

**O imaginário político do corpo feminino
numa narrativa hagiográfica occitana do século XIII:
La Vida de Santa Enimia, de Bertrand de Marseille**

Cristina Álvares (Universidade do Minho)

Esta é a história da vida de uma santa, escrita em língua d'oc, na primeira metade do século XIII, por Bertrand de Marseille. Do autor sabemos apenas aquilo que ele mesmo nos diz no texto a seu respeito: era clérigo (tem o título de mestre, graduado da universidade) e escreveu *La Vida de Santa Enimia* a pedido do prior do mosteiro de Sainte Énimie no Lozère (perto de Mende, no Languedoc-Roussillon, nas Gorges du Tarn).

A narrativa de Bertrand de Marseille é uma tradução em língua vulgar de uma *Vita* escrita em latim do século XII. Na época, que é a época de ouro da *mise en roman*, a *translatio* não visava restituir o sentido do texto a traduzir, mas antes reescrevê-lo e re-semantizá-lo. Ao reescrever a *Vita* em língua românica (oc), Bertrand introduz duas inovações no que toca aos dois eventos principais da história que consistem em dois milagres. Nestes milagres as pedras têm uma função central que, não sendo monolítica, tem um alcance e um significado político que mobiliza o corpo da santa. Ambos os milagres são operações de purificação. O primeiro milagre envolvendo pedras ocorre no âmbito de um banho numa nascente que cura a santa da lepra. Enimia pertence ao grupo das santas que apresentam um defeito físico mais ou menos repugnante (lepra, patas de ganso, nariz cortado) para afastar pretendentes indesejados. O milagre consiste no facto de o corpo puro imprimir a sua forma à rocha dura à qual se encosta. Esta é a primeira inovação introduzida por Bertrand ao reescrever a *Vita* em língua vulgar. O segundo milagre consiste na execução de um dragão. Tipicamente o destino dos dragões é serem mortos por um herói: a morte do dragão funda um novo mundo, uma nova ordem. O

dragão é sempre (ou quase sempre) a vítima de um sacrifício fundador. Ora a morte deste dragão tem a particularidade de evocar uma espécie de lapidação, na medida em que ele morre esmagado debaixo de enormes e ásperos rochedos – ‘cazon belencs, rocas e rancs’ (v.1231) - que a palavra do bispo Yles (ou Hilaire) arranca ao solo e faz mover pelos ares. A lapidação acontece no final de uma série de acções em que Yles persegue o monstro, o força verbalmente (pela oração) a sair da gruta em que se escondera e o fere então com o crucifixo. A ferida sangra e o sangue deixa uma marca indelével na pedra. Esta marca de sangue é a inovação que o autor introduz no segundo milagre.

Em ambos os eventos estabelece-se uma curiosa relação entre o corpo, a pedra e a água. No primeiro, o corpo dá vida à pedra num quadro em que a água da nascente tem uma acção purificadora. No segundo, a pedra dá a morte ao corpo - o corpo monstruoso, excessivo e impuro do dragão, que simboliza as cheias do Tarn, ou seja, o poder destruidor da água em oposição ao poder regenerador, que é o que funciona no primeiro milagre. Neste, é o corpo de Enimia, no auge da sua pureza, que inscreve a sua forma, mais precisamente - e Bertrand é muito preciso nessa nota sensual - a forma das ancas, à rocha onde ela se encostou:

(...) car aqui on li si suffere,
la rocha un petit s' uberc
e fes a la verge son loc
on sezer e pauza si poc.
E encar i pareis ses dec
lo sanz setis on ela sec,
lo loc del dos e del ladrier
hy pot hom vezer, s' om lo quier;
del cap et del col eyssamen
y es lo locs entieyramen. (Bertrand de Marseille, vv.513-44)¹

Essa marca ainda hoje é visível, diz o narrador. Manifestando a glória de Deus, o corpo da santa inscreve a sua marca no lugar onde ocorreu o milagre, des-petrificando, a pedra, amolecendo-a e imprimindo-lhe a sua forma. O modelo aristotélico da forma que se aplica sobre a matéria pode certamente ser convocado para dar conta desta acção: o corpo puro é um instrumento do espírito de Deus que o usa para inscrever naquela natureza intocada a marca primordial e indelével de um mundo humano e cristão. Mas o

¹ (...) car là où elle s'appuya, le rocher se fut un peu ouvert et fit à la vierge une place pour s'asseoir et reposer. Et on peut y voir encore l'empreinte du saint lieu où elle s'assit, le contour du dos et des hanches. Si l'on veut, on peut la voir. Et on peut voir aussi le contour de la tête et du cou.

modelo aristotélico, que pressupõe uma diferença ontológica entre forma e matéria, não parece dar suficientemente conta de duas particularidades deste milagre: a primeira, o facto de a forma inscrita na matéria ser a de um corpo de mulher; e a segunda, a relação de afinidade, de continuidade, de deiscência entre corpo e pedra, na medida em que, tocada pelo corpo, a pedra se faz órgão. É como se ambos fossem feitos do mesmo estofado, da mesma carne, do mesmo ser; como se houvesse uma transmissão de vida do corpo à pedra assim como uma transmissão ao corpo da plenitude do ser da pedra: ‘avant tout la pierre est’ (Eliade, 1983:188).

Vejamos agora mais detalhadamente o contexto narrativo em que ocorrem os milagres. Enimia é uma princesa merovíngia, filha do rei Clotário II, neto de Clóvis. Dedicada-se a tratar dos doentes e deficientes, em particular dos leprosos. Para escapar a um casamento forçado, Enimia pede ajuda a Deus e Deus envia-lhe a lepra. Depois de afastados quer o noivo, quer os outros pretendentes, um anjo ordena-lhe que se desloque até à nascente de Burla, situada numa região longínqua e radicalmente deserta e selvagem, para se curar da lepra. Dá-se então o primeiro milagre que fica indexado no rochedo onde ela se encostou. Depois disso, Enimia fica em Burla. Não tem escolha: de cada vez que tenta regressar a Paris, contrai a lepra.

Esta primeira sequência já deixa transparecer o conflito, que acabará por se tornar manifesto, em torno do corpo feminino, e que opõe as duas grandes instituições e poderes da época de Bertrand: a família linhagística, que coincide aqui com o estado monárquico (Enimia é princesa), e a Igreja. O casamento, que é o dispositivo pelo qual os homens estabelecem alianças duradouras entre si, foi na época um instrumento crucial no conflito entre a classe feudal e Igreja pela posse de terras. A Igreja estava interessada em criar obstáculos ao estabelecimento de alianças matrimoniais que eram estratégias hereditárias de conservação ou de apropriação de terras. *A riche héritière* (Duby,1981,1988) não era apenas a presa mais cobiçada pelos cavaleiros deserdados (*les cadets*) que visavam apropriar-se da terra dela via casamento. A Igreja competia com eles, encorajando as herdeiras a ingressarem nas ordens e a fazerem doações – o que passava forçosamente pela recusa do casamento:

L’Église atteint bien son but en appuyant l’idée que la chasteté et la virginité sont des éléments essentiels de la sainteté féminine car il s’agit ici justement du talon d’Achille du modèle laïque du mariage. Je ne prétends pas expliquer ainsi l’importance de la chasteté dans la sainteté féminine du moyen âge; je constate seulement qu’il faut

inscrire ce phénomène dans le contexte de l'attaque concertée de l'Église contre le modèle laïque du mariage. Le succès du culte des saintes vierges (telles Enimie et même la sainte Vierge) serait un indice du succès du modèle ecclésiastique du mariage, qui permet aux femmes, en théorie sinon en réalité, de choisir leur partenaire, ou bien d'opter pour le mariage ou pour la chasteté (Gaunt 1992:902).

O que vemos nesta primeira sequência, através do *topos* da recusa do casamento e da opção pela virgindade – *topos* omnipresente nas vidas de santas dos séculos XII e XIII (Gaunt, 1995) – é que a estratégia da lepra permite à filha subtrair-se ao imperativo matrimonial determinado pela necessidade de a família em assegurar descendência, o que a reduz a um ventre procriador. O exílio de Enimia naquele no *man's land*, donde não pode sair, liberta-a do vínculo sócio-familiar a que as mulheres estão destinadas, subtrai-a aos laços de parentesco, tanto os de sangue como os de sexo, liberta-a dessa lepra (pensava-se então que a lepra era causada pelo sexo): Enimia, mulher indeterminada e indeterminável (de Libera1991:207), sem pertença, sem estatuto legal, radicalmente *apolis*, só existe para Deus.

A história continua. Em Burla Enimia deixou de ser princesa e passou a ser eremita. Vive numa gruta. E exerce ali, naquela terra sem mundo, a sua santidade sob a forma de cura terapêutica. Ela cura milagrosamente leprosos, cegos, paralíticos e chega mesmo a ressuscitar uma criança que se tinha afogado no rio Tarn. E como é que os cura, como é que lhes devolve a saúde, a beleza e até a vida? Tocando-lhes apenas; por contacto físico directo, tal como com a pedra. Aliás, para tocar no menino morto, Enimia senta-se na pedra dura e lisa e esta, mais uma vez, toma a forma das suas ancas:

aquí eus que's fos assetada
car la roqueta s'es bayssada
en ins tan can pogron tener
las ancas, don encar vezer
pot hom lo loc tot en redon
en la rocha un pauc prion. (Bertrand de Marseille, vv.997-1002)².

O corpo da santa tem o poder de dar vida, que é o poder do útero, de que a nascente, *fons et origo*, é a imagem simbólica. Mas este poder, a santa exerce-o à revelia do sexo, fora da ordem sexual que determina e regula o estabelecimento e o funcionamento dos vínculos sociais. A liberdade de Enimia constitui um problema

² Dès qu'elle s'est assise, la roche s'est creusée en se moulant autour de ses hanches. Cette empreinte dans la roche, on peut encore l'observer aujourd'hui.

político. Como resolvê-lo? Interpretando a liberdade feminina como excesso, impureza, monstrosidade, mal.

Enimia torna-se muito popular e em breve é necessário construir um mosteiro para alojar as mulheres que se juntaram a ela. É então que aparece o dragão. O dragão é essa figura mítica que irrompe quando um grupo social se forma, como aquilo que o grupo tem de excluir para se estruturar como tal. Lévi-Strauss define esta operação em termos puramente lógicos como ‘eliminação radical de uma fracção do contínuo’; em termos mais violentos, René Girard chama-lhe ‘sacrifício’. O dragão, que vai de facto ser sacrificado, assinala a ‘mise en place’ de uma ordem feita de oposições, hierarquias, relações de dependência: ele destrói à noite aquilo que é construído durante o dia e Enimia vê-se na necessidade de recorrer ao bispo Yles. A partir do momento em que aquele espaço deserto e selvagem, de natureza virgem, deixa de o ser por via do empreendimento imobiliário, aparece o monstro e, com ele, a necessidade da presença e da intervenção do representante da *polis* que, neste caso, é o bispo. E com ele, é a Igreja enquanto instituição do poder masculino que marca presença nesta recanto selvagem onde um grupo de mulheres se tinha organizado espontaneamente para servir a Deus.

O paralelismo entre a santa e o dragão inscreve-se numa das categorias sémicas mais pregnantes e cujo alcance antropológico (ou bio-antropológico) a eleva à condição de universal do imaginário: a oposição puro-impuro. O que é o dragão senão uma espécie de lepra afectando o espaço físico e o corpo social? O dragão representa não apenas a deformação monstruosa mas, mais radicalmente, o informe, a indiferenciação, a violência. O dragão é uma espécie de hipérbole negativa do poder do corpo de Enimia. Lá onde a pureza deste revitaliza, a impureza do outro devasta. Da água pura da nascente passamos à inundação. A relação do dragão com as rochas inverte simetricamente a de Enimia. À continuidade corpo-pedra opõe-se a ruptura e o corte: fugindo da cruz com que o bispo o persegue, o dragão choca tão violentamente contra uma rocha que a fende e a penetra. Ao longo da sequência de perseguição e execução (vv.1097-1266), Bertrand insiste muito na fenda aberta na rocha dura, que ainda é possível ver, assim como na ferida que Yles abre com o crucifixo na carne do monstro, e cuja marca de sangue na pedra também é visível. A ‘fereza’ e a ‘agudeza’ da paisagem assim como das acções que nela ocorrem são reforçadas por uma violência auditiva composta pelos constantes urros do dragão, pelos estrondos causados por choques, rupturas e, principalmente, pela queda dos penhascos sobre o monstro caído no Tarn, e finalmente pela voz do bispo que clama e invoca Deus, ‘rey del tro’ (do trovão). O

contraste é grande entre a amenidade sonora que envolve a cura de Enimia e violência que envolve a eliminação do dragão e que, literalmente, brada aos céus. Dos silenciosos fluxos subterrâneos que impregnam o milagre da água passamos ao estrépito clamoroso e tumultuoso do milagre do sangue. O segundo milagre torce o primeiro: o que era puro inverte-se em impuro, a liberdade em ferocidade. Esta inversão torna necessária e legítima a violência do poder, a tal que brada aos céus. As pedras que primeiro acolheram Enimia, que foram o seu assento e o seu abrigo, são as pedras que depois perseguem e esmagam o monstro. Note-se que o dragão é duplamente executado: atirado de um precipício e massivamente lapidado, que são duas formas de execução à distância, sem tocar na vítima impura (*pharmakon*, bode expiatório). Esta execução, operada pelo bispo, contrasta radicalmente com a cura de que a santa é objecto e depois agente e onde predomina o toque, o contacto físico e o dom da vida.

O resto da história conta a apropriação daquele espaço pela instituição eclesiástica que se estabelece como mediadora da relação entre o grupo de Enimia e Deus. Uma vez o monstro esmagado debaixo dos penhascos que Yles fez mover pelo poder da palavra – *lo conjur* -, dois mosteiros, um feminino e outro masculino, são edificadas sobre um solo estável. Enimia passa da gruta para o mosteiro e torna-se abadessa. Este novo estatuto assinala a sua reintegração sócio-institucional através do estabelecimento de um outro tipo de parentesco, o parentesco espiritual. Ela volta a pertencer - não à família, não ao marido, mas à Igreja. Enimia passou da ordem familiar para a ordem monástica. Uma vez metida na ordem, cessam os milagres, pelo menos os milagres operados sobre os corpos. Em sua substituição, opera-se o milagre económico da espantosa produtividade agrícola do vale do Tarn, com as suas vinhas, pomares e campos de trigo. Aquele lugar recôndito, selvagem, quase inacessível, belo mas estéril, improdutivo, foi apropriado pela civilização: a construção, a agricultura e, como veremos, o turismo conhecem um surto exponencial e a região desenvolve-se económica, demográfica e socialmente (vv.1629-1648).

Tudo se passa como se o poder de dar vida tivesse passado do corpo de Enimia para a fertilidade terra. A mediação institucional da relação de Enimia a Deus, o enquadramento e regulação da sua santidade pelas leis e pela hierarquia da Igreja transformaram uma mulher livre numa mulher com poder. A actividade terapêutica torna-se actividade administrativa e política. Fazer o bem já não passa por devolver a saúde e o bem-estar aos outros, passa antes por adquirir e administrar bens (móveis e imóveis). A função da abadessa é gerir o complexo monástico – Bertrand de Marseille

diz ‘como uma propriedade senhorial’; nós diríamos hoje ‘gerir como uma empresa’. Enimia já não é procurada por pobres e doentes, mas sim por damas e cavaleiros, desejosos de se tornarem monjas e monges, ou apenas de receberem uma bênção, e que fazem doação das suas terras em troca (vv.1307-1344). Mais, os mosteiros recebem fundos e subsídios do estado monárquico – o que é também para a ex-princesa, agora abadessa, uma maneira de restabelecer o vínculo com a família, além do vínculo com o poder central. Enimia passou muitos anos a gerir fundos, propriedades, recursos humanos e materiais, investimentos e despesas, até ao dia da sua morte.

Segue-se a parte *post-mortem*, que diz respeito à revelação das relíquias e que constitui metade da narrativa hagiográfica. Nesta segunda parte acontece que, mesmo depois da sua morte, o corpo da santa continua a estar no centro de dois conflitos que se sobrepõem: o que opõe a monarquia, associada à família (o rei Dagobert é irmão de Enimia), à Igreja; e o que opõe homens e mulheres, monges e monjas. No centro do conflito está, mais uma vez, uma pedra. Mas agora, a pedra não recebe nem ostenta nenhuma marca, nenhuma inscrição, e é precisamente nessa ausência que reside o problema. É que a pedra em questão é a pedra tumular e o túmulo da santa não tem nome e, não tendo nome, é ilocalizável. Ninguém sabe onde está o corpo de Enimia; ou melhor, as freiras sabem, mas, tendo prometido à abadessa que não o revelariam, levam o segredo para o túmulo, literalmente. Aos monges que querem localizar o túmulo da santa, as monjas opõem o silêncio. Quando Dagobert vai ao mosteiro para transladar a sepultura da irmã para Saint Denis, as freiras nada dizem e o que ele afinal leva para Paris é a sepultura da afilhada da santa que também se chamava Enimia. Caberá portanto, mais uma vez, à Igreja apropriar-se do corpo da santa, agora sob a forma sublimada do cadáver *en odeur de sainteté*, ou seja de relíquia. Para tal, um anjo revela a um dos monges o lugar onde esta se encontra. A prova de que aquele é o corpo da santa é que o odor que dele emana é suficiente para curar, para purificar os corpos. Notar que não há contacto físico, o agente terapêutico é evanescente e fugidio, quase imaterial – o cheiro. Com a revelação da relíquia, o milagre económico é reactivado, pois, além da produção de bens alimentares, o mosteiro de Burla - que se tornou exclusivamente masculino (pois o feminino desaparece com a morte da última monja) -, torna-se um lugar de peregrinação, ou seja, um destino de turismo de massas.

Voltemos agora ao ponto da narrativa que situa a personagem da santa entre dois-milagres: o do exercício pleno da santidade não institucionalizada, uma espécie de

santidade selvagem exercida por uma mulher livre. Enimia vive numa gruta, como um(a) eremita, num *no man's land*, um lugar intocado pela civilização, onde só há águas e pedras e onde ela, apenas com o contacto do seu corpo, cura, purifica, devolve a forma, a saúde e a beleza, e até a vida, aos corpos dos outros. Livre de laços de parentesco e de vínculos sociais, fora do quadro legal e institucional que lhe confere uma identidade e uma posição no mundo – ela já não é princesa e ainda não é abadessa, perfeitamente *apolis*, Enimia não pertence senão a Deus. O seu único compromisso é com Deus que exerce o seu poder através do corpo da santa que ele próprio purificou através da água pura da nascente. Como diz Pierre Michon em *Mythologies d'hiver*, que reescreve o texto de Bertrand, a glória de Deus manifesta-se no corpo nu e puro de uma mulher: *Dieu est dans cette chair*. Mais, Deus faz milagres por via do toque, do contacto físico directo.

Este momento de liberdade plena e de intensa actividade taumatúrgica assenta no desenraizamento da personagem, no esvaziamento do seu conteúdo afectivo (renúncia à família, aos pais que ela tanto amava, à condição de princesa), para existir exclusivamente para o desejo de Deus (foi Deus que a forçou a ficar ali; o projecto de Enimia era, uma vez curada, regressar a Paris). Ela vive numa relação directa com a transcendência divina que opera nesta relação de pele, nesta imanência sensível do corpo à pedra.

A liberdade de Enimia acaba quando o bispo aparece, o bispo que representa a instituição, a ordem, a regra (de São Bento). O segundo milagre, operado por ele, resulta na transformação de Enimia-eremita em Enimia-abadessa. A sua função na história é a de burocratizar o poder milagroso do corpo da santa – de o pôr na ordem. Ora, para tal, o bispo mata o dragão. O que leva a pensar que o dragão é a imagem desse mesmo poder do corpo feminino que é preciso controlar. Não se trata certamente de uma imagem neutra mas uma imagem criada pela percepção misógina da liberdade de uma mulher e do seu corpo. A associação metafórica ou metonímica da personagem feminina com um dragão aparece em romances dos séculos XII e XIII como *Florimont*, *Bel Inconnu*, *Fergus*. Nesta função de duplo, o dragão é uma imagem fóbica que exprime o medo e a angústia dos homens em relação ao corpo feminino fantasmado como dotado de um poder excessivo. Do ponto de vista masculino, o poder de dar a vida, como faz Enimia, sem sexo, sem intervenção do homem, coloca-a numa posição de autonomia e de auto-suficiência, que é mais do que milagrosa: é escandalosa. Os tratados médico-filosóficos dos séculos XII e XIII, que se inspiram de Galeno,

defendem a tese da dupla emissão feminina segundo a qual as mulheres teriam condições fisiológicas para conceberem sós:

À partir du moment où l'on suppose que le sperme féminin possède un pouvoir d'aménager la matière – comme Galien l'avait fait – il y a chez la femme deux humeurs susceptibles de participer à la génération: l'une de manière active, le sperme, l'autre de manière passive, les menstrues. Donc, si l'on raisonne en termes de philosophie, la femme pourrait concevoir toute seule (Jacquart & Thomasset, 1985:90).

Esta tese está implícita no fantasma misógino que representa no dragão o poder que teria a mulher de conceber autonomamente. O dragão tem de ser eliminado. E para levar a cabo essa eliminação é preciso um homem.

A representação do corpo feminino como excesso-monstro-dragão não é só masculina, é também cristã, no sentido em que o cristianismo desconfia desta intimidade orgânico-material, destes milagres operados directamente pelo corpo sobre o corpo. Não é por acaso que o bispo faz mover as pedras pelo poder do verbo: trata-se de uma forma de acentuar a diferença radical entre o milagre feminino, assente no *soma*, e o milagre masculino, fundado no *semos*; de significar que a deiscência, a plasticidade, a instabilidade da forma das pedras, o solo movediço, que é o efeito da presença inquietante de uma mulher, acabaram e que, a partir da morte do dragão, é possível construir sobre um solo estável e fiável e dar uma forma cristã à paisagem. Paisagem essa, aliás, que perde a aspereza da natureza agreste e estéril para tomar a forma amena dos campos cultivados em redor do mosteiro. O poder da palavra enunciada pelo bispo sobrepõe-se e prevalece sobre o poder do corpo da santa. É dizer: que a glória de Deus se manifeste, sim, mas pela mediação da Igreja, da ordem, da instituição. E a verdade é que, ao eliminar o dragão, Yles transformou os milagres taumatúrgicos num milagre económico, assim como uma mulher livre numa abadessa de sucesso.

É duvidoso que Enimia tenha apreciado ter sido transformada numa abadessa de sucesso. Senão porque teria ela pedido às freiras que não revelassem o segredo da sua sepultura? Ao escolher entregar o seu corpo à pedra, à pedra que é o seu lugar - *e fes a la verge son loc* -, a pedra anónima, indeterminada, Enimia faz uma tentativa extrema de escapar, ao menos depois de morta, ao poder dos homens e das instituições, e de assim recuperar, na imanência do corpo à pedra, a liberdade que o bispo lhe tirou ao executar o dragão.

Bibliografia

Bertrand de Marseille (1970) *La Vie de Sainte Énimie*, ed. Clovis Brunel, Paris, Champion

de Libera, Alain (1991) *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil

Duby, Georges (1981) *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette

Duby, Georges (1988 ;1979) *La société chevaleresque*, Paris, Flammarion

Eliade, Mircea (1983) *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot

Gaunt, Simon (1992) "Si les anges avaient un sexe... L'hagiographie occitane et son rapport avec la poésie des troubadours" in Gouiran, Gérard, ed., *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité. Actes du IIIe congrès international de l' AIEO*, 20-26 sept. 1990, tome III, Montpellier, Presses Universitaires de Montpellier

Gaunt, Simon (1995) "Saints, sex, and community: hagiography" in *Gender and genre in medieval french literature*, Cambridge, Cambridge UP

Girard, René (1972) *La violence et le sacré*, Paris, Grasset

Girard, René (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset

Jacquart, Danielle & Thomasset, Claude (1985) *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF

Lévi-Strauss, Claude (1964) *Le cru et le cuit*, Paris, Plon

Michon, Pierre (1997) *Mythologies d'Hiver*, Lagrasse, Verdier