seus amantes. Em «Gerinaldo», encontramos uma princesa que provoca verbalmente o pajem do rei («Reginaldo, Reginaldo, pajem d'el-rei tão querido, / não sei por quê, Reginaldo, te chamam o atrevido / [...] — Não foras tu tão covarde que já dormiras comigo.»⁶⁶⁴; «folgar um dia comigo»⁶⁶⁵; «tomares amores comigo?»⁶⁶⁶; «dormir à noite comigo?»⁶⁶⁷; «à noite brincar comigo?»⁶⁶⁸). Por último, no romance «A filha do Imperador de Roma», a jovem apaixonava-se por um ceifeiro a quem provoca e seduz com os trocadilhos «segada» e «ceifar»:

Quero saber se te atreves a fazer minha segada?

— Atrever me atrevo a tudo, trabalho não me acobarda!

Dizei vós, senhora minha, onde é a vossa segada?

⁶⁵⁴P. Ferré, *Romanceiro Português...*, vol.III, p.233.

⁶⁵⁵*Ibidem*, p.236.

⁶⁵⁶*Ibidem*, p.237.

⁶⁵⁷*Ibidem*, p.234.

⁶⁵⁸*Ibidem*, p.235.

⁶⁵⁹*Ibidem*, p.249.

⁶⁶⁰*Ibidem*, p.251.

⁶⁶¹*Ibidem*, p.254.

⁶⁶²*Ibidem*, p.254.

⁶⁶³*Ibidem*, p.249.

⁶⁶⁴*Ibidem*, p.418.

⁶⁶⁵*Ibidem*, p.421.

⁶⁶⁶*Ibidem*, p.423.

⁶⁶⁷*Ibidem*, p.424.

⁶⁶⁸*Ibidem*, p.428.

Não é no monte ou no vale, no baldio ou na coutada,
segador, é nos meus braços, que de ti estou namorada.

[...] Ceifando vai o ceifeiro, bem sabe ele o que ceifava.⁶⁶⁹

A tradição popular também registou romances de mulheres adúlteras que aproveitavam a ausência dos maridos, para se divertirem com os amantes. No romance intitulado «As bodas em Paris», a mulher casada pede ao conde que a leve consigo («— Leva-me daqui, ó conde, conde, leva-me daqui. / — Tanho medo ao teu marido, que me mate já ali. / — O meu marido, ó conde, longes terras está daqui.»⁶⁷⁰) e em «O conde da Alemanha», a rainha trai o marido com o conde da Alemanha e é a filha que repõe a ordem ao denunciar o conde, dizendo que este a quis violar: «Que me tomou nos seus braços, à cama me quis levar.»⁶⁷¹. Quanto ao romance «Claralinda», a mulher aproveita a ausência do marido («meu marido foi p'r'à guerra, p'r'esses campos d'Aragão,»⁶⁷²; «meu marido foi à caça lá p'ra os campos de Aragão.»⁶⁷³; «meu marido não está cá, foi para a Senhora d'Assunção.»⁶⁷⁴; «Meu marido foi à caça lá p'r'ó monte de Aragão.»⁶⁷⁵) para corresponder à sedução do cavaleiro: «— Brancalinda, Brancalinda, ó linda, tão bela flor, / oh quem dromira contigo uma noite, sem temor!»⁶⁷⁶; ou ao toque de um soldado: «passa por 'li um soldado, logo lh' apertou a mão»⁶⁷⁷, ou «pediu-lhe conversação.»⁶⁷⁸. Verificamos que, em todas as versões deste romance, é a mulher quem propõe o encontro («— Se queres, ó cabaleiro, esta noite ocasião;»⁶⁷⁹, «agora, agora, agora é ocasião,»⁶⁸⁰; «— Vem cá tu, ó soldadinho, vens em boa ocasião,»⁶⁸¹, «Aperta, aperta, soldadinho, que é agora ocasião»⁶⁸²).

Ainda em relação ao *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, constatamos a existência de um romance significativo dos casamentos realizados por

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p.468.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p.219.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p.12.

⁶⁷² *Ibidem*, p.180.

⁶⁷³ *Ibidem*, p.181.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p.182.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p.183.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p.180.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p.181.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p.183.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p.180.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p.181.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p.185.

⁶⁸² *Ibidem*, p.198.

interesse e sem amor, principalmente no seio de famílias abastadas⁶⁸³. A temática do adultério devido a casamentos sem amor⁶⁸⁴ constitui um *leitmotiv* na literatura popular, devido ao facto de o sentimento de amor normalmente não estar associado ao casamento que era, muitas vezes, consequência de obrigações e conveniências familiares. No romance «D. Olívia», a personagem feminina, D. Olívia, apesar de casada, decidiu ir ao velório de seu «namorado» e «carpir naquele finado»⁶⁸⁵, pois o sentimento que nutria pelo namorado era de amor, ao contrário do que sentia pelo marido. Deste modo, D. Olívia quis despedir-se do namorado, como se fosse um membro de sua família («e também la dona Ouliva carpe lo seu namorado.»⁶⁸⁶). Quando o marido apareceu no velório e ameaçou matá-la («— Digam lá a dona Ouliva que, por seu crime provado, / a cutelo de aço rijo pescoço terá cortado, / e seu corpo, numas andas, a seu pai será mandado.»⁶⁸⁷ ou «Entre duas facas finas, seu pescoço degolado, / metido entre dois pratos, a seu pai será mandado.»⁶⁸⁸), D. Olívia assumiu o seu adultério ao informar o marido que não sabia quem era o verdadeiro pai dos seus sete filhos («De sete filhos que tive serão de ti, se for;»⁶⁸⁹, ou em outra versão: «De sete filhos que eu tive; quatro são de vós, senhor: / os vossos vestem brilhante; os outros...triste rigor.»⁶⁹⁰). De certo modo, D. Olívia justifica o seu comportamento ao dizer ao marido que nunca quis casar com ele e que tinha casado «malcontente»: «que este é que era meu amor; que eu, a ti, nunca te queria. [...] / «haverá cousa pior do que casar malcontente?»⁶⁹¹. Casar «malcontente» é sinónimo de casamento sem amor e, referindo as palavras de Dom Duarte, em *Leal Conselheiro*, há amores que têm maneira contrária, pois acontecem com as pessoas erradas: «Os amores simprezmente muitas vezes teem maneira

⁶⁸³ De acordo com James Casey, a propósito do casamento concertado: «Parece que o casamento no seio do grupo de parentesco se foi realmente tornando uma característica notória da sociedade do fim da Idade Média, à medida que aumentava a necessidade de conservar a propriedade.», *História da Família*, Lisboa, Editorial Teorema, p.106. Ainda de acordo com o autor: «A vulgarização dos casamentos de consanguíneos fez, ao que parece, parte de uma tendência mais geral que se verificou a partir do ano 1000, no sentido de conservar a noiva e os seus bens dentro da «comunidade»; mas, enquanto no Islão a comunidade se definia (pelo menos nominalmente) em termos de sangue, para os europeus ela era fundamentalmente territorial, um conceito de vizinhança.», *ibidem*, p.107.

⁶⁸⁴ Segundo Milagros Muñia Garcia: «os matrimonios non se concertaban por amor, senón que se facía por conveniencias políticas e económicas, sendo as mulleres un elemento esencial de trato nos contratos matrimoniais. Esta posible ausencia de amor podía dar lugar á existencia de relacións adulterinas; agora ben, as infidelidades masculinas non eran un problema para o prestixio do clan mentres que as femininas si, dado que, como sabemos, o honor familiar recaía na virtude da muller.», «A muller custodiada...», p.340.

⁶⁸⁵ P. Ferré, *Romanceiro Português...*, vol.III, p.9.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p.9.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p.9.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p.10.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p.10.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p.10.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p.10.

contraíra, porque fazem amar de quem nom é amado ou, per razom, sinte que nom deve assi d'amar, em que muito d'amizade se desvaira.»⁶⁹².

Concluindo, a mulher nos *Contos Populares e Lendas* surge-nos com um perfil que corresponde ao da mulher desinibida que utiliza os homens (frades e compadres) para o seu prazer, que demonstra ser criativa quer nas desculpas inventadas, quer nas soluções que arranja. No fundo, esta mulher pecadora apresenta características psicológicas partilhadas por algumas personagens vicentinas, nomeadamente a Ama do *Auto da Índia*, uma vez que possuem a mesma atitude face ao sexo oposto (ambas se dedicam aos prazeres da carne na ausência dos maridos); quando confrontadas com acusações de infidelidade, demonstram a sua malícia (a Ama engana o Castelhana, com desculpas inventadas, no sentido de este não perceber que estivera com outro amante (Lemos) e, perante o marido, descreve o estado de espírito e os sentimentos de uma mulher sofrida e fiel que se manteve «guardada» durante a sua ausência) e, tal como a maioria das mulheres nos contos e lendas analisados, também a Ama não viu os seus pecados da carne descobertos pelo marido nem foi penalizada ou castigada. Assim, a analogia estabelecida demonstra, mais uma vez, a capacidade que o texto medieval teve em contaminar outros textos⁶⁹³ e em deixar, no universo onírico dos que o ouviam/liam, o estereótipo da mulher pecadora, mas esperta ao gerir as situações consequentes dos seus pecados.

⁶⁹² D. Duarte, *Leal Conselheiro*, p.174.

⁶⁹³ De facto, Isabel de Barros Dias assinalou em «Modelos heróicos num fluir impuro» a capacidade que o texto medieval tinha em «gerar ecos e continuações», conforme se verifica em: «Como afirma Mary Carruthers, a metáfora que associa a literatura a uma fonte ou a um rio procedente dessa fonte é pois um lugar comum que acarreta e reflecte uma concepção particular de escrita, própria da época medieval. Implica a negação da noção moderna de trabalho acabado pois a Autoridade de um texto advém não da sua aceitação como obra completa, fechada sobre si mesma, mas da sua capacidade para gerar ecos e continuações. Ainda segundo a mesma autora, o comentário e a imitação é que são responsáveis pela autoridade que se poderá atribuir a um texto novo. Trata-se portanto de uma actividade centrada não no escritor mas no leitor, na recepção, consistindo esta numa absorção inteligente do conhecimento anterior com vista à sua retransmissão. Cada novo texto será então o fruto de uma *collatio* de enunciados melhor ou pior transmitidos consoante a capacidade de composição do seu autor.», Isabel de Barros Dias, «Modelos heróicos num fluir impuro», in Cristina Almeida Ribeiro, Margarida Madureira, (coord.), *O Género do Texto Medieval*, (actas do colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, 12-14 de Novembro de 1996), *Medievalia* 12, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp.105-106.

2.2.Outros pecados físicos femininos

Nos *Contos Populares e Lendas*, constatámos a presença de outros pecados relacionados com a gargantoíce ou gula, a curiosidade, a acídia, a inveja e os assassinatos. A dificuldade em determinar a sua natureza, quer física quer psicológica, reside no facto de estes pecados se apresentarem relacionados com o corpo, quando provocam consequências negativas para o mesmo, ou com o espírito de onde surge a soberba. Deste modo, optámos por encarar estes pecados numa perspectiva física, uma vez que reflectem a necessidade do corpo em obter prazer, como a glotonice ou a acídia, ou ilustram a dor e o sofrimento do corpo, quando ocorrem os assassinatos como consequência da maldade ou inveja da mulher.

Assim, verificamos que a gargantoíce/gula surge relacionada com o vício da bebida, como se verifica no conto «A mulher que gosta de vinho», no qual a mulher era «muito amiga de bñho, mas o home nom sabia de nada.»⁶⁹⁴ e em «Entre marido e mulher», a mulher bebe o pipo de vinho «sem que ninguém soubesse.»⁶⁹⁵, no entanto, quando o marido descobre, a mulher consegue convencê-lo de que fora a gata que bebera o vinho (o conto «A Senhora da Graça», compilado por Adolfo Coelho, apresenta a mesma história, mas com variantes: em vez da Senhora da Guia, temos a Senhora da Graça e um final diferente, pois o marido «convencido de que a mulher estava inocente, levou-a às costas para casa e matou a gata para ela não lhe ir beber mais o vinho.»⁶⁹⁶). Ainda em relação à gargantoíce, verificamos que está também relacionada com a sedução através da comida, pois, nos contos analisados no ponto anterior, quando a mulher pretende seduzir o frade ou o compadre, frequentemente formaliza o convite para cear/merendar ou almoçar consigo⁶⁹⁷. A ceia ou merenda está, assim, associada à ideia de festim ou de banquete ao qual também se associa a ideia de fertilidade e, conseqüentemente, de envolvimento físico. Deste modo, estamos perante um ritual gastronómico que precede o acto sexual, com a mulher «em grande ceia com o frade»⁶⁹⁸, como se verifica no conto «O frade» e em dois outros contos: «A mulher que andava metida co frade» e «O almocreve e o frade», nos quais a mulher oferece comida ao frade. No primeiro conto referido, «A mulher que andava metida co

⁶⁹⁴ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.61.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p.62.

⁶⁹⁶ A. Coelho, *Contos Populares...*, p.279.

⁶⁹⁷ Também a Ama pergunta a Lemos se quer cear em sua casa: «Vós queríeis cá cear / e eu não tenho que vos dar.», G.Vicente, *Auto da Índia in Compilaçam...* vol.II, pp.352-353.

⁶⁹⁸ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.52.

frade» dá-lhe a ceia, «Fè-la ceia e deu cénha ó frade pa ele vir à noite.»⁶⁹⁹, e em «O almocreve e o frade», a pretexto de «comerem uma merenda»⁷⁰⁰, convida-o para ir a sua casa. Em ambos os contos, a chegada do marido impede que o festim se concretize, com a interrupção quer da ceia («Depois tinha a ceia feita, e o frade já lá ‘staba; nisto cheg’ó home.»⁷⁰¹), quer da merenda («quando estavam para merendar chega o homem.»⁷⁰²). Quanto às relações que estabelece com os compadres, verificamos o mesmo ritual, com a mulher a chamar o compadre para almoçar com ela, no conto «O almocreve e o compadre» («a mulher foi chamar o compadre para almoçar com ela. Depois foi fritar chouriços com ovos para o almoço.»⁷⁰³) ou em «O preto», no qual «Ela fez-lhe um grande jantar»⁷⁰⁴.

A referência à comida e ao «banquete» ocorre também quando a mulher é assediada por frades e, com a colaboração do marido, apenas pretende dar-lhes uma lição, criando um ambiente (a ceia) que pressupõe a presença destes no espaço íntimo da casa e, conseqüentemente, o envolvimento amoroso com os frades, como se verifica nos contos: «A mulher e os três frades» («que os convidasse para uma ceia, e que trouxessem bastante de comer [...] aquele banquete»⁷⁰⁵) ou em «Os três frades» («Eles foram e estavam para cear todos contentes.»⁷⁰⁶). A referência à comida também funciona com outros objectivos, como se depreende do conto «O frade e a tripeça», anteriormente analisado, no qual o marido traído sugere à mulher (fazendo-se de Deus) que lhe dê caldos de galinha («— Dai-lhe galinha e caldos gordos, que ele cega.»⁷⁰⁷), criando a ilusão de que assim iria ficar cego e a esposa poderia concretizar o seu sonho que consistia em receber o frade em sua casa. Assim, os caldos de galinha significam o «festim» para o marido que viu as refeições melhoradas, mas um engano para a mulher que não concretizou em pleno os seus planos de «meter um frade em casa»⁷⁰⁸.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p.46.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p.46.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p.46.

⁷⁰² *Ibidem*, p.46.

⁷⁰³ *Ibidem*, p.48.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p.60.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, pp.41-42.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p.45.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p.56.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p.56.

Relativamente à curiosidade⁷⁰⁹, encontramos o conto «Maria Sabida» no qual a curiosidade desta personagem irá despoletar um conjunto de circunstâncias que irão penalizar suas irmãs. Assim, Maria Sabida, a mais velha de sete filhas, ficou de guardar as irmãs («dizendo à mais velha que guardasse as irmãs»⁷¹⁰) e de não abrir a porta de um quarto fechado, durante a ausência do pai, mas movida pela curiosidade, não resistiu e esse espírito rebelde e desobediente provocará o encontro com um rei e a sua conseqüente fúria e vingança, quando se sente abandonado por Maria Sabida. Deste modo, ocorre a violação de suas irmãs, assim como o nascimento de seis filhos, mas Maria casa com o rei e gosta do papel de rainha, assumindo, perante o pai, a sua culpa em ter provocado as violações de suas irmãs («quando veio o pai pediu-lhe que perdoasse às irmãs porque a culpada também fora ela em ir ao jardim do rei.»⁷¹¹).

Ainda em *Contos Populares e Lendas*, verificamos, no volume II, que a mulher surge relacionada com outros pecados, nomeadamente a acídia, em «Mulher preguiçosa», «Fiança de um ano» e «Mulheres», pois critica-se a mulher que não quer trabalhar e que prefere dedicar-se aos prazeres da inércia. Em *Contos Tradicionais do Povo*, compilado por Teófilo Braga, encontramos em «Casos e Facécias da Tradição Popular», a referência a «uma mulher desmazelada» que não queria corar as meadas⁷¹² e «Os dez anõezinhos da tia verde-água», no qual o pecado da acídia surge exemplificado:

Era uma mulher casada, mas que se dava muito mal com o marido, porque não trabalhava nem tinha ordem no governo da casa; começava uma coisa e logo passava para outra, tudo ficava em meio, de sorte que quando o marido vinha para casa nem tinha o jantar feito, e à noite nem água para os pés, nem cama arranjada.⁷¹³

Quanto à inveja, as conseqüências deste pecado estão frequentemente relacionadas com os assassinatos que ocorrem por ordem da mulher, que se torna invejosa devido à

⁷⁰⁹ No conto «A mulher curiosa», compilado por Teófilo Braga, a personagem feminina, sempre movida pela curiosidade de dar «fé» a tudo o que se passava na rua, «A qualquer hora da noite estava sempre por detrás da gelosia a espreitar e a escutar o que ia.», *Contos Tradicionais ...*, vol.1, pp.258-259. A personagem acaba por assistir a uma procissão de mortos e é castigada pela sua curiosidade, pois foi encontrada morta: «A procissão desapareceu ao cabo da rua, e quando amanheceu foram dar com a mulher morta debruçada ao postigo.», *ibidem*, p.259.

⁷¹⁰ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.9.

⁷¹¹ *Ibidem*, p.11.

⁷¹² T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1, p.265.

⁷¹³ *Ibidem*, p.286.

beleza ou da irmã (no conto «A irmã invejosa»⁷¹⁴, no qual um príncipe opta por casar com a mais bonita das irmãs) ou da filha, por exemplo, quando não aceita que a sua filha seja considerada mais bonita do que ela e, deste modo, manda matá-la, situação verificada no conto «Mãe invejosa»⁷¹⁵. Consiglieri Pedroso, em *Contos Populares Portugueses*, apresenta o conto «A estalajadeira», no qual uma mãe nunca aceitou o facto de a sua filha ser mais bonita, mandou-a fechar «num quarto que não tinha janela, e quando já era senhora, peitou um criado para a ir matar.»⁷¹⁶ e Adolfo Coelho apresenta o texto «Os sapatinhos encantados»⁷¹⁷ com a mesma temática. Como já constátamos, a mulher, motivada pela inveja, não apresenta quaisquer problemas morais e éticos em mandar matar a sua própria filha, ou em assassiná-la⁷¹⁸, como também se verifica em «A menina com a rosa na testa» («Enterrou-lhe um pente na cabeça e matou-a.»⁷¹⁹). A madrasta também surge nos contos populares associada à morte de sua enteada, por exemplo, em «A gata borralheira» («e ao outro dia mandou matá-la.»⁷²⁰) ou em «A menina e o figo» («a madrasta não se comoveu e enterrou a menina no quintal.»⁷²¹). Teófilo Braga, em *Contos Tradicionais do Povo Português*, apresenta a «A saia de esquilhas», em que a rainha queria matar a nora («Viu a rainha querendo estrangular a nora.»⁷²²). Também como mulher cruel e assassina, podemos encontrar a avó, como figura que se afasta dos instintos maternais e filiais e mata os seus próprios netos. Na compilação de Vasconcellos, encontramos «A avó que matou a neta» («Tanto fez, tanto fez que a matou e enterrou-a no quintal»⁷²³) e «Avó assassina» («A avó abre uma cova, senta-se à beira dela e diz à menina que a catasse na cabeça. A menina começou a catá-la, e a avó deita-a lá dentro, e cobriu-a de terra e pedras.»⁷²⁴). Quanto à motivação que as leva a matar as netas, verificamos que as avós se tornam assassinas quando são contrariadas («pedia-lhe figos e, se ela não lhe dava figos, levava-a para muito longe e tornando-a a trazer dava-lhe pancada, por ela não lhe dar um

⁷¹⁴ José Leite de Vasconcellos, *Contos Populares e Lendas*, Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho, (coord.); Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, por Ordem da Universidade, 1963, vol.I, p.655.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p.655.

⁷¹⁶ Zózimo Consiglieri Pedroso, *Contos Populares Portugueses*, 8ª edição, Lisboa, Vega, 2007, p.330.

⁷¹⁷ A. Coelho, *Contos Populares...*, p.188.

⁷¹⁸ As mães também abandonam os filhos, por exemplo, «Os Dois Pequenos e a Velha», J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.468.

⁷¹⁹ Z. Consiglieri Pedroso, *Contos Populares...*, p.125.

⁷²⁰ *Ibidem*, p.138.

⁷²¹ A. Coelho, *Contos Populares...*, p.200.

⁷²² T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1, p.108.

⁷²³ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.394.

⁷²⁴ *Ibidem*, p.394.

figo.»⁷²⁵ e «Pede-lhe os figos e a menina recusou-lhos.»⁷²⁶), ou simplesmente lhes querem mal, por exemplo, em «O conde encantado», no qual a avó «tinha uma neta a quem queria muito mal, e um dia disse-lhe que a havia de queimar em vida»⁷²⁷. Uma figura de velha também surge como personagem negativa e repleta de maldade, por exemplo, no conto «Cabelos de ouro», no qual resolve matar uma menina à fome (demonstra a sua crueldade ao pedir à menina que tirasse um olho⁷²⁸), ou em «O afilhado de Santo António», em que a velha queria comer os meninos («queria era assá-los no forno»⁷²⁹).

Ainda em relação ao tema da mulher perigosa, assassina e funesta, encontramos, no *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, a sedutora Galharda que convidava os cavalheiros/cavaleiros para lhe fazerem companhia («— Queiras tu, ó cavalheiro, vir para minha companhia?»⁷³⁰), com o objectivo de os seduzir e assassinar⁷³¹ (de acordo com as versões apresentadas, o número de cavaleiros assassinados oscila entre cem e dois mil). Mais uma vez, encontramos como estratégia de sedução o convite para cearem consigo, como ocorre com o último cavaleiro: «Mandou fazer de comer a melhor comida que havia; / sentaram-se ambos à mesa e o cavaleiro não comia.»⁷³², mas o cavaleiro ficara impressionado com as cabeças de seu pai e irmão, que vira à entrada da casa de Galharda e, deste modo, a sedução através da comida não se efectuou, uma vez que o cavaleiro desculpou-se com o argumento de já ter comido: «— Já comi a minha merenda que a minha mãe ma daria.»⁷³³. No entanto, Galharda continuou com a intenção de seduzir o cavaleiro e mandou «fazer a cama da melhor roupa que tinha»⁷³⁴, mas o seu objectivo, que consistia em assassiná-lo com um punhal de ouro, não se concretizou («Foram-se ambos à cama e o cavalheiro não dormia.»⁷³⁵), pois Galharda será assassinada («— Esse punhal de ouro está em minha companhia. / E pegou-lhe por um braço, no coração lho metia.»⁷³⁶). Galharda surge, assim, como mulher pecadora que seduzia os cavaleiros com a sua «companhia», «comida» e «cama da melhor roupa que tinha», utilizando-os para seu prazer

⁷²⁵ *Ibidem*, p.394.

⁷²⁶ *Ibidem*, p.394.

⁷²⁷ A. Coelho, *Contos Populares...*, p.163.

⁷²⁸ Cf. T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1, p.151.

⁷²⁹ *Ibidem*, p.232.

⁷³⁰ P. Ferré, *Romanceiro Português...*, vol.III, p.233.

⁷³¹ A atitude de Galharda ao matar os seus amantes sem motivo aparente, por exemplo, ciúmes, é ilógica e desprovida de sentido, ao contrário do que se verifica na natureza com algumas espécies de aranhas ou a louva-a-deus que, após a cópula, mata e devora o macho, mas com o objectivo de se alimentar e de obter mais reservas nutricionais para a futura prole.

⁷³² P. Ferré, *Romanceiro Português...*, vol.III, p.234.

⁷³³ *Ibidem*, p.234.

⁷³⁴ *Ibidem*, p.234.

⁷³⁵ *Ibidem*, p.234.

⁷³⁶ *Ibidem*, p.234.

físico e que os matava para, de seguida, iniciar outro ciclo de envolvimento e de prazer que foi quebrado pelo último cavaleiro.

Constatamos que a tradição oral nos apresenta um leque diversificado de pecados cometidos por mulheres, sejam solteiras, casadas ou vivam sozinhas. De facto, encontramos um perfil de mulher que, por ciúmes e inveja de uma beleza perdida, desprezam as filhas e agem sem quaisquer sentimentos filiais, apenas motivadas pela soberba (no sentido de orgulho), e pelo seu mau feitio, provocando consequências nefastas. São também as mulheres mais velhas que agem sem amor aos netos e cujo comportamento não se coaduna com imagens estereotipadas de velhas avós que cuidam pacientemente dos netos. Assim, oscilando entre pecados tão díspares como a simples preguiça e o assassinato de familiares, os contos analisados apresentam-nos modelos negativos de figuras femininas que funcionam numa dinâmica de «*exemplum*» ao contrário, tal como acontece nos contos de fadas uma vez que, segundo Bruno Bettelheim: «Os contos de fadas deixam à fantasia da criança a decisão se deve (ou como deve) aplicar a si própria o que a história revela sobre a vida e a natureza humana.»⁷³⁷

⁷³⁷ Bruno Bettelheim, *Psicanálise dos Contos de Fadas*, 12ª ed., Lisboa, Bertrand Editora, 2006, p.61.

3. Pecados do espírito – soberba e feitiços

3.1.A presença do diabo

Bem assi faz o diaboo enquanto o homem corre a carreira desta vida: lança o ouro aos avarentos e aos viçosos e aos golosos e aos moles e as molheres aos luxuriosos.

Horto do Esposo

Indissociável das mulheres pecadoras feiticeiras ou bruxas está o diabo que surge no *corpus* de contos e lendas seleccionado como representante do mal e adorado por estes seres terrenos que controla e domina. Salientamos que esta figura, no *Novo Testamento*, torna-se referência omnipresente⁷³⁸, representando o mal e constituindo um inimigo de Jesus que, como refere Georges Minois, teve como função combater esse mal, denominado diabo ou demónio:

Jesus desceu à Terra para conduzir o grande combate contra o mal. Sem esse ajuste de contas à escala sobrenatural, a vinda do filho de Deus em pessoa é perfeitamente incompreensível. Os *Evangelhos*, aliás, não deixam sobre esse ponto qualquer dúvida. O Diabo está presente em cada uma das suas páginas – nos possessos, nas tentações, nos discursos. É o Diabo quem tenta Judas. Jesus e os Fariseus acusam-se mutuamente de ser seus agentes.⁷³⁹

E como se verifica no *Evangelho Segundo São Mateus*, Jesus superou as tentações do demónio: «Então o Espírito conduziu Jesus ao deserto, para ser tentado pelo demónio.»⁷⁴⁰.

⁷³⁸ Georges Minois nota que: «Enquanto que nos textos canónicos do *Antigo Testamento*, a figura do Diabo está praticamente ausente, nos do *Novo*, de maneira brusca e aparentemente inexplicável, essa figura torna-se omnipresente. A ruptura de tom é, de facto, brutal e inesperada. O *Novo Testamento* menciona o Diabo cento e oitenta e oito vezes (sessenta e duas vezes como Demónio, trinta e seis como Satanás, treze como dragão e sete como Belzebu).», *O Diabo...*, p.31.

⁷³⁹ *Ibidem*, p.25.

⁷⁴⁰ *Mateus*, 4, 1.

A figura do diabo⁷⁴¹ sofreu, ao longo dos tempos, várias influências de outras culturas e tradições e, por conseguinte, o diabo presente no *corpus* seleccionado, pela sua diversidade de formas, vai ao encontro dessas influências. Assim, verificamos que face ao protagonismo das feiticeiras/bruxas, o diabo é figura pouco presente e mais voz do que corpo, ou seja, não encontramos muitas referências/pormenores descritivos acerca desta figura (o que constitui uma característica dos contos populares). Vemo-lo surgir sob a forma de um burro⁷⁴² («o burrinho, que outro não era senão o Demónio.»⁷⁴³); de uma luz⁷⁴⁴ («A luz, que era o Diabo, lhe perguntou»⁷⁴⁵) que também é referida como vermelha («e uma delas, que era vermelha, muito maior do que as outras.»⁷⁴⁶), ou ainda com o aspecto de um bezerro com cornos pretos⁷⁴⁷ («o Dianho, que é o bezerro dos cornos pretos»⁷⁴⁸). Em relação aos restantes contos em que participa como personagem, e uma vez que não há referências ao seu aspecto físico, torna-se difícil determinar se surge sob a forma de animal

⁷⁴¹ No final do século XII, a Igreja viu-se confrontada com ameaças heréticas (de Bogomilos, Valdenses e Cátaros, turcos e judeus) e passou a dar-se uma atenção obsessiva ao diabo e a associá-lo aos heréticos. Deste modo, o medo instalado ajudou a criar a ideia de que o ataque contra o cristianismo era conduzido pelo inimigo, o diabo. Assim, surgem vários lugares comuns que colocam os heréticos a praticar actos *contra natura*. Segundo Georges Minois: «acusados de se reunir em assembleias orgíacas, nas quais, em presença do Diabo, cometem incestos e praticam o bestialismo, o infanticídio e o canibalismo. [...] Esses lugares-comuns difundiram-se muito rapidamente pelos meios intelectuais e dirigentes que, do anterior cepticismo, passaram a acreditar que o Diabo em pessoa, embora sob a forma de um animal, regra geral, um gato, presidia às orgias nocturnas dos heréticos.», *O Diabo...*, pp.68-69.

⁷⁴² No século XIII, acreditava-se que o Diabo estava em toda a parte e que poderia assumir diversos disfarces de homem a animal, mas nos séculos XIV e XV a imaginação popular tornou-se mais audaz e o Diabo começou a surgir em «paixões» e «mistérios» «quase sempre negro, cornudo, vestido de peles de animais», (Cf. *Ibidem*, p.51) e frequentemente ridicularizado. Segundo Robert Muchembled: «quando figurado como animal, a sua representação icónica oscila entre a tradição judaico-cristã e os deuses pagãos associados a formas vivas. Se a forte marca da Igreja exclui o cordeiro e, até certo ponto, o boi e o burro, não consegue, no entanto, impor a opinião de São Pedro que via em Lúcifer um leão a rugir. Num outro registo, a serpente do Génesis confunde-se facilmente com o dragão do paganismo. Por exemplo, uma das formas preferidas do Diabo, o bode, deve provavelmente esse privilégio à sua antiga associação com Pã e Tor.», R. Muchembled, *Uma História...*, p.29.

⁷⁴³ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.1, p.411.

⁷⁴⁴ Ainda de acordo com Georges Minois, Deus terá enviado quatro anjos bons para lançar os gigantes nos abismos, sendo os anjos rebeldes castigados e transformados em estrelas cadentes: «o que em latim dará origem à expressão Lúcifer, ou seja, «portador de luz». O *Evangelho* de Lucas atribuirá a Cristo esta palavra misteriosa: «eu via Satanás cair do Céu como um raio» (10,18), o que revela um certo ar de família entre essa literatura sectária apócrifa e as comunidades cristãs.», *O Diabo...*, pp. 26-27.

⁷⁴⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.1, p.415.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, vol.1, p.415.

⁷⁴⁷ O imaginário ocidental recebeu influências da mitologia babilónica e eventualmente egípcia, como afirma G. Minois. No Egipto, o deus Seth, que combatia o seu irmão Hórus, surge representado, por vezes, de cor vermelha: «É provável que apenas alguns traços físicos dessas divindades, nomeadamente, a cor vermelha e o aspecto bestial tenham influenciado o imaginário diabólico. Este terá igualmente herdado os cornos e a cauda de Anúbis, assim como uma miríade de demónios especializados», *O Diabo*, p.10. Ainda de acordo com Minois: «a partir do século XI, por influência dos contos populares e das narrativas de origem monástica, assim como por alguma iconografia oriental de monstros, o Diabo é transformado numa criatura imunda.», *ibidem*, p.54. Dante refere os diabos cornudos: «Aqui e além, em cima dos rochedos sombrios, vi Demónios cornudos com grandes látegos, que cruelmente os fustigavam por detrás.», *O Inferno*, p.77.

⁷⁴⁸ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.423.

ou etérea, mas sabemos que aparece com a forma humana no conto «Casada com o diabo» no qual, após uma mãe ter rogado muitas pragas a sua filha («Não vir o Diabo, que te levasse!»⁷⁴⁹), deu-a em casamento a um cavaleiro que era o diabo e de quem a filha teve um filho. É interessante verificar ainda, neste conto, a referência à sociedade dos diabos, ou seja a reunião destes seres, tal como ocorria com as feiticeiras/bruxas: «Na casa em que viviam, juntava-se de noite a sociedade dos diabos»⁷⁵⁰.

A presença do diabo, nos contos analisados, constitui uma «herança cultural» de um passado remoto que, durante séculos, incutiu nos pecadores o medo face aos seus poderes. De facto, como já constatámos, durante a Idade Média, os clérigos atormentavam os seus «pecadores» com dolorosas penitências e a referência ao diabo surgia, muitas vezes, como ameaça (« Bem asi am de reter os diaboos as suas almas em as penas do inferno e uerõ so telas.»⁷⁵¹). No entanto, o diabo, nos *Contos Populares e Lendas*, ora aparece como um ser que domina e comanda o comportamento das feiticeiras/bruxas, determinando o destino dos que pretendia castigar, ora surge ridicularizado⁷⁵², e esta dualidade está assim presente nas poucas referências que encontramos, pois constatamos que a tradição popular tem a capacidade de subverter medos seculares e de parodiar figuras tão intimidadoras como a do diabo. Assim, esta figura ora dá as ordens às feiticeiras/bruxas («Diz o Diabo: — Não, senhora! Tiram-se-lhe os olhos. E prende-se a uma árvore destas e deixa-se.»⁷⁵³, «— Dar-lhe uma carga de pau para não ser linguareiro»⁷⁵⁴), ora surge ridicularizado quando, por exemplo, um sapateiro aceita ir ao baile das feiticeiras, tendo de «beijar o cu ao Diabo»⁷⁵⁵, como condição para ser aceite na «ordem»⁷⁵⁶. Assim, «em vez de o beijar, deu-lhe uma picadela com o pinador.»⁷⁵⁷, instrumento com o qual abria os furos no calçado, a fim de se cravarem os pinos e que tinha levado intencionalmente. A reacção do diabo contribui para a comicidade do conto, ao queixar-se do beijo dado pelo sapateiro que fora muito áspero para a ordem. Como desculpa, o sapateiro diz que fora a sua barba e recebe a recomendação do

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p.404.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p.404.

⁷⁵¹ *Tratado de Confissom*, p.48.

⁷⁵² Ridicularizar o Diabo é uma atitude que remonta ao século XII e de acordo com Robert Muchembled: «Até ao século XII, o mundo vivia demasiado mergulhado no encantamento para deixar Lúcifer ocupar sozinho todo o espaço do medo, do temor e da angústia. O pobre Diabo tinha demasiados concorrentes. Não podia reinar como soberano absoluto do medo, tanto mais que o teatro do século XII o parodiava com insistência, «gozava-o», prolongando o tema popular do Maligno ludibriado.», R. Muchembled, *Uma História ...*, p.34.

⁷⁵³ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.409.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p.413.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p.410.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p.410.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p.410.

diabo para voltar com a barba feita. Encontramos ainda a história de outro sapateiro que descobre que a mulher e a filha são bruxas e decide persegui-las, primeiro untando-se com óleo e voando, depois, numa adega, encontra-as a adorar o diabo e recebe delas, que não o conheceram, o convite para também venerar aquele por elas considerado deus («Adora o nosso deus, anda, dá-lhe um beijo»⁷⁵⁸). Neste ritual, é na cara do diabo que é dado o beijo («O homem chegou-se ao Diabo e espetou-lhe a cara com a sovela do ofício, que ele tinha levado na algibeira.»⁷⁵⁹), igualmente com um utensílio, a sovela, utilizado para abrir os furos no cabedal e o diabo formula o desejo de ser beijado com uma barba bem feita, («Para outra vez traze as barbas mais bem feitas...»⁷⁶⁰), não suspeitando que fora enganado. Estes são dois exemplos que demonstram a faceta nada perspicaz do diabo que é facilmente ludibriado e que surge assim ridicularizado num ritual que simbolizava a adoração do mal. Lembramos ainda que este diabo surge venerado por mãe e filha feiticeiras, «escarranchado num tonel.»⁷⁶¹, (saliente-se a comicidade transmitida através da palavra «escarranchado») e que o poder de uma tarefa, («ele tosou-as muito bem tosadas, e elas nunca mais foram bruxas.»⁷⁶²) dada pelo sapateiro marido/pai, consegue ser superior à adoração do diabo.

Quanto à crença nas relações sexuais entre estas mulheres e o diabo, a imaginação popular alimentou a ideia de que aconteciam na realidade, mas, no fundo, são apenas o reflexo de uma tradição que transfere para o elemento masculino, que é o diabo, as relações estabelecidas entre o homem e a mulher, baseadas na submissão e na obediência. Assim, em relação à crença nas relações sexuais que se estabeleciam entre o diabo e as mulheres, Georges Minois lembra que:

O Diabo não está, todavia, sozinho. Na sua queda, arrastou uma multidão de anjos. Tendo conservado os seus corpos feitos de ar e de luz, voam como abelhas, deslocam-se a uma velocidade fulgurante, procuram prejudicar-nos dos mais diversos modos, arrastam-nos para o mal, provocam catástrofes naturais. Mais ainda: alguns deles, os demónios íncubos e súcubos, podem ter relações sexuais com os seres humanos, homens e mulheres, provocando-lhes orgasmos particularmente deliciosos. [...] São certamente reminiscências de Pã, de histórias de anjos-da-guarda, que fizeram amor com mulheres. Essa crença,

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p.438.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p.438.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p.438

⁷⁶¹ *Ibidem*, p.438.

⁷⁶² *Ibidem*, p.438.

fortemente ligada a formas de culpabilidade sexual, desempenhará um papel importante na época da feitiçaria.⁷⁶³,

e verificamos que nos contos e lendas seleccionados há referências a uma eventual orgia⁷⁶⁴ entre as bruxas em que o diabo é «o galante delas todas.»⁷⁶⁵, nomeadamente quando se refere: «No dia de S. João, à meia-noite, juntam-se todas e machiam-se (de macho!) umas com as outras»⁷⁶⁶.

⁷⁶³ G. Minois, *O Diabo...*, pp.45-46.

⁷⁶⁴ Lembramos a literatura apócrifa apocalíptica, redigida entre 210 e 60 a.C. em que «o mal é uma resultante directa da revolta dos anjos, ou dos «filhos de Deus». [...] Esses «anjos-da-guarda», encarregues de supervisionar o mundo, não respeitaram a fronteira que separa o divino do humano. Subjugados pela beleza das mulheres, têm relações sexuais com elas, dando origem a uma raça mestiça e maléfica, a raça dos gigantes, que espalha o mal sobre a Terra.», *ibidem*, p.26.

⁷⁶⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.435.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p.435.

3.2. Feiticeiras e bruxas

Amigo, o Senhor todo poderoso te outorgue que nom sejas enganado pela falsura da femea toda poderosa. [...] A femea mais ligeiramente se move a fazer todolos maleficios que o homem.

Horto do Esposo

Quem são as feiticeiras/bruxas⁷⁶⁷ pecadoras que surgem nos contos e lendas seleccionados? De acordo com J.L.Vasconcellos, parece haver uma diferença entre as feiticeiras⁷⁶⁸ e as bruxas, pois enquanto a feiticeira está mais relacionada com as «adivinhadeiras» e com os feitiços, a bruxa pode transformar-se («Entram dentro de casa, pela fechadura da porta, em forma de moscas e mosquitos»⁷⁶⁹), ficar invisível, etc⁷⁷⁰. No entanto, encontramos contos em que o título refere a «feiticeira» e no corpo do texto encontramos a referência à «bruxa», por exemplo, em «A dança das feiticeiras»⁷⁷¹, ou «A feiticeira e o compadre»⁷⁷²; às vezes, o conto inicia-se com a comadre que era «feiticeira» e acaba por encontrar no baile as «bruxas». Deste modo, uma vez que os dois conceitos surgem relacionados, optámos por não estabelecer diferença entre «feiticeiras» e «bruxas»

⁷⁶⁷ É curioso notar que, e de acordo com Georges Minois: «A diabolização da mulher inscreve-se no contexto arcaico e perturbado do medo que inconscientemente o homem sente face a esse ser tão belo, tão sedutor e, ao mesmo tempo, tão misterioso, tão impuro e tão terrível. [...] O fundo arcaico masculino, feito de atracção e de repulsa pela mulher, desenvolvido pela tradição cristã que faz da virgindade a virtude por excelência e da luxúria o principal pecado, como se pode ler em tantos textos, desde S. Paulo e Tertuliano, conseguiu fazer do sexo feminino uma vítima que aceita e acolhe as propostas lascivas do Diabo. Todo um clero sexualmente frustrado atribui ao Diabo as tentações da carne que o assaltam, e encara a mulher como um ser maléfico de que Satanás se serve para atrair o homem para o Inferno.», *O Diabo...*, p.85.

⁷⁶⁸ Emilio Ruiz Barrachina sublinha a diferença entre religião e magia/feiticeira ou bruxaria: «não podemos incorrer no simplismo de identificar «plenamente» religião e magia. É possível que os seus ritos se confundam e se toquem em muitos aspectos. No entanto, a religião é um sistema vital que procura apresentar uma solução para o enigma da vida e da morte, dar respostas a questões transcendentais que atormentam o homem, que quer conhecer-se a si mesmo através de uma divindade, ou que se propõe indagar a sua existência. Pelo contrário, a magia, a feiticeira ou a bruxaria tratam, unicamente, de solucionar um problema ou de satisfazer um desejo passageiro, pontual. Não se trata de um sistema de crenças, nem de um sistema filosófico, moral ou sociológico de nenhum outro tipo. É mais um ofício, uma inclinação ou uma espécie de arte.», E. R. Barrachina, *Bruxos, Reis...*, p.45.

⁷⁶⁹ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.433.

⁷⁷⁰ Segundo J.L.Vasconcellos, existe uma diferença entre feiticeira e bruxa: «As feiticeiras não passam de simples adivinhadeiras com o poder de fazer feitiços (em questões de amor, etc.); as bruxas são mais alguma coisa do que isso, porque podem sofrer metamorfoses, tornar-se invisíveis, chupar crianças, etc. As feiticeiras, como me disse uma mulher do povo, operam por arte do Demónio, enquanto as bruxas operam por fado que Deus lhes deu, posto que andam também ligadas ao Demónio. As feiticeiras representarão porventura o vestígio de alguma antiga sacerdotisa; as bruxas o de alguma divindade decaída.», *ibidem*, p.423.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p.407.

⁷⁷² *Ibidem*, p.233.

e considerar estas pecadoras como um todo relacionado com os pecados do espírito e com a desobediência ao primeiro mandamento que consiste em amar Deus, por ser Este o verdadeiro e não servir outros deuses ou ídolos⁷⁷³. Encontramos também uma lenda sobre as «jãs» que, em troca de um bolo, fiavam o linho durante a noite. Pensamos que as jãs eram entidades boas que ajudavam as pessoas, ou como se refere: «Tudo isto se conta de tempos remotos. Hoje já não se acredita nas jãs e acrescenta-se que desapareceram com outras entidades míticas, quando veio a bula da Santa Cruzada»⁷⁷⁴, ou seja, com o surgimento das indulgências atribuídas aos que lutavam contra os infiéis, durante a Reconquista Cristã, no território português, acreditou-se que as entidades míticas e pagãs desapareceram face à expansão do poder da Igreja cristã.

Sabemos que as feiticeiras/bruxas actuavam à noite, quer para se reunirem⁷⁷⁵ com o diabo⁷⁷⁶, quer para fazerem os seus feitiços⁷⁷⁷; algumas eram mulheres casadas⁷⁷⁸ e tinham filhos – encontramos a chegada tardia de uma delas a uma reunião, pois tinha estado a «acomodar» o marido e os filhos⁷⁷⁹ («—Desculpe-me, porque me demorei. [...] Eu para

⁷⁷³ De acordo com *Êxodo*: «Não tenhas outros deuses diante de Mim. Não faças para ti ídolos, nenhuma representação daquilo que existe no Céu e na Terra, ou nas águas que estão debaixo da Terra. Não te prostes diante desses deuses, nem os sirvas», 20, 3-5, p.93. Lembramos novamente o conto em que a mulher e a filha do sapateiro, provavelmente por estarem em algum estado de transe, não o reconhecem e convidam-no para adorar o diabo, a quem chamam deus: «Adora o nosso deus», J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.438.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p.422.

⁷⁷⁵ A reunião entre as mulheres feiticeiras ou bruxas e o diabo também era designada por *sabbat* e, de acordo com o investigador Carlo Ginzburg, referenciado em *Bruços, Reis e Inquisidores*, por Emilio Ruiz Barrachina: «no início, o *sabbat* era uma reunião inocente de crentes nas mesmas superstições, levada a cabo num lugar isolado para o seu entretenimento e diversão. A Inquisição, suspeitando de um objectivo sinistro destas reuniões, procurou definir um protótipo de assembleia diabólica através dos interrogatórios feitos aos suspeitos. Valendo-se das informações parciais que recebia dos reticentes testemunhos, o Santo Ofício criou um modelo de cerimónia diabólica que utilizou como esquema para formular as perguntas aos acusados de bruxaria. Este modelo, que na altura procedia de uma interpretação da Inquisição, e não da tradição popular, uma vez criado, foi utilizado pelo povo para organizar as cerimónias ulteriores. Foi assim que aquilo que era apenas fruto da imaginação da Inquisição passou a ser um fenómeno real.», pp.136-137.

⁷⁷⁶ A noite surge relacionada com a presença do diabo: «Dotado de ubiquidade, o Demónio reconhecidamente tinha preferência por certos lugares e por certos momentos do dia. A noite era o seu reino, por oposição à luz divina que se difundia por toda a Terra, durante o dia. Razão por que os lugares ermos e frios, assim como os animais nocturnos, eram naturalmente associados à sua presença.», R. Muchembled, *Uma História...*, p.31.

⁷⁷⁷ Sobre este assunto ver ainda *Bruços, Reis e Inquisidores*: «as práticas mágicas, de feitiçaria e de bruxaria, ou como se queiram considerar, remontam a tempos muito anteriores ao império romano. Desde que o homem é homem e raciocina, carrega no seu interior a dualidade entre o bem e o mal», p.42.

⁷⁷⁸ Cabe ainda referir que: «Muitas mulheres encontraram um terreno de libertação e de autonomia na magia, na feitiçaria e na bruxaria, herdeiras dos ritos pagãos.», *ibidem*, p.56.

⁷⁷⁹ A propósito dos vários tipos de feiticeiras/bruxas nos contos populares portugueses, encontramos a velha bruxa assassina em «A torre de Babilónia» (T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1); «A torre da má hora» e «Os dois pequenos e a bruxa» (C. Pedroso, *Contos Populares...*). As rainhas bruxas também surgem em «A rainha, que era refinada bruxa» (T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1), e em «Brancaflor», a rainha e a filha eram feiticeiras (A. Coelho, *Contos Populares...*). As bruxas pretas surgem em «A pomba» e «A princesa encantada» (T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1), assim como a criada bruxa em «As cunhadas do rei», (*Ibidem*). A propósito de rainhas bruxas e assassinas, constatamos que, nos contos populares, subverte-se o conceito da rainha modelo de virtudes e de perfeição, apresentado por Carla Casagrande: «Rainhas, princesas e damas têm, aos olhos dos pregadores e moralistas, a possibilidade de se tornarem

acomodar marido e filhos... E de Elvas aqui não me demorei muito.»⁷⁸⁰) – e participavam na adoração ao diabo com as filhas⁷⁸¹. Para obter a concretização dos seus desejos, uma das suas manhas consistia em aparentar falsos sentimentos, como se depreende, por exemplo, quando «chamam as pessoas com uma fala muito dolorida»⁷⁸². Verificamos também a existência de poderes para voar e a capacidade de se metamorfosearem em luzes e insectos, quando entram em casa das pessoas através dos buracos da fechadura («Entram dentro de casa, pela fechadura da porta, em forma de moscas e mosquitos»⁷⁸³). Revelam ainda capacidades físicas extraordinárias quando, em apenas meia hora, conseguem chegar ao Brasil remando um «barquinho» («As bruxas vão ao Brasil em meia-hora num barco, que tomam: cada remadela cem léguas. [...] Chegaram ao Brasil, prenderam o barquinho»⁷⁸⁴). Estas feiticeiras/bruxas gostam de chapinhar na água dos rios e riem⁷⁸⁵ muito («dão gargalhadas, batem palmas e fazem mil travessuras.»⁷⁸⁶) e, de acordo com algumas lendas, surgem como patos e vestidas de branco. Demonstram um especial interesse por adegas onde cometem o pecado da gula quando bebem o vinho das pipas e obedecem às ordens do diabo sem quaisquer problemas de consciência, matando as suas vítimas, chupando-lhes o seu sangue⁷⁸⁷ ou dando-lhes bofetadas com uma mão de ferro («Imediatamente recebeu uma bofetada com uma mão de ferro.»⁷⁸⁸).

exemplo concreto e modelo vivo para todas as mulheres, porque a posição de superioridade social que Deus lhes concedeu obriga-as, como escreve Humberto de Romans, a um respeito mais rigoroso das normas morais. [...] Para Francisco de Barberino, rainhas e princesas, obrigadas pela sua alta posição social «a elevados costumes», encarnam o modelo perfeito que nobres, burguesas e camponesas devem tentar emular nos limites consentidos pelo estado de inferioridade em que se encontram; à medida que se desce na escala social destemperam-se os valores, diluem-se as normas, afrouxa a disciplina, mas para todas as mulheres permanece uma contínua tensão para olhar para o alto, para aquela mulher de educação perfeita que só a rainha sabe ser plenamente.», «A mulher...», pp.108-110.

⁷⁸⁰ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.415.

⁷⁸¹ Nos contos populares, a feitiçaria parece ser herança de família em alguns contos, nomeadamente no conto «Bola-Bola», registado por Teófilo Braga que apresenta duas feiticeiras que eram mãe e filha e que motivadas pela inveja, fazem feitiço para transformar duas irmãs em bois, (*Contos Tradicionais...*, vol.1, p.183.). No conto «A filha da bruxa», registado por Consiglieri Pedroso, a filha opõe-se à mãe bruxa de quem foge para ficar com um príncipe, apesar de o conto não apresentar a menina como uma bruxa, refere-se os seus poderes: «A menina, que sabia também alguma coisa de bruxaria», (*Contos Populares...*, p.65.), e possui as capacidades para se transformar em um velho, ermitão ou enguia.

⁷⁸² J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.434.

⁷⁸³ *Ibidem*, p.433.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, pp.436-437.

⁷⁸⁵ O conto «Pedro e o príncipe» copilado por Consiglieri Pedroso, apresenta as bruxas lavadeiras que andavam à noite pelos telhados: «Pela noite velha sentiu as bruxas em cima do telhado do alpendre às gargalhadas», p.80. Uma das bruxas transforma-se em fantasma: «Pela noite adiante veio a bruxa feita num fantasma», *ibidem*, p.81.

⁷⁸⁶ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.433.

⁷⁸⁷ Emilio Ruiz Barrachina refere o francês Jean Bodin que em 1580 tipificou o delito das bruxas em quinze aspectos, entre os quais «beber sangue humano», *Brujos, Reis...*, p.137.

⁷⁸⁸ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.425.

As mulheres feiticeiras/bruxas são, assim, seres que estão ao serviço do diabo⁷⁸⁹, como se verifica também no conto «Duas pessoas casadas»⁷⁹⁰, em que uma mulher encontra o diabo e oferece-se para lhe «arranjar» um homem e uma mulher que eram casados e muito amigos em troca de um pagamento (umas chinelas). Assim, visando a destruição da relação deste casal, a feiticeira manipulou primeiro o homem, dizendo-lhe que a mulher queria matá-lo e depois a mulher, prometendo-lhe mais amizade, da parte do marido, se ela lhe cortasse dois cabelos da cabeça (subentende-se que os cabelos seriam utilizados no feitiço que lhe traria mais «amizade»). Deste modo, a feiticeira conseguiu que o marido matasse a mulher, quando a viu com a tesoura na mão, obtendo, da parte do diabo, as chinelas. De facto, este pequeno conto é significativo do poder que certas mulheres têm em manipular quer a opinião, quer o comportamento dos outros e, uma vez que esta mulher, enquanto feiticeira/bruxa, é detentora de uma frieza e falta de sentimentos que lhe permite arquitectar a morte em troca de umas «chinelas», partilha da maldade do próprio diabo que a elogia: «Fizeste num dia o que eu não fiz num ano»⁷⁹¹, ou seja, demonstrou possuir mais perícia e rapidez em fazer o mal do que o próprio diabo, pois conseguiu superá-lo e ainda recebeu o seu reconhecimento.

Como já verificámos, as feiticeiras/bruxas são agentes do diabo, pois agem em função das suas ordens e desejos, por exemplo, tirando os olhos a uma vítima e amarrando-a a uma árvore:

Uma dizia que o matavam de uma maneira, outras de outra. Diz o Diabo:

— Não, senhora! Tiram-se-lhe os olhos. E prende-se a uma árvore destas e deixa-se.

Tiraram-lhe os olhos e prenderam-no à árvore, e deixaram-no.⁷⁹²

ou batendo num homem curioso e linguareiro com um pau:

⁷⁸⁹ Sobre este assunto, ver texto de Augusto Joaquim, «O Diabo e a Caça às Bruxas em Portugal», em G. Minois, *O Diabo...*, Augusto Joaquim refere um estudo de Maria Cristina Correia de Melo sobre a repressão da bruxaria por um tribunal do Santo Ofício, em Évora, no qual se traça o perfil da bruxa: «A mulher bruxa, regra geral, tem aproximadamente quarenta anos, é a alcoviteira da aldeia, conhece os segredos de uns e outros, intervém em casos amorosos (fazer e desfazer relações) e nas maleitas físicas, sobretudo, das mulheres. Os conhecimentos de que se utiliza recebeu-os, regra geral, por via familiar. A par dos unguentos e mezinhas, utiliza rituais, rezas e sortilégios. Diz acreditar na eficácia conjugada de uns e de outros, sobretudo, se for ainda uma praticante jovem. Esta, regra geral, acredita no sobrenatural, seja ele de Deus ou do Diabo. Algumas chegam ao ponto de declarar que as mezinhas e unguentos não têm qualquer poder, e que este reside apenas no sobrenatural.», p.172.

⁷⁹⁰ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.406.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p.407.

⁷⁹² *Ibidem*, p.409.

— O que se há-de fazer a este homem, que nos ajudou a dançar?

— Dar-lhe uma carga de pau para não ser linguaireiro e atrevido, de nos vir cá falar no domingo.

Mal isto foi dito, saltaram as feiticeiras sobre o homem e deram-lhe uma sova mestra até o deixarem moído como salada.⁷⁹³

A mulher feiticeira ou bruxa é, assim, apresentada como uma mulher do mal, do diabo, que frequenta o «baile» («Todas as noites ia ao baile»⁷⁹⁴, «eram as feiticeiras, que andavam no seu baile»⁷⁹⁵), onde convive com o diabo, dança e conta as «novidades»⁷⁹⁶, canta («Sexta, sábado»⁷⁹⁷) e participa também em reuniões com as outras suas semelhantes. Antes da meia noite, («Das onze para a meia-noite»⁷⁹⁸), inicia-se o ritual das feiticeiras/bruxas que chamam umas pelas outras para tomarem o «codório» (provavelmente uma bebida alcoólica) e, antes de saírem de casa, utilizam unturas que retiram de panelas («Têm debaixo da pedra do lar uma panela com unturas. [...] Juntam-se e untam-se»⁷⁹⁹) ou óleos («e deu com elas nuas na cozinha a untarem-se com um óleo, que estava debaixo da chaminé.»⁸⁰⁰) e dizem rimas⁸⁰¹ antes de partirem a voar (estas mulheres têm também a capacidade de passarem de «luzes»: «muitas luzes a saltar»⁸⁰² a mulheres: «Efectivamente transformaram-se logo em mulheres»⁸⁰³).

As reuniões, à meia noite, localizam-se em encruzilhadas («A meia-noite, numa terça-feira, juntaram-se as bruxas e o diabo numa encruzilhada, no sítio da Senhora da Eirinha.»⁸⁰⁴), ou por baixo dos carvalhos, onde fazem a «roda», em que o diabo se encontra no meio («Fazem uma roda e o Diabo no meio.»⁸⁰⁵) também na forma de um burro («fizeram roda, com um burrinho no meio [...] que outro não era senão o Demónio.»⁸⁰⁶).

⁷⁹³ *Ibidem*, p.413.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p.410.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p.411.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p.408.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p.411. Verificamos que as feiticeiras/bruxas invocam a sexta-feira e o sábado, sendo o sábado considerado, por exemplo, para o judaísmo, um dia consagrado ao descanso espiritual, ao contrário da religião cristã que manda guardar o sábado que é, no fundo, o domingo.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p.407.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, pp.407-408.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p.437.

⁸⁰¹ Nas rimas utilizadas pelas feiticeiras/bruxas, encontramos a preferência por termos como “silvas” e “silveirais”: «Por cima de silveirais / E por baixo de amendoais, / Se vai ter à veiga de João de Morais.», *ibidem*, p.408; «Nós por baixo de carvalhais / E por riba de sirvadais (silvadais).», p.432; «Por cima de silvareiras, / Por baixo de carvalheiras», *ibidem*, p.436.

⁸⁰² *Ibidem*, p.411.

⁸⁰³ *Ibidem*, p.411.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p.407.

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p.408.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p.411.

Os silveirais⁸⁰⁷ surgem como outro dos seus locais preferidos, pois escolhem os silvados para maltratarem as suas vítimas (« Uma vez apanharam um homem que lhes chamou nomes (elas querem que lhes chamem «bonitinhas»), meteram-no num silvado, saltaram sobre ele e ficou coxo.»⁸⁰⁸) e abandoná-las («a velha metida num silvado.»⁸⁰⁹). Estas mulheres reúnem também por baixo de uma ponte denominada de «Palheiros», numa casa abandonada, onde se encontram com o diabo para falar sobre os seus feitiços: «— A filha do fidalgo de Mangualde está doente, mas é de um sapo que tem debaixo da cama [...] A água da quinta do Já-dão está interrompida por causa de um seixo, que nós lhe pusemos»⁸¹⁰. Como já referimos, as adegas constituem outro espaço preferido destas mulheres que entram através do buraco da fechadura para beberem vinho («Elas e ele entraro pola fichadura da porta e fôro ó vinho»⁸¹¹). Encontramos também a referência a Sevilha, em «Por baixo dos silvais», como espaço frequentado por estas mulheres: «Diz-se que as bruxas se reúnem à noite, numa certa casa, e untam os cabelos com azeite e vão a Sevilha»⁸¹². É nas reuniões que ocorrem as orgias entre as feiticeiras/bruxas e o diabo, como já referimos anteriormente, quando se juntam todas e «machiam-se» umas com as outras, ou como se refere também «As feiticeiras são macheadas pelo Diabo.»⁸¹³ a quem prestam um ritual de vassalagem beijando-lhe o rabo⁸¹⁴, sendo as expressões diferentes consoante os contos, por exemplo, no conto «A dança das feiticeiras», encontramos as expressões: «Venham todas ao beija-rabo [...] beijar o ânus ao Diabo.»⁸¹⁵ e em «A feiticeira e o compadre», «beijar o cu ao Diabo»⁸¹⁶.

⁸⁰⁷ Há também a referências aos “olivais”: «Por cima de silvais / E por baixo de olivais», *ibidem*, p.431.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p.433.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p.424.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p.415.

⁸¹¹ *Ibidem*, p.432.

⁸¹² *Ibidem*, p.431.

⁸¹³ *Ibidem*, p.435.

⁸¹⁴ Gil Vicente, em *O Auto das Fadas*, coloca a personagem Feiticeira a dizer ao diabo que adora o rabo do boi: Diz a Feiticeira: «Quero-vos, mano, entender. / Minha rosa, vinde cá, / meu quebranto, dai-m’ a fé / que me não faleis por lá, / e adoro o rabo de boi.», in *Compilaçam...*, vol.II, p. p.408.

⁸¹⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.408.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p.410.

As feiticeiras/bruxas revelam a capacidade de fazer mal⁸¹⁷ através de feitiços⁸¹⁸, por exemplo, em bebidas, comidas e utilizando a terra dos pés: «Têm a sabedoria de fazer feitiçarias em bebidas e comidas, e na terra dos pés; cortam um bocadinho de roupa e, dizendo palavras, fazem nele feitiçaria a uma pessoa, que depois seca (emagrece)»⁸¹⁹. De facto, as feiticeiras/bruxas utilizam também terra dos cemitérios para os seus feitiços: «Quando querem fazer mal a uma pessoa, apanham-lhe a terra da pegada do pé esquerdo, juntamente com terra de quatro cemitérios, e fazem feitiçarias com palavras.»⁸²⁰. O sapo⁸²¹ surge como um animal utilizado nas feitiçarias, nomeadamente quando se refere: «cosem a boca a um sapo e dizem umas palavras contra uma pessoa a quem tenham raiva, e conforme o sapo seca, porque não come, assim seca a pessoa.»⁸²² ou, por exemplo, pregando os queixos de um sapo com alfinetes. Como já constatámos, as feiticeiras/bruxas agem por maldade e têm o objectivo de prejudicar pessoas e bens, pois ora provocam o sofrimento das suas vítimas quando, por exemplo, tiram os olhos ao irmão do sapateiro⁸²³, ou quando dão uma sova ao homem curioso e linguareiro («até o deixarem moído como salada.»⁸²⁴), ora colocam seixos nos rios⁸²⁵. Estas mulheres são responsáveis por raptos que ocorrem mesmo com os mais velhos, quando, por exemplo, raptam, maltratam e abandonam uma velhinha num silvado, acabando por lhe provocar a morte devido aos

⁸¹⁷ Relativamente aos feitiços e maldades que as feiticeiras/bruxas faziam, lembramos a lista dos quinze crimes mais frequentemente praticados pelos feiticeiros e bruxos e que foram assinalados por um jurista João Bodin (1580): «renegar Deus, maldizê-lo, prestar homenagem ao Diabo e oferecer-lhe sacrifícios, consagrar-lhe crianças, matar essas crianças antes do baptismo e sacrificá-las ao mesmo Diabo, votá-las ao dito, mesmo antes de terem nascido, fazer proselitismo em favor da própria seita, jurar em nome do Diabo, praticar o incesto, matar crianças não baptizadas para delas fazer bebidas, comer carne humana, matar ou envenenar com sortilégios, fazer perecer o gado, secar os frutos da terra, ter relações com o Diabo.», G. Minois, *O Diabo...*, pp.74-75.

⁸¹⁸ Em *Crenças Populares da Ilha Terceira I, (O Lobisomem. As Feiticeiras. As Bruxas. Benzedoras)*, encontramos uma lista de «ingredientes» que são utilizados em feitiços: «Há inúmeras variedades de elementos que se empregam na sua preparação: ossos de morcego, de lagartixa, de gato preto, penas secas no forno, terra do cemitério, cabelo, água benta, sangue de menstruo, raspa de unha ou osso de defunto, mosca em pó, cinza do lar, suor, palmilha, azeite e incenso de igreja, contas de rosário preto, retalho de mortalha, cera de morgue, ganchos do cabelo, pregos, alfinetes, agulhas», p.90.

⁸¹⁹ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.434.

⁸²⁰ *Ibidem*, p.435.

⁸²¹ Através do conto «O juiz de fora», verificamos que a mulher de um negociante é recompensada por descoser os olhos de um sapo e curar a vista da filha do rei. Deste modo, constata-se que a prática de coser partes do corpo dos sapos era utilizada para fazer malefícios e bruxarias, cf. J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.38. Podemos exemplificar com o excerto: «— A filha do fidalgo de Mangualde está doente, mas é de um sapo que tem debaixo da cama, com os queixos pregados com alfinetes, e, quem pegar no sapo, o tirar debaixo da cama e lhe tirar os alfinetes e o botar a um lameiro, ela ficará salva.», J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.415. Acerca de sapos e de feitiços, diz a Feiticeira: «Isto é fressura de sapo, / que está neste guardanapo.», G. Vicente, *Auto das Fadas, in Compilação...*, vol.II, p. 406.

⁸²² J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.434.

⁸²³ *Ibidem*, p.409.

⁸²⁴ *Ibidem*, p.413.

⁸²⁵ «— A água da quinta do Já-dão está interrompida por causa de um seixo, que nós lhe pusemos; e quem lhe tirar o seixo, a água passa como passava.», *ibidem*, p.415.

maus tratos («ia moída, ralada e até sem fala. Morreu daí a pouco.»⁸²⁶). São, assim, detentoras de uma força sobre-humana quando dão chapadas com «uma mão de ferro»⁸²⁷ quando se sentem insultadas («Lavai-vos bem lavadas»⁸²⁸) ou quando lhes chamam «nomes»⁸²⁹ e decidem castigar quem as insultou («saltaram sobre ele e ficou coxo»⁸³⁰). A sua maldade estende-se às crianças que apertam, roubam e chupam⁸³¹ («apertam os meninos, roubam-nos de uma banda para a outra; na cama chupam-nos»⁸³²).

Quanto à comparência de homens nas suas reuniões ou bailes, verificamos que não era usual, como se constata através do espanto de uma bruxa, que reflecte o facto de não ser frequente a sua presença («Dizem as bruxas para a outra: — Então trazes um homem?»⁸³³). No entanto, quando o homem surge em espaços de feiticeiras/bruxas e do Diabo, encontramos duas reacções: ou é maltratado fisicamente ou é convidado a participar e a beijar o rabo do diabo («Adora o nosso deus, anda, dá-lhe um beijo»⁸³⁴), e constatamos que o diabo não se importa de ser adorado por homens, mas apenas se queixa de ser picado por eles («Oh! Comadre, é muito áspero para a ordem.»⁸³⁵; «Para outra vez traze as barbas mais bem feitas...»⁸³⁶). No conto «Quem muito fala – pouco acerta», os homens, quando estão no mesmo espaço que as feiticeiras/bruxas, ora são convidados para ajudar a dançar («as havia de ajudar a dançar»⁸³⁷), ou para cantar («e pôs-se também a cantar: «Sexta, sábado», «Sexta, sábado».⁸³⁸), sendo recompensados pela sua participação e estando implícito o pacto⁸³⁹ com o diabo em troca de uma recompensa ou pagamento («— Senhor, o que se há

⁸²⁶ *Ibidem*, p.424.

⁸²⁷ *Ibidem*, p.425.

⁸²⁸ *Ibidem*, p.425.

⁸²⁹ *Ibidem*, p.433.

⁸³⁰ *Ibidem*, p.433.

⁸³¹ Chupar o sangue é um acto que se aproxima da antropofagia. No conto «Os meninos perdidos», A. Coelho, *Contos Populares...*, p.165, encontramos a presença da antropofagia, pois o objectivo da velha bruxa era comer as crianças, assim como no conto «O afilhado de Santo António», T. Braga, *Contos Tradicionais...*, p.231. Ainda relacionado com a antropofagia, ver *Bruxos, Reis e Inquisidores*, onde se refere os quinze delitos cometidos pelas bruxas que foram assinalados pelo francês Jean Bodin, em 1580, entre os quais se refere «Comer carne humana e beber sangue», p.137, também anteriormente referido (Georges Minois, *O Diabo...*). Assinalamos também os delitos já analisados neste estudo, nomeadamente: «Prestar homenagem ao demónio, adorando-o [...] Matar por meio de venenos e sortilégios. [...] Esterilizar os campos e semear a fome nas cidades [...] Praticar cópula carnal com o diabo.», E. R. Barrachina, *Bruxos, Reis...*, p.137.

⁸³² J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.434.

⁸³³ *Ibidem*, p.410.

⁸³⁴ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.438.

⁸³⁵ *Ibidem*, p.410.

⁸³⁶ *Ibidem*, p.438.

⁸³⁷ *Ibidem*, p.411.

⁸³⁸ *Ibidem*, p.411.

⁸³⁹ De acordo com Georges Minois: «São incontáveis os pactos passados com o Diabo, em troca de riqueza ou de amor.», *O Diabo...*, p.53. O conto «A filha do diabo», compilado por Teófilo Braga, apresenta a

de fazer a este homem, que nos ajudou a dançar? — Carreguem-lhe o burro de dinheiro.»⁸⁴⁰). No entanto, o diabo, quando confrontado com um outro homem que queria também «apanhar assim uma fortuna»⁸⁴¹ e exagera nos versos que cantou («— Sexta, sábado, / Domingo também»⁸⁴²), pois refere o Domingo⁸⁴³, o dia sagrado para os cristãos, castiga-o por falar demais («— Dar-lhe uma carga de pau para não ser linguareiro e atrevido, de nos vir cá falar no domingo.»⁸⁴⁴). Também encontramos um conto («As feiticeiras da ponte de Palheiros»⁸⁴⁵) em que um almocreve assiste a uma reunião das feiticeiras/bruxas e desfaz os seus feitiços, sendo recompensado pelas pessoas a quem causou o bem. Neste conto, um outro almocreve também quer a mesma recompensa que o primeiro, mas quando foi descoberto, as feiticeiras/bruxas chuparam-lhe o sangue todo. Há um conto intitulado «O companheiro das bruxas»⁸⁴⁶, no qual um «moço» demonstra o desejo de acompanhá-las, no entanto, ao ver o vinho que saía de uma pipa invocou o nome de Jesus («— Santo nome de Jesus!»⁸⁴⁷), sendo imediatamente abandonado pelas mulheres que disseram: «Tu falaste no Tiru-lu, / Fica-te pra aí, home nu.»⁸⁴⁸. Percebemos, portanto, que na presença dos homens, as feiticeiras/bruxas têm duas reacções diferentes: ou recompensam na forma de um pacto com o diabo, ou castigam por invocarem o domingo ou o nome de Jesus. Verificamos que, em alguns pequenos contos, o homem, quando quer obter os poderes destas mulheres, repete os seus versos, mas como se engana, o efeito é perverso e ele sofre sevícias físicas, consequência desse desejo de querer ser igual. De facto, esta situação verifica-se em «As bruxas», no qual um homem estava a espreitar as bruxas na noite do fadário, no entanto, enganou-se ao dizer os versos, pois disse: «Vamos

história de um rei que maltratava a rainha por não ter filhos, e devido à sua aflição e desespero, a rainha disse:«— Quem me dera um filho, ainda que fosse por obra do Diabo.», *Contos Tradicionais...* vol.1, p.233.

⁸⁴⁰ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.411.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p.412.

⁸⁴² *Ibidem*, p.413.

⁸⁴³ O conto «Os corcundas» constitui uma versão do conto «Quem muito fala – pouco acerta», em que as bruxas estavam reunidas numa floresta, dançando e dizendo: «— Entre quintas e sextas e sábados.», T. Braga, *Contos Tradicionais...*, vol.1, p.297, e quando um corcunda, por ver muito comer, começou também a cantar, as feiticeiras deram-lhe a comida e fizeram-nos dançar. Neste conto, não há a presença do diabo e face à pergunta: «— O que se há-de fazer a este homem, quando nos formos embora?», *ibidem*, p.297, as feiticeiras deram duas respostas: dinheiro e retirar-lhe a corcunda. Também neste conto, há um amigo, mas também corcunda, e igualmente interessado em participar na dança e usufruir da recompensa, mas acrescentou as palavras «—E os domingos, se for necessário.», *ibidem*, p.297, as bruxas reagiram dando-lhe repêlões e decidiram, como castigo, dar -lhe a corcunda que o amigo tinha deixado e colocá-la à sua frente. Como verificamos, os castigos não são tão violentos como encontramos em «Quem muito fala – pouco acerta», e o diabo é figura ausente.

⁸⁴⁴ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.413.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, p.414.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p.432.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p.432.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p.432.

por baixo da silva /E por cima da olívia»⁸⁴⁹, e o castigo para a sua curiosidade consistiu em ter ficado com feridas provocadas pelas silvas e «Nunca mais quis espreitar as bruxas»⁸⁵⁰.

Agindo em conjunto, enquanto grupo unido, as feitiçeras conseguem desnudar as suas vítimas sem resistência da sua parte («Elas fugiram logo, e o homem ficou nu.»⁸⁵¹), como também aconteceu com um homem que, ao deitar numa pia da água benta umas moedas em prata, conseguiu saber quem eram as bruxas que estavam na igreja:

Uma vez um homem deitou na pia da água-benta dinheiro em prata, pelo que ficaram na igreja várias mulheres. À noite o homem foi levar a ceia a um pastor; no caminho taparam-lhe a boca, sem ele ver quem era, e despiram-no, pondo-lhe cada peça de roupa em seu carvalho, menos a camisa e o colete, porque neste levava pão, e as bruxas não podem tocar em cousa benta como o pão. Depois meteram-no num regato, deixando-lhe apenas a cabeça de fora. Esteve nesta posição até ao outro dia de manhã, em que alguém que passou o achou quase morto.⁸⁵²

Com efeito, as feitiçeras/bruxas temiam ser descobertas⁸⁵³ como se verifica no conto em que um homem consegue provar que as bruxas, nomeadamente uma comadre, levavam o seu barco em viagem de meia hora para o Brasil. Assim, numa noite, colocou-se dentro do barco e foi com elas ao Brasil. Durante a viagem, valeu-lhe a intervenção da comadre bruxa quando as outras detectaram o cheiro do sangue vivo⁸⁵⁴, dizendo-lhe que: «— Não cheira, não! Remem, remem, cada remadela cem léguas, que está breve a cantar o galo negro!»⁸⁵⁵. Assim, o homem conseguiu trazer a prova da sua viagem: uma cana-de-açúcar que mostrou aos vizinhos, durante a missa de domingo, sem, no entanto, os conseguir convencer. Interessante o conselho que recebeu da comadre bruxa que o advertiu sobre as consequências de denunciar a presença de bruxas: «A comadre disse-lhe que não andasse com estas gabações, porque as outras que o matavam, «que eu fui que te vali à tua

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p.405.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p.405.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p.436.

⁸⁵² *Ibidem*, p.423.

⁸⁵³ Para Emílio Ruiz Barrachina: «A questão da magia ganha visibilidade em termos históricos quando se converte, ou se associa, ao maligno, com o intuito de praticar o mal. As mulheres, o feminino, são as herdeiras daquela «magia» antiga que aprenderam na sua relação, mediada pela agricultura, com a natureza. Depois nasce a feitiçaria, e as figuras da mulher, da noite ou da Lua ficarão para sempre associadas a ela. A mitificação, a ignorância e o fanatismo inflamarão o pavio da estupidez. Não que a magia seja território exclusivo das mulheres, mas bruxos e magos famosos também os houve e há, embora jamais tenham sofrido uma perseguição semelhante à que a Igreja exerceu contra as mulheres.», *Bruxos, Reis...*, p.45.

⁸⁵⁴ Em «Brancaflor», a filha do rei, que era tal como a mãe, uma feitiçera, detecta o odor a sangue humano: «Senhora mãe, aqui entrou gente pois cheira-me a sangue humano.», A. Coelho, *Contos Populares...*, p.112.

⁸⁵⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.437.

vida, que elas já iam a dizer que cheirava a sangue vivo»⁸⁵⁶. Verificamos, pois, que os contos e lendas transmitem também a imagem das mulheres feiticeiras/bruxas que temem ser identificadas e as suas actividades descobertas, situação que nos remete para o período da história em que as mulheres foram, de facto, perseguidas e acusadas de praticarem a bruxaria, uma vez que, e de acordo com as palavras de Georges Minois, a maioria das vítimas das perseguições da Inquisição eram mulheres, grande parte vivia sozinha e era idosa o que explica, de certa forma, a sua fragilidade em confessar os crimes cometidos contra Deus, quando eram torturadas⁸⁵⁷.

A tradição popular também registou, mas em romance, histórias de mulheres que, apesar de não serem consideradas feiticeiras ou bruxas, quando se sentiram enganadas, e como vingança, provocaram a morte aos amados, através da utilização de vinho ou licor envenenado. Assim, encontramos em *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, o romance intitulado «O veneno de Moriana» e em vinte e uma versões, vinte apresentam o vinho envenenado e apenas uma versão refere um copo de licor (Ilha de S. Miguel). Em todas as versões, o cavaleiro é envenenado devido à concretização da vingança da mulher enganada e por ele abandonada («agora já me vinguei, que com outra não casou.»⁸⁵⁸, «Que a honra de uma donzela não se paga nem com ouro nem com prata.»⁸⁵⁹) e constatamos, em treze versões, que a mulher esperou sete anos para concretizar a sua vingança.⁸⁶⁰ Relativamente ao veneno utilizado, verificamos a utilização de sangue ou pele de cobra/víbora; pós de lagarto, normalmente moído e rosalgar, um mineral constituído por sulfureto de arsénio⁸⁶¹.

Sintetizando, verificamos nos contos e lendas analisados a existência de um espaço que ilustra o imaginário popular, no qual surgem histórias sobre pecados cometidos por mulheres, nomeadamente o adultério com frades e compadres. Reparámos também que a figura do marido oscila entre vários papéis: adjuvante de sua mulher que se vinga do assédio; vingativo que apenas maltrata o amante; o que bate ou mata a mulher, ou o marido

⁸⁵⁶ *Ibidem*, p.437.

⁸⁵⁷ Cf. G. Minois, *O Diabo...*, p.85.

⁸⁵⁸ P. Ferré, *Romanceiro Português...*, vol. III, p.230.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p.231.

⁸⁶⁰ «— Tenho vinho de sete anos guardado para vos dar», *ibidem*, p.220; «— Tenho vinho de há sete anos para te dar a provar», *ibidem*, p.220; «— Tenho vinho de há sete anos, guardadinho p'ra te dar.», *ibidem*, p.221;

⁸⁶¹ «espinha da cobra e o sangue do lagarto vivo», *ibidem*, p.220; «cobrinhas novas, pós de lagarto real.», *ibidem*, p.220; «camisa de cobra, pós de lagarto real», *ibidem*, p.221; «sangue de víbora, pó de lagarto moído», *ibidem*, p.222; «— Camisinha de queobra, pós de lagarto moído.», *ibidem*, p.224; «resalgar e pós de lagarto moído.», *ibidem*, p.225; «limão doce, pós de lagarto moído.», *ibidem*, p.225; «sangue de uma cobra envolto de um rosalgar.», *ibidem*, p.226.

que não pune a mulher e que também a perdoa, o que constitui o seu papel mais frequente. As razões que motivam a mulher a praticar o adultério não são explícitas, no entanto, há referências à ausência dos maridos que se deslocam em viagem, pois são almocreves, ou trabalham no campo. Assim, entediadas pela ausência dos cônjuges, ou motivadas por um envolvimento já existente, convidam os frades e os compadres para cear, situação que precede a relação sexual e, muitas vezes, é durante o espaço da ceia que o marido aparece e surpreende a mulher que, normalmente consegue demonstrar a astúcia suficiente para o enganar, fazendo-o acreditar que a realidade observável é apenas uma mera ilusão. Constatamos, assim, que os contos e lendas analisados põem em cena a vida real, sendo valorizada a sobrevivência da mulher através da sua esperteza, em vez de apontarem para regras normativas de vida baseadas na moral cristã. Quanto à personagem do frade, surge ridicularizado e castigado pelos seus pecados da carne, o que remete para algum anticlericalismo característico da literatura tradicional. Relativamente às mulheres que surgem referenciadas como feiticeiras ou bruxas, estamos perante o registo de fantasias e rituais que se perdem na memória dos tempos, ou seja, o mundo da feitiçaria e bruxaria, no qual a figura feminina adora o diabo e faz maldades, quer por iniciativa própria, quer a mando deste. Estas mulheres cometem pecados como a acídia e revelam sentimentos negativos, como a inveja e a maldade, que as levam a matar. São, de facto, histórias que nos situam num passado distante e não delimitado no tempo (intemporais), muitas vezes pela ausência de referentes, mas que reflectem um universo onírico popular enraizado em eras medievais.

E. Influências do pensamento medieval (textos normativos e *Horto do Esposo*) nos pecados de mulheres encontrados nos *Contos Populares e Lendas* - relações de semelhança e de diferença.

Iniciámos este estudo com algumas perguntas às quais tentámos dar resposta. Pretendíamos abordar um *corpus* seleccionado a partir de contos e lendas coligidos por José Leite de Vasconcellos, em *Contos Populares e Lendas*, principalmente nos volumes I (V ciclo: Entes Sobrenaturais) e II (VI ciclo: Entre marido e Mulher), e estudar de que modo eram retratados os pecados de mulheres, que foram identificados em textos normativos (Constituições Sinodais e livros de penitenciais) e em *exempla*, no *Horto do Esposo*, e constatar as relações de semelhança entre os pecados medievais enunciados e os que ainda marcam presença no universo onírico popular dos contos e lendas, ou seja, a presença de um espírito e de uma mentalidade enraizados na época medieval, punitiva e discriminatória face à mulher pecadora. Deste modo, organizámos este estudo em duas grandes áreas relacionadas com os pecados cometidos por mulheres: os pecados da carne (a luxúria, a vaidade, o adultério) e os pecados do espírito (a soberba, práticas relacionadas com a feitiçaria), que são referidos em todos os textos analisados.

Como já foi anteriormente referido, tanto os textos normativos, como o *Horto do Esposo*, espelham uma cultura que pretendia impor o temor ao pecado, assim como a transmissão de uma mentalidade cristã que se baseava na ameaça divina, nas penitências e nos castigos e que, conseqüentemente, contribuía para o controle dos comportamentos considerados desviantes. Os contos e lendas analisados não reflectem esta mentalidade do mesmo modo. Apesar de verificarmos a utilização dos mesmos pecados da carne e do espírito, de um modo geral, não predominam os castigos e as penitências para a mulher que os comete, o que demonstra uma certa indulgência ou, mesmo compreensão, reflexo de uma evolução de mentalidades. Após a leitura e análise dos textos normativos seleccionados, verificámos que as mulheres não partilhavam de todos os pecados dos homens, devido a factores inerentes à organização da sociedade medieval, por isso, como não participavam em actividades profissionais, económicas e sociais, estavam confinadas, muitas das vezes, ao espaço da casa, onde cometiam o adultério. Esta situação verifica-se nos contos e lendas analisados, pois a mulher aproveita a ausência do marido para em casa

cometer adultério (lembramos a mulher num *exemplum* de *Horto do Esposo* que, apesar de «guardada» em casa, conseguiu maneira de sair e cometer adultério).

Nos textos normativos, é evidente a preocupação dos legisladores com a vida desregrada dos clérigos que viviam com mulheres (as mancebas, barregãs ou concubinas, com referências pontuais, da parte dos legisladores, à existência de relações entre clérigos e mulheres casadas, incesto com parente ou cunhada «Onde, ordenaron del clerigo que faze fornicacion publica o adulterio con casada o inçesto con parienta o con cuñada»⁸⁶²) e constatámos que estas foram alvo de perseguições porque viviam com eles, sendo por isso excomungadas, presas em cárceres, etc. Não podemos ignorar que as ligações entre mulheres e clérigos foram proibidas nas constituições, analisadas na parte A deste estudo, que pretendiam impedir que os clérigos se envolvessem em «fornizios» e escândalos que denegrissem a Igreja enquanto instituição. Após a análise dos contos e lendas seleccionados, verificámos a continuação da presença deste tipo de figura na vida dos clérigos. Desta feita, não coabitavam, nem dependiam economicamente deles, mas continuavam a fazer parte de suas vidas em relações paralelas e adúlteras que foram registadas com humor e comicidade, o que revela uma atitude de algum anticlericalismo característico de uma literatura tradicional/popular liberta de normatividades como as que surgem no *Horto do Esposo*, texto produzido em ambiente clerical e com objectivos pedagógicos que visavam educar o leitor. Assim, em *Contos Populares e Lendas* as mulheres casadas manifestavam a iniciativa de convidar os frades para cear em suas casas e apenas os utilizavam para os seus prazeres corporais («delitações corporais») não sendo penalizadas nem perseguidas.

Como exemplo do adultério destas mulheres, encontramos o texto «O frade e a tripeça», no qual a mulher pedia a Deus todos os dias que o marido ficasse cego para poder ter a liberdade sexual desejada e «meter um frade em casa»⁸⁶³, e que relacionamos com o *exemplum* analisado no *Horto do Esposo*, em que a mulher tapava o olho não cego do marido para poder mandar sair o seu «amigo». No fundo, neste *exemplum* e no conto «O frade e a tripeça», estão presentes artimanhas próprias da malícia feminina, uma vez que quando a mulher tapava a visão do marido, ou desejava a sua cegueira (a visão proporcionaria o contacto com a realidade dos pecados de sua mulher), conseguia enganar o cônjuge e continuar a conciliar o casamento com o adultério. Salientamos ainda a criatividade destas mulheres, pois inventavam situações que lhes proporcionavam os

⁸⁶² M. Pérez, *Libro...*, p.603.

⁸⁶³ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.II, p.56.

encontros com os frades. Por exemplo, o frade disfarçava-se de médico ou a mulher pedia ao marido que lhe encontrasse um peixe que não existia (o «chilros-bilros»). Verificamos ainda a utilização de um código para permitir a entrada do frade em sua casa, com a colocação estratégica de um corno (símbolo do marido enganado) num buraco, e a referência às «almas do outro mundo», ou seja, ao sobrenatural, como mensagem velada para o amante. As crenças em fenómenos sobrenaturais ou em poderes alucinogénicos, por exemplo, o poder da ervilha e da fava que remetem para a ilusão óptica provocada por estas duas leguminosas, reflectem uma ambiência cultural enraizada nas tradições populares, principalmente associadas às áreas rurais e que se perdem nos tempos. Encontramos ainda o espaço do convento para cometer o adultério, no conto «O frade e o sapateiro», e lembramos que, durante a Idade Média, os Sínodos assinalavam a proibição de se cometer «fornizios e adulterios e outros muitos malles» que eram praticados nas igrejas e nos mosteiros, o que, de certo modo, permite constatar, no conto analisado, a presença de um comportamento proibido desde aquela época e, em particular, nos textos normativos analisados, mas que permaneceu no universo imaginário do povo e dos contos como um espaço onde ocorriam os pecados da carne. Deste modo, a literatura popular recuperou a imagem dos clérigos dados aos prazeres da carne, que prevaricavam com mulheres casadas, em cujas casas se envolviam fisicamente, ou, como foi anteriormente referido, no convento, onde as relações sexuais estavam proibidas desde os primeiros Sínodos. Nos contos e lendas analisados, em vez de se penalizar só e principalmente as mulheres, é a figura do frade que é punida com tarefas e humilhações. No fundo, a figura do clérigo devasso e desregrado, que identificámos em Sínodos do século XIII, perpetuou-se na memória colectiva do povo, como comprovam os contos e lendas, mas ridicularizado pelo marido ou pela mulher honesta.

Podemos, assim, concluir que a tradição popular não apresenta uma faceta particularmente punitiva ou discriminatória face aos pecados das mulheres, pois são castigados sobretudo os amantes e o marido enganado é a personagem que, pela sua credulidade e ingenuidade (quando acredita na inocência da mulher, mesmo em flagrante delito), lhe perdoa os pecados cometidos («A mulher de então em diante foi um modelo de esposas.»), reflectindo uma atitude de complacência face à mulher adúltera, ou apenas castigando o frade a quem bate ou fere os órgãos genitais, sendo a mulher geralmente poupada de sevícias físicas (à excepção do conto em que o marido a queima e não pune o frade). Deste modo, ainda colocamos outras questões: estaremos perante uma inversão de papéis, uma vez que a mulher comete o pecado da carne e surge impune, livrando-se dos

castigos que enfrentara no passado? Os contos populares e as lendas poderão assim reflectir a mudança de mentalidade que acima referíamos? Pensamos que, de facto, os contos e as lendas representam alguma alteração e inversão de papéis, ou seja, o frade é castigado e a mulher pecadora surge normalmente sem castigo. Enquanto nos textos normativos a mulher surgia discriminada face ao homem, pela sua inferioridade, submissão e pecados cometidos, tendo de cumprir penitências em função desses pecados, nos contos e lendas, encontramos a mulher sem preconceitos, manipuladora que não se submete ao marido e que tem a liberdade para gerir a sua vida amorosa em função da sua vontade e, nesta perspectiva, ocorreu uma mudança de mentalidade. De facto, o texto normativo foi redigido por clérigos enquanto o texto popular era frequentemente contado por mulheres que, por esta via, tinham a possibilidade de agir sobre o narrado e de contar a história à sua maneira, não deixando denegrir a sua própria imagem.

Com a excepção de um conto («O almocreve e o compadre») em que a mulher e o compadre são assassinados e os seus corpos destruídos numa fogueira, os restantes textos analisados apresentam-nos a mulher enganadora que consegue sair impune das situações criadas e um marido tipificado e enganado, (transmite-se a imagem de ser condescendente, crédulo e ingénuo face ao adultério da mulher), que também perdoa a infidelidade, por exemplo, em troca de dinheiro. No fundo, a malícia referida em *Horto do Esposo* está presente, nos contos tradicionais, em situações reveladoras da astúcia feminina, por exemplo, nas artimanhas que imagina, pois ora pede a ajuda à comadre ou vizinha, ora arquitecta histórias pouco verosímeis (a do chapéu, por exemplo), mas que surtem o efeito desejado, ou seja, o de enganar o marido e a opinião pública (vizinhos) que, perante a aparente condescendência do cônjuge, passa a não ter argumentos que alimentem a sua maledicência. Deste modo, os objectos utilizados para esconder a realidade (o adultério) são o reflexo, por parte da mulher, da consciência do próprio pecado da carne, assim como do desejo de poder continuar esse pecado, como é referido, por exemplo, em «O almocreve e o frade»: «Afinal tudo ficou bem, porque o homem continuou nas suas jornadas e a mulher em casa a comer merendas com o frade.»⁸⁶⁴. Verificámos assim, nos contos e lendas analisados, a presença de ecos dos textos medievais, no que diz respeito ao estereótipo da mulher pecadora, que se caracteriza pela esperteza ao gerir as situações de conflito e de pecado.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, vol.II, p.47.

Quanto ao *Horto do Esposo*, encontramos a mulher adúltera que se dedica aos prazeres da carne (as «deleitações do corpo»), em relações fora do casamento com mancebos «fremosos», tal como acontece nos *Contos Populares e Lendas*, em que a mulher permite a entrada de outros homens na sua casa e vida. No entanto, no *Horto do Esposo*, o seu autor adoptou um ponto de vista em que a culpa dos pecados de natureza sexual eram da mulher, desculpabilizando o homem, uma vez que este era seduzido, e valorizando a castidade e a abstinência sexual. Em relação aos *Contos Populares e Lendas*, não encontramos esta visão que condena a mulher e a responsabiliza pelos pecados da carne. Pelo contrário, encontramos a mulher que aproveita a oportunidade de convidar o frade ou o compadre para a intimidade de sua casa (o que pressupõe a eventual existência prévia de relações íntimas com os mesmos) e raramente vê os seus pecados desvendados pelos maridos, conseguindo manter as suas infidelidades em segredo. Quando ocorriam situações em que o cônjuge descobria a sua traição, raramente eram castigadas e conseguiam quase sempre ludibriá-lo, mantendo, quando podiam, as relações adúlteras. Constatamos assim que a tradição popular registou a faceta maliciosa e astuciosa da mulher (a «malícia» de que se refere no *Horto do Esposo*) e, quando confrontadas com situações em que a sua integridade física poderia estar comprometida, revelam ser detentoras de capacidades que lhe permitem dissimular os seus pecados, mesmo em situações de flagrante descoberta e conseqüente perigo.

Aquando do estudo de *Horto do Esposo*, referiu-se que a familiaridade (lembramos ainda que este comportamento é considerado pecado nos textos normativos) criava ocasiões propícias ao pecado da carne («se houver familiaridade e conversação com as molheres, aadur ou nunca pode seer se//133d//guro») e, de facto, nos *Contos Populares e Lendas*, os compadres frequentam o espaço íntimo da casa, onde se comete o adultério. O excesso de familiaridade levava as mulheres a querer casar e a este respeito, lembremos que no conto «A viúva que quer casar», a familiaridade entre um criado e uma viúva despoletou nela o desejo de casar, mas o resultado não foi a felicidade esperada.

Verificamos também que estas mulheres, quando sentem a sua integridade física ameaçada pela descoberta das suas infidelidades, tomam decisões rapidamente, encontrando maneira de converter a culpa em inocência, utilizam assim o seu lado criativo para enganar o marido, ora inventando histórias, ora recorrendo à comadre ou vizinha. Verificamos que estas personagens adjuvantes mantêm as mesmas funções exercidas pelas alcoviteiras que encontrámos referenciadas nos textos normativos e no *Horto*, assim como

em algumas obras de Gil Vicente ou de Fernando de Rojas, nomeadamente no que diz respeito ao apoio incondicional dado à mulher pecadora.

Como consequência das relações que a mulher mantinha fora do casamento, esta engravidava (situação já assinalada em cantigas de escárnio e de maldizer e no *Horto do Esposo*, relativamente à abadessa que engravidou), o que poderia implicar mais pecados, como já assinalado nos textos normativos, nomeadamente quando a mulher adúltera escondia a verdadeira paternidade de seu filho e criava uma situação em que o filho poderia (erradamente) ser clérigo («ca fijo de adulterio non puede ser clerigo.»); ou casar com familiares da parte do verdadeiro pai, por causa da consaguinidade («si quisiere casar, podra casar con parienta o con cuñada de parte del padre»); assim como herdar bens que não seriam seus por direito. Nos contos e lendas estudados, encontramos também a temática dos filhos que não eram dos maridos, pois como consequência das relações extra-matrimoniais, a mulher engravidava («Logo são nove meses») ou já casava grávida («Adágio») e o pároco ou o doutor assumem-se como elementos adjuvantes e encobrem as consequências das infidelidades e mentiras junto dos maridos traídos

Assim, e retomando o objectivo enunciado no início deste estudo, que consistia em verificar se os pecados enunciados nos *Contos Populares e Lendas* reflectiam uma cosmovisão religiosa e punitiva relativamente aos comportamentos das mulheres, concluímos que a punição é direccionada principalmente para os frades e compadres e que a mulher adúltera, mesmo quando confrontada com os factos da sua traição, consegue inverter a situação a seu favor, criando a dúvida no seu marido, saindo impune e, em alguns casos, continuando a pecar. De facto, respondendo à pergunta inicial, nos contos e lendas, não verificámos a existência de uma mesma atitude discriminatória e punitiva própria dos textos normativos e do *Horto do Esposo*, pois a mulher continua com o casamento e as suas aventuras adúlteras e raramente demonstra arrependimento (com a excepção de um conto em que modifica o seu comportamento e se torna um modelo), não revelando, assim, quaisquer remorsos ou sentimentos de culpa pelos pecados cometidos. Assim, as esposas gerem as suas relações adúlteras e é o marido que se situa numa posição de inferioridade, face à situação criada pela mulher, nomeadamente quando lhe perdoa os pecados; raramente a confronta ou pune e ainda manifesta desejo de regressar para quem o traiu. Em síntese, a mulher pecadora, quer com frades quer com compadres, é retratada pela literatura popular como alguém que resolve as situações de conflito, que possui a criatividade e a esperteza suficientes para inventar argumentos que utiliza em seu favor e contribuem para enganar o marido e a vizinhança. Deste modo, quando descoberta, consegue, com a sua

capacidade inventiva, inverter a opinião do marido a seu favor (histórias dos alucinogénios) ou raramente sofrer os castigos corporais maioritariamente infligidos aos frades, estando implícito, por vezes, o seu perdão e a continuação do casamento («O frade e o sapateiro» e «Mulher doente»). Podemos relacionar a figura feminina que encontramos nos *Contos Populares e Lendas* com a dos textos normativos, a adúlterinha e forniqueira que encontrava fora do casamento as «deleitações do corpo», também ocorridas em *Horto do Esposo*, pois, mais uma vez, estamos perante as «maldades» que a mulher cometia por prazer e pelo deleite que retirava do seu corpo em relações fora do casamento. No entanto, enquanto no *Horto do Esposo* se adopta uma visão redutora em que a culpa dos pecados de natureza sexual é sempre da mulher, desculpabilizando-se o homem, uma vez que estes eram seduzidos, nos contos e lendas populares não há esta visão tão acérrima, que condena a mulher e a responsabiliza particularmente pelos pecados da carne.

Relativamente ao pecado da luxúria, nomeadamente a sedução, nos *Contos Populares e Lendas*, não encontramos a valorização do corpo da mulher que pretendia seduzir, situação encontrada nos textos normativos, que enunciavam penitências para as mulheres que usavam roupas e cores garridas, pinturas e unguentos (pois despertavam a sua sensualidade e, conseqüentemente, levavam os homens a desejarem os seus corpos). No *Horto do Esposo*, as mulheres são também criticadas por darem demasiada importância ao corpo, mas nos *Contos Populares e Lendas*, apenas encontramos um conto em que a mulher utiliza perfume (se defuma) para ir ao convento encontrar-se com um frade, o que reflecte a sua vaidade e desejo de seduzir, no entanto, não há pormenores descritivos que nos proporcionem dados sobre o modo como as figuras femininas despertavam a sensualidade nos homens que queriam conquistar, e deste modo, os exageros encontrados nos textos medievais não se encontram nos contos, apesar de encontrarmos a mesmas atitudes e valores, pois sabemos que tomavam a iniciativa de os convidar para suas casas (conto em que a mulher do sapateiro vê o compadre a urinar e o convida para sua casa), para cear ou para merendar, o que constitui um convite dissimulado para o envolvimento físico. Assim, a luxúria assinalada nos textos normativos e no *Horto do Esposo* (lembramos a palavra «maldade» utilizada quando a mulher levava o mancebo para sua câmara) também se encontra nos contos e lendas, quando a mulher seduz os frades e os compadres, quer com a comida que lhes oferece, quer com o perfume que usa.

Em síntese, e em relação ao pecado da carne, verificamos que os contos populares e as lendas, assim como alguns *exempla* de *Horto do Esposo*, reflectem, da parte da mulher, uma atitude de contra-poder, ou seja, quando a sociedade impõe regras de conduta e os

casamentos sufocam a sua liberdade, o pecado surge como uma saída que a liberta desse poder masculino, que lhe permite agir em função dos seus desejos (mesmo correndo riscos em detrimento da liberdade sexual). Nas constituições analisadas, verificámos que à mulher estão associados pecados de natureza sexual, como a fornicção, o adultério, a homossexualidade, a relação *contra natura* e a bestialidade, no que diz respeito ao *Horto do Esposo*, verificámos a adopção de uma visão redutora que atribuiu as culpas dos pecados de natureza sexual às mulheres, nomeadamente a fornicção e o adultério, e desculpabilizou os homens. Nos *Contos Populares e Lendas*, encontramos também a fornicção e o adultério como os principais pecados da carne cometidos pelas mulheres, mas a crítica ao seu comportamento não é formulada pelo narrador, ou seja, não são veiculados juízos de valor sobre as infidelidades da mulher. Assim, surge-nos a questão da valorização da sua esperteza, pois o facto de esta conseguir sair sem penalização da maioria das situações de infidelidade enfatiza elementos positivos da sua personalidade, por exemplo, a sua capacidade de gerir conflitos e a sua inteligência prática que manifesta quando resolve as situações em seu abono.

Nos *Contos Populares e Lendas*, verificamos também a presença de outros pecados que associámos ao físico, pois ou decorrem de desejos do corpo em obter prazer ou têm como consequência a penalização e a violentação desse corpo. Assim, a gargantoíce ou a gula, referida nos textos normativos, é retomada nos contos, pois a gulodice está relacionada com o excesso de vinho e a utilização da comida em festins que visam a sedução dos frades e dos compadres, assim como é significativa do vício, situação encontrada quando as mulheres iludem os maridos acerca da sua dependência do vinho. Lembramos que o pecado da gula não surge, nos textos normativos, como um dos principais pecados das mulheres e não é referido no *Horto do Esposo* e constatamos também que nos *Contos Populares e Lendas* está também associado às feiticeiras e bruxas que bebem o vinho nas adegas.

Quanto à curiosidade da mulher, constatamos que pode ser também causa de desgraça para familiares (irmãs), mas face ao casamento com o violador, a ordem repõe-se com a personagem Maria Sabida a assumir a sua culpa, e feliz no papel de rainha (deste modo, a valorização do casamento é apresentada como superior à natureza do pecado cometido pelo rei). Constatamos ainda que a mulher pode pecar por acídia e lembramos os textos normativos nos quais as «fiandeiras» cometiam este pecado, uma vez que estas mulheres dedicavam o seu tempo a falar sobre coisas consideradas desonestas, segredos e assuntos relacionados com os mistérios da fé («E assi peccam aquelles que despendem o

tempo mal sem aproveitarem a si nem a outrem cuidando ou falando em cousas vãs e desonestas, e isso mesmo maginarem em algũus segredos e misterios da fé ou doutras cousas que a elles nom som necessarias saber.»). No fundo, a tradição popular, tal como os textos medievais, critica as mulheres preguiçosas que não canalizam o seu tempo para as actividades domésticas, preferindo a vida ociosa. Quanto às mulheres assassinas, verificamos que são motivadas por sentimentos negativos, como a inveja ou a maldade que as levam a matar as filhas ou enteadas ou, enquanto avós contrariadas e cruéis, a matar as netas. A inexistência de amor filial também está subentendida quando, nos textos normativos, são referidos os abortos e os infanticídios, e verificamos ainda, da parte dos legisladores, uma preocupação com os assassinatos de maridos através da utilização de «ponçoñas e yervas e cosas mortales», situação verificada no *Horto do Esposo* em passagens onde as mulheres provocavam a morte aos seus maridos ou aos amantes com peçonhas e amavias.

Relativamente aos pecados do espírito, nos *Contos Populares e Lendas*, verificamos a presença de pecados medievais relacionados com a soberba, ou seja, a adoração do diabo, e as práticas de feitiçaria. Lembremos que, de acordo com o *Tratado de Confisson*, o pecado da soberba constitui um «fornicio spritual», uma vez que «a alma leyxa de seruir a Deus pelo qual ela foy criada e cõ o qual foy esposada no bautismo», e a adoração a Deus é substituída pela adoração ao diabo, considerado «inimigo da linhagem humanal», nomeadamente por algumas mulheres, como, por exemplo, as «vedeiras» ou «encantadeiras» e as «benzideiras». Desde que iniciámos a análise dos textos normativos, verificámos que alguns pecados do espírito cometidos por mulheres surgiam associados ao diabo e ao seu poder maligno. Assim, lembremos as fiandeiras que se reuniam em escolas dos diabos ou, no *Horto do Esposo*, a referência a uma mulher que recorria à sua presença para se aconselhar sobre como poderia conceber de seu marido, ou ainda, os *Contos Populares e Lendas* em que a mulher aparece como feiticeira e bruxa, praticando o mal e envolvendo-se em orgias com o diabo. Quanto à presença do diabo nos vários textos analisados, constatámos que nos textos normativos não há, face aos pecados cometidos por mulheres, a sua corporização, pois apenas é referido enquanto metáfora do mal e verificámos que relativamente ao seu envolvimento com as mulheres, surge principalmente com características humanas no *Horto do Esposo*, nomeadamente como jovem moço ou como homem, enquanto nos *Contos Populares e Lendas* a imagem transmitida está relacionada com o sobrenatural, pois ou é principalmente um animal ou uma luz. Assim, nestes textos, assume formas de animais, por exemplo, de burro ou de bezerro, surgindo

também como luz vermelha, e como cavaleiro, no conto intitulado «Casada com o diabo». Ainda em relação ao diabo e às mulheres, verificamos que, no *Horto do Esposo*, a sua presença é invocada ou surge dissimulada entre os humanos e não o encontramos directamente relacionado com rituais, como fazer o círculo (referido nos textos normativos como «cirços» que serviam para chamar os «demónios»), ou a «roda», nos *Contos Populares e Lendas*, em que o mesmo aparece na forma de um burro. Deste modo, nos contos e lendas abordados, o diabo participa nas «rodas» e ordena os castigos a atribuir às suas vítimas (mantém uma relação de domínio e de controlo do comportamento das feiticeiras/bruxas) assim como é elemento «galante» destas mulheres com quem mantém relações sexuais durante as reuniões. De facto, a mulher estabelece com o diabo uma relação baseada na submissão e na obediência, o que reflecte a influência de uma atitude que remonta aos tempos medievais, baseada na imagem da mulher submissa face ao poder de seu marido. Um paralelo final consiste na ridicularização do diabo, seja quando os homens que lhe prestam vassalagem e o picam intencionalmente com instrumentos do seu trabalho e este não percebe e ainda se queixa da severidade e desconforto provocado pelo «beijo», seja no *Horto do Esposo* onde o diabo também surge ridicularizado quando prefere fugir da sua mulher brava e opta pela vida no Inferno a viver com a mulher que lhe infernizava a vida.

Quanto às mulheres feiticeiras/bruxas, nos *Contos Populares e Lendas*, surgem como seres que convivem com o diabo, à noite (nas já referidas «rodas»), à semelhança dos textos normativos onde encontrámos a referência às escolas dos diabos, nas quais as fiandeiras reuniam à noite («la media noche») para realizarem práticas relacionadas com a bruxaria e com o pecado da acídia. Assim, nos *Contos Populares e Lendas*, as feiticeiras e bruxas têm rituais de dança (referência aos bailes e lembramos que Martín Pérez associara a dança ao amor «torpe e suzio» e «malo» e ao pecado da luxúria, sendo as jogralesas e cantadeiras o exemplo das mulheres pecadoras que exibiam o corpo e tinham ofício do diabo, uma vez que suscitavam, com o movimento dos seus corpos, olhares e gestos, assim como pensamentos «sujos» e luxuriosos) e fazem a roda, (assinalada como o «círculo» nos textos normativos), em torno do diabo. Interessante verificar que, nos textos normativos, as mulheres «fiandeiras que reuniam à noite, eram acusadas do pecado da acídia por terem conversas inapropriadas, sobre coisas desonestas e segredos, e verificamos que as feiticeiras/bruxas também se encontram com a finalidade de contar «novidades», mantendo, assim, a tradição de se reunirem para partilharem também as maldades que cometiam. As feiticeiras/bruxas metamorfoseiam-se em luzes e insectos para poderem

entrar nas casas de suas vítimas e nas adegas através das fechaduras das portas, tal como se refere num texto normativo, em que se pretende atribuir penitências a todos os que acreditassem e divulgassem a existência de bruxas voadoras que andassem durante a noite, entrassem pelos buracos e que chupassem o sangue das «criaturas». De facto, nos contos e lendas estas são características das mulheres feiticeiras/bruxas, nomeadamente as de se encontrarem à noite (meia noite), voarem, entrarem pelos buracos das fechaduras e de chuparem o sangue das pessoas (um acto revelador de agressividade que se aproxima da antropofagia e que culmina, em certos casos, na morte dos que maltratavam). É de realçar o facto de o acto de chupar o sangue, nos textos normativos, surgir como uma crença e não como um facto e de não se saber exactamente quem eram as supostas vítimas, se pessoas ou animais, como se depreende da utilização do nome «criaturas». No entanto, nos contos analisados verifica-se a concretização do chupar do sangue como um método utilizado pelas feiticeiras/bruxas, em crianças e também para punir, por exemplo, os curiosos («as feiticeiras deram com ele e chuparam-lhe o sangue todo.»⁸⁶⁵).

Nos contos, encontramos ainda o retrato de mulheres feiticeiras/bruxas que raramente demonstram sentimentos (excepção encontrada na comadre que avisa o compadre acerca do que estas mulheres lhe poderiam fazer) e que agem sem qualquer impedimento ou pejo pelas consequências que o seu comportamento possa causar. Os seus feitiços e maldades prejudicam quer a actividade económica quer a integridade física das suas vítimas (quando violentam fisicamente velhas ou homens curiosos).

Ao contrário dos textos normativos que referem homens que praticavam feitiçarias (os feiticeiros, benzideiros e adivinhadores), ou seja, aqueles que, a par das mulheres, faziam parte do mundo dos pecados do espírito; nos contos populares e lendas, estes estão ausentes e apenas encontramos o sapateiro que acompanha as feiticeiras/bruxas ao «baile», sendo a sua presença considerada excepcional. Assim, nos contos, a feitiçaria/bruxaria surge como uma prática principalmente feminina e a presença de homens é consequência da sua curiosidade (o sapateiro e o almocreve), pois ouvem e vêem as feiticeiras/bruxas, ou participam nas suas reuniões (o sapateiro e o moço). Estas mulheres faziam feitiçarias em bebidas e comidas e utilizavam a terra dos pés e a dos cemitérios, assim como sapos para realizarem as suas maldades. Na mesma linha, nos textos normativos, refere-se a utilização de «amadigos» (poções mágicas) ou de «feytiços» (artes mágicas), assim como «ponçoñas e yervas e cosas mortales» que as mulheres davam a beber ou a comer,

⁸⁶⁵ J.L.Vasconcellos, *Contos...*, vol.I, p.415.

sendo frequente darem também fluidos dos seus corpos. No *Horto do Esposo*, refere-se a utilização de peçonhas e amavias para fazer feitiços e malefícios, principalmente aos maridos ou homens com quem estas mulheres mantinham relações físicas.

Como foi anteriormente referido, a invocação do nome de Jesus, por exemplo, no *Evangelho Segundo Lucas*, tem um poder libertador dos demónios que viviam dentro das pessoas («Senhor, até os demónios nos obedecem por causa do teu Nome»). Do mesmo modo, encontramos no *Horto do Esposo* um *exemplum* em que o diabo foge ao ouvir o nome de Jesus⁸⁶⁶ («chamou logo o nome de Jhesu, e per virtude do nome ficou afortificada e livre do diaboo. E partiu-se logo o diaboo confundido pelo nome de Jhesu»). Em «O companheiro das bruxas», conto coligido por Vasconcellos, encontramos a mesma reacção da parte das feiticeiras/bruxas quando ouvem o nome de Jesus proferido por um moço que as acompanhava e que o invoca perante o vinho que saía de uma pipa, («— Santo nome de Jesus!»), sendo imediatamente abandonado pelas mulheres que fugiram («Tu falaste no Tiru-lu, / Fica-te pra aí, home nu.»).

Finalmente, o pecado da gula, referenciado aquando da análise dos textos normativos é, nos contos e lendas, também cometido pelas feiticeiras/bruxas quando entram nas adegas para beber o vinho das pipas ou quando bebem o codório e por mulheres que escondem dos maridos o seu vício ou usam como ponto prévio à traição amorosa. De acordo com os textos normativos, o pecado da gula substitui os prazeres do espírito, pelos do corpo e constitui um desvio à dedicação a Deus, e tendo em conta que as feiticeiras/bruxas adoram o diabo, o consumo do vinho surge como consequência dessa adoração (lembramos ainda que o diabo surge sentado num tonel, o que nos leva a inquirir se não constituirá uma reminiscência da figura tutelar pagã de Baco).

Concluindo, e como já foi referido, nos textos normativos, os pecados das mulheres eram punidos, mas as penitências pretendiam a recuperação destas mulheres, ou seja, afastá-las dos clérigos, transmitir-lhes o respeito pelo casamento, família e Igreja. No *Horto do Esposo*, a atitude do seu autor afastou-se destes princípios uma vez que defendia a castração dos homens e a não maternidade, mas em relação aos *Contos Populares e Lendas*, verificamos que há histórias em que as mulheres se mantêm fiéis aos maridos e denunciam as situações de assédio e mesmo quando a mulher trai o marido, de um modo geral, ela não abandona o casamento e o marido reage normalmente contra o

⁸⁶⁶ Encontramos, no *Horto do Esposo*, ainda a seguinte referência ao poder do nome de Jesus: «Ca este nome chamado tira o temor e dá forteza, refrea a sanha e amansa o inchaço da soberva e saa a chaga da enveja e restringe o fluxo da luxuria e apaga a chama dela e tempera a sede da avareza e afugenta todo o proído do desejo de toda a torpidade.», *Horto*, p.12.

amante, perdoando a mulher ou manifestando o seu desejo de voltar para ela. Relativamente aos pecados do espírito, mesmo quando a mulher assume as funções de feiticeira/bruxa, encontramos a sua preocupação com a família, por exemplo, quando chega atrasada à reunião por ter estado a cuidar dos filhos e marido. Deste modo, os contos e as lendas analisados vão ao encontro das preocupações dos legisladores dos textos normativos quando pretendiam assegurar que a mulher mesmo adúltera viesse, com a penitência, a arrepender-se dos seus pecados, manifestando uma atitude complacente face à mulher adúltera quando abandonada sexualmente pelo marido, ou face às prostitutas. Assim, verificamos que a literatura popular subverteu medos medievais face aos castigos e aos pecados da carne e do espírito, pois quer as mulheres adúlteras, quer as feiticeiras/bruxas não surgem castigadas pelas acções que cometem. Deste modo, a tradição popular subverteu os medos seculares difundidos nos textos normativos, apresentando-nos situações cómicas que minimizam e retiram importância aos pecados da carne e do espírito.

F. Bibliografia

1. Activa

AGOSTINHO [Santo], *Confissões*, 2ª ed., Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

BOCCACCIO, Giovanni, *Decameron*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2006, (2 vols).

BRAGA, Teófilo, *Contos Tradicionais do Povo Português*, 4ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 1998, vol.1.

——, *Contos Tradicionais do Povo Português*, 6ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2002, vol.2.

BROCARD, Teresa, (ed.), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, Edição do fragmento manuscrito da Biblioteca da Ajuda (século XIV)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

CASTRO, Ivo, (ed.), et alii, *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.

COELHO, Adolfo, *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote, 1985.

CONSIGLIERI PEDROSO, Zózimo, *Contos Populares Portugueses*, 8ª ed., Lisboa, Vega, 2007.

DANTE, *A Divina comédia, O Inferno*, 4ª ed., Mem Martins, Publicações Europa-América-Livros de Bolso 197, 2003.

DIAS, Maria da Conceição Mateus e DUARTE, Clara Maria Teixeira Simões, «Vida de Santa Maria Egípcíaca», in CASTRO, Ivo, (ed.), *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, pp.56-71.

DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, CASTRO, Maria Helena Lopes de, (ed.), Coleção Pensamento Português, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

DUARTE, Luiz Fagundes, «Vida de Santa Pelágia», in CASTRO, Ivo, (ed.), et alii, *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, pp.20-29.

Fabliaux, Erótica Medieval Francesa, poesia erótica e satírica francesa séculos XIII-XIV, NUNES, Irene Freire, (tradução e prefácio), Lisboa, Editorial Teorema, 1997.

FERRÉ, Pere, (org.), *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000 (vol. I), 2001 (vol.II), 2003 (vol.III), 2004 (vol.IV).

FERREIRA, Maria Ema Tarracha, (org.), *Poesia e Prosa medievais*, 2ª ed., Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, Lisboa, Editora Ulisseia.

GARCÍA Y GARCÍA, António, (ed.), et alii, *Synodicon Hispanum: vol. II, Portugal*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

GONÇALVES, Elsa, (apres. crít., selecção e notas), e RAMOS, Maria Ana, (crit. de transcrição), *A Lírica Galego - Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Comunicação, 1985.

GONÇALVES, Maria Isabel Rebelo, (ed.), *Livro das Aves*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

GONÇALVES, Patrícia Villaverde, «Visão de Túndalo», in CASTRO, Ivo, (ed.), et alii, *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, pp. 38-52.

HOMERO, *Odisseia*, LOURENÇO, Frederico, (trad. e introd.), Lisboa, Biblioteca editores Independentes, 2008.

LAPA, Manuel Rodrigues, *Cantigas D'Escarnho e de Mal Dizer dos cancioneros medievais galego-portugueses*, 2ª ed., Colección Filológica, Lisboa, Editorial Galaxia, 1970.

LOPES, Fernão, *Crónica del Rei Dom João I de boa memória e dos Reis de Portugal o décimo*, FREIRE, Anselmo Braamcamp, (org.), Parte Primeira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977. Reprodução facsimilada da edição do Arquivo Histórico Português (1915) preparada por Anselmo B. Freire, prefácio Luís F. Lindley Cintra

—, *Crónica del Rei Dom João I de boa memória e dos Reis de Portugal o décimo*, ENTWISTLE, William J., (org.), Parte Segunda, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977. Copiada dos manuscritos por W. Entwistle, prefácio de Luís F. Lindley Cintra

MACHADO, José Barbosa, (ed.), *Tratado de Confissom (Chaves 1489). Edição semi-diplomática, estudo histórico e informático-linguístico de José Barbosa Macchado*, vol. I Braga, APPACDM de Braga, 2003.

MARTÍN PÉREZ, *Libro de las Confesiones, una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo e CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, (ed. crítica, introd. e notas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

MARTINS, Ana Maria, «Vida de Tarsis», in CASTRO, Ivo, (ed.), et alii, *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*, Lisboa, Centros de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, pp.16-17.

MARTINS, J.H.Borges, *Crenças Populares da Ilha Terceira I, (O Lobisomem. As Feiticeiras. As Bruxas. Benzedeadas)*, Lisboa, Edições Salamandra, 1994.

MARTINS, Mário, *O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português, Lusitania Sacra*, 1957.

METTMANN, Walter, (ed.), *Cantigas de Santa Maria/Afonso X, o Sábio*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, vol. I (1959), vol. II (1961).

NASCIMENTO, Aires A., (ed.), *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

NUNES, Irene Freire, (ed.), e GODINHO, Hélder, (coord.), *Horto do Esposo*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

RIBEIRO, Cristina Almeida, (ed. crítica, transcrição do texto, notas), *Auto de Inês Pereira de Gil Vicente*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1992.

ROJAS, Fernando de, *A Celestina*, BENTO, José, (tradução e notas), Lisboa, Assírio & Alvim, 1988.

SILVA, Elsa Maria Branco da, (ed.), *Castelo Perigoso*, Lisboa, Edições Colibri, 2001.

VASCONCELLOS, José Leite de, (coligido), *Contos Populares e Lendas*, SOROMENHO, Alda da Silva e SOROMENHO, Paulo Caratão, (coord.), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, por Ordem da Universidade, 1963 (vol.I) e 1966 (vol.II).

VICENTE, Gil, *Compilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente*, BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, (introd. e normalização de texto), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, (2 vols).

VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

2. Passiva

ABREU, Maria Zina Gonçalves de, *O Sagrado Feminino, Da Pré-história à Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

AMADO, Teresa, «O Riso e as suas Tácticas Significantes», in BUESCU, A. I., SOUSA, J. S. de, e MIRANDA, M. A., (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp.287-295.

AMEAL, João, *São Tomás de Aquino*, 5ª ed., Filosofia e Religião, Nova Série, Porto, Livraria Tavares Martins, 1961, vol.1.

ANDRADE, Amélia Aguiar e SILVA, José Custódio Vieira da, (coordenação), *Estudos Medievais, Quotidiano Medieval: Imaginário, Representação e Práticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004.

ANSEJO GONZÁLEZ, María, «Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.7, pp. 185-207.

ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Teorema, 1989.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges, *História da Vida Privada*, 2ª ed., Porto, Edições Afrontamento, 1989. 5 vol.

ARRANZ GUZMÁN, Ana, «Amores desordenados y otros pecadillos del clero», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap. 9, pp. 227-261.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira e AZEVEDO, Ana Gonçalves, *Metodologia Científica. Contributos práticos para a elaboração de trabalhos académicos*, 8ª ed., Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

BAUBETA, Patricia Anne Odber de, *Igreja, Pecado e Sátira Social na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997.

BELTRÁN, Rafael e HARO, Marta, (eds.), *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*, València, Universitat de València, 2006.

BETTELHEIM, Bruno, *Psicanálise dos Contos de Fadas*, 12ª ed., Lisboa, Bertrand Editora, 2006.

Bíblia Sagrada (edição Pastoral), 3ª ed., Brasil, Edições PAULUS, 1997.

BOLOGNE, Jean Claude, *História do Pudor*, Lisboa, Editorial Teorema.

BRANCO, Maria João, «Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense (séculos VI-XVI)», *Actas do Congresso Internacional sobre o IXº Centenário Comemorativo da Dedicção da Sé de Braga*, Braga, 1990, vol. II/2, pp.119-146.

BRANCO, Maria João e DIAS, Isabel de Barros, “Metamorfoses de Urraca de Castela-Leão e de Teresa de Portugal: construções e desconstruções das imagens de duas rainhas”, in LÓPEZ CASTRO, Armando e CUESTA TORRE, Luzdivina, (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005), León, Universidad de León, 2007, pp. 335-347.

BUESCU, A. I., SOUSA, J. S. de, e MIRANDA, M. A., (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Literatura Portuguesa Medieval*, Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

CARMO, Hermano e Manuela Malheiro FERREIRA, *Metodologia da Investigação. Guia para Auto-aprendizagem*, Lisboa, Universidade Aberta, 1998.

CARR, Anne, *A Mulher na Igreja*, Círculo de Leitores, 1994.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, «Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.5, pp.113-143.

CARVALHO, Ana Alexandra Seabra de, *O Jogo do Desejo em Claude Crébillon, Estudo dos Processos Retóricos da Sedução*, Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CASAGRANDE, Carla, «A mulher sob custódia», in DUBY, Georges e PERROT, Michele, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, pp.99-141.

CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana, *Les péchés de la langue. Discipline de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991.

CASEY, James, *História da Família*, Lisboa, Editorial Teorema.

CASTRO, Francisco Lyon de, *História da Literatura Portuguesa, Das Origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa, Publicações Alfa, 2001, vol. 1.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Editorial Teorema, 1982.

COELHO, Maria Helena da Cruz, *Homens, Espaços e poderes. Séculos XI - XVI. I. Notas do viver social*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, pp. 37-59.

COELHO, Nelly Novaes, *O Conto de Fadas*, São Paulo, Editora Ática, 1987.

COOPER, J.C., *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, Thames and Hudson, 1984.

DIAS, Aida Fernanda, *História Crítica da Literatura Portuguesa: Idade Média*, Lisboa, Verbo, 1998, vol.1.

DIAS, Isabel de Barros, «A transgressão feminina e a protecção da Virgem nas Cantigas de Santa Maria», *Futhark – Revista de investigación y cultura*, n.º 2 (Género y Transgressión), 2007, pp. 51-74.

———, «Heróis e Traidoras: manifestações da corrente anti-francesa na historiografia peninsular dos sécs. XIII-XIV», in SANTOS, Ana Clara, (coord.), *Relações Literárias Franco-peninsulares. Colóquio Internacional*. Universidade do Algarve 24-26 de Novembro de 2003, Lisboa, Colibri / Departamento de Letras Clássicas e Modernas da FCHS da Universidade do Algarve, 2005, pp. 183-199.

———, *Metamorfoses de Babel, A Historiografia Ibérica (sécs. XIII-XIV) Construções e Estratégias Textuais*, Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

—, «Modelos heróicos num fluir impuro», in RIBEIRO, Cristina Almeida, MADUREIRA, Margarida, (coord.), *O Género do Texto Medieval*, (actas do colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, 12-14 de Novembro de 1996), *Medievalia* 12, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

—, «Narrativas breves en gallego-portugués y portugués en el marco de la producción medieval», in HUAMÁN MORI, Reinhard, (ed. geral), e ROIG TORRES, Helena, (ed. de textos), *De los orígenes de la narrativa corta en Occidente*, Lima, Ginebra Magnólia, 2007, pp. 267-295.

—, «'Senhoras endiabradas' / reines «endiablées» dans quelques chroniques ibériques des XIIIe et XIVE siècles», *Reines et Princesses au Moyen Âge. Actes du cinquième colloque international de Montpellier – Université Paul-Valéry (24-27 novembre 1999)*, Montpellier, Publications de l'Université Paul-Valéry – Montpellier III (Les Cahiers du C.R.I.S.I.M.A. n°5), 2001, vol. II, pp. 809-819.

—, «Suaves ventos e bons casamentos no seio da Cristandade hispânica. Esposas benfazejas e nefastas na cronística ibérica dos séculos XIII-XIV», BRANDENBERGER, Tobias e THORAU, Henry, *Portugal und Spanien: Probleme (k)einer Beziehung, Portugal e Espanha: Encontros e Desencontros*, Soderdruck, Peter Lang, 2005, pp.23-38.

Dicionário da Língua Portuguesa, Porto, Porto Editora, 2008.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, Verbo, 2001.

DINE, Madalena Jorge e FERNANDES, Marina Sequeira, *Para uma leitura dos Contos Tradicionais Portugueses*, 1ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1999.

DIONÍSIO, J, «Martim Peres», in LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (org. e coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, pp.431-432.

DUBY, Georges, «A mulher, o amor e o cavaleiro», in DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe e BOTTERO, Jean, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa, Terramar, 1992, pp.225-238.

—, *As Damas do Séc. XII, 1.Heloísa, Leonor, Isolda e muitas outras*, Lisboa, Editorial Teorema, 1996.

—, *As Damas do Séc. XII, 2.Lembranças das Antepassadas*, Lisboa, Editorial Teorema, 1996.

—, *As Damas do Séc. XII, 3. Eva e os Padres*, Lisboa, Editorial Teorema, 1996.

—, *A Idade Média uma Idade do Homem*, Lisboa, Editorial Teorema, 1990.

—, *A Sociedade Cavaleiresca*, Lisboa, Editorial Teorema, 1989.

—, *O cavaleiro, a mulher e o padre – o casamento na França feudal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988.

——, *O Tempo das Catedrais, a arte e a sociedade 980-1420*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe e BOTTERO, Jean, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa, Terramar, 1992.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, s/d.

DUERR, Hans Peter, *Nudez e Pudor, O Mito do Processo Civilizacional*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano, a Essência das Religiões*, Coleção Vida e Cultura, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s/d.

FERNANDES, Maria de Lurdes C., «Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica», in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, pp.602-608.

FERRERO, A. Diaz e PEIXEIRO, H.A., «Horto do Esposo» in LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe, (org. e coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, pp.315-317.

FIDALGO, Elvira, (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media, Actas del IV Congreso*, (Santiago de Compostela, 8-10 de Júlio de 2004), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2005.

FIGUEIREDO, Maria Jorge Vilar de e BELO, Maria Teresa, *Comentar um texto literário*, 4ª ed., Lisboa, Presença, 1993.

FREUD, Sigmund, *Totem e Tabu e Outros Trabalhos*, Volume XIII (1913-1914), Rio de Janeiro, Imago Editora, 1974.

GODINHO, Helder, «Aspectos da prosa medieval portuguesa» (excertos), in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, pp.167-169.

——, «O amor na idade média», in GODINHO, Hélder, (coord.), *Em Torno da Idade Média*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1989, pp.149-172.

GOMES, Rita Costa, «Os indivíduos e os grupos (excerto). Os tempos da corte (excerto)», in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, pp.301-319.

GÓMEZ REDONDO, Fernando, «Fray Martín de Córdoba y el Compendio de la fortuna: modelos culturales y teoría del exemplo», in CACHO BLECUA, Juan Manuel e

LACARRA, María Jesús, (eds.), *Tipología de las Formas Narrativas Breves Románicas Medievales (III)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2003, pp.213-234.

—, «Narradores y oyentes en la literatura ejemplar», in PAREDES, Juan e GRACIA, Paloma, (eds.), *Tipología de las Formas Narrativas Breves Románicas Medievales*, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 253-310.

Grandes Personagens da Bíblia, Dicionário Biográfico Ilustrado, Lisboa, Selecções do Reader' Digest, 1997.

HAMILTON, Edith, *A Mitologia*, 3ª ed., Lisboa, Universidade Moderna 4, Publicações Dom Quixote, 1983, pp.96-97.

HUGHES, Diane Owen, «As modas femininas e o seu controlo», in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, pp.185-213.

JOAQUIM, Augusto, «O Diabo e a Caça às Bruxas em Portugal» in MINOIS, Georges, *O Diabo, origem e evolução histórica*, Lisboa, Terramar, 2003, pp.161-177.

JÚDICE, Nuno, «Maria Egipcíaca» in GODINHO, Hélder, (coord.), *Em Torno da Idade Média*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1989, pp.173-183.

—, *O Espaço do Conto no Texto Medieval*, Lisboa, Colecção Vega Universidade, 1991.

JUNCOSA I BONET, Eduard, «'Vinum et ebrietas auferunt cor'. La condena moral por embriaguez según Francesc Eiximenis», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.10, pp. 263-278.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane, «Introdução», in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, pp.9-23.

LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe, (org. e coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

LAPA, Manuel Rodrigues, *Lições de Literatura Portuguesa, Época Medieval*, 10ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1981.

LE GOFF, Jacques, «A rejeição do prazer», in *Amor e Sexualidade no Ocidente*, in DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe e BOTTERO, Jean, Lisboa, Terramar, 1992, pp.191-207.

—, et alii, *Viva o ano 1000! A modernidade da Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2000.

—, *A Civilização do Ocidente Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, vol. I, vol.II

—, *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

- , *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1985.
- , «Prólogo», in MADERO, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas, La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992, pp.11-15.
- , TRUONG, Nicholas, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005.
- MACHADO, José Pedro, *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1993.
- MADERO, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas, La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992.
- MARQUES, A. H. de Oliveira, *A Sociedade medieval: aspectos da vida quotidiana*, 4ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981.
- MARTINS, Mário, *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, vol.35.
- , *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Edições Brotéria, 1975.
- , *A Sátira na Literatura Medieval Portuguesa (séculos XIII e XIV)*, 2ª ed., Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1986, vol.8.
- , «A Sátira no Horto do Esposo», in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, pp.173-175.
- , *O riso, o sorriso e a paródia na literatura portuguesa de quatrocentos*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1978, vol.15.
- MATTOSO, José, «A cultura medieval portuguesa», in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XIII-XV*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, vol. I, pp.19-32.
- , «A sexualidade na Idade Média Portuguesa», in ANDRADE, Amélia Aguiar, SILVA, José Custódio Vieira da, (coord.), *Estudos Medievais, Quotidiano Medieval: Imaginário, Representação e Práticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004, pp.13-42.
- MELO, João de, (ed.), *Antologia do Conto Português*, Lisboa, Dom Quixote, 2002, pp.11-17.
- MINOIS, Georges, *As origens do mal: uma história do pecado original*, Lisboa, Editorial Teorema, 2004.
- , *O Diabo, origem e evolução histórica*, Lisboa, Terramar, 2003.

MORAIS, Ana Paiva, «A Exigência do Sentido: Modos de Exemplaridade no *Exemplum Medieval*», in NUNES, Irene Freire, (ed.), e GODINHO, Hélder, (coord.), *Horto do Esposo*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp. XIII-LII.

—, «Alguns aspectos da retórica do exemplo: lógica do modelo e hipóteses da ficção no *exemplum medieval*», in RIBEIRO, Cristina Almeida, MADUREIRA, Margarida, (coord.), *O Género do Texto Medieval*, (actas do colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, 12-14 de Novembro de 1996), *Medievalia* 12, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp.227-237.

MUCHEMBLED, Robert, *Uma História do Diabo (séculos XII a XX)*, Lisboa, Terramar, 2003.

MUÍÑA GARCÍA, Milagros, «A muller custodiada: A Cantiga 64 de Afonso X», in FIDALGO, Elvira, (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media, Actas del IV Congreso*, (Santiago de Compostela, 8-10 de Júlio de 2004), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2005, pp.333-345.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues, *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa, (sécs. XII a XIV)*, Cascais, Patrimonia Historica, 2000.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga, «Introdução», in COELHO, Adolfo, *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote, 1985, pp.9-36.

PAREDES, Juan, «De la plástica del cuento: elementos visuales en la narrativa medieval», in CACHO BLECUA, Juan Manuel e LACARRA, María Jesús, (eds.), *Tipología de las Formas Narrativas Breves Románicas Medievales (III)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2003, pp.339-349.

—, e GRACIA, Paloma, «Hacia una tipología de las formas breves medievales», in PAREDES, Juan e GRACIA, Paloma, (eds.), *Tipología de las Formas Narrativas Breves Románicas Medievales*, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 7-12.

PEREIRA, Isaías da Rosa, «A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses: a vida do clero através da legislação sinodal», *Lusitania Sacra*, 26, 1978, pp. 37-50.

—, *Penitencial medievo, Lumen*, Lisboa, 1964, pp.3-10.

PEREIRA, Paulo Alexandre, «Uma didáctica da Salvação: o *Exemplum* no *Horto do Esposo*», in NUNES, Irene Freire, (ed.), e GODINHO, Hélder, (coord.), *Horto do Esposo*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp.LIII-LXXVI.

PICOITO, Pedro, «O Cavaleiro, a Mulher e o Rei. Uma Assuada do Século XII», in BUESCU, A. I., SOUSA, J. S. de, e MIRANDA, M. A., (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp., 247-262.

PILOSU, Mario, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

PONTAL, Odette, *Les Status Synodaux*, Col. *Typologie des sources du Moyen-Âge occidental*, fasc. 11, Turnout, Brepols, 1975, pp. 17-51.

PROPP, Vladimir, *Morfologia do Conto*, 5ª ed., Lisboa, Coleção Vega Universidade, 2003.

RÁBADE ROMEO, Sergio, «Reflexiones en torno al pecado en la Edad Media», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, pp. 15-24.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle, «3.Ficções», in ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges, *História da Vida Privada*, 2ªed., Porto, Edições Afrontamento, 1989, vol.2, pp.311-392.

—, «Vozes literárias, vozes místicas», in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, s/d, pp.517-587.

RIBEIRO, Cristina Almeida e MADUREIRA, Margarida, (coord.), *O Género do Texto Medieval*, (actas do colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, 12-14 de Novembro de 1996), *Medievalia 12*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

ROUGEMONT, Denis de, *O Amor e o Ocidente*, Lisboa, Moraes Editores, 1968.

RUIZ BARRACHINA, Emilio, *Bruxos, Reis e Inquisidores*, Lisboa, Verso da Kapa, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude, «O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval», in BUESCU, A. I., SOUSA, J. S. de, e MIRANDA, M. A. (coord.), *Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp.17-36.

SEGURA GRAIÑO, Cristina, «El pecado y los pecados de las mujeres», in CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel e RÁBADE OBRADÓ, María Del Pilar, (coord.), *Pecar en La Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, cap.8, pp. 209-225.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 6ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1984.

SOBRAL, Cristina, «O Orto do Esposo», in CASTRO, Francisco Lyon de, *História da Literatura Portuguesa, Das Origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa, Publicações Alfa, 2001, vol. 1, pp.411-420.

SOT, Michel, «A génese do casamento cristão», in DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe e BOTTERO, Jean, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa, Terramar, 1992, pp.209-224.

SOUSA, Maria Leonor Machado de, «Prefácio», in CONSIGLIERI PEDROSO, Zózimo, *Contos Populares Portugueses*, 8ª ed., Lisboa, Vega, 2007, pp.11-30.

THOMASSET, Claude, «Da natureza feminina», in DUBY, Georges e PERROT, Michele, *História das Mulheres, A Idade Média*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 2, pp. 93-97.

TODOROV, Tzvetan, *Os géneros do discurso*, Lisboa, ed.70, 1981.

VAUCHEZ, André, *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII – XII*, Lisboa, Estampa, 1995.

VIGARELLO, Georges, *História da Beleza*, Lisboa, Teorema, 2005.

—, *História das Práticas de Saúde, a saúde e a doença desde a Idade Média*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001.

WALKER, Barbara G., *Dicionário dos Símbolos e Objectos Sagrados da Mulher*, Lisboa, Planeta Editora.

ZIPES, Jack David, *Why Fairy Tales Stick, The Evolution and Relevance of a Genre*, New York, Routledge, 2006.

Sites consultados:

ALMEIDA, Ângela Mendes de, *Pecados da vida pública e da vida privada nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Disponível em <http://www.usp.br/nemge/textos_seminario_familia/vida_publica_privada_almeida.pdf>, acessado a 15 de Outubro de 2009.

Cantigasde Santa Maria, Alfonso el sabio, <http://brassy.club.fr/PartMed/Cantigas/CSMIDI.html> , acessado a 10 de Outubro de 2009.

Ordenações Afonsinas, Livro Segundo, <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/> , acessado a 2 de Novembro de 2009.

SOUSA, Susana Quesado de, *Do Conto à Compreensão na Leitura, uma estratégia motivadora*, Universidade da Beira Interior, 2007 <http://dited.bn.pt/31598/index.html?m=http://213.172.253.232/x.dat>, acessado a 10 de Outubro de 2009.

The Medieval Bestiary: <http://bestiary.ca/beasts/beast262.htm>., acessado em 20 de Outubro de 2009.

WordReference.com Dicionário espanhol-português: <http://www.wordreference.com/espt/>, acessado a 15 de Outubro de 2009.