

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-
Graduação em História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Lopes Frazão da Silva, Andreia Cristina; Rodrigues da Silva, Leila
O abade Frutuoso e a virgem Benedita: um exercício de comparação diacrônica
Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 20, núm. 3, 2016, pp. 57-68
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305549840006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v20i3>

ISSN 2177-2940
(Online)

ISSN 1415-9945
(Impresso)

O abade Frutuoso e a virgem Benedita: um exercício de comparação diacrônica

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v20i3.34231>

Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

Professora Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando no PPGHC. Co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Bolsista Pq do CNPq, andreiafrazao@terra.com.br

Leila Rodrigues da Silva

Professora Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando no PPGHC. Co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pró-Reitora de Pós-graduação e Pesquisa -UFRJ, leila.rlk@terra.com.br

Palavras Chave:

Monacato feminino; hagiografia; Península Ibérica; Idade Média; Comparação

Keywords:

Female monasticism; Hagiography; Iberian Peninsula; Middle Ages; comparison

Palabras clave:

Monacato Femenino; hagiografía; Iberia; Edad Media; comparación.

Resumo

Este artigo discute aspectos da vida religiosa feminina medieval, comparando a *Vita Sancti Fructuosi* (VSF), redigida em latim no século VII, e a versão deste texto em português arcaico, contida no *Flos Sanctorum* (FS) da UNB, transmitido por um único manuscrito datado do século XIV. Nosso objetivo é, a partir da análise dos trechos que relatam a relação de Frutuoso com a monja Benedita, identificar e discutir as semelhanças e particularidades entre as narrativas. A despeito de apresentarem a mesma trama, a VSF tem como objetivo sublinhar a superioridade do cristianismo e legitimar a vida monástica, enquanto a versão do FS ganha contornos de caráter organizador da vida religiosa feminina.

Abstract

The abbot Fructuoso and the virgin Benedicta: an exercise of diachronic comparison

This article discusses aspects of medieval feminine religious life, comparing the *Vita Sancti Fructuosi* (VSF), written in Latin in the 7th Century, and the version of this text in archaic Portuguese, within the *Flos Sanctorum* (FS) of the UNB, in a single manuscript dating from the 14th Century. Our aim is, from the analysis of the sections that tell the relationship of Fructuoso with the nun Benedicta, to identify and discuss the similarities and particularities between the narratives. Despite they present the same plot, the VSF aims to emphasize the superiority of Christianity and legitimize the monastic life, while the FS's version wins organizing character of the feminine religious life.

Resumen

El abad Fructuoso y la virgen Benedicta: un ejercicio de comparación diacrónica

Este artículo discute aspectos de la vida religiosa femenina medieval, comparando la *Vita Sancti Fructuosi* (VSF), escrita en latín en el siglo VII, y la versión de este texto en portugués arcaico, contenida en el *Flos Sanctorum* (FS) de la UNB, transmitida por un solo manuscrito que data del siglo XIV. Nuestro objetivo es, a partir del análisis de los trechos a que se refiere en la relación de Frutuoso con la monja Benedita, identificar y discutir las similitudes y particularidades entre las narrativas. A pesar de la presentación de la misma trama, la VSF pretende hacer hincapié de la superioridad del cristianismo y legitimar la vida monástica, mientras que en la versión del FS gana contornos de carácter organizador de la vida religiosa femenina.

Introdução

Este artigo objetiva traçar reflexões sobre aspectos da vida religiosa feminina medieval em dois momentos, a partir da análise comparativa de dois textos: a *Vita Sancti Frutuosi* (VSF), redigida em latim no século VII, e a *Vida de Sam Fruytoso* contida no *Flos Sanctorum* (FS) da Biblioteca da Universidade de Brasília, composto em português arcaico¹ e transmitido por um único manuscrito datado de fins do século XIV.²

Se sobre a VSF latina existem dezenas de trabalhos historiográficos produzidos, sobre o FS há, sobretudo, abordagens no campo dos estudos linguísticos.³ O desinteresse dos historiadores pode ser explicado pelo fato de que o texto trecencentista da *Vita* dedicada a Frutuoso não tenha sido considerado singular face à versão latina, ou seja, não é reconhecido como um documento que contém especificidades associadas à conjuntura em que foi recopilado, mas apenas como um marco na transmissão daquela hagiografia. Compreendemos, entretanto, que a análise dessas obras em conformidade com a perspectiva comparada pode suscitar discussões relevantes sobre os contextos de produção de ambas as versões.

Os historiadores têm buscado incorporar a metodologia comparada às suas reflexões há mais de um século.⁴ A partir da comparação clássica, promovida principalmente por Marc Bloch, por meio da qual busca-se comparar sociedade contemporâneas e

próximas, outras modalidades de metodologia comparativa foram sendo elaboradas. Neste sentido, os historiadores têm adotado o estudo das transferências (ESPAGNE e WERNER, 1988); a comparação cruzada (ZIMMERMANN, 2006); a comparação assimétrica (KOCKA, 2014); o inventário das diferenças, a partir de constantes históricas (VEYNE, 1983), e a comparação interdisciplinar (DETIENNE, 2000; THEML, BUSTAMANTE, 2004), não só para o estudo de sociedades vizinhas e contemporâneas, mas também distantes no espaço e no tempo, bem como para a compreensão de fenômenos históricos específicos.

Como destaca Kocka, com o emprego da comparação, é possível identificar aspectos que, de outro modo, seriam imperceptíveis; verificar singulares e traços comuns; compreender conexões, etc. (2014, p. 279-280). Desta forma, conclui o autor: “a comparação pode ter um efeito de “desprovincialização”, uma liberação, um efeito de abrir os olhos, com consequências para a atmosfera e o estilo da profissão” (2014, p. 281)

Partindo do pressuposto que a hagiografia é uma fonte histórica, pois sofre alterações para dialogar com o seu contexto de produção/reelaboração, é que optamos por empregar o método comparativo. Nosso objetivo é identificar e discutir as semelhanças e particularidades que poderiam passar despercebidas, se não fossem comparadas. Para tanto, optamos por realizar uma comparação de

¹ Seguimos a definição de ‘português arcaico’ de Américo Venâncio Lopes Machado Filho “período compreendido entre o surgimento dos primeiros documentos escritos, que até hoje se situa nos inícios do século XIII, e a publicação das primeiras reflexões metalinguísticas sobre o português”. (2002, p. 70-71, nota 1).

² Esta última obra é uma compilação de diversos textos. Uma listagem completa de tais materiais está disponível na base de dados PhiloBiblon da University of California, em http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/index_po.html, na Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses. Textos medievais galegos, galego-portugueses e portugueses (BITAGAP), sob o código “manid 1153”.

³ Tais como os trabalhos do já citado Américo Venâncio Lopes Machado Filho, mas também de Arthur Askins, Luís Henrique Alves Gomes, Hirão Fernandes Cunha e Souza, Rosa Virgínia Mattos e Silva.

⁴ Sobre o tema ver, dentre outros, MAIER (1992-1993) e OLÁBARRI GORTÁZAR (1992-1993).

textos que contém a mesma trama, mas compostos em momentos e línguas diferentes. Trata-se, portanto, de uma comparação em diacronia.

A tradição hagiográfica sobre Frutuoso de Braga

Os dois textos selecionados para comparação – VSF e FS - narram episódios da trajetória de Frutuoso de Braga, que foi monge, abade, bispo e destacado promotor do monacato na Galiza no período visigodo no século VII. A despeito de suas diferenças formais, tais materiais possuem características que nos permitem classificá-los como literatura hagiográfica.

A hagiografia é um termo de origem grega utilizado para se referir aos textos que abordam aspectos relacionados à trajetória, feitos e culto aos santos.⁵ Os primeiros textos hagiográficos foram produzidos ainda na Igreja Primitiva, narrando os martírios. Com a expansão e reconhecimento do cristianismo como religião legítima, as hagiografias multiplicaram-se, abordando não só os sofrimentos daqueles que morriam por sua fé, mas também vidas consideradas exemplares por suas virtudes. Desta forma, eremitas, monges e monjas, virgens consagradas, bispos, abades e abadessas, reis e rainhas, dentre outros, tornaram-se objeto da escrita hagiográfica.

As hagiografias não exibem unidade quanto à forma, organização ou processo de composição, só em relação à sua temática central: os santos e/ou seu culto. Neste sentido, alguns textos possuem caráter institucional, como as bulas e os processos de canonização, ou foram elaborados por autores particulares, que compuseram sermões, cartas, etc.

Nos primeiros séculos da Idade Média, o

latim, a língua dos cultos, foi utilizado para a redação dessas obras. A partir do fim do século XII, as hagiografias começaram também a ser escritas ou traduzidas nas línguas vernáculas, como o nosso FS, passando a alcançar um público mais amplo.

No decorrer da Idade Média, as hagiografias foram elaboradas majoritariamente por eclesiásticos, tanto clérigos como religiosos, atores sociais comprometidos com a instituição eclesiástica. Logo, a produção dos referidos materiais não buscava somente estimular a veneração aos considerados santos, mas também ensinar valores morais e doutrinas. Tais textos também expressam traços culturais característicos dos momentos de sua produção e evidenciam facetas das relações de poder das sociedades em que se inserem. Desta forma, mesmo que tratem do mesmo santo, como, no caso em estudo, Frutuoso, tais obras apresentam diferenças, ainda que sejam, em alguns casos, pontuais e quase imperceptíveis.

No estudo das hagiografias, portanto, há que considerar que estes escritos interagem com um conjunto diverso de elementos, tais como as tradições que lhe são anteriores; os padrões de comportamento que os eclesiásticos desejavam impor ao conjunto de fiéis; os interesses e as crenças dos grupos que os patrocinaram e/ou produziram; os conhecimentos e as escolhas dos redatores; o público que se desejava atingir; as relações de poder instituídas e as motivações para a sua redação/compilação/tradução, etc. Por outro lado, estamos cientes que tais textos foram difundidos em constante diálogo com a sua recepção, ganhando novos sentidos ao serem transmitidos. Desta forma, nossa análise recusa a ideia de que os textos são reflexos diretos da organização social e procura atentar para os múltiplos elementos que lhes constituem e dão sentido.

⁵ Dentre os textos de natureza hagiográfica, podemos destacar os Martirológios, os Legendários, as Revelações; Atas, Vidas, Calendários, Tratados de Milagres, Processos de Canonização, Relatos de Trasladação e Elevações (Cf. LINAGE CONDE, 1997).

As hagiografias dedicadas a Frutuoso de Braga, em linhas gerais, como a maior parte dos textos do gênero, exaltam as qualidades do santo que homenageiam. Assim, o seu perfil desenhado nas obras enfatiza, sobretudo, as suas atividades voltadas para a expansão do monacato. Frutuoso é, desta forma, caracterizado como um santo, cuja trajetória está marcada pela tensão entre a prática anacóretica e o ímpeto fundador de casas dedicadas à vida cenóbica.

A despeito da historiografia reconhecer sua atuação política, à qual está vinculada a sua identificação com a aristocracia do noroeste peninsular e sua liderança episcopal por quase duas décadas à frente das sedes de Dume e Braga (GARCÍA MORENO, 1974, p. 151-153), Frutuoso é, na *Vita*, um homem quase exclusivamente associado ao monacato. Contudo, como nosso foco neste artigo são as concepções sobre a vida religiosa feminina, não vamos comparar todas as facetas do Santo presente nas obras. Seleccionamos para análise, portanto, somente os trechos voltados para a relação de Frutuoso e Benedita, uma jovem que renunciou ao casamento e se colocou sob a direção espiritual do referido santo.

Segundo Henrique Barrilaro Ruas, o conjunto de alusões a Benedita em uma *vita* dedicada a apresentar Frutuoso como homem digno de veneração pode ser caracterizado como uma “biografia (também vagamente hagiográfica) de Benedita” (1992, p. 294). Desta forma, é ela que ganha *status* de protagonista e se torna o centro dos trechos selecionados em ambas as versões da vida de Frutuoso analisadas.

Como assinalamos, nosso objetivo no presente artigo é, portanto, apresentar e discutir o resultado da comparação desses textos, redigidos com um intervalo de cerca de sete séculos, com especial atenção às semelhanças e diferenças no tratamento dado ao monasticismo feminino. Neste sentido, abordaremos primeiramente a VSF, e, em segundo, o FS, e, por fim, destacaremos os elementos que, em

nossa análise, aproximam e particularizam as versões da trajetória de Frutuoso selecionadas para análise.

Vita Sancti Frutuosi (VSF)

Como a preservação do texto completo da VSF apenas se manteve na compilação hagiográfica realizada por Valério de Bierzo, esse dado foi considerado uma evidência na defesa de sua autoria. Assim, desde o século XVI, atribuiu-se a Valério do Bierzo a responsabilidade pela redação. Ambrosio de Morales e, posteriormente, o beneditino Prudencio de Sandoval foram os primeiros a indicar tal autoria, fundamentada na relação entre os dois monges, Frutuoso e Valério.

Como assinala Díaz y Díaz, muitos foram os autores que mantiveram essa linha de interpretação, dentre os quais podem ser referidos Tamayo Salazar, Rodrigo da Cunha e Enrique Florez (1974, p. 16). A lista de autores não se restringe a estudiosos dos séculos passados, mas reúne também escritores contemporâneos que até a década de noventa ainda seguiam tal orientação (CARDOSO, 1995, p. 62-63).

Estudos posteriores, fundamentados especialmente na análise do léxico e de fragmentos do conteúdo do texto da *VSF*, realizados a partir da década de quarenta do século passado, indicaram uma nova perspectiva em relação à autoria desta hagiografia (NOCK, 1946). Nesse sentido, além dos elementos assinalados, foram sublinhados o fato de que todos os códices conhecidos da VSF não continham informações sobre o autor da obra e que Valério, autor declarado de outros textos e admirador de Frutuoso, não teria deixado de destacar que ele próprio teria escrito a obra.

Atualmente, superada a atribuição da autoria a Valério, os estudiosos indicam que dois ou mais autores teriam sido responsáveis pela redação da obra (VELÁZQUEZ SORIANO, 2005, p. 220-226). Um núcleo, correspondendo

a um autor, compreenderia os capítulos 1 ao 7 e 17 ao 20, e outro conjunto, formado pelos capítulos 8 ao 16, teria sido produzido por diferente escritor. Codoñer (1987) e Díaz y Díaz (2006), principais formuladores desta hipótese, não possuem acordo, entretanto, sobre qual dos dois blocos teria sido o original. Assim, enquanto a autora aponta para o primeiro conjunto, o filólogo atribui tal estatuto aos capítulos centrais.

A despeito dos vários detalhes envolvendo a questão, Velázquez Soriano enfatiza dois aspectos. Primeiro, os capítulos 1 ao 7 e 17 ao 20 estão especialmente voltados para a atividade do santo nas imediações do Bierzo e da Gallaecia, ao passo que o bloco central, que reúne os capítulos 8 ao 16, valoriza especialmente a atuação de Frutuoso em fundações ao sul da península. Segundo, isoladamente, cada um dos blocos apresenta uma espécie de vida resumida do santo. Desse modo, a primeira parte do capítulo 8 e o capítulo 16 atuam como articuladores dos dois conjuntos (VELÁZQUEZ SORIANO, 2005, p. 222-223).

Vários códices da VSF foram preservados. O mais antigo está identificado como T e teria sido concluído em 902. Assim como os demais, aproximadamente uma dezena, compõe a compilação hagiográfica de Valério de Bierzo, como já mencionado. O referido manuscrito foi preservado até o século XIX na catedral de Toledo e se encontra atualmente na Biblioteca Nacional de Madrid (DÍAZ Y DÍAZ, 1974, p. 32-63). Neste trabalho, utilizamos as edições de Díaz y Díaz e de José Cardoso, ambas produzidas na década de setenta do século passado.⁶

Flos Sanctorum

O *Flos Sanctorum* é o nome dado às compilações de vidas de santos e tratados moralizantes. O que nos interessa especificamente aqui é a versão escrita em português arcaico, que se encontra em um manuscrito pertencente à Universidade de Brasília.⁷ O texto, segundo aponta Serafim da Silva Neto, “contém longo fragmento da tradução de um importante *flos sanctorum* compilado por Valério de Bierzo” (SILVA NETO, 1956, p. 106), que, dentre outras obras, compreende a VSF.

O manuscrito é datado do século XIV. Segundo os especialistas, ele não é uma tradução direta do latim, mas uma cópia de uma versão já em vernáculo, o que permite propor que o texto seja ainda mais antigo, talvez do século XIII (MACHADO FILHO, 2009, p. 94). Desta obra há uma cópia dos fólhos 62r a 82v, realizada em 1923, que está na Biblioteca Nacional de Lisboa (Mss 211).⁸ Algumas passagens foram publicadas em forma de artigos por Askins (1990, 1993, 1995) e Nunes (1923), mas coube a Américo Venâncio Lopes Machado Filho a elaboração de uma edição crítica e interpretativa, publicada em 2009. Esta foi a edição utilizada na elaboração do presente texto.

Não se conhece o local de produção desse material. Para Nunes, foi em algum convento lusitano (1923, p. 231). Segundo Serafim Neto, o manuscrito pode ser originário do norte de Portugal, de “alguma igreja ou mosteiro de Braga ou arredores” (1960, p. 299). Para Rosa Virgínia Mattos e Silva, o manuscrito provém de Alcobaça ou Santa Cruz de Coimbra,

⁶ Embora a edição crítica de Díaz y Díaz seja reconhecida pelos estudiosos como de melhor qualidade, acreditamos que o trabalho de Cardoso pode ser útil, se cotejado àquela edição e ao texto latino. Optamos por transcrever a obra a partir da edição de Cardoso.

⁷ O manuscrito foi trazido para o Brasil por Serafim da Silva Neto em 1950. Atualmente se encontra na Biblioteca Central da UNB, na Divisão de Coleções Especiais, sob o n. 182. Olim Cofre [sem cota]. Sobre a História do manuscrito ver SILVA NETO, 1956 e NUNES, 1923.

⁸ Cf. as informações presentes na PhiloBiblon.

principais centros de produção e cópia de livros em Portugal no período (apud MACHADO FILHO, 2009, p. 84). Ou seja, ainda não há consenso sobre a origem geográfica do material (SILVA e MACHADO FILHO, 2009, p.59).

Este manuscrito é um relevante testemunho da formação da língua portuguesa, da transmissão hagiográfica e, sobretudo, do ponto de vista que nos importa, do que Ana Maria Machado denominou de “longevidade do paradigma espiritual” (2008, p. 59). Ou seja, é uma evidência de que por cerca de 700 anos continuaram a circular no Ocidente ibérico textos que enaltecem o ascetismo cristão e a memória de Frutuoso e Benedita.

Benedita na Vita Sancti Frutuosi e nos Flos Sanctorum

Na VSF, a narrativa sobre Benedita está concentrada em dois capítulos: 14 e 15. Estes capítulos encerram o núcleo central da VSF, que conforme observado anteriormente, vinculam-se à parte final do texto por meio de um capítulo de ligação, o 16.

No Flos Sanctorum, o relato sobre Benedita ocupa os fólhos 16v e 17r. Três subtítulos dados ao texto nesta versão, interessam-nos: Como sam Fruytoso moveu de Sevilha por ir a Cadiz; Como sancta Beenta Virgem foy juygada com su esposo e Da morte de sancta Beeta Virge. Este é um dos traços diferenciadores das duas versões e pode ser interpretado como uma forma de realçar, no FS, aspectos específicos desta narrativa.

Em linhas gerais, os dois textos estão igualmente empenhados em sublinhar a atividade monástica feminina e apresentam o mesmo teor ao tratarem da Benedita. O trecho dedicado à santa se sobressai do conjunto, por conter informações que nos permitem acompanhar toda a trajetória da jovem, constituindo-se, assim, como já mencionado, uma espécie de pequena hagiografia independente. Desse modo, sabemos que a

referida monja teria sido protagonista na organização da vida cenobítica de mulheres no sul da península.

Integrante da elite local, Benedita desde muito jovem estaria prometida como esposa a destacado membro da corte real. Inconformada com seu destino, teria fugido dos pais e vagado por algum tempo na região até se deparar com uma das construções monásticas de Frutuoso.

Interessada na experiência religiosa e encantada com a fama usufruída por Frutuoso, teria buscado sua orientação espiritual. Bem-sucedida em sua empreitada, Benedita dispõe da atenção do santo, que lhe garante as condições para sobrevivência e inicia a organização de uma casa religiosa feminina. A primeira construção teria recebido dezenas de mulheres e motivado, em um curto intervalo, a fundação de um novo mosteiro, agregando outras monjas.

A principal adversidade enfrentada por Benedita decorre do pleito realizado por seu antigo noivo que, bastante abatido pelo abandono sofrido, recorre ao monarca com a perspectiva de que se cumpra o antes acordado, ou seja, o casamento. O rei indica um juiz para a análise do caso, mas a determinação da monja em se manter na vida religiosa sensibiliza o árbitro, que encerra o caso beneficiando-a. Após o episódio, Benedita morre e é alçada ao reino dos céus.

Ainda que o enredo/trama presente nos dois documentos seja o mesmo, a comparação das versões revela aspectos dignos de destaque, dentre os quais sublinhamos os que consideramos mais significativos.

Na VSF, a vida monástica feminina está associada ao interesse compartilhado por todos aqueles que, de algum modo, foram alcançados pelo trabalho realizado por Frutuoso na formação da comunidade de Nono, estabelecido em Cádiz. Assim, conforme o texto, está atestado que “não só os ânimos dos homens, mas também os das mulheres se abrasariam no fervor da vida religiosa” (CARDOSO (ed.),

1995, p. 85).⁹ A despeito da demarcação clara dos sexos – homens e mulheres –, nesta passagem não é estabelecida uma hierarquia entre o interesse de um ou de outro pela atividade monástica.

Já no FS, Frutuoso só “acendeu os corações dos homens” (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 58). Além disso, utilizando a técnica da amplificação e criando um discurso fictício, que foi proferido pelos “altos homens” ao “el-rey”, a experiência monástica feminina é vista como resultado da imitação da masculina:

Senhor, manda defender esta cousa, ca se estes homens leixares entrar em ordem tantos hi entrarã que se mester houveres de fazeres hoste contra teus enmiigos nõ haverás com que a faças. E as mulheres outrossi entrarã em ordem polo que virem que eles fazem (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 59).

Essas diferenças podem ser explicadas pelo fato de que no VII século a vida monástica ainda se estruturava na Europa Ocidental, tanto em sua feição masculina quanto feminina. Dessa forma, o autor se inseria em uma conjuntura em que a demarcação do encantamento de todos pela reclusão e pelo ascetismo favorecia a legitimação da forma de vida religiosa ainda em organização.

Na versão portuguesa do final da Idade Média, quando o monacato já estava consolidado, os aspectos normativos demandavam maior cuidado. Desse modo, a inclusão da informação de que as mulheres só seguiam a iniciativa masculina é fruto, sem dúvidas, de uma assimetria entre homens e mulheres, e pode ter tido o objetivo de sublinhar que cabia aos eclesiásticos, e não às próprias

monjas, organizar a vida cenobítica feminina.

A atenção à normativa também está especialmente evidenciada na inclusão, no FS, da frase (...) “ca bem sabia que nõ era costume de molheres entrarem em moesteiro de monges” (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 59), inexistente na VSF. Na obra latina, só é indicado que Benedita não ousou acercar-se do cenóbio, sem apresentar a sua motivação. Tal dado certamente se vincula ao fato de que, desde o século XII, buscando regular a vida religiosa feminina, a Igreja Romana criou normativas com o propósito de separar monges e monjas, limitando ao máximo os contatos.¹⁰ Até então, existiam diversos mosteiros dúplices, nos quais, ainda que permanecendo em áreas específicas das casas, monges e monjas eventualmente se encontravam. Assim, a referência à atitude de Benedita e ao seu conhecimento do “costume” está em harmonia com o indicado nessas normas e, de forma didática, reforça positivamente a atitude da jovem.

Mas há outras pequenas diferenças entre os dois textos. Após ser instalada próxima do mosteiro de Nono, na VSF, Benedita é instruída espiritualmente por Frutuoso, que lhe envia cartas entregues por meninos. Conforme o relato, “nenhum dos anciãos ousava aproximar-se dela. No entanto, cada um de nós à vez lhe enviava meninos com cartas...” (CARDOSO (ed.), 1995, p. 85).¹¹ No FS, não há comunicação por meio de cartas. Nesta narrativa, o contato com Benedita era feito por Frutuoso e os meninos, que eram os responsáveis pela instrução da monja: “Mais que el e os otros meninhos yam a ela e ensinavam-na a leer cada huu per vezes e levavam-lhi que comesse” (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 59).

⁹ “(...) non solum virorum sed etiam animi inflammarentur feminarum”/ “no sólo se inflamaron los entusiasmos varoniles, sino también los femeninos” (DÍAZ Y DÍAZ (ed.), 1974, p. 106-107).

¹⁰ Sobre o tema ver, dentre outros, SILVA (2008) e SILVA e SILVA (2012).

¹¹ “Quia de senioribus nullus ad eam adpropinquare audebat sed ex nobis paruulis unusquisque uice sua illi litteras ostendebat”/ “Como de los ancianos ninguno se atrevía a aproximarse a ella, de los pequeños uno de nosotros, por turno, le llevaba la correspondencia...” (DÍAZ Y DÍAZ (ed.), 1974, p. 106-109).

O que há em comum às duas versões é a separação entre a santa e os religiosos mais velhos. A preocupação em destacar que Benedita ficou isolada dos homens mais velhos, mantendo o contato somente por escrito, objetivava, na VSF, realçar a separação da Jovem face à comunidade masculina. Contudo, em nossa interpretação, o objetivo aqui não era afirmar a separação entre os sexos tal como almejava a Igreja Romana em fins do medievo, pois a monja ainda mantinha contato com os *parvi*, ou seja, os monges mais jovens da comunidade, mas sim para reforçar a necessidade de criação de um cenóbio só de mulheres.

No FS a segregação entre homens e mulheres é matizada, o que pode parecer uma contradição com o destacado anteriormente. Porém, é importante realçar que a proximidade de Frutuoso e dos meninos com a monja é justificada no texto, pois são estes contatos que garantem que Benedita seja instruída e alimentada.

Aqui identificamos mais um aspecto que singulariza as narrativas: se na VSF Benedita já chega às proximidades do mosteiro de Nono sabendo ler e escrever, habilidade que usa para manter contato com Frutuoso, no FS ela é alfabetizada ao se estabelecer próxima ao cenóbio frutuosiano. Essa diferença pode ser explicada pelo fato de que no século VII uma jovem nobre poderia obter sua educação por meio de tutores, sobretudo porque a vida religiosa feminina ainda estava em implantação. No final da Idade Média, o local por excelência de educação feminina era a escola monástica. Logo, para o século XIV, era muito mais plausível que uma jovem interessada em ingressar na vida regular ainda não tivesse sido instruída nas letras e que somente no mosteiro teria acesso a tal instrução. Além disso, a FS reafirma a assimetria: os homens, mesmos

meninos, ensinam a jovem, cabendo à mulher aprender.

Outra diferença entre as narrações está na forma de identificação do noivo de Benedita. Embora a jovem tenha sido prometida em casamento nas duas versões antes de dirigir-se ao mosteiro de Nono, na VSF o compromisso fora estabelecido com um *gardingo regis*. A despeito das divergências acerca do perfil específico desse personagem no reino visigodo, a historiografia tem assinalado que o referido título estava associado a funções militares dos que integravam o *officium palatinum* (ISLA FREZ, 2002, p. 845-847). Assim, a promessa de casamento teria sido feita a um membro da guarda real. Tal possibilidade favorece, inclusive, a compreensão da demanda realizada pelo noivo ao rei, a quem o homem desprezado teria facilmente acesso. Informa o texto do século VII: “Uma venerável virgem, Benedita de nome, oriunda de nobre linhagem e prometida para os esposais com um *gardingo régio*...” (CARDOSO (ed.), 1995, p. 85).¹²

A versão do século XIV reconfigura e transforma a dignidade visigótica. Esta passa à categoria de nome próprio e serve à identificação do noivo, designado como Gardigo: “Era hua virgem muy sancta que havia nome Beeta de gram liagem e era esposada com huu rey dua cidade que havia nome Gardigo” (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 59). É possível que o responsável pela adaptação não soubesse o que era um *gardingo regis*, entretanto, observou que deveria manter o elevado *status* do personagem. Desse modo, atualizando o dado à conjuntura, refere-se a Gardigo como “rei de uma cidade”.

Ainda em relação ao episódio envolvendo o compromisso de casamento estabelecido, observa-se que na VSF, ao recorrer ao rei, o prometido de Benedita estaria sob a

¹² “Quaedam virgo sacratissima nomine Benedicta claro genere exorta atque ex gardigo regio sponsa ardore fidei.../ “Uma santa docella llamada Benedicta, nacida de noble familia de um gardingo del rey” (DÍAZ Y DÍAZ (ed.), 1974, p. 106-107).

influência do *inimici*, ou seja, do diabo:¹³ “[o noivo] dorido e no meio do maior amargor, choroso queixou-se ao rei contra ela, - movido pelo perjúrio, e a inveja e o despeito do diabo” (CARDOSO (ed.), 1995, p. 86).¹⁴

No texto do FS, ao se reportar ao noivo, é salientado, como é feito na versão do século VII, o quanto o “rei Gardigo” chorou e sofreu pela perda da noiva. No documento do século XIV, entretanto, não há qualquer alusão ao papel que o diabo poderia ter assumido na decisão de apelar ao monarca. No texto de fins da Idade Média a motivação do noivo teria decorrido apenas do desespero devido à perda da prometida em matrimônio.

A figura do diabo assume no século VII, em particular na obra em questão, o papel de adversário privilegiado. Não por acaso nas quatro aparições em que faz em toda a VSF¹⁵ cumpre a função de dificultar a principal tarefa do hagiografado, que diz respeito à expansão do cristianismo, por meio da ampliação da rede de fundações monásticas.¹⁶ Logo, na associação específica da atitude do noivo de Benedita ao diabo, busca-se, na VSF, destacar o papel do “inimigo” como elemento de adversidade à experiência religiosa feminina. Em outras palavras, o diabo não apenas atrapalhava tudo de bom que qualquer um bem-intencionado tentasse realizar, mas também se aliava a quem pudesse causar prejuízos aos “bons”. No momento em que a FS foi compilada, o cristianismo e o monasticismo já estavam consolidados há séculos. Nesta conjuntura,

portanto, não era mais necessário apresentar o diabo como opositor.

Há outro aspecto a destacar: o FS, face à VSF, apresenta o Juiz Angelate com uma postura mais imparcial. Citamos os textos. Na VSF, lemos: “Este [Angelate] veio ao mosteiro das monjas investido na autoridade real, porém, animado do propósito de segregar da comunidade das monjas a referida virgem e de a entregar ao noivo da maneira como lhe fora prometida em casamento” (CARDOSO (ed.), 1995, p. 86).¹⁷ No FS, “Este [Angelate] foy ao moesteiro demandado d’el-rey e disse a sã Frytuoso que fizesse viir aquela donzela ant’el e quie respondesse a seu esposo do que lhi demandasse” (MACHADO FILHO (ed.), 2009, p. 59-60). Ou seja, enquanto na VSF o juiz chega ao cenóbio com um pré-julgamento, no FS ele só busca cumprir uma tarefa que lhe fora dirigida pelo rei.

A transformação do casamento em sacramento pela Igreja Romana, processo iniciado no século XII, pode auxiliar a compreensão deste episódio na versão do FS. Em fins da Idade Média, o matrimônio não se encontrava somente na esfera do rei ou dos arranjos familiares, mas tornava-se, cada vez mais, um assunto eclesiástico.¹⁸ A Igreja Romana construiu um modelo de casamento que, dentre outros aspectos, exigia o consentimento mútuo dos nubentes. No relato do FS, Benedita declarou que não desejava o casamento, o que, pela perspectiva de Roma, era um motivo suficiente para o rompimento do

¹³ O diabo é associado ao inimigo desde a Igreja Primitiva. Cf. Efésios 6, 11-12 e 1Pe. 5,8-9.

¹⁴“(…) cum dolo et merore ingenti flebiliter adversus eam, inmissusperfidia laboris invidia inimici (...) / (...) envuelto em dolor y pesar y em medio de lágrimas, trabajado por el pérfido rencor del enemigo” (DÍAZ Y DÍAZ (ed.), 1974, p. 106-107).

¹⁵ Nos capítulos 3, 7, 11 e 15.

¹⁶ Sobre o tema, ver: SILVA e OLIVEIRA (2011).

¹⁷ “Angelate qui ueniens ad monasterium virginum regia procinetus auctoritate; compulsus vero praepositus virginum ut praefatam uirgenem de congregatione secernenspraesentaret qualiter sponso suo responderet/ (...) llegó al monasterio feminino investido de autoridad real; el prepósito de las monjas fue obligado a, aislándola de la congregación presentarle dicha doncella, a fin de que diese una satisfacción a su prometido” (DÍAZ Y DÍAZ (ed.), 1974, p. 108-109).

¹⁸ Sobre o tema ver, dentre outros, o livro clássico DUBY (1988).

compromisso. Segundo a normativa canônica, mesmo que um noivado tenha se efetivado de livre vontade anteriormente, estava previsto que o compromisso poderia ser desfeito caso uma das partes desejasse ingressar na vida religiosa, o que era a intenção de Benedita, segundo a FS.¹⁹

Se, no século VII, a cristianização da sociedade ainda era incipiente e, portanto, era reconhecida como atividade prioritária pelas autoridades eclesiásticas, não há dúvida de que tal frente foi redimensionada nos séculos XIII e XIV. Assim, neste momento, torna-se dispensável a alusão ao diabo, que estava em consonância com o arrefecimento do discurso cristianizador próprio do processo de reorganização da instituição eclesiástica nos reinos romano-germânicos, mas estranho à sociedade hegemonicamente cristã de fins do medievo, na qual até o casamento já era regrado pela Igreja Romana.

Considerações finais

Frutuoso teve um papel destacado como promotor da vida monástica na Península Ibérica no período visigótico. O modelo de vida religiosa que ele inaugurou, sistematizado em regras monásticas, continuou a ser seguido por séculos na Península Ibérica, a despeito da expansão muçulmana. Foi somente no século XI que se consolidou o processo denominado por Linage Conde como beneditinização, ou seja, a adoção da Regra de S. Bento como fonte exclusiva de orientação da vida monástica, suplantando as tradições locais, como as relacionadas ao monacato frutuosiano (1983, V1, p. 57-70). Esta implantação foi “lenta y morosa” (LINAGE CONDE, 1983, V. 1, p. 60) e se acentuou com a chegada dos cistercienses à península, no século XII. Contudo, como o FS permite afirmar, a despeito dessas mudanças na vida monacal, a figura de Frutuoso se manteve em destaque, por séculos, como uma referência

de santidade na região.

Não é possível acompanhar os diferentes caminhos da circulação e transmissão da VSF durante os sete séculos que separam a sua composição da versão em português arcaico aqui em foco. Entretanto, a elaboração de uma cópia desta *Vita* no século XIV é indício da relevância ainda concedida ao texto, mesmo depois das tradições vinculadas ao monacato frutuosiano terem sido abandonadas há, pelo menos, dois séculos.

Após a leitura e comparação da VSF e da versão contida no FS, verificamos que as diferenças entre ambas são pontuais, porém significativas. Elas permitem constatar o quanto as hagiografias, ainda que repletas de *topoi*, dialogam com as diferentes conjunturas nas quais estão inseridas, configurando-se, portanto, como testemunhos históricos relevantes, mesmo em se tratando, como no caso analisado, de uma tradução do texto latino para o português que se mantém muito próximo ao original.

No FS, o redator busca explicitar as suas interpretações ou atualizar o seu texto, a fim de torná-lo mais compreensível para seus contemporâneos. Desta forma, apresenta o surgimento do movimento monástico feminino no sul da península não como uma iniciativa das mulheres, como ocorre na VSF, mas como uma imitação do que já fora realizado pelos homens. Da mesma forma, se na VSF a narrativa quer justificar a origem de comunidades monásticas femininas, o sentido que parece nortear o relato em português é o mesmo das normativas para a vida religiosa feminina propostas pelo papado desde o século XII: destacar a importância dos homens como guias e protetores das monjas.

No FS, face a VSF, dentre os vários elementos que são expostos, o confronto de Benedita com o noivo parece ser o aspecto mais realçado devido ao subtítulo *Como sancta Beenta Virgem foy juygada com su esposo*. Este atrito, na

¹⁹ Cf. CORPUS JURIS CANONICI. Decreto de Graciano, Lib. 3, Tit. 32, Cap. 8.

VSF, tinha como meta sublinhar as dificuldades que se interpunham à fundação de uma comunidade monástica feminina em uma sociedade ainda em cristianização, daí, inclusive, a inserção da referência ao diabo. No século XIV, quando a vida religiosa feminina já estava consolidada e o cristianismo em sua versão romana se configurava como hegemônico, o episódio torna-se somente uma disputa jurídica decorrente do fim de um contrato de casamento face à decisão de um dos noivos de ingressar na vida religiosa, tema então já normalizado pelo direito canônico.

Ou seja, a VSF, produzida no VII, é uma *Vita* plenamente inserida no processo de cristianização das populações há pouco convertidas e de lançamento das bases da vida monástica, tanto masculina como feminina. Na versão do FS, copiada no século XIV, a trajetória de Benedita associada a Frutuoso adquire um cunho mais institucionalizado e organizador, em consonância com as normas direcionadas à vida religiosa feminina elaboradas pela Igreja de Roma nos séculos finais do medievo.

Referências

- ASKINS, Arthur L-F. 'Os Doze Mandamentos': An Early Portuguese Translation of the Doctrina mandatorum duodecim Athanasi. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 5 Serie. n. 13/14, p. 67-75, 1990.
- ASKINS, Arthur L-F. A Medieval Vision of Paradise and Hell through Double Lens: two early Portuguese translations of Valerio del Bierzo's 'Visão de Máximo.' In: MENDONÇA, Antônio Sérgio (org.). *Estudos Universitários de Língua e Literatura*. Homenagem ao Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 489-500.
- ASKINS, Arthur L-F. The MS 'Flos Sanctorum' of the Universidade de Brasília: an early reflex in Portuguese of the hagiographic compilation of Valerio del Bierzo. In SANTOS, João Camilo dos; WILLIAMS, Frederick G. (ed.). *O Amor das Letras e das Gentes*. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies, University of California, 1995. p. 39-50.
- CARDOSO, José (ed.). Vida de S. Frutuoso. Arcebispo de Braga. In: _____. *Opúsculos*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 1995. 4 v., V. 2. p. 71-90.
- CODONER, C. Sobre la *Vita Fructuosi*. In: ALBERTO DE CUENCA et al (coord.) *Athlon*. Satura gramática in honores Francisci R. Adrados. Madrid: Gredos, 1987. p. 183-190.
- CORPUS JURIS CANONICI. Disponível em <http://digital.library.ucla.edu/canonlaw/index.html>. Acesso em 11/02/2016.
- DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo*. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" - Caja España de Inversiones - Archivo Histórico Diocesano, 2006. p. 148-151.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (ed.). *La Vida de San Frutuoso de Braga*. Braga: Imprensa do Diário do Minho, 1974.
- DUBY, Georges. *O Cavaleiro, a Mulher e o padre: o Casamento na França Feudal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- ESPAGNE, M., WERNER, M. (dir.). *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe-XIXe siècle)*. Paris: Recherches sur les civilisations, 1988.
- GARCÍA MORENO, Luis A. *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Actas Salmanticensia. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- ISLA FREZ, Amancio. El "officium palatinum" visigodo: Entorno regio y poder aristocrático. *Hispania. Revista Española de Historia*, Madrid, n. 212, p. 823-848, 2002.
- KOCKA, Jürgen. Para Além da Comparação. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, ago. 2014. p. 279-280.
- LINAGE CONDE, Antonio. La tipología de las fuentes de la Edad Media Media occidental. *Medievalismo*, Madrid, v. 7, n. 7, p. 265-290, 1997.
- LINAGE CONDE, Antonio. Notas sobre la implantación de la vida religiosa medieval en el territorio castellano-leonés. In: VV.AA. CONGRESO DE HISTORIA DE CASTILLA Y

LEÓN, 1., Valladolid, 1982. *Actas...* Burgos: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1983. 3 v., V. 1, p. 57-70.

MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes (ed.). *Um flos sanctorum trecentista em português*. Brasília: Universidade de Brasília, 2009.

MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. Aquisse começa huñ exêplo perque pode homẽ entẽder algũas diferenças antre dous manuscritos que de conssuũ tratam da uida de Tassis molher que foy muy pecador. *Filologia e Lingüística Portuguesa*, São Paulo, v. 4, p. 69-95, 2002.

MACHADO, A. M. A coloração hagiográfica - entre a luz e a escuridão. In: Cores. COLÓQUIO DA SECÇÃO PORTUGUESA DA ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL. 7. *Atas...* Lisboa: Universidade Aberta, 2008. p. 57-68.

MAIER, Charles. La historia comparada. *Studia historica*. Historia contemporânea, Salamanca, n. 10-11, p. 11-32, 1992-1993.

NOCK, Clare (ed.). *The Vita Sancti Fructuosi*. Washington: Catholic University of America Press, 1946.

NUNES, J. J. Textos antigos portugueses [Vidas dos Padres Santos de Mérida - Diálogos de São Gregório]. *Revista Lusitana*, Lisboa, n. 25, p. 231-250, 1923.

OLÁBARRI GORTÁZAR, Ignacio. ¿Qué historia comparada? *Studia historica*. Historia contemporânea, Salamanca, n. 10-11, p. 33-76, 1992-1993.

RUAS, Henrique Barrilaro. Notas à margem da vida de S. Frutuoso. *Revista Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 6, p. 293-343, 1992.

SILVA NETO, Serafim da. *Língua, Cultura e Civilização*. Estudos de filologia portuguesa. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1960.

SILVA NETO, Serafim da. *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura - Casa de Rui Barbosa, 1956.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. In: ENCONTRO

DE HISTÓRIA ANPUH - Rio, 13., Seropédica, 2008. *Anais Eletrônicos...* Seropédica: UFRRJ, 2008. v. 1. p. 1-9. http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596_ARQUIVO_Anpuhregional_2008_AndreiaCLFrazodaSilva_FINAL.pdf. Acesso em 25 de maio de 2015.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da.; SILVA, Leila Rodrigues da. A Vida Religiosa Feminina em Perspectiva Comparada: Os Casos da Regula Sancti Leandri e da Forman et Modum Vivendi do Cardeal Hugolino. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. V, n. 13, p. 31-51, 2012.

SILVA, Leila Rodrigues da., OLIVEIRA, Alex da Silveira. O Diabo na Vita Sancti Frutuosi. Notandum, São Paulo. Porto, ano XIV, n. 27, p. 155-170, set-dez, 2011. SILVA, Rosa. V. M., MACHADO FILHO, Américo, V. L. Fontes para o conhecimento da língua portuguesa de trezentos: Os mais antigos manuscritos portugueses existentes no Brasil. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio; SODRÉ, Paulo. (orgs.). *Fontes*. Araraquara: GT Estudos Medievais ANPOL, 2009. Série Estudos Medievais, 2, p. 189-202.

THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C. História Comparada: olhares plurais. *Phoenix*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 9-30, 2004.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

VEYNE, Paul. *O Inventário das Diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ZIMMERMANN, Bénédicte. Beyond Comparison: "Histoire croisée" and the Challenge of Reflexivity (1). *History and Theory*, Middletown, v. 45, no. 1, p. 30-33, 2006.