

ADRIANA SUL SANTANA

**A INCORPORAÇÃO MISÓGINA DA MULHER NA PRIMEIRA  
SISTEMATIZAÇÃO CANÔNICA ECLESIAÍSTICA**

GOIÂNIA  
2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFMG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

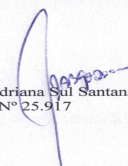
Nome completo do autor: Adriana Sul Santana

Título do trabalho: **A INCORPORAÇÃO MISÓGINA DA MULHER NA PRIMEIRA SISTEMATIZAÇÃO CANÔNICA ECLESIAÍSTICA**

**3. Informações de acesso ao documento:**

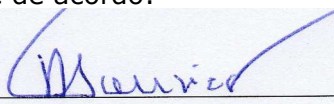
Concorda com a liberação total do documento  **SIM**       **NÃO**<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
p/p Bel. Adriana Sul Santana  
OAB/GO N° 25.917

\_\_\_\_\_  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
\_\_\_\_\_

Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 25/ 01 / 2019

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

<sup>2</sup>A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

**A INCORPORAÇÃO MISÓGINA DA MULHER NA PRIMEIRA  
SISTEMATIZAÇÃO CANÔNICA ECLESIASTICA**

Adriana Sul Santana

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Imaginário.

Orientação: Prof.º Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca

GOIÂNIA

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santana, Adriana Sul  
A INCORPORAÇÃO MISÓGINA DA MULHER NA PRIMEIRA  
SISTEMATIZAÇÃO CANÔNICA ECLESIASTICA [manuscrito] / Adriana  
Sul Santana. - 2019.  
CLXXX, 180 f.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e  
Linguística, Goiânia, 2019.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras.

1. Misoginia. 2. Graciano. 3. Decretum. 4. Retórica. 5. Topoi. I.  
Fonseca, Pedro Carlos Louzada, orient. II. Título.

CDU 82



ATA Nº 14/2019

**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DA  
ALUNA ADRIANA SUL SANTANA**

Aos dezoito dias do mês de março do ano de dois mil e dezoito, a partir das quatorze horas, no Miniauditório Professor Egídio Turchi da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, nesta capital, realizou-se a sessão pública da Defesa de Dissertação “**A incorporação misógina da mulher na primeira sistematização canônica eclesiástica**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Pedro Carlos Louzada Fonseca (Presidente/PPGLL/FL/UFG) com a participação dos demais Membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Rogério Max Canedo Silva (PPGLL/FL/UFG) e Professora Doutora Márcia Maria de Melo Araújo (UEG). A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata Aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Pedro Carlos Louzada Fonseca, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora e visada pela Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Goiânia, aos dezoito dias do mês de março do ano de dois mil e dezoito.

  
Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca - Presidente

  
Prof. Dr. Rogério Max Canedo Silva

  
Prof.ª. Dr.ª. Márcia Maria de Melo Araújo

Visto:

  
Prof.ª. Dr.ª. Solange Fiuza Cardoso Yokozawa

Prof.ª. Dr.ª. Solange Fiuza Cardoso Yokozawa  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação  
em Letras e Linguística/UFG

Mat. SIAPE 1353173

## AGRADECIMENTOS

Parece fácil, mas percorrer o caminho acadêmico consome tempo, tempo roubado da minha família. Registro meus agradecimentos:

à minha família, em especial à minha mãe e meu irmão Rodrigo, que cuidaram da Manuella pra mim durante os meus estudos, e pelas fervorosas orações;

às minhas filhas Bá, meu primeiro amor, por todo o carinho e parceria, especialmente pelas revisões e críticas neste trabalho, e Manuella, nosso grande amor, que venceu seu primeiro grande desafio nesta vida;

ao meu José Roberto, companheiro querido;

ao professor orientador Dr. Pedro, pela oportunidade de crescer em sua companhia;

à Dra. Márcia pela solidariedade nos momentos difíceis, profissional, competente e sensível;

ao Dr. Rogério Canedo, suas palavras constroem com harmonia;

aos professores Dr. Jorge e Dra. Zênia, aprendi muito com vocês!

às colegas com quem dividi alegrias e tristezas durante as aulas, boas amigas.....

à CAPES, pela bolsa de estudos que viabilizou o mínimo de recurso necessário para a concretização deste trabalho.

Dedico esta obra às(aos) trabalhadoras(es) deste país que sustentaram a minha passagem por esta instituição pública. À vocês pretendo devolver os resultados deste estudo, para que nos tornemos mais conscientes de nossos deveres e direitos, em nome da empatia e do respeito recíproco.

## RESUMO

Este estudo analisou a legislação sobre a mulher e a sua representação no período medieval a partir dos novos ideais reformadores da Igreja. Para tanto, adotou-se o *Decretum* de Graciano, elaborado no século XII. O *Decretum* foi escolhido por definir a primeira sistematização canônica eclesiástica a legislar sobre a mulher e sua representação. O direcionamento teórico-científico desta pesquisa se situa na perspectiva do tratamento literário, isto é, na construção de um discurso narrativo comprometido com estratégias próprias da literatura misógina e sua influência na legislação eclesiástica. A proposta é conhecer a origem da retórica da representação feminina ao longo da História e demonstrar que essa representação é ideológica e apresenta um tratamento misógino, este consolidado na literatura patrística e no seu legado medieval, com raízes na Literatura e no pensamento da Antiguidade clássica e na tradição bíblica judaico-cristã, partindo da hipótese de que o discurso antifeminista consolidou-se na legislação eclesiástica com pretensão de regular a situação da mulher de forma limitada e excessivamente rígida e generalizante, afastando dela o ideal justo. O pressuposto é sugerir um retorno às origens da retórica da inferiorização da mulher, numa tentativa de humanização do Direito, a fim de explorar novos meios para reestruturar as premissas e os ditames dessa representação. Para conhecer as origens desse discurso antifeminista, os recursos a serem examinados pertencem ao campo da retórica, e serão concentrados nos *topoi* da misoginia que arquitetam o discurso do *Decretum*. Numa incursão no texto do *Decretum*, em especial na segunda parte, que se ocupa do processo eclesiástico e da jurisdição do regime de bens da Igreja, do casamento e das penitências, destacou-se alguns dos *topoi* encontrados nas causas, as quais são iniciadas com a exposição de um imaginário caso prático, em que o autor faz seguir a análise das várias questões que precisam ser decididas para solucioná-lo. A importância desse estudo retórico e estilístico consiste em reconhecer marcas de uma linguagem misógina tradicional que se dissemina, na Literatura e no campo jurídico, legadamente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Misoginia. Graciano. *Decretum*. Retórica. *Topoi*.

## SUMMARY

This project aims to analyze the legislation on women and their representation in the medieval period from the new reforming ideals of the Church. For that, the Decretum of Gratian, elaborated in the twelfth century, will be used. The Decretum was chosen to define the first ecclesiastical canonical systematization to legislate on the woman and her representation. The theoretical-scientific orientation of this research lies in the perspective of literary treatment, that is, in the construction of a narrative discourse committed to the strategies of misogynistic literature and its influence on ecclesiastical legislation. The proposal is to know the origin of the rhetoric of female representation throughout history and to demonstrate that this representation is ideological and carries in itself a misogynist treatment, consolidated in the patristic literature and its medieval legacy, rooted in Literature and in the thought of antiquity classical and Judeo-Christian biblical tradition, starting from the hypothesis that the antifeminist discourse was consolidated in the ecclesiastical legislation with pretension to regulate the situation of the woman of limited and excessively rigid and generalizing form, away from her the fair ideal. The assumption is to suggest a return to the origins of the rhetoric of the inferiorization of women, in an attempt to humanize the Law, in order to explore new ways to restructure the premises and dictates of this representation. To know the origins of this antifeminist discourse, the resources to be examined belong to the field of rhetoric, and will be concentrated in the topoi of misogyny that architects the discourse of the Decretum. There will be an incursion into the text of the Decretum, especially in the second part, which deals with the ecclesiastical process and the jurisdiction of the regime of Church property, marriage and penances, in which each case is initiated with the exposition of an imaginary case practical analysis to which the author makes follow the analysis of the several questions that need to be decided to solve it, highlighting, in this, some of these topoi. The importance of this rhetorical and stylistic study is to recognize marks of a traditional misogynistic language that is legally disseminated in Literature and in the legal field.

**KEYWORDS:** Misogyny. Graciano. *Decretum*. Rhetoric. *Topoi*.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>2 CITACIONALIDADE DA MISOGINIA E DO GÊNERO DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO</b> .....	15
<b>3 RAÍZES DO ANTIFEMINISMO TRADICIONAL</b> .....	26
3.1 Poetas gregos.....	26
3.2 Misoginia fisiologista.....	28
3.2.1 Aristóteles (384-322 a.C.).....	28
3.2.2 Galeno (Aelius Galenus ou Claudius Galenus, 131-201 d.C.).....	31
3.3 Raízes da misoginia na literatura clássica.....	32
3.3.1 Ovídio (43 a.C.-18 d.C.).....	32
3.3.2 Juvenal (c.60-c.130).....	35
3.4 Literatura religiosa.....	38
3.4.1 Bíblia.....	39
3.4.2 Tertuliano (160-225 d. C.).....	45
3.5 Misoginia patrística.....	48
3.5.1. Santo Ambrósio(c.339-397).....	52
3.5.2 São João Crisóstomo (c.347-407).....	57
3.5.3 São Jerônimo(c. 342-420).....	59
3.5.4 Santo Agostinho(354-430).....	63
3.6 Misoginia na literatura pós-patrística.....	71
3.6.1 Santo Isidório de Sevilha (c.570-636).....	71
3.6.2 Santo Anselmo (1033-1109).....	75
3.6.3 São Tomás de Aquino (1225-1274).....	76
3.7 Considerações parciais.....	77
<b>4. MOMENTO HISTÓRICO: SÉCULO XII</b> .....	78
4.1 Política religiosa.....	78
4.2 Bolonha: Escola dos glosadores.....	83
4.4 Filosofia.....	84
4.3 Religião: Maria Madalena, culto mariano e casamento.....	86

4.5 Literatura.....	93
4.5.1 Abelardo (c.1079-1142) e Heloísa (c.1001-1116).....	94
4.5.2 Tristão e Isolda (século XII).....	100
4.5.3 The Ancrene Riwe (século XIII).....	103
4.6 Vida e obra de Graciano.....	108
4.7 Considerações parciais.....	111
<b>5 O DECRETUM DE GRACIANO.....</b>	<b>112</b>
5.1 Versões do <i>Decretum</i> .....	112
5.2 Importância para a lei ocidental.....	118
5.3 Estrutura.....	123
5.4 Método.....	125
5.5 Estudo de casos: Segunda Parte – Causas 27 à 36: Do Matrimônio.....	131
5.5.1 Adulterio.....	135
5.5.2 Continência.....	154
5.5.3 Testemunho da mulher.....	157
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>166</b>
<b>FIGURA 1.....</b>	<b>176</b>
<b>FIGURA 2.....</b>	<b>177</b>
<b>FIGURA 3.....</b>	<b>178</b>
<b>FIGURA 4.....</b>	<b>179</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O caminho que, aqui, se seguirá, pela análise da incorporação misógina da mulher na primeira sistematização canônica eclesiástica, se propõe a investigar (à luz da teoria de gênero<sup>1</sup>) a influência misógina nas relações sociais e seus desdobramentos normativos. A proposta é examinar o tratamento misógino da mulher na obra de Graciano, datada do século XII e nascida no interior do Império Romano. Tal obra, juntamente a outros documentos normativos posteriores, compôs o *Corpus Iuris Canonici*, que a seu turno consubstanciou, séculos mais tarde, a primeira codificação em sentido moderno do Direito canônico (CASSANDRO apud ROESLER, 2004, p. 11).

Como ponto de partida, este estudo examinou os textos misóginos mais representativos no pensamento medieval europeu, tanto no campo religioso e filosófico (Capítulo 3) como no literário (Capítulo 4). Isso porque essa representação ideológica do tratamento misógino da mulher tem uma História consolidada na literatura patrística e no seu legado medieval, com raízes na Literatura e no pensamento da Antiguidade clássica e na tradição bíblica judaico-cristã. Dessa forma, são feitas menções obrigatórias ao passado, a fim de investigar o que foi buscado na misoginia tradicional (a própria Bíblia), lembrando ainda do suprimento infraestrutural provindo da antiga Fisiologia (Aristóteles e Galeno). Aristóteles é considerado o pensador da dualidade dos gêneros: “De todos os filósofos gregos, e diferentemente de Platão, é ele quem estabelece de maneira mais radical a superioridade masculina” (PERROT, 2015, p. 23). A partir daí, apresentar-se-ão leituras de Padres da Igreja, como o comentário de Santo Ambrósio acerca de Maria Madalena, assim como o de Santo Agostinho sobre a Queda e o sistemático ensaio do status secundário da mulher no livro de Graciano acerca da lei eclesiástica.

É importante iniciar pela definição do conceito de misoginia, e, para tanto, foi adotado o livro *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico*, de Harold Bloch (1995). Nele, o autor se propõe a uma análise que aborda o problema, em que a misoginia não é

---

1 Os estudos de gênero configuram-se como um campo da História Cultural e detêm-se em discutir como uma dada visão de gênero construiu-se e impôs-se discursivamente num determinado grupo e em certo momento, apontando para sua historicidade, desconstruindo-a; não são sinônimos da História das Mulheres nem da História Social das relações entre os sexos, e visam, mais do que descrever e interpretar, analisar e explicar as construções de gênero, que implicam na configuração de instituições, representações e práticas pelas quais os grupos elaboram o masculino e o feminino, legitimando-as em relações de dominação, em símbolos, em normas, em papéis sociais e em identidades subjetivas e coletivas (SILVA, 2004, p. 93).

exatamente desprovida de História, mas a negação dessa às mulheres acarreta uma abstração que também nega o ser de qualquer mulher individual, e é, portanto, a substância de uma objetificação que a priva de direitos. Para entender como essa objetificação foi construída ao longo do período medieval, buscar-se-á conhecer a relação de autores e de obras da difamação antifeminista a partir do terceiro capítulo, a começar pelas raízes desse antifeminismo tradicional, as quais poderão ser encontradas em Ovídio (43 a.C.-18 d.C.) e em Juvenal (princípio do século II), com a sua conhecida sátira IV. Ainda no âmbito das raízes desse antifeminismo antigo, devem ser citados os seguintes livros da Bíblia: Gênesis, Reis, Provérbios, Eclesiastes, Eclesiásticos e a Primeira Epístola de São Paulo a Timóteo. Os estudos de Fisiologia e de Etimologia antigos tiveram enorme influência enquanto formadores das raízes de tal antifeminismo, devendo, neste caso, serem citados Aristóteles (384-322 a.C.), que trata da imperfeição da mulher no terreno da Fisiologia; Galeno (131-201), que trata sobre a utilidade das partes do corpo, representante pagão do mundo antigo; e Santo Isidoro de Sevilha (c.570-636), com *Etymologiae*, que trata do poder destrutivo, maléfico e monstruoso do mêsruo.

Numa reconstrução misógina da épica histórica antiga, encontramos, séculos mais tarde, Guido Delle Colonne (séculos XIII-XIV), o qual pode ser considerado, ao lado de Santo Anselmo (1033-1109) e São Tomás de Aquino (1225-74), entre outros, como legítimo herdeiro das ideias misóginas de Aristóteles acerca da constituição feminina como essencialmente de caráter material e da natureza masculina como forma (FONSECA, 2017, p. 197). Nos escritos patrísticos, os quais constituem base de um protocolo moral e religioso a ser seguido, há incursões acerca do modo de vestir, adornar e maquiagem a mulher, escritas por Tertuliano (c.160-c.225) (apud BLOCH, 1995, p. 57-58); os comentários de São João Crisóstomo (c.347-407), com a *Homilia VI* (sobre a epístola de São Paulo a Timóteo); a propaganda antimatrimonial e visão misógina da imperfeição femininade Santo Ambrósio (c.339-97) (apud BLOCH, 1995, p. 129); a apologia teológica da virgindade, ascetismo e celibatarismo misógino, por São Jerônimo (apud FONSECA, 2017, p. 165-194); e Santo Agostinho (apud FONSECA, 2017, p. 194-207), considerado o último patrístico da Igreja, com uma apresentação mais proselitista, queria atrair a mulher, mas tinha como *topos* a servidão da mulher. Todas essas são obras esparsas produzidas no período medieval.

No quarto capítulo, estuda-se o contexto histórico que permeia o século XII, ocasião da elaboração da obra de Graciano. Deve-se destacar que outras obras também representam esse legado, como as cartas de Heloísa (1101-1164) e Abelardo (1079-1142), a história de

*Tristão e Isolda* (século XII) e o manual *Ancrene Riwle* (século XIII), de autoria anônima, brevemente analisadas dentro da concepção misógina, porém, aqui, se justifica a escolha pelo *Decretum* por ser a primeira sistematização canônica eclesiástica a legislar sobre a mulher e sua representação. A partir das últimas décadas do século XI, destacou-se a escola de Chartres, em que há o que se pode chamar de início de um renascimento, quando o aristotelismo vem a se relacionar com o platonismo de seus expoentes. Ainda nesse período, a interpretação das sagradas escrituras encontra uma justificativa lógica, através da dialética, em embate com a que é dada pela fé, e os resultados desse embate interessam particularmente porque ao seu final a dialética torna-se um instrumento de uso comum nas coleções canônicas e, notadamente no *Decretum*, como instrumento de sistematização e produção de concordância dos incontáveis textos quase sempre discordantes no interior da própria instituição religiosa e também com relação ao código civil vigente. Do ponto de vista do Direito canônico, talvez o mais importante fator de desenvolvimento desse período seja a luta de afirmação da independência e supremacia do poder papal sobre o poder secular. Em síntese, pode-se dizer que esta é uma fase de transição, cujos resultados se fixam na obra de Graciano, não nasce como acaso histórico ou simples intento particular de um indivíduo, mas como produto do espírito de uma época.

Ainda analisando o *Decretum* de Graciano, foi estudada a sua estrutura e concepção. Graciano analisa um problema e apresenta solução a partir do exame das *contrarietates* que nele podem ser encontradas, com base nas *auctoritates*, o que explica o título inicial de sua obra *Concordia Discordantium Canonum*. Certamente não foram poucas as discordâncias que Graciano teve de enfrentar ao lidar com um conjunto tão heterogêneo de fontes, uma vez que encontram-se nele textos das sagradas escrituras, dos *Canones Apostolorum* (BRUNS, 1839), de livros oficiais da Igreja (como os *Libri poenitentiales*), cânones conciliares de variada proveniência (Oriente e Ocidente, ecumênicos e locais), cartas dos Papas e dos Padres da Igreja (em especial Santo Agostinho), e também fontes laicas, como o *Código Theodosiano* (BOYD, 1905), o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano (SANCHOTENE, 2009), a *Lex Romana Wisigothorum* (AGUDO, 2003) e a Legislação Carolíngia (NETO, 2012). A compilação intitulada *Concordia Discordantium Canonum*, no entanto, já na Idade Média, ficou conhecida como *Decretum*. Este é dividido em três partes, e o presente estudo se concentrou na segunda parte, consistindo em 36 *causae* ou causas, subdividas em *quaestiones*, e estas em cânones, que se ocupam do processo eclesiástico e da jurisdição, do regime de bens da Igreja, do casamento e das penitências. Cada causa é iniciada com a exposição de um imaginário

caso prático, ao qual o autor faz seguir a análise das várias questões, as quais precisam ser decididas para solucioná-lo.

No quinto capítulo, a obra de Graciano é analisada dentro da orientação misógina e condenatória da mulher, em que se apresenta o fato de que ela deve estar sujeita ao homem devido à sua natural condição de inferioridade baseada na história bíblica. Nesse sentido, o intuito deste estudo é demonstrar a duplicidade para a consideração e o julgamento privilegiados da atitude do homem quando se trata de julgar a realidade feminina, cuja retórica perpetuou a linguagem misógina tradicional disseminada na Literatura e nas artes, legadamente. Assim, as leituras de construções discursivas sobre a misoginia e o seu legado podem ocorrer num contexto inteiramente novo de intertextualidade, e podem se tornar proveitosas tanto para o especialista interessado nessas disciplinas específicas (Letras, História, Direito etc.), quanto para um leitor leigo, curioso da formação estrutural e histórica da formação da identidade da mulher.

Para tal, foram então analisados os *topoi* do legado da misoginia na obra de Graciano. Vários são os *topoi* do *Decretum*, e o seu *corpus* textual, formado dos escritos filosóficos e patrísticos, apresenta várias questões, como, por exemplo, quanto à abnegação sexual. O *Decretum*, ao discorrer sobre as obrigações de ambos os cônjugues no que diz respeito à prática sexual dentro do casamento, estabelece condições que, ao todo, “coloca a regência do corpo feminino infantilizado ou mesmo retificado sob a *ad aeternum* comando e tutela do homem” (FONSECA, 2017, p. 212). A título de exemplificação, nele é citado o *topos* da questão, referente ao casamento e ao divórcio, que discorre sobre obrigações de ambos os cônjugues a respeito da prática sexual dentro do casamento, bem como se prescreve acerca da continência ou da incontinência dos cônjugues<sup>2</sup>. Apesar de, à primeira vista, Graciano dar uma impressão de certa paridade de deveres e de direitos entre eles, relativamente a essa questão sexual, o peso maior de censura e subalternização recai sobre a mulher, cujo corpo e disposições devem ser comandados, como remarca *ad nauseam* a literatura patrística apoiada tendenciosamente em muitas passagens bíblicas, pela vontade do homem, considerando que o homem é a cabeça da mulher e a mulher é o corpo do homem. Neste tópico Graciano completa dizendo que uma mulher pode fazer votos de abstinência com a permissão do homem, mas se ele a proíbe ela não pode cumprir as suas promessas, e isso é assim por causa das condições de servidão pelas quais naturalmente ela deve estar sujeita ao homem em todas as coisas (FONSECA, 2017, p. 211-212).

---

<sup>2</sup> Ver sobre a incontinência no *Decretum*, Segunda Parte – C.32.7.15, p. 1144 (GRATIANI, 1959), assunto tratado no Capítulo 5, item 5.5.1 e 5.5.2, deste trabalho).

Outro *topos* presente no *Decretum* está na superveniência e obediência da mulher ao homem, sob o dogma de que a imagem de Deus está no homem, confere-se: “Desde que o homem é a cabeça da mulher, ele comete uma falta mais séria do que a mulher sendo adúltera”<sup>3</sup> (1879, Segunda Parte C.32.6.5, p. 1.140); “de Agostinho sobre o velho e novo testamentos” (1879, Segunda Parte C.33.5.14, p. 1254-1255). O *topos* da superveniência da mulher continua em outros capítulos, e ao longo do estudo serão selecionados e analisados devidamente.

A importância deste estudo retórico e estilístico consiste em reconhecer as marcas perpetuadas de uma linguagem misógina tradicional disseminada na Literatura e no campo jurídico legadamente, a fim de demonstrar que a primeira fornece importante alternativa ao estudo do segundo: ela resgata o humanismo perdido no Direito kelseniano. Ao aproximar o leitor das mais remotas origens das proposições e dos valores jurídicos da representação da mulher, pode-se provar que a Literatura trabalha de maneira antiformalista com os dois principais objetos do Direito — a linguagem e as relações intersubjetivas — na perspectiva do tratamento literário do *Decretum*. Uma vez que, na construção de um discurso narrativo comprometido com estratégias próprias desse tema, encontra-se o procedimento retórico, concentrado nos *topoi* da misoginia que arquitetam o tratamento jurídico das mulheres. Fonseca (2017) explica que através da identificação dos fatores condicionantes que depuseram contra a mulher, é possível estabelecer o mapa mental, histórico, imaginário e figurativo da misoginia medieval e, a partir daí, identificar os elementos culturais e ideológicos que influenciaram na formação dos juízos de valor sobre a mulher na tradição medieval, e que foram sistematizados no *Decretum*. O propósito dessa abordagem final reside em evidenciar, através do *Decretum*, como a obra literária é capaz de sensibilizar o leitor para questões legais de difícil acesso em uma discussão restrita ao âmbito jurídico.

Esse tratamento tem uma História consolidada na literatura patrística e no seu legado medieval, com raízes na Literatura e no pensamento da antiguidade clássica e na tradição bíblica judaico-cristã. Este estudo do *Decretum* situa-se na perspectiva do tratamento literário, isto é, na construção de um discurso narrativo comprometido com estratégias próprias desse. Esses recursos examinados pertencem ao campo da Retórica com concentração nos *topoi* da misoginia que arquitetam o discurso do *Decretum*. Conhecendo e analisando a origem do discurso que elabora a inferiorização da mulher, bem como as contradições existentes no

---

<sup>3</sup> *Decretum* - Segunda Pars, Causa XXXII, Quest. VI, C. V: “Sicut uir est caput mulieris, sic adulterando grauius delinquit quam mulier” (1879, p. 1.140)

*Decretum*, é possível uma profunda reflexão ética e social sobre a internalização da misoginia nas relações sociais e a formação de identidades sociais, valores culturais, consciência e seus reflexos até os dias atuais.

A abordagem de Fonseca (2017, p. 209-249), em *Mulheres e misoginia na visão dos Padres da Igreja e do legado medieval*, será utilizada por articular, de modo satisfatório, a análise supracitada aqui proposta. Ele destaca o legado dos pronunciamentos misóginos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos do cristianismo, e de seus seguidores, e a sua perpetuação nos pronunciamentos jurídicos da Igreja sobre a mulher, facilmente identificada quando evidenciada pela constante afirmação de sua posição secundária e inferior num sistema hierárquico e de relações assimétricas de direitos e de poderes com o masculino. Sistema esse caracterizado por uma perversidade naturalizadora da imperfeição feminina física e moral, a primeira com raízes na misoginia fisiologista de Aristóteles<sup>4</sup> e a segunda em Gênesis, ambos comentados no Capítulo 3, itens 3.2.1 e 3.4.1, respectivamente.

A metodologia a ser utilizada para a execução do presente estudo consistiu, em termos de teoria, dos meios e estratégias do método qualitativo, na busca de explicação sobre a presença de traços misóginos no *Decretum*, com o objetivo de produzir informações aprofundadas e ilustrativas a fim de alcançar novas informações que proporcionem a compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais. Para tanto, houve a interpretação crítica dos diversos textos acerca da difamação da mulher no período medieval. Esses foram lidos intertextualmente, uma vez que a misoginia medieval se caracterizou, essencialmente, pelo processo da repetição de modelos e da citacionalidade. Em termos operacionais, foram selecionadas as partes consideradas, neste estudo, mais expressivas no tratamento do tema da difamação da mulher medieval. O método de procedimento será o histórico, sobre a formação da literatura misógina e de instituições do passado, cuja fonte foi bibliográfica, partindo do levantamento de referências teóricas já analisadas e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas da web e sites, além de pesquisa documental, decorrente de materiais que não receberam tratamento analítico.

---

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir (2009), em *O segundo sexo*, apresenta a teoria existencialista de que não se nasce nada: tudo o que somos é o resultado de nossas escolhas na medida em que nos construímos a partir de nossos próprios recursos e daqueles que a sociedade nos proporciona. Não obstante, ela também postula limites a essa ideia de autocriação e autodefinição, bem como apresenta um quadro ambíguo da liberdade humana, em que as mulheres lutam contra as aparentes desvantagens do corpo feminino, e levanta a questão da ambigüidade da corporificação feminina, pois a mulher pode usar seu corpo como veículo para sua liberdade e se sentir oprimida por ele, a depender da medida em que uma mulher se vê como um sujeito livre e não como um objeto do olhar da sociedade.

## 2 CITACIONALIDADE DA MISOGINIA E DO GÊNERO DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO

*“A mulher foi desfavorecida porque foi vítima de uma narração, da linguística, de um conto, de uma história.”*

*(Pedro Carlos Louzada Fonseca)*

Na hipótese em estudo, ao se tratar do universo feminino, não se procurou uma única definição do que é ser mulher, uma vez que não há uma única escolha, ou mesmo é possível seguir apenas por uma via de análise. Portanto, não se busca aqui definir um conceito, pois um conceito dura enquanto durar a sua finalidade, em razão da própria fragilidade humana, e, por isso mesmo, a proposta deste trabalho é pesquisar e apresentar os resultados encontrados, sem omissão.

O sentido de misoginia pode ser encontrado na obra de Howard Bloch, a começar pelo artigo *Medieval Misogyny* (1987) no qual ele analisou o tratamento das mulheres no período medieval, ocasião em que foi alvo de críticas. Modleski (1992) fez uma oposição ao que ela denominou “um retrocesso cativante”, se referindo ao fato do homem falar da mulher, prática do período medieval, e desta forma R. Bloch Howard teria dobrado os papéis de gênero patriarcal ao falar de misoginia. Bloch lamenta não ter apresentado uma justificativa<sup>5</sup> antes de escrever o referido artigo e retoma essa questão no livro *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental* (BLOCH, 1995, p. 9-21), discorrendo sobre os perigos que existem em um homem falar sobre a misoginia posta nos discursos antifeministas, assim como existe um perigo de as mulheres falarem sobre o assunto. Bloch ressalta também sobre a questão de que existe a possibilidade de promover uma litania da desgraça, em que se reconta a História da misoginia em vez de contribuir para acabar com ela, bem como, ao manter as estratégias que sejam contra a misoginia, há a possibilidade de o autor acabar por reproduzir os discursos

---

<sup>5</sup>A justificativa foi esclarecida por Bloch algum tempo depois, no ano de 1995, na publicação de *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, quando diz: “[...] ao explorar as armadilhas e paradoxos deste discurso [masculinista] socialmente sancionado, não é suficiente simplesmente recitar mais uma vez a história de uma injúria, uma litania de desgraça. Como atesta a persistência dos topoi do antifeminismo, a retidão moral e os contra-exemplos — tanto medievais como modernos — historicamente nunca foram suficientes, nem mesmo muito eficientes. É preciso levar os clichês antifeministas até o seu limite para desmascarar suas incoerências internas — desconstruir, em suma, aquilo que não desaparece apenas pelo desmascaramento ou pelo desejo de que não fosse assim” (Bloch, 1995, p. 11).

os quais está tentando combater. A partir desse cuidado, Bloch produz não uma litania da desgraça, mas uma conscientização do discurso misógino em termos culturais.

A misoginia não é um fenômeno natural, e a naturalização dela é um dos princípios tautológicos que a norteiam. Ela é construída a partir da observação de bases culturais, analisando sua retórica, logicamente irrefutável, por obscurecer a falta de evidência ou raciocínio válido que sustentam as ideias antifeministas propagadas pela Igreja Católica.

Bloch (1995, p. 9-19) usa a metáfora do ventríloquo, sendo essa a formulação da tentativa do homem falar através da imitação do que se tem como voz de uma mulher. Diz ainda que falar como se fosse uma mulher é algo, na verdade, parte do discurso misógino. Nesse ponto, Bloch deixa claro, em sua obra, se tratar de uma voz masculina a qual falará sobre a misoginia.

Com base na análise de Bloch (1995), é certo afirmar que falar sobre a misoginia de um modo situacional, apenas citando os malefícios e os textos com temas misóginos e as práticas misóginas, não é suficiente. É necessária uma visão crítica e, de certo modo, desmontar esse discurso, caso contrário haverá o risco de se promover a litania da desgraça.

Deve-se levar às últimas consequências essa desmontagem da citacionalidade do discurso misógino, para não incorrer no erro de reproduzir também a lei eurocêntrica, ou a lei que, de modo geral, não existe. Isso porque a lei só existe quando ela é citada. Portanto, citar os textos misóginos, sem desmontar até as últimas instâncias críticas desse discurso, recai no vício da citacionalidade e é uma reprodução misógina.

O termo usual antifeminismo ou antifeminista, no sentido da anacronia, é um termo que só foi cunhado na literatura no séc. XIX, por isso se trata de um termo recente que surge quando o estudo das mulheres começa a crescer. Existe, inclusive, um preconceito nas instituições acadêmicas quanto ao uso desse termo quando se trata da Idade Média. No entanto, no livro *Misoginia medieval*, Bloch (1995) usa, no segundo parágrafo da sua introdução, o termo antifeminismo, portanto, esse termo será usado no presente estudo.

Um outro aspecto a se notar é a importância em distinguir entre a linguagem e a ação, entre as palavras e os feitos, quando se lida com a questão da misoginia. Bloch chama a atenção para o fato de se desvincular a misoginia de um pensamento assistencialista, pois quando se fala sobre a mulher não se deve abordá-la como uma entidade, em essência, ou em termos naturais, mas sim abordar um discurso sobre a mulher. Assim, neste estudo será

trabalhado o tratamento da mulher segundo a visão da Idade Média, isto é, a mulher na visão dos padres.

Bloch (1987, p. 1) explica que usar o termo misoginia medieval parece redundante porque o tópico misoginia é praticamente sinônimo de medieval, uma vez que a presença de antifeminismo é uma constante cultural, que vem tanto desde o Velho Testamento quanto da Antiga Grécia e que estende através do século XV. Quando se fala em Idade Média a respeito de gênero, fala-se só de misoginia, pela abundância de textos que existe a respeito. Mas a Idade Média não foi só sobre misoginia, na própria Bíblia, que é a tradição hebraico-judaico-cristã, há mulheres enfileiramente exaltadas positivamente, mas o discurso masculinista da Bíblia, patriarcal, seleciona, ajusta as imagens, elegendo ao seu próprio sabor, ou ao seu próprio interesse. Por exemplo: se encontra na Bíblia a descrição de uma boa mulher e depois, em seguida, a descrição de uma má mulher, sendo essa da tradição bíblica, do Velho Testamento (BÍBLIA, 2012, Juízes 15-16, p. 286-287; 2 Samuel 1, p. 348-349; II Samuel 20: 1-26, p. 362-363; Provérbios 31:3-10, p. 685), pois, no Novo Testamento (BÍBLIA, 2012, Lucas 10: 38-42; João 20: 1-18, p. 136-137), as mulheres são mais redimidas a partir da figura da Virgem. Por exemplo, o texto de Betsabá, em II Samuel (BÍBLIA, 2012, p. 362-363), vem dentro de um contexto em que a mulher não é muito denegada, no entanto, ela é descontextualizada como se fosse uma fábula própria, então a descontextualização é um dos fatores, um dos recursos ou estratégias retóricas, mais importantes.

Bloch fala sobre processo de ocidentalização do Oriente pelo Ocidente e chega à conclusão de que o problema da misoginia medieval, com a ampliação desse amor romântico ocidental e com o enaltecimento da figura da mulher, é o que o torna misógino. O que acontece é que toda vez que se coloca o termo mulher na frase acompanhado de algum tipo de predicado, se trata de uma generalização das mulheres como uma só, como quando se diz, por exemplo: a mulher é paciente, a mulher é amável. Tal generalização é misógina, pois se condiciona a mulher a uma categoria genérica, e ela precisa responder às especificações desse protocolo masculino. Nesse caso, a mulher não está sendo sujeito, trata-se do que se diz sobre ela, ou seja, ela se torna objeto da oração ou do discurso. Quando se afirma que a mulher é algo, ocorre sua eliminação da História, do ponto de vista histórico. Mesmo quando se diz que a mulher é algo em algum contexto específico, ainda assim há construção, pois ela é diferente da mulher de outro contexto, e isso reafirma o estereótipo.

Perrot (2015, p. 21-22) comenta que, para escrever a História, são necessários fontes, documentos, vestígios, e isso é uma dificuldade quando se trata da História das mulheres, pois

a sua presença é frequentemente apagada; seus vestígios, desfeitos; seus arquivos, destruídos. Exemplifica ainda o autor que a própria gramática contribui para esse apagamento, pois, quando há mistura de gêneros, usa-se o masculino no plural: o pronome eles é usado para dissimular o elas. No caso de greves mistas, por exemplo, ignora-se quase sempre o número de mulheres, e pelo casamento, as mulheres perdiam seu sobrenome.

As mulheres são vistas em massa ou em grupo na qualidade de mães, de donas de casa etc. Usam-se estereótipos para designá-las e qualificá-las. Num casal cujo cônjuge masculino é célebre serão conservados os papéis do marido, não os da mulher. Eram negligenciados os arquivos particulares, como cartas escritas por mulheres. Ocorre igualmente uma autodestruição da memória feminina. Convencidas de sua insignificância, estendendo à sua vida passada o sentimento de pudor que lhes havia sido inculcado, muitas mulheres, no ocaso de suas existências, destruíam — ou ainda destroem — seus papéis pessoais. Queimar papéis, na intimidade do quarto, é um gesto clássico da mulher idosa, por exemplo. Perrot (2015, p. 22) afirma que “todas essas razões explicam que haja uma falta de fontes não sobre as mulheres nem sobre a mulher, mas sobre sua existência concreta e sua história singular. No teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra”.

Por outro lado, o autor destaca que existe uma abundância, e mesmo um excesso, de discursos sobre as mulheres, uma avalanche de imagens, literárias ou plásticas, que, na maioria das vezes, é obra dos homens, mas ignora-se quase sempre o que as mulheres pensavam a respeito de algo, como elas se viam ou sentiam: “Das mulheres, muito se fala. Sem parar, de maneira obsessiva. Para dizer o que elas são ou o que elas deveriam fazer” (PERROT, 2015, p. 22).

No pronunciado de um discurso, a mulher é um sujeito gramatical e não um sujeito semântico. Nesse sentido, Bloch (1995, p. 3) procura ilustrar, citando várias obras, para mostrar como esse discurso misógino aparece nos textos. O homem falando dele mesmo também é assim, aponta-se predicados, porém o predicado do homem é um predicado positivo, ao passo que o predicado da mulher é negativo: se uma mulher é forte, capaz de resistir e superar problemas de qualquer natureza, ela comumente recebe o predicado de “masculina” ou “forte como um homem”; por outro lado, se um homem se relaciona sexualmente com várias mulheres, ele recebe o predicado positivo de “garanhão”, por exemplo, enquanto uma mulher que exerce da mesma liberdade sexual recebe o predicado negativo de “galinha”, “puta”, etc. Ou seja, no caso do homem, ao contrário da retórica misógina, não há generalização negativa equivalente à das mulheres, desse modo, o predicado

masculino não vai ser expresso pelo viés negativo. No discurso sobre a dualidade da mulher como boa ou má, ou no discurso em que a mulher é exaltada como maravilhosa, preciosa, linda, inocente, caso a essa não venha a corresponder às expectativas do enunciador, ela será um fracasso. Seja como for, o que se infere nesta pesquisa é que não interessa se o discurso é positivo ou negativo, uma vez que a configuração da misoginia é tão bem articulada que, independentemente se se trata de uma característica positiva ou negativa, sempre haverá uma depreciação da imagem feminina.

O predicado negativo da mulher pode se tornar positivo se aderir à negatividade do homem, o que pode ser reconhecido no Episódio de 2 Samuel 4: 5-6 (Bíblia, 2012, p. 342), em que a morte de Isboete é atribuída à “razão dormida” — uma mulher que não procede como homem e atua sem razão e sem competência alertada — termo citado na obra *The Ancrene Riwe* (Século XIII), a qual será analisada no Capítulo 4, item 4.5.3, deste estudo. Esse argumento aparece também em Isolda, que se torna heroína na medida em que é destituída de sua própria feminilidade, ou seja, há a apreciação da mulher desde que ela supere as imperfeições do seu sexo inferior e se aproxime do perfil superior do sexo masculino. Assim, a mulher só adquire a sua elevação se aproximar-se do status do homem. A mulher deve alcançar a virtude exemplificada como dote natural do homem. Nesse sentido, ela é considerada mulher apenas no nome, mas em espírito é um homem. *Tristão e Isolda* (Século XII) será analisada no Capítulo 4, item 4.5.2. Nesse ponto, a mulher satânica preencheu uma função social do dom-juanismo satânico, que é uma prerrogativa do homem, então ela se masculinizou no dom-juanismo, quer dizer, o aspecto negativo dela se tornou positivo porque esse era em relação ao homem um aspecto negativo tomado como positivo pela ordem política do discurso.

Na introdução de Bloch, merece destaque esta afirmação: “[...] em segundo lugar, é tão importante distinguir entre a linguagem e a ação, palavras e feitos, quando se lida com a questão da misoginia” (1995, p. 12). Ou seja, é importante diferenciar o que é prática social do seu componente ideológico, porque o pensamento pode levar à prática. As ideologias mostram isso. Na análise do discurso, é preciso ler Michel Foucault (1972) além da *Arqueologia do Saber*. É uma questão de dialética. A análise do contexto histórico, de acordo com Michel Foucault (2005, p. 8), em *A verdade e as formas jurídicas*, proporciona a compreensão de como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento.

Martins e Carvalho (2016, p. 129) comentam *A história da sexualidade*, de Michel Foucault (2007), em que foi demonstrado que, especialmente a partir do século XIX, combinaram-se uma série de formações discursivas — religiosas, jurídicas, médicas, pedagógicas, do Direito, da Psicologia e da Psiquiatria — que estabeleceram os pressupostos de uma sexualidade binária, fundada em rígidos papéis masculinos e femininos, de forma opressora, e que, através dos esforços feministas, buscou-se demonstrar o problema das hierarquias sexistas, denunciando-as como fundadoras de diversas formas de violências físicas e simbólicas contra mulheres, com todos os reflexos daí decorrentes para a organização social, inclusive no plano político, como ocorreu no passado com a proibição do voto às mulheres, e no presente com a desigualdade na participação delas no mundo político. Trata-se de relações de poder existentes entre homens e mulheres, “[...] entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem[...]”(FOUCAULT, 2010, p. 231).

A subjugação imposta à mulher perante o homem é produto de um conjunto de enunciados que juntos podem ser entendidos como uma formação discursiva. Foucault (2005) afirma que, seguindo essa linha de pensamento, pode-se dizer que “honra” é um enunciado que, seguido de outros, dentro de um contexto histórico, produziu um discurso complacente com a violência contra as mulheres. Como é o caso do discurso de Hitler, que levou à prática do Nazismo, assim como o ataque à sinagoga em Pittsburgh foi atribuído<sup>6</sup> ao discurso de política nacionalista branco, mantido pelo presidente dos Estados Unidos, Donald Trump. No caso do discurso misógino, considerando a relação entre linguagem, pensamento e mundo, há um sistema de signos que traduzem determinada cosmovisão, que pode colocar a mulher em situação de vítima de violência física, psíquica, emocional e, inclusive, de feminicídio, sem contar os resultados negativos para a mulher, ao longo da História, no campo político, econômico e social. Sendo assim, o que precisamos combater: o discurso ou a prática misógina? Como saber se a raiz de algo está em uma prática ou está em um discurso? Quando se edita uma lei, isso seria mais uma prática do que de certo modo um discurso, então: o que é preciso combater?

As duas questões, claro, mas, para Bloch, é preciso desvinculá-las (o discurso e a prática), uma vez que a ideia de discurso dificulta fazer essa separação, partindo da premissa de que o discurso, enquanto materialidade de uma epidemiologia, automaticamente provoca práticas, como ocorre atualmente como no caso do feminicídio. É preciso entender que nem todo discurso fica somente no discurso. O discurso já é uma cristalização de uma prática que

---

<sup>6</sup> Em novembro de 2018 judeus americanos dizem que razão do massacre na sinagoga foi a política de Trump.

se transformou num texto e que está pronto para ser hipertexto, para ser aplicado a qualquer momento, este é um ponto de vista que se aproxima da naturalização. Melhor ficar na transicionalidade<sup>7</sup>, que é um discurso que não pode ser empregado da prática, mas que está pronto para conviver com a prática. É como na relação entre língua e a fala, a língua é um sistema que não envolve ação, a fala sim, mas é a fala que vai dar nutriente para a língua se transformar no ato de enunciação, portanto, trata-se de uma dialética.

O antifeminismo é tanto um gênero como *topos*; enquanto *topos*, é uma espécie de categoria recorrente, uma forma de pensamento recorrente, um local, como *locus* de recorrência (BLOCH, 1995). O autor cita várias fontes literárias com tal temática e diz que se trata de gênero quando existe uma série de formas literárias que exploram sistematicamente o mesmo tema ou semelhante, e por isso ele se refere a *topos* como um gênero. Por exemplo, há o *topos* da costela de Adão, que trata do surgimento de Eva da costela de Adão, bastante explorado na literatura misógina. Mesmo a partir de um viés feminista, em que a mulher não veio de baixo nem de cima, mas do lado, o que significa que ela seja lateral. Nesse viés, Bloch esclarece que *lathus* (lateral) significa lateralidade, derivação, e completa explicando que sob este ponto de vista sobre a mulher ela significa tradução, translação, transferência, metáfora, troca. Ou seja, segundo essa leitura, a mulher seria uma edição secundária, porque a tradução é secundária ao texto literal, a metáfora é secundária ao texto literal, e apenas se aproxima da realidade; mas isso é questionável, porque nada mais verdadeiro do que uma verdade metafórica.

Bloch (1995, p. 9-21) exemplifica que a criação da mulher é sinônima da criação da metáfora, pois a relação entre Adão e Eva é a relação do próprio ato figurativo, o que implica derivação, reflexão, desnaturação e afastamento tropológico. Sendo a felicidade de Eva algo lateral, vinda da costela de Adão, seu *Athos*, ela retém o status de *translathus*, de translação, tradução, transferência, metáfora, troca. Enquanto as feministas desmontam essa lateralidade, os masculinistas a exploram politicamente, algo perene é homem. Fizeram da mulher a plenitude, de forma misógina, nas cantigas: metáfora é mulher, tradução é mulher, poesia é mulher.

---

7 Um objeto transicional pertence a uma terceira área intermediária da experiência. É a virtualidade estabelecendo conexões. A área intermediária da experiência não é nem intrapsíquica nem realidade meramente compartilhada. É uma zona liminar ou fronteira, um espaço potencial em que se pode criar o que se encontra. Winnicott explica que a terceira área de experiência subsiste em última análise como lugar de repouso para o indivíduo envolvido na tarefa de manter as realidades interna e externa separadas, mas inter-relacionadas (WINNICOTT, 1953, pp. 89-97).

A questão da metáfora ser mulher se relaciona diretamente com a primordialidade e secundariedade do homem e da mulher, respectivamente, desde a época da criação. Bloch explora, no primeiro capítulo de seu livro, essa questão da mulher como metáfora, como ser secundário. O homem é pensamento, a mulher linguagem, e o embrião dessa ideia é de Aristóteles (1943), em *Generation of animals*. E ideia é forma, existe como pensamento, quem traz materialidade é a mulher, como dito nos postulados aristotélicos: o homem doa a semente, e a mulher doa a materialidade. A semente é a imaterialidade a que a mulher vai dar o molde. Alma é forma e forma é ideia. O sêmen traz dentro dele o princípio da alma, e ele, entrando na matéria feminina, será fornecido de seu nutriente. Se o nutriente for bom, nascerá homem, se não for muito bom, nascerá mulher, e se for pior ainda nascerá um monstro. No entanto, Aristóteles (1943) não sabia que mulher tinha ovário. Esperar que Aristóteles corrigisse isso é uma visão míope, um anacronismo, e os medievais utilizaram-se disso de acordo com o interesse deles. O discurso medieval não é mal feito, ele faz política, através do paternalismo, da religião, da autocracia característica da Idade Média.

Tanto em seu artigo (1987), como no livro (1995), Bloch chama atenção para a questão da misoginia como discurso extremamente repetitivo, e atribui essa característica ao fato de o misógino falar sobre o outro com alteridade e através da voz do outro, de forma derivativa e de modo citacional, cujo impulso retórico é o de deslocar sua própria fonte de tudo que possa ser construído como pessoal ou confessional em direção às autoridades sagradas, cuja própria fonte, na maior parte das vezes, é o ausente (e possivelmente não existente). Sobre as diferentes formas poéticas da misoginia, ele acredita que, quando se trata de antifeminismo, a questão da recepção é crucial, ou seja, a história da misoginia, como um modo citacional, reside principalmente na diferença radical entre aquilo que é dito (através do tempo) sobre tais textos ou no problema da interpretação.

Isto significa dizer que, muitas vezes não é bem o texto em si que, de certo modo, funciona a favor da construção de um discurso misógino, mas a recepção desse texto. No capítulo 3 procedeu-se uma análise dos escritores religiosos e patrísticos na Idade Média, quando identificou-se a recepção da misoginia fisiológica de Aristóteles no período medieval, de forma seletiva, ou seja, os escritores deste período se aproveitaram daquilo que os convinha a favor da retórica misógina, por exemplo: Santo Isidório de Sevilha (c.570-636), traduziu, para o domínio do conhecimento da língua, o que Aristóteles havia feito no domínio da fisiologia e da ciência – ver no capítulo 3, ítem 3.6.1; os postulados aristotélicos, referentes à equivalência fisiologista da mulher à matéria, que chegaram ao século XIII e tiveram, no

pensamento escolástico de São Tomás de Aquino, uma significativa repercussão e interesse na sua busca de explicação pragmática para os mistérios da teologia, especialmente na questão de Cristo não ter contraído o Pecado Original, apesar de ter sido concebido do ventre de uma mulher – ver no Capítulo 3, item 3.6.3.

Se trata de uma questão de recepção, das releituras e interpretações de textos que eram mal lidos, sempre servindo para definir os limites permissíveis das relações de gênero. Sobre a apropriação somente da parte que interessa no discurso misógino, Perrot (2015, p. 84) cita o relato da criação de Adão e Eva na Gênese, que na versão original “o homem e a mulher teriam sido criados ao mesmo tempo”, e, segundo uma versão ulterior “eles teriam sido criados um depois do outro, sendo a mulher segunda ou derivada, ‘vinda de um osso sobressalente’, como lembra Bossuet<sup>8</sup> para incitá-las à humildade, tendo a Igreja Católica adotado essa segunda versão”.

Na Antiguidade, o controle das manifestações sexuais, centrado nos princípios mítico-religiosos, contribuiu para o assentamento da ordem e da disciplina nas sociedades ocidentais modernas. Vê-se, por um lado, que a religião condenava tudo o que escapasse à moral estabelecida por ela, ou em nome dela, como forma de direcionar a conduta sexual; por outro, observa-se certa tolerabilidade ou até ausência de fiscalização, como ocorria em Roma no período da decadência. Com o policiamento ou não dos costumes, uma coisa é certa: buscava-se um senso ético para suscitar ordem e disciplina para o controle dos pensamentos mais íntimos da pessoa humana.

Mas esse controle representava uma prática misógina, que tem raízes na mitologia grega, forma pela qual, ao longo do tempo, a história humana foi sendo transmitida, de forma mágica e espetacular, mas que, acima de tudo, relata os fatos e a expressão cultural de um povo, não apenas de cunho religioso, mas a realidade moral da antiguidade na civilização grega. Neste ponto de destaca a figura de Hércules, oportuno uma vez este mito registra cenas de feminicídio<sup>9</sup> e apresenta as mulheres na história, não como uma personagem mas como

<sup>8</sup> Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) foi um bispo e teólogo francês, um dos principais teóricos responsável por envolver política e religião, com a tese de absolutismo do governo por direito divino.

<sup>9</sup> A Deusa Hera se enfurece ao saber que seu parceiro Zeus tinha uma especial afeição pela mortal Alcmena, que era uma jovem doce, bela e formosa. Hera, tomada de um sentimento comum aos mortais, isto é, a inveja e o ciúme, exerceu de sua capacidade sobrenatural e criou uma ilusão em Hércules, que levou Alcmena a ser vítima da fúria de Hércules quando esse a fere ao fio da espada por pensar ser ela um monstro que adentrou seu quarto. O feminicídio que ocorre por parte de Hércules contra Alcmena, não foi provocado diretamente pelo herói, mas pela sua incapacidade de perceber a medida de sua fúria que foi fomentada pela ilusão que Hera lhe fez acreditar ser verdade. Santos (2018, p. 27) informa que é comum em relatos de mulheres que são vítimas de violência doméstica, em que essas retiram a culpa de seus agressores com alegações tais como “ele não tem culpa e só

uma qualidade, que, em resumo, trata o seguinte: Hércules, sentindo que estava na hora de enfrentar a vida adulta e pensar sobre seu futuro, deixou sua localidade e seu povo, com o objetivo de descobrir o rumo certo ou errado de sua vida, utilizando-se dos poderes próprios dos semi-deuses da época. Nessa caminhada pela vida, encruzilhou-se subitamente com duas mulheres de altas estaturas. Uma se mostrava linda, vestindo uma túnica branca, com porte digno e olhar cheio de pudor, era a virtude. A outra, igualmente linda, só que mais esguia e sedutora, com o olhar muito cativante, era o prazer. A mitologia grega é pródiga em exemplos que destacam o valor ético em matéria sexual, um exemplo refere-se à conduta virtuosa de Penélope, pois esta, na ausência Ulisses, o príncipe-herói da guerra de Tróia, levantou a bandeira do pudor, mantendo-se, por longos anos, reticente aos assédios dos demais pretendentes. Não obstante, é preciso dizer que tanto a História grega como a romana deixaram legados do afrouxamento da moral sexual no período de decadência de suas culturas. A História registra que passaram a ser comuns cenas de orgias sexuais, de estupro e de pedofilia no dia-a-dia da sociedade romana, então decadente.

Diante desse contexto, é possível falar que a misoginia tem uma História? O discurso da misoginia parece ter uma sequência, mas não parece haver uma História da misoginia, por causa da citacionalidade, pois consulta-se São Jerônimo, depois Aristóteles, e assim por diante. Portanto, História, do ponto de vista cronológico, com começo, meio e fim, como se entende, parece não haver. Segundo Fonseca:

Pelo que se pode observar, a prática do discurso misógino medieval dá impressão de ter se constituído como um verdadeiro depósito de textos miscelânicos, misturando-se desde provérbios até imprecções bíblicas e ditos de semelhante teor contra as mulheres, formando um verdadeiro rebuscar de fontes de melhor efeito e impacto. Nessa recolha compulsiva, a impressão que se tem é de que repete-se *ad nauseam* os mesmos expedientes retóricos e formulaicos, as mesmas vozes ressoantes, os mesmos e incansáveis lugares-comuns denegridores da figura feminina. (FONSECA, 2017, p. 79).

Mesmo o sentido do amor foi tratado de forma homogênea, uma vez que o modelo do amor é a do homem amar a mulher. No século XII, em que situa-se a elaboração do *Decretum*, objeto deste estudo, o amor de Aristóteles, tratado nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, distingue o amor de amizade e de concupiscência, e que foi fonte do pensamento de São Tomás de Aquino, o qual aproxima o amor com a mensagem cristã e com o *caritas*, o amor divino, evoluindo até hoje. É a partir do século XIX que algumas mulheres começaram

---

estava nervoso”, e assim Hera, nesse sentido seria a verdadeira culpada, enquanto o Herói é vítima de sua incapacidade de controle sobre sua fúria e força.

a escrever de forma mais consciente de sua condição e classe, porque somente agora é que o amor feminino está se revelando como forma de ser. Ressalte-se que freiras que escreveram na Idade Média são representantes da voz da misoginia, uma vez que elas reproduziam o discurso masculinista da História Sagrada. Até o sagrado, de acordo com esse entendimento, tem uma História, como exemplo o livro de Gênesis.

A misoginia é uma postura que engendra discursos, enunciados e práticas que acabam por transformar a mulher em um ser genérico com determinadas características; e que estabelece certos limites entre aquilo que a mulher pode ou não fazer, o que ela deve ou não fazer. Até mesmo as mulheres que escreveram na Idade Média são vozes da misoginia, pois reproduziam o discurso masculinista — ver a obra de *Abelardo e Heloísa*, século XII, no Capítulo 4, item 4.5.1. É importante investigar a História política da misoginia, por exemplo, quando São Jerônimo (HELVIDIUS, 2005) defende a virgindade, ele está defendendo politicamente interesses da Igreja, considerando que, em seu momento histórico, havia uma manipulação política materialista por questão de herança.

Existem diferentes interpretações com relação ao que motiva o ódio à mulher, interpretações de cunho psicanalítico, sociológico, religioso, econômico e mítico. A patrística medieval é muito responsável pelo ódio, porque Aristóteles não têm tanta raiva da mulher assim. Respostas encontradas para essa questão, como as afirmações de que o homem tem medo ou de que o homem tem inveja da mulher por que ela dá a vida, são explicações poéticas, arquetípicas, psicanalíticas, uma vez que a psicanálise trabalha com traços poéticos, mas não são as únicas explicações, pois há outros conjuntos. Bloch (1997, p. 9-21) diz que, no discurso da misoginia, qualquer definição de mulher, seja negativa ou positiva, não pode condizer com alguma suposta essência feminina. Não se pode dizer que a mulher é isso ou aquilo, ou que as relações entre o homem e a mulher são dessa ou daquela forma, porque essa análise não funciona assim, existem vários contextos que precisam ser verificados antes de qualquer afirmação desse tipo.

Por todo o exposto, este estudo do contexto histórico da construção da mulher, em detrimento da honra masculina ao longo dos séculos, possibilita o entendimento de como os discursos, munidos de suas técnicas, produziram uma forma de pensar a mulher como um sujeito inumano. A própria literatura misógina, através de suas estratégias, se propôs a definir as regras do jogo que inscreveram nos corpos os procedimentos e os domínios do saber, ditando tanto para as mulheres quanto para os homens os lugares cabíveis a cada lado dentro da sociedade e do casamento.

### 3 RAÍZES DO ANTIFEMINISMO TRADICIONAL

*“Quando se trabalha com o universo feminino se depara com tantas escolhas, são tantas análises sobre o que é ser mulher, e ninguém responde, e a minha resposta caberia apenas a mim, ao meu universo, então eu acho que nunca teremos um conceito, pois isso por si só mostra um pouco da fragilidade humana, querer ser um conceito, e o conceito dura enquanto durar a finalidade do conceito, então a fragilidade de um conceito existe.”*

*(Araújo, 2018)*

Com a finalidade de identificar, preliminarmente, as obras a serem consideradas no assunto em questão, apresenta-se a seguir um levantamento de textos em que se encontram as raízes do antifeminismo.<sup>10</sup> Conforme pode ser conferido da relação abaixo, a misoginia perpassa pelos tempos, cada época com sua ideologia e com propósitos peculiares. Dessa forma, serão tratadas aqui as fases da misoginia, desde os poetas gregos, passando pela misoginia fisiologista, religiosa, patrística e pós-patrística, sendo que na contemporaneidade sugere-se que haja uma misoginia cultural, institucionalizada, como meio de tensão e poder em prol do homem, mas que não será objeto de estudo no momento.

#### 3.1 Poetas Gregos

Agnolon (2007) realizou um estudo em que analisa as epigramas de Marcial, e rastreou, na tradição anterior ao poeta, o tema da misoginia, a partir de Hesíodo, no célebre episódio de Pandora. Ele explica, no tópico “Antecedentes gregos”, que:

---

<sup>10</sup> Houveram também autores ou obras de defesa e resposta ao antifeminismo medieval (que não serão tratadas aqui), como por exemplo as obras anônimas: *The Thrush and the Nightingale* (fim do século XIII); *Dives and Pauper* (1405-10); *The Southern Passion* (fim do século XIII, antes de 1290); e autores como Albertano de Brescia (c.1193-?1260); John Gower (1325?-1408) e Christine de Pizan (1365-c.1430).

Amplamente é o viés temático da invectiva e podemos perceber a existência de longa tradição misógina anterior e mesmo posterior a Marcial. Essa tradição perpassa os “grandes” gêneros poéticos — lírica, elegia, iambo, comédia, epigramas, mimos, sátira, etc. — de modo que na época de Marcial já fora praticada por Arquíloco, Semônides, Hipônax, Aristófanes, Plauto, Catulo, Horácio, pelo autor ou autores da *Priapéia*, Juvenal. Em suma, referenciada a misoginia como matéria e o epigrama como gênero, é chegada a hora e vez de Marcial como *auctor*. (AGNOLON, 2007)

Sob o ponto de vista de Agnolon (2007), Hesíodo (750-650 a.C.) seria o primeiro poeta para o qual a mulher se constitui objeto de ataque, mas ele ainda esclarece que, por razões históricas, Hesíodo, bem como Homero, liga-se à tradição oral e ainda não se pode falar da existência de um *topos*. Reproduz-se aqui um trecho de *Teogonia*, à guisa de ilustração:

Na passagem acima — trata-se do episódio de Pandora — observamos os elementos precursores que participarão largamente do *topos* da misoginia. A mulher, no poema, é via de regra um mal, ‘e [Zeus] criou já ao invés do fogo um mal aos homens’ (v. 570), envolto pelas formas do falso, ‘após ter criado belo o *mal* [kako/n] em vez de um bem’ (v. 585). Por esse motivo a mulher, no canto hesiódico, é nefanda: ‘Dela descende a geração das femininas mulheres./ Dela é a funesta geração e grei das mulheres’ (vv. 590-591). É de reparar que o poeta não menciona o nome *Pandora* uma única vez. Torrano, prefaciando seu estudo e tradução da *Teogonia*, afirma: ‘O que se lerá neste livro é um discurso sobre o nefando e sobre o inefável, i.e., um discurso sobre a experiência do Sagrado, um discurso sobre o que não deve e não pode ser dito, quer por ser motivo do mais desgraçoso horror (o Nefando), quer por ser motivo e objeto da mais sublime vivência (o Inefável)’<sup>6</sup>. Com efeito, para Hesíodo, como para toda percepção arcaica do mundo, as palavras não são apenas signos que remetem a um objeto, as palavras são o próprio objeto: proferir palavras significa, ‘por uma relação quase mágica’, segundo Torrano, presentificar a própria coisa nomeada. Portanto, dizer *Pandora* é evocá-la, presentificá-la: ela e todo o mal abominável que traz consigo. (AGNOLON, 2007, p. 14).

Aristóteles, na *Poética*, tratou do assunto:

A poesia tomou diferentes formas, segundo a diversa índole particular [dos poetas]. Os de mais alto ânimo imitam as ações nobres e das mais nobres personagens; e os de mais baixas inclinações voltaram-se para as ações ignóbeis, compondo, estes, vitupérios, e aqueles, hinos e encômios. Não podemos, é certo, citar poemas deste gênero, dos [poetas que viveram] antes de Homero, se bem que verossimilmente, muitos tenham existido; mas a começar em Homero, temos *o Margites* e outros poemas semelhantes, nos quais por mais apto se introduziu o metro iâmbico (que ainda hoje assim se denomina, porque neste metro se injuriavam [*iâmbizon*]). De modo que entre

os antigos, uns foram poetas em verso heróico, outros o foram em verso iâmbico. (ARISTÓTELES, 1973, p. 445).

Verifica-se nos trechos selecionados acima que as mulheres são consideradas capazes de consumir o marido dia após dia, sendo necessário destacar ainda Arquíloco de Paros (século VII a.C.), poeta iâmbico, que faz investidas violentas e sexuais em face da mulher, como nos fragmentos “Gorda até o tornozelo, mulher odiosa” (fr. 206W) e “puta” (fr. 209W), consolidando a misoginia, tomando o *topos* inaugurado por Hesíodo da mulher viciosa, numa expressão propriamente baixa em termos de invenção e elocução.

### 3.2 Misoginia fisiologista

Nas raízes do antifeminismo tradicional estão Aristóteles (384-322 a.C.), que trata da imperfeição da mulher no terreno da Fisiologia, e Galeno (131-201), que trata da utilidade das partes do corpo (representante pagão do mundo antigo) e cuja obra, alguns séculos mais tarde, serviu de fonte para Santo Isidoro de Sevilha (c.570-636), em *Etymologiae*, que trata do poder destrutivo, maléfico e monstruoso de mênstruo.

#### 3.2.1 Aristóteles (384-322 a.C.)

A obra de Aristóteles aborda o estudo de diversas disciplinas das ciências e das artes, acolhendo então diferentes ramos do saber, como a Física, a Filosofia, a Botânica, a Zoologia, a Metafísica, a Lógica etc. Entretanto, neste estudo, adotaremos apenas as ideias seminais da misoginia medieval presentes nos estudos de Fisiologia de Aristóteles, os quais foram apropriados, posteriormente, por Santo Isidoro de Sevilha em sua etimologia, uma vez que foram bastante difundidos e reelaborados para atender à ideologia político-religiosa da Idade Média.

Nos escritos do filósofo grego Aristóteles (1943) há postulados acerca da geração que reduz o papel da mulher àquele de matéria-prima à espera da ação formadora ou movedora do sêmen do homem, dando início ao cultivo discriminatório da ideia de passividade da mulher

na procriação, pois, considerada por ele como um macho deformado, ela era pensada contribuir apenas como semente inativa.

A considerável autoridade de Aristóteles e dos seus seguidores foi certamente responsável pela conservação medieval da redução da mulher à matéria, enquanto o homem era responsável pela forma que, equacionada à alma, encontrava-se em estado superior apenas no sexo masculino.

Aristóteles (1943), em *Generation of animals*, subestimou o corpo feminino como deformado e impuro, frente à perfeição do corpo masculino, com as suas eficazes propriedades gerativas e intelectivas. Dessa forma e a fim de se aquilatar o alcance e propagação dessa influência de Aristóteles, uma seleção antológica, ainda que sucinta, de pontos surgidos na discussão que ele faz acerca do sêmen, da menstruação e da espécie de contribuição da mulher na procriação, na obra referida, merece ser feita.

Aristóteles distingui o sêmen masculino, um resíduo nutricional em forma de sangue, de grande potência, resultado do calor intenso no corpo do macho, do resíduo feminino, menos preparado em termos nutricionais, expelido do corpo da fêmea em maior quantidade fluídica, como sangue, fraco por causa da menor quantidade de calor produzido em criaturas inferiores, como as fêmeas. Conclui que o que na natureza é menos calórico é mais fraco, e a fêmea corresponde a esta descrição:

O sêmen é muito certamente ser um resíduo daquele nutriente que está em forma de sangue e que, sendo a forma final de nutrição, é distribuído a várias partes do corpo. Isto, claro, é a razão pela qual o sêmen tem grande potência — a perda dele do sistema é tão exaustiva quanto a perda do puro sangue saudável. [...] Agora, (i) a criatura mais fraca deve também por necessidade produzir um resíduo, maior em quantidade e menos inteiramente depurado; e (ii) isto, se tal é a sua característica, deve por necessidade ser uma quantidade de fluido parecida ao sangue. (iii) Aquilo que por natureza tem uma menor porção de calor é mais fraco; e (iv) a fêmea corresponde a essa descrição (ARISTÓTELES, 1943, p. 91;93<sup>11</sup>, tradução minha).

Aristóteles continua analisando as secreções procriadoras produzidas pelo macho e pela fêmea, até alcançar os postulados binômicos sobre matéria/corpo e forma/alma.

---

<sup>11</sup> and this shows that semen is pretty certainly a residue from that nourishment which is in the form of blood and which, as being the final form of nourishment, is distributed to the various parts of the body.\* This, of course, is the reason why semen has great potency — the loss of it from the system is just as exhausting as the loss of pure healthy blood (...) Now (1) the weaker creature too must of necessity produce a residue, greater in amount and less thoroughly concocted; and (2) this, if such is its character, must of necessity be a volume of bloodlike fluid.; (3) That which by nature has a smaller share of heat is weaker; and (4) the female answers to this description (...) (ARISTÓTELES, 1943, p. 91;93)

Realidades que, respectivamente, caracterizam, na geração dos descendentes, a contribuição da propriedade formativa e animadora do sêmen do macho, altamente nutriente por causa da sua natureza calorífera, e a contribuição da propriedade passiva e não-formativa do resíduo nutriente feminino, dada a frieza da sua natureza. Comenta que a contribuição da fêmea na geração é a matéria nela usada, que é encontrada no fluido menstrual. Conclui que uma mulher é como se fosse um homem destituído de fertilidade e que ela é assim porque lhe falta o poder da preparação do sêmen num estado final de nutrição, e isso acontece por causa da frieza da sua natureza. Portanto, dados esses fatores condicionantes, o macho provê a forma e o princípio do movimento, ao passo que a fêmea provê o corpo, em outras palavras, o que é material:

Aqui estão ainda mais indicações de que essa secreção que as fêmeas produzem é um resíduo. Falando em geral, a menos que a descarga menstrual seja suspensa, as mulheres não se incomodam com hemorróidas ou sangramento pelo nariz ou qualquer outro tipo de corrimento, e se acontecer, as evacuações caem em quantidade, o que sugere que a substância secretada é arrastada para as outras descargas. Mais uma vez, seus vasos sanguíneos não são tão proeminentes quanto os dos machos: e as fêmeas são mais bem feitas e mais macias que os machos, porque o resíduo que vai produzir essas características nos machos é nas fêmeas descarregado junto com o fluido menstrual. Somos obrigados, além disso, a afirmar que, pela mesma causa, a maior parte do corpo da Vivipara feminina é menor que a dos machos, como, é claro, é somente em Vivipara que a descarga menstrual flui externamente, e mais visivelmente em todas as mulheres, que descarregam uma quantidade maior do que qualquer outra fêmea. Por essa razão, é sempre muito perceptível que a fêmea é pálida, e os vasos sanguíneos não são proeminentes, e há uma deficiência óbvia no físico em comparação com os machos.

Agora, é impossível que qualquer criatura produza duas secreções seminais de uma só vez, e como a secreção nas fêmeas que responde ao sêmen nos machos é o fluido menstrual, obviamente se segue que a fêmea não contribui com nenhum sêmen para a geração; porque se houvesse sêmen, não haveria fluido menstrual; mas como o fluido menstrual é de fato formado, portanto não há sêmen. Nós dissemos porque é que o fluido menstrual, assim como o sêmen, é um resíduo. Em apoio a isso, há uma série de fatos sobre animais que podem ser aduzidos. (1) Os animais gordos produzem menos sêmen do que os magros, como disse Ave antes, e a razão é que a gordura é um resíduo como o sêmen, ou seja, é o sangue que foi preparado, não da mesma forma que o sêmen. Por isso, não é surpreendente que, quando o resíduo tenha sido consumido para produzir gordura, o sêmen seja deficiente. Tome um paralelo dos animais sem sangue: Cefalópodes e crustáceos estão em suas melhores condições na época de reprodução. Por quê? Porque, sendo sem sangue, eles não produzem gordura; portanto, o que neles corresponde à gordura é nesse período secretado no resíduo seminal. (2) Aqui está uma indicação de que a fêmea não libera sêmen do mesmo tipo que o macho, e

que a prole não é formada por uma mistura de dois semens, como alguns alegam. (ARISTÓTELES, 1943, p. 95-97, tradução minha).<sup>12</sup>

Perrot (2015) comenta que Aristóteles situa as mulheres entre as fronteiras da civilidade e da selvageria, do humano e do animal, e representam uma ameaça potencial para a vida harmoniosa da coletividade: “Como mantê-las afastadas? As mulheres não são apenas diferentes: modelagem inacabada, homem incompleto, falta-lhes alguma coisa, são defeituosas. A frieza da mulher se opõe ao calor do homem. Ela é noturna, ele é solar. Ela é passiva e ele, ativo” (2015, p. 23). O fato é que o pensamento de Aristóteles modela por muito tempo o pensamento da diferença entre os sexos, sendo retomado com modulações pela medicina grega de Galieno, e na Idade Média, pelo teólogo Tomás de Aquino.

### 3.2.2 Galeno (131-201 d.C.)

Galeno de Pérgamo (apud FONSECA, 2017, p. 56), como era mais conhecido, foi um proeminente médico e filósofo romano de origem grega. Em *De usu partium corporis humani*, podem ser destacados os trechos em que subestimou o corpo feminino como deformado e impuro, frente à perfeição do corpo masculino, com as suas eficazes propriedades gerativas e intelectivas.

---

<sup>12</sup>Here are still further indications that this secretion which females produce is a residue. Speaking generally, unless the menstrual discharge is suspended, women are not troubled by haemorrhoids or bleeding from the nose or any other such discharge, and if it happens that they are, then the evacuations fall off in quantity, which suggests that the substance secreted is being drawn off to the other discharges. Again, their blood-vessels are not so prominent as those of males : and females are more neatly made and smoother than males, because the residue which goes to produce those characteristics in males is in females discharged together with the menstrual fluid. We are bound to hold, in addition, that for the same cause the bulk of the body in female Vivipara is smaller than that of the males, as of course it is only in Vivipara that the menstrual discharge flows externally, and most conspicuously of all in women, who discharge a greater amount than any other female animals. On this account it is always very noticeable that the female is pale, and the blood-vessels are not prominent, and there is an obvious deficiency in physique as compared with males. (ARISTÓTELES, 1943, p. 95-97)

Now it is impossible that any creature, should produce two seminal secretions at once, and as the secretion in females which answers to semen in males is the menstrual fluid, it obviously follows that the female does not contribute any semen to generation; for if there were semen, there would be no menstrual fluid; but as menstrual fluid is in fact formed, therefore there is no semen. We have said why it is that the menstrual fluid as well as semen is a residue. In support of this, there are a number of facts concerning animals which may be adduced. (1) Fat animals produce less semen than lean ones, as Ave said before, and the reason is that fat is a residue just as semen is, i.e., it is blood that has been concocted, only not in the same way as semen. Hence it is not surprising that when the residue has been consumed to make fat the semen is deficient. Take a parallel from the bloodless animals: Cephalopods and Crustacea are in their finest condition at the breeding season. Why ? Because, being bloodless, they produce no fat ; hence, what in them corresponds to fat is at this period »secreted into the seminal residue. (2) Here is an indication that the female does not discharge semen of the same kind as the male, and that the offspring is not formed from a mixture of two semens, as some allege. (ARISTÓTELES, 1943, p. 95-97).

Fonseca (2017, p. 61-62) comenta que esses e outros comentários de Aristóteles foram retomados e seguidos por Galeno, cuja autoridade, durante a Idade Média, especialmente transmitida por meio dos escritos árabes, tornou-se legendária:

Galeno se diferenciou de Aristóteles apenas em alguns aspectos. Por exemplo, restabeleceu a presença da semente feminina no coito, justamente devido ao fato de ter tido conhecimento da realidade dos ovários, fato que o seu predecessor não tivera a oportunidade de conhecer. Embora endossando abertamente a teoria aristotélica da hierarquia dos sexos, Galeno fundamentou o seu pensamento médico na afirmação da existência de uma gradação de temperatura existente entre eles. Essa diferença, ele acreditava, deu origem a uma complementaridade de órgãos geradores, nos quais os da mulher se apresentavam como o inversos aos do homem.

Seguindo nesta análise Fonseca busca em *De usu partium corporis humani* outros comentários de Galeno, como de que essa espécie de mutilação natural da mulher é necessária para a procriação da espécie, permanecendo dentro, aquilo que teria se tornado o escroto, se ele tivesse emergido para fora, se transformou na substância do útero, um instrumento adequado para receber e para reter o sêmen, nutrir e aperfeiçoar o feto. Outra vantagem da natureza mais fria da mulher é que ela não concentra todo o nutriente que elabora, deixando-o mais fluídico e em maior quantidade para alimentar o feto. Galeno se baseia ainda no princípio planejado pelo Criador, de acordo com o qual a fêmea foi feita menos perfeita do que o macho, para explicar todas estas coisas. (GALEANO apud FONSECA, 2017, p. 61-62).

### 3.3 Raízes da misoginia na literatura clássica

Analisando os pronunciamentos de autores clássicos da Antiguidade, além de Aristóteles, cite-se ainda Ovídio (43 a.C.-18 d.C.) e Juvenal (princípio do século II), com a sua conhecida *Sátira IV*, no que tange aos seus pensamentos e às suas atitudes manifestadamente misóginas foram notáveis difamadores da mulher, e, lado a lado das Sagradas Escrituras, influenciaram a *forma mentis* dos Padres da Igreja, e o legado medieval dessa literatura patrística.

#### 3.3.1 Ovídio (43 a.C.-18 d.C.)

Ovídio (Publius Ovidius Naso) teve o seu nome legado como referência obrigatória na longa lista de antigas e tradicionais sátiras contra a mulher.

Assumindo o papel de *praeceptor amoris*, Ovídio compõe a *Ars amatoria*, proclamando que tal obra é capaz de tornar instruídos (*docti*) os que não sabem amar. O título dado à preceptística é já esclarecedor, pois evidencia a concepção de amor como *ars*, ou seja, o relaciona à perícia, técnica, habilidade, bem como a método, teoria, sistema de procedimentos.

Além da matéria que se propõe a ensinar, o manual ovidiano possui outra característica intrigante: é um poema híbrido, ou seja, um poema didático composto em metro elegíaco e não em hexâmetro, permeado de *topoi* próprios das elegias. Esse hibridismo ou o entrelaçar dos corpos elegíaco e didático e que denuncia o caráter inter e metatextual da *Ars amatoria*. Nas elegias, o leitor é levado a crer que aqueles *topoi* são de fato sentimentos naturais e espontâneos. Quando esse leitor se defronta com a *Ars*, nota que, na verdade, eles são imitações de sentimentos. Em outras palavras, é declarado a ele que a maneira de agir de um apaixonado não passa de uma série de convenções.

Assim, Ovídio remete seu leitor para outras obras elegíacas, inclusive as suas próprias (Amores, Heroides, Os remédios para o amor). Esse procedimento capacita o leitor a estabelecer relações entre textos diferentes, ou seja, mostra a ele como ler, como se engajar no discurso erótico, tornando a *Ars amatoria*, mais que um manual de amor, um manual de poesia. (BOSCHIERO, 2006, p. 2).

Boschiero (2006) comenta que as contradições estão presentes na obra ovidiana, e compara as obras *Arte de amar* e *Amores*: na primeira Ovídio pede para que os amantes combinem sinais para se comunicar quando em meio a outras pessoas; em Amores, I, 4 ele mostra como isso se dá na prática. Ao ler, então, os *Amores*, o leitor é levado a rir, pois sabe o que move esse amor e que ele é fingido, já que essa “pista” é dada na *Arte de amar*, e continua:

Embora os preceitos para os homens pareçam casar com os das mulheres como numa dança, Ovídio surpreende seu leitor usando outro recurso comico: a contradição. O livro II discorre sobre como os homens devem fingir para conquistar suas amantes, mas, em certa altura do livro III, o *praeceptor amoris* adverte as mulheres sobre a existência de homens mentirosos. Além disso, Ovidio alega que seu livro não é dirigido às mulheres casadas, mas ensina como enganar os maridos. Argumenta também que não é elegante tratar do ato amoroso e acaba por ditar regras para o “interior do quarto”. (BOSCHIERO, 2006, p. 55-56).

O esquema traçado por Allen (apud BOSCHIERO, 2006, p.87-88) acontece da seguinte forma:

[...] primeiro o professor ensina como o leitor deve criar uma situação especial ou ‘armação’ entre ele e o suposto amante. Essa moldura, ou

‘armação’, é composta pelos *topoi* da poesia amorosa, ou seja, ele é ensinado a fazer de seu amor uma ficção convencional. Então percebe, aos poucos, que ele mesmo está sendo seduzido pelo professor, já que este só ensina como enganar, iludir, ou seja, dita preceitos permeados de teatralidade e humor. Sendo assim, o discípulo chega à conclusão de que é isso o que o magister realmente sabe fazer: enganar, o que coloca seus próprios ensinamentos em questionamento. Durante todo o livro I e II, Ovídio ganha a confiança de seus leitores homens, dizendo que todas as mulheres são passíveis de serem conquistadas e vai armando-os para tanto. Allen chama também a atenção para o fato de Ovídio, ecoando Virgílio, criar imagens relacionando as mulheres aos campos agrícolas (I, 349-50), prontos para serem dominados pelos homens. Porém, no livro III, o mesmo Ovídio, sob a justificativa de que Vênus havia pedido para que ele não deixasse as moças desarmadas, escreve um livro para as mulheres, entregando-lhes todos os segredos ou vantagens que os homens julgavam ter em relação às adversárias. Porém, também nesse momento ele é cínico: quanto mais as mulheres ficarem dispostas a se entregar aos homens do livro I e II, maior vantagem eles terão. No entanto, Ovídio pede para que as discípulas se acautelem com relação aos homens que fingem (exatamente o que ele os ensinou a fazer!). Assim, como atesta Allen, Ovídio encerra tanto a parte ‘masculina’ quanto a ‘feminina’ da obra pedindo para que os discípulos o venerem como magister (2.744; 3,812). Cada grupo acredita estar na posição de conquistador em relação ao outro.

Ovídio é referência antiga a epítomes do vício feminino. Alguns *topoi* podem ser elencados em sua obra: xenofobia; atribuição da indolência como característica básica da mulher; a mulher como fonte de desavenças e discórdias; o desejo provocador ligado à paixão da mulher de ver e ser motivo da visão dos outros; e a inutilidade de se vigiar a esposa. É exatamente isso o que faz Ovídio em *Amores* II.19.

A visão de Ovídio foi perpetuada em obras como: *De cultu feminarum*, *Adversus jovinianum* e *Le roman de la rose*.

No Livro II. 6, do *De cultu feminarum* (século I ou II), Tertuliano (1959, xl, II. 2) aborda, entre outras coisas, sobre a tintura loira dos cabelos das mulheres cristãs com o uso de açafraão também usado nas perucas pagãs das germânicas e gaulesas, um costume xenófobo já verificado em *Amores*, de Ovídio (2011), e também na Sátira VI, de Juvenal (1958, v. 115-132), com sérios propósitos de condenação moral ligada a práticas licenciosas.

Em *Adversus jovinianum* (c.393), São Jerônimo (1892, p. 779-907), em seu discurso antimatrimonialista, se fundamentou no modelo criado por Ovídio de mulheres notáveis pela sua lascívia, frequentemente encabeçado pelo célebre estereótipo misógino da lascívia feminina, é sempre lembrada a esse propósito Pasífaë, citada ao lado de Clitemnestra e

Erífíle.<sup>13</sup> Também se fundamentou nas ideias de Juvenal (1958, v. 242-243, p. 72), na Sátira VI. Quanto à má disposição de caráter da esposa, São Jerônimo, intertextualizando o *Liber de nuptiis*, de suposta autoria de Teofrasto<sup>14</sup>, e ecoando o que diz Ovídio na sua *Ars amatoria* acerca da inutilidade de se vigiar a esposa (1982, III. 618-652), pergunta ironicamente qual seria a vantagem mesmo de um cuidadoso guardião, quando uma esposa não casta não pode ser guardada e uma casta não deve ser. Porque a compulsão é uma guardiã não confiável da castidade e uma mulher só merece ser chamada de casta quando é livre para pecar e se ela puder escolher. Se uma mulher é bela, ela logo é desejada, se ela é feia, ela é logo agitada para a luxúria. Todos esses exemplos São Jerônimo os arrola seguindo a tradição misógina — conferir no item 3.5.3 deste capítulo.

- *Le Roman de la Rose* (c.1275), de Jean de Meun (c. 1240-c.1305), comenta sobre o fato de a fortaleza feminina apenas poder ser capaz de defender-se por utilizar, de forma estratégica, a propriedade da indolência como característica básica da mulher, que, assim se comportando, com a sua preguiça e negligência costumeiras, a tudo derrota.

### 3.3.2 Juvenal (c.60-c.130)

Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis) viveu em Roma na segunda metade do século I d.C. e em princípios do século II, realizou ali seus estudos e dedicou-se, durante muito tempo, à arte da declamação. Já atingira a idade madura quando começou a elaborar a sua obra, o que deve ter ocorrido por volta do ano 100 d.C. Em suas dezesseis sátiras, dispostas em ordem cronológica, critica os costumes depravados de seus contemporâneos e mostra-se saudosista do tempo em que a simplicidade caracterizava o povo romano. Um povo trabalhador, segundo ele, ainda não influenciado pelas superstições e pelo luxo vindo do Oriente. Proclamando sua admiração por Lucílio, ele expõe detalhadamente as razões que o levaram a escrever seus poemas, cujos temas giram em torno de três motivos: o dinheiro, o sexo e o estrangeiro. Suas sátiras se inspiram na realidade contemporânea, mas os diferentes tipos que nela retrata

---

13 A primeira foi a esposa de um rei, a qual se arruinou pela luxúria ao ter desejado um touro; a segunda matou o próprio marido por causa de um amante adúltero e a terceira traiu Anfiarau ao preferir um colar de ouro ao bem-estar de seu marido.

14Teofrasto foi um importante filósofo pagão que seguiu as pegadas de Aristóteles. O seu *Liber de nuptiis*, o qual São Jerônimo dizia citar, era, entretanto, desconhecido.

(delatores, mulheres levianas, intelectuais medíocres) são universais, pertencentes a todos os tempos, facilmente perceptíveis.

Juvenal, como poeta satírico, critica os vários segmentos sociais, evidenciando seus vícios e deformidades, os costumes e transformações culturais resultantes do desenvolvimento econômico em Roma, numa atitude saudosista e moralizada. Para Juvenal, a devassidão e o adultério feminino refletem a crescente emancipação feminina e a própria revolução sociocultural que experimentou Roma, a partir das grandes conquistas, por volta do séc. II a.C., com a Segunda Guerra Púnica. O contato com outros povos, de diferentes formas de viver e diferentes credos, repercutiu de modo sensível na sociedade romana, apontando para novos valores, hábitos e interesses. Junto com as vitórias militares adveio o acúmulo de riquezas e a conseqüente busca do prazer. A consciência desse fato leva o escritor a uma atitude saudosista, de recuperação das antigas virtudes, do modo de viver primitivo:

Outrora uma humilde condição protegia as romanas  
castas e o trabalho, o pouco dormir e as mãos  
endurecidas e calejadas pela lã escura e Aníbal  
próximo à cidade, e os maridos, permanecendo  
na torre da colina, não permitiam que as humildes  
moradas fossem atingidas pelos vícios.

[...]

Agora sofremos os malefícios de uma longa paz;  
mais cruel que as armas, a luxúria se instala e  
castiga o universo vencido. Nenhum crime está  
ausente e nenhum ato libidinoso, depois que  
a pobreza romana desapareceu.<sup>15</sup>

(OLIVEIRA, 2013, p. 40).

Desta forma percebe-se nas sátiras de Juvenal a presença de um interlocutor, ainda que ausente o desenvolvimento de diálogo, como valioso recurso para explicitar preceitos morais, para refletir sobre a criatura humana, para transmitir os fundamentos filosóficos da escola estoíca, tão presentes em Roma (OLIVEIRA, 2013, p. 34). Foi o mais ferrenho detrator pertencente às raízes antigas da misoginia, e propunha o protótipo do antimatrimonialismo

---

<sup>15</sup> *Præstabat castas humilis fortuna Latinas  
Quondam, nec uitiis contingi parua sinebant  
Tecta labor, somnique breues, et uellere Tusco  
Vexate duraeque manus, ac proximus urbi  
Annibal, et stantes Collina in turre mariti.* (287-291)

[...]

*Nunc patimur longae pacis mala, saeuior armis  
luxuria incubuit uictumque ulciscitur orbem.  
Nullum crimen abest facinusque libidinis ex quo  
paupertas Romana perit.* (292-295)

(OLIVEIRA, 2013, p. 40).

em sua Sátira VI (1958, v. 242-243, p. 72), na qual primou-se por apresentar um abrangente rol de mulheres romanas conhecidas e satirizadas por sua impropriedade para o matrimônio, cuja fidelidade ao lar e ao esposo, segundo ele, já não mais nutriam. O poeta evoca tempos passados, a Idade de Ouro, em que persistiam ainda a segurança, a sensação de unidade familiar garantida pela simplicidade de vida:

Creio que, durante o tempo de Saturno, o Pudor morou  
por muito tempo na terra; tempo em que reunia, sob  
o mesmo teto, o fogo, os deuses protetores, os animais  
e o homem; tempo em que a rude mulher preparava  
um leito silvestre de folha e palha, das peles dos animais  
mais próximos. Quanto era ela diferente de ti, Cíntia, e  
de ti, cujos lindos olhos a morte de um pássaro umedeceu.  
[...]  
Como viviam então diferentes os homens no começo dos  
tempos, neste céu recente.  
(OLIVEIRA, 2013, p. 34)

Nessa sátira, Juvenal apresenta o *topos* antimatrimonial, ao tentar dissuadir seu amigo Póstumo de um possível casamento, em razão da devassidão e do adultério. Tentando demover Póstumo da ideia de casamento, indaga-lhe sobre a loucura de tal intento:

as piores soluções são melhores que a de ser escravo de uma mulher,  
até mesmo a morte:  
E eis que agora tu já preparas a cerimônia e o  
contrato, já te fazes pentear por um hábil barbeiro  
e talvez até puseste no dedo um anel. Perdeste  
o juízo! Vais casar, Póstumo? Diz-me por qual  
Tisífone, por qual serpente ficaste louco? Com  
tantas cordas a tua disposição, com tantas janelas  
altas e vertiginosas, com a ponte Emília aos teus  
pés, tu pensas em suportar uma mulher? (25-32)

E atribui à esposa a fonte de sofrimento:

E se nenhuma destas mortes te agrada, não achas  
melhor que um rapaz durma contigo? Um rapaz,  
que de noite não briga, não exige de ti, deitado  
ao teu lado, nenhum presentinho e nem se queixa  
quando tu és lento na cama ou deixas de gemer  
o quanto ele quer.  
(OLIVEIRA, 2013, p. 36).

Também São Jerônimo (c.342-420) ressoou a posição satírica de Juvenal acerca das esposas reclamadas, tagarelas, invejosas. Na sequência dessas sofríveis predições satiricamente misóginas de Juvenal, na sua famosa Sátira VI, acerca do aconselhamento para

jamais se casar (BIBLIOTECA CLASICA, 1892), expressa São Jerônimo sobre a obrigação do homem de tratar a esposa demandante por “minha senhora”, de lembrar-se do seu aniversário, que o marido deve jurar pela saúde dela e desejar que ela lhe sobreviva, ou se ela é uma esposa boa e agradável, como a um pássaro raro, conforme diz Juvenal na sua Sátira VI, o marido deve compartilhar os seus gemidos no parto e ficar torturado quando ela está em perigo (BIBLIOTECA CLASICA, 1892).

Abelardo (1079-1142) também articula com esse poeta satírico romano na questão da mulher ter alguma posição superior ao homem, posicionando-se que não há nada mais intolerável do que uma mulher rica. Dessa forma, discriminatoriamente misógina, Abelardo era de forte opinião que as abadessas não deviam vir de famílias poderosas ou se conduzir à maneira de senhores, e mais, justificava a supervisão masculina junto às abadessas como uma consultoria (ver item 4.5.1 do Capítulo 4, deste trabalho), justificando a sua posição de conselheiro e consultor da comunidade conventual na qual Heloísa se recolhera como solução para o seu trágico romance.

Séculos mais tarde, o italiano Giovanni Boccaccio (1313-1375) usou de semelhante procedimento feminino de lamentação chantagista em primeira pessoa da esposa em *Il Corbaccio*, em que escreveu um volume inteiro sobre mulheres famosas intitulado *De mulieribus claris* (1964), uma espécie de dicionário biográfico de celebradas mulheres da cultura pagã. Pode ser notada, nos romances de Boccaccio, muito frequentemente, a presença de uma espécie de dom-juanismo em sua atitude, o que não passa, na verdade, de uma combinação de admiração, desejo e dissoluto cinismo em relação à mulher. Fonseca (2017, p. 86) diz que:

*Il Corbaccio* (significando talvez Corvo Mau, aludindo a uma fábula em que a ave tenta esconder a sua feiúra debaixo das penas de um pavão) não é propriamente um romance, mas uma espécie de experimento mordaz vazado em puro desprezo pelo feminino. Bastante influenciado pela Sátira VI, de Juvenal, segue, entretanto, além dela, apoiando-se numa vasta série de textos misóginos, os quais comparecem também numa antologia pessoal ou *florilegium* conhecido pelo nome de *Zibaldone laurenziano*, iniciado antes de 1350.

### 3.4 Literatura religiosa

Ainda no âmbito das raízes desse antifeminismo antigo, devem ser citados os seguintes livros da Bíblia: Gênesis (uma das características da patriarcalidade é ser misógina desde Gênesis; Reis; Provérbios; Eclesiastes; Eclesiásticos; e Primeira Epístola de São Paulo a Timóteo.

### 3.4.1 Bíblia

Dias (2018, p. 111) estudou o assunto e chama a atenção para as epístolas de Paulo. Nelas são encontradas algumas passagens, a exemplo de I *Cor.* 15:50-54 (BÍBLIA, 2012, p. 208), *Gl.* 5: 16-24 (BÍBLIA, 2012, p. 224), *Rm.* 14: 17-21 (BÍBLIA, 2012, p. 191), nas quais o apóstolo deixa explícito que um corpo corrompido pela fornicção não poderia partilhar da glória do Reino de Deus, sendo que para alcançar o Reino de Deus devia ser transformado pela fé em Cristo. Neste ponto ela chama a atenção para um discurso paulino que trata da transformação do corpo em que parece que o apóstolo pretendeu romper com qualquer diferenciação e padronização étnica, social e sexual. Na *Epístola aos Gálatas* 3: 28 (BÍBLIA, 2012, p. 223), Paulo diz: “Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

Ela continua discorrendo que na época de Paulo, esta passagem de aparente igualdade entre homem e mulher gerou uma mudança fundamental, não apenas na posição da mulher diante de Deus, mas também em seu *status e* função sócio-ecclesial<sup>16</sup>, com a sua participação nos primórdios do movimento missionário cristão e comunidades domésticas, minimizando as diferenças, já que, por meio do batismo, homens e mulheres de diversas procedências, seriam transformados em um único corpo. Mas alerta que Paulo parece voltar atrás na igualdade entre os sexos, reforçando em seguida a submissão e inferioridade femininas:

Quero, porém, que saibas: a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus. Todo homem que ore ou profetize de cabelos longos, desonra sua cabeça. Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada. Se a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, cubra a cabeça! Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque ela é a imagem

<sup>16</sup> Como a Febe, diaconisa em Cencreia (*Rm.*, 16, 1) e Prisca, que atuava ao lado do seu esposo, Aquila (*Rm.*, 16, 3), entre outros (DIAS, 2018, p.111-112).

e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. E o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher, do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. É por isso que a mulher deve disciplinar seu cabelo, por causa dos anjos. Entretanto, diante do Senhor, a mulher não existe sem o homem e o homem não existe sem a mulher. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce pela mulher, e tudo vem de Deus (I Cor., 11, 3-12, grifo nosso).

[...] estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que as mulheres falem na assembleia (I Cor., 14, 34-35, grifo nosso).

(DIAS, 2018, pp. 112-113)

Simone de Beauvoir (2009, p. 139-140) comenta:

Com São Paulo firma-se a tradição judaico-cristã ferozmente antifeminista. São Paulo exige das mulheres discrição e modéstia; baseia-se, no Antigo e Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem. “O homem não foi tirado da mulher e sim esta para o homem.” E alhures: “Assim como a Igreja é submetida por Cristo, em todas as coisas submetem-se as mulheres a seus maridos.” Numa religião em que a carne é maldita, a mulher se apresenta como a mais temível tentação do demônio.

São Paulo expressa também a sua opinião denegrida da mulher a respeito da sua incompetência para ensinar, conforme pode ser lido em 1 Timóteo 2: 8-15 - Epístola de São Paulo a Timóteo (BÍBLIA, 2012, p. 244-245):

Quero, pois, que os homens orem em todo lugar, levantando mãos santas, sem ira e sem discussões.

Da mesma forma quero que as mulheres se vistam modestamente, com decência e discrição, não se adornando com tranças, nem ouro, nem pérolas, nem roupas caras, mas com boas obras, como convém a mulheres que professam adorar a Deus.

A mulher deve aprender em silêncio, com toda a sujeição.

Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem. Esteja, porém, em silêncio.

Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva.

E Adão não foi enganado, mas sim a mulher, que, tendo sido enganada, tornou-se transgressora.

Entretanto, a mulher será salva dando à luz filhos — se elas permanecerem na fé, no amor e na santidade, com bom senso.

Em Mateus 5:32 (BÍBLIA, 2012, p. 7) há prescrições ao homem acerca da permissão do repúdio de sua mulher em caso de fornicção e da proibição dela ser esposada novamente neste caso: “Eu, porém, vos digo que qualquer que repudiar sua mulher, a não ser por causa

de fornicção<sup>17</sup>, faz que ela cometa adultério, e qualquer que casar com a repudiada comete adultério”.

E também em 1 Coríntios 7:10,11 (BÍBLIA, 2012, p. 199): “Todavia, aos casados mando, não eu mas o Senhor, que a mulher não se aparte do marido”; “Se, porém, se apartar, que fique sem casar, ou que se reconcilie com o marido; e que o marido não deixe a mulher”.

Em Gênesis 1-50 (BÍBLIA, 2012, p. 3-61) encontra-se o marco da entrada do mal e do pecado no mundo, fonte das preconceituosas predisposições do androcentrismo judaico-cristão relativas à inferioridade e imperfeição da mulher. O livro de Gênesis é o primeiro dos cinco livros que compõem o Pentateuco. Os hebreus chamavam esses livros de Torá, ou "a lei". A crença comum é que Moisés seja o autor do Pentateuco. David refere-se ao Pentateuco como sendo a "Lei de Moisés" (BÍBLIA, 2012, 1 Rs 2:3, p. 371), e Lucas faz o mesmo (BÍBLIA, 2012, Lc 2:22, p. 70). Jesus o nomeia o "livro de Moisés" quando ele fala aos saduceus (BÍBLIA, 2012, Mc 12:26, p. 59). Um dos métodos mais simples é dividi-lo em duas seções principais: os primórdios da raça humana (BÍBLIA, 2012, Gn, p. 3: 1-7, p. 5-9) e o começo da redenção (BÍBLIA, 2012, Gn 3:8-24, p. 9-27).

Em Gênesis (BÍBLIA, 2012, p. 3-61), tem-se uma história da criação do mundo, os comentários sobre o aparecimento da raça humana e da origem do pecado. Inclui, além disso, a queda do homem, a promessa de um redentor, a propagação do pecado e o julgamento do dilúvio. Houve também confusão de linguagem e a origem das nações. A última parte de Gênesis contém principalmente as biografias de quatro homens: Abraão, Isaque, Jacó e José. Esses homens são significativos na história do começo da família e da nação escolhida.

A história da primeira tentação é relatada em Gênesis 3:1-5, e se trata da primeira manobra do tentador quando leva Eva a duvidar sobre a bondade de Deus: "Ora, a serpente era mais astuta que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?" (BÍBLIA, 2012, p. 5). A resposta de Eva ao tentador foi: "Do fruto das árvores do jardim comeremos. Mas, do fruto da árvore que está no meio do

---

<sup>17</sup> Fornicação, no sentido bíblico, inclui adultério, lascívia, prostituição, homossexualismo, bestialidade, incesto e qualquer outra perversão sexual. No *Decretum* o conceito de fornicção encontra-se na Segunda Parte - C. 32.7.15 (GRATIANI, 1959, p. 1144): Qualquer poluição impura é fornicção, embora os pecados da fornicção sejam vários. Da mesma forma Isidoro. Parte III: O pecado reina no homem através do ato de fornicção, e ele reina nele ainda mais quando se desfruta e detém a alma. O adultério é uma fornicção da carne; a escravização aos ídolos é uma fornicção da alma. Mas há também uma fornicção espiritual, da qual o Senhor fala: "Quem olha para uma mulher para a desejar, já é adúltero no seu coração" (Mt 5,28). Qualquer poluição impura é chamada de fornicção, embora todos possam ser prostituídos por várias delícias vergonhosas. De fato, o prazer da fornicção dá origem a vários vícios, vícios pelos quais o Reino de Deus está fechado, de modo que o homem se encontra separado de Deus. (Tradução minha).

jardim, disse Deus: não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morras" (BÍBLIA, 2012, p. 5). Então prossegue o tentador fazendo uma negação absoluta da verdade na declaração de Deus e afirma a Eva que ela não vai morrer, mas que, ao comer do fruto, seus olhos se abrirão e ela será como Deus, conhecendo o bem e mal. A queda acontece quando Eva duvidou de Deus e se entrega ao apetite físico e à incredulidade.

Eva é considerada curiosa, impaciente e desobediente, uma vez que ela pegou um pouco de fruta da árvore e comeu. Eva ainda é tida como sedutora, pois deu dos frutos ao marido. O primeiro resultado do pecado foi vergonha ao perceberem que estavam nus. Da consciência pacífica, Eva passou a carregar a culpa. Em Gênesis, são trazidas as consequências trágicas da queda do homem (o pecado original). Uma delas é a chegada do pecado e da morte como resultado da transgressão do homem (BÍBLIA, 2012, Rm 5:12). O Novo Testamento também dá suporte ao relato trágico de depravação moral, quando Jesus diz:

O que sai do homem é o que contamina o homem. Porque é do coração dos homens, que maus pensamentos, adultério, imodéstia, assassinato, roubo, ganância, fraude, desordem, olhar invejoso, difamação, orgulho, loucura. Todas estas coisas más vêm de dentro, e contamina o homem. (BÍBLIA, 2012, p. 51).

No julgamento do pecado, em Gênesis 3:14-24, a cobra sofreria grande vergonha e contínuo conflito, quando "O Senhor diz à serpente":

Desde que você fez isso, você será amaldiçoado entre todo o gado e entre todos os animais do campo, você andarás em sua barriga e você comerá poeira todos os dias da sua vida. Vou colocar inimizade entre você e a mulher, entre sua posteridade e sua posteridade: esta aqui tu esmagarás a tua cabeça e esmagarás o calcanhar. (Gn 3: 14-15, p. 5).

E, continuando o seu julgamento, Deus diz à mulher (Gn 3:16, p. 6):

O castigo de Eva compreendia pesar e submissão. Deus diz a ela: "Vou aumentar o sofrimento de suas gestações, você vai dar à luz duplamente deles, e seus desejos serão para o seu marido, mas ele vai governar sobre você."

Deus pune Adão - Gn 3:17-19;22-24 (BÍBLIA, 2012, p. 5) ao trabalho duro, à mortalidade e ao exílio do Jardim do Éden. Embora homem arado antes da dicção do pecado, ele deve agora trabalhar com espinhos, silvas e ervas daninhas, sua mortalidade é claramente indicada: "Porque tu és pó e voltarás ao pó." (BÍBLIA, 2012, Gn 3:19, p. 5). Como vergonha final, foi removido do Éden, que foi o primeiro lar glorioso do homem.

Diante desse arrazoado, uma pergunta se faz pertinente: as punições de Adão e Eva têm os mesmos valores? A resposta é negativa. Ainda hoje nas culturas religiosas e mesmo nas não cristãs, a maldição do pecado em relação à submissão das mulheres é claramente vista, pregando-se que a aceitação da mensagem do evangelho é o alívio da sujeição do pecado e a exaltação das mulheres. O pecado de Eva condenou a mulher ao adestramento, já que essa figura bíblica foi responsabilizada pela perda do Paraíso, por ter seduzido o homem e o estimulado a pecar. Por causa dela, a mulher era considerada um animal imperfeito, por ter sido formada justamente de uma costela curva do homem, e tal curvatura é totalmente contrária à retidão masculina. Diante disso, foi institucionalizado o topos de que a mulher era criada de uma parte deformada, e por isso apresenta uma infinidade de defeitos que a inferioriza diante do homem, como a crença em feitiçarias, a incapacidade de guardar segredos, a facilidade de ser influenciada por outrem.

Outra parte da Gênesis 19:1-8 (BÍBLIA, 2012, p. 19-20) merece ser destacada: a que trata da subjugação do corpo feminino à vontade do pai, cujo corpo tem um valor menor que o princípio da hospitalidade:

E vieram os dois anjos a Sodoma à tarde, e estava Ló assentado à porta de Sodoma; e vendo-os Ló, levantou-se ao seu encontro e inclinou-se com o rosto à terra;

E disse: Eis agora, meus senhores, entrai, peço-vos, em casa de vosso servo, e passai nela a noite, e lavai os vossos pés; e de madrugada vos levantareis e ireis vosso caminho. E eles disseram: Não, antes na rua passaremos a noite. E porfiou com eles muito, e vieram com ele, e entraram em sua casa; e fez-lhes banquete, e cozeu bolos sem levedura, e comeram.

E antes que se deitassem, cercaram a casa, os homens daquela cidade, os homens de Sodoma, desde o moço até ao velho; todo o povo de todos os bairros.

E chamaram a Ló, e disseram-lhe: Onde estão os homens que a ti vieram nesta noite? Traze-os fora a nós, para que os conheçamos.

Então saiu Ló a eles à porta, e fechou a porta atrás de si,

E disse: Meus irmãos, rogo-vos que não façais mal;

Eis aqui, duas filhas tenho, que ainda não conheceram homens; fora vo-las trarei, e fareis delas como bom for aos vossos olhos; somente nada façais a estes homens, porque por isso vieram à sombra do meu telhado.

(BÍBLIA, p. 19-20)

Ambrósio dá duas explicações para a atitude de Ló: o horror do ato contra a natureza e a lei da hospitalidade, que é "inviolável mesmo entre os povos bárbaros - na época em que Ambrósio escreveu, os bárbaros estavam invadindo o Império Romano (Ver neste capítulo item 3.5.1).

Recorrendo a essa tradição bíblica, a origem inferior da mulher foi trabalhada exegeticamente pelos patrísticos como Santo Ambrósio, em *De Paradiso*, onde busca, na criação de Adão e Eva, a razão fundamental da imperfeição moral e espiritual da mulher, da sua tendência inata a ser enganada e enganar. De forma tendenciosamente silogística, a partir desses defeitos, naturaliza-a como sujeita ao comando do homem, e o faz recorrendo ao apóstolo Paulo em 1 Timóteo 2:14, seu *auctoritas* preferido, o qual afirma que quem foi enganado e ficou em pecado não foi Adão, mas Eva:

Os deveres das mulheres cristãs

<sup>9</sup> Da mesma forma quero que as mulheres se vistam modestamente, com decência e discrição, não se adornando com tranças, nem ouro, nem pérolas, nem roupas caras,

<sup>10</sup> mas com boas obras, como convém a mulheres que professam adorar a Deus.

<sup>11</sup> A mulher deve aprender em silêncio, com toda a sujeição.

<sup>12</sup> Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem. Esteja, porém, em silêncio.

<sup>13</sup> Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva.

<sup>14</sup> E Adão não foi enganado, mas sim a mulher, que, tendo sido enganada, tornou-se transgressora.

<sup>15</sup> Entretanto, a mulher será salva dando à luz filhos — se elas permanecerem na fé, no amor e na santidade, com bom senso. (BÍBLIA, 2012, 1 Tm 2:4, p. 245).

Também a retórica do discurso de São João Crisóstomo utilizou-se da *auctoritas* de procedência bíblica — ao ser lembrado que Adão foi criado primeiramente e Eva depois, sendo ela, por isso, passível de ser enganada e inclinada à transgressão — para naturalizar o silêncio como submissão, por considerar a mulher, em termos de referência de gênero e de fala, incontrolada por natureza.

A construção da imperfeição feminina discursado pela Igreja Católica situou a mulher no espaço doméstico, sem vontade própria, a serviço do autoritarismo masculino, para procriar e zelar pela família, de acordo com as normas estabelecidas pela sociedade. Mas houveram mulheres que não se submeteram às imposições da Igreja, o que contribuiu para que o ideal de adestramento perfeito não fosse alcançado. De acordo com Del Priore (2003), nas camadas subalternas, por exemplo, eram comuns as uniões fora do matrimônio, o que gerou discursos inflamados de religiosos e moralistas que acusavam as mulheres de, assim como Eva, conduzir o homem por caminhos pecaminosos. Desse modo, foi criado pela Igreja um ideal de mulher, segundo o qual esta deveria ser casta, pura e obediente, “a exemplo de Maria, mãe do Salvador” — culto mariano comentado no item 4.3, Capítulo 4, deste estudo.

Assim, era proibido às “mulheres de bem” a utilização de roupas e enfeites que chamassem a atenção masculina. Também não podiam mostrar o colo e os pés, partes do corpo consideradas eróticas. Além disso, a mulher deveria agradecer ao marido quando fosse severamente castigada por ele, demonstrando afeto e obediência. Também a questão da incontinência dos desejos, tratada no *Decretum*, representa uma pseudoliberalidade nociva e falseada.

Essa conotação sobre o desejo é fortemente marcada na tradição cristã na qual surge o conceito de vontade. Levy (1990, p. 158-159) comenta que a alegoria bíblica do “pecado original” revela, genialmente, essa concepção do desejo como expressão de uma liberdade ou de uma força irracional que deve ser controlada em favor da salvação humana pela completa adesão às leis objetivas do Senhor. Trata-se de uma falsa autonomia do desejo, justamente por escapar ao controle das leis objetivas do Senhor, conforme entendimento da alegoria bíblica, pois não seria imanente à criatura, mas implantada por uma pretensa força cósmica irracional, o que representa fonte de escravização humana a uma força do Mal. Essa alegoria pode ser identificada na história da porção mágica que uniu Tristão e Isolda, datada no século XII (ver Capítulo 4 deste trabalho, ítem 4.5.2).

### 3.4.2 Tertuliano (160-225 d. C.)

Quintus Septimius Florens Tertullianus, assim como Orígenes, muito embora tenha composto obras de valor, que constituem referência para a reflexão teológica e para a vida da Igreja, as tem reconhecidas apenas como obras de “escritores eclesiásticos”. Certamente, a obra *Apologeticum* foi uma das mais importantes de Tertuliano, escrita no ano 197 e dirigida aos governantes do Império Romano. Tertuliano nasceu em Cartago, no ano 155 d.C., e aí exercia sua profissão de advogado quando, em 193 d.C., converteu-se ao Cristianismo, passando a exercer também a atividade de catequista junto à Igreja. Sua inteligência e sólida formação jurídica foram claramente demonstradas nessa obra, em que defende os cristãos, apelando por seu direito de liberdade religiosa, perante o Império Romano cruel e perseguidor.<sup>18</sup> Seus argumentos são expostos de forma lógica e polêmica, visando o

---

<sup>18</sup> Importante ressaltar que, entre 313 e 323, Constantino não era imperador único em todo o Império, pois havia uma divisão de poder entre Constantino (imperador do Ocidente) e Licínio (imperador do Oriente). Dessa forma, firmaram o acordo do Édito de Milão ou Mediolano (em forma de carta datada de 13 de junho de 313), no qual declaram a neutralidade religiosa do Império Romano, a fim de minimizar a perseguição especialmente ao

convencimento das autoridades a quem são dirigidos, questionando a "justiça" aplicada contra os cristãos, transportando a apologética do terreno filosófico para o jurídico.

A sua escrita é retórica e de doutrinação ascética e espiritual, influenciou grande parte da patrística medieval, como São Jerônimo, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio e Santo Agostinho, no que diz respeito ao ascetismo ligado à misoginia, recomendando uma vida celibatária ou clerical aos homens. É considerado o autor latino cristão de maior virulência e campanha relacionada ao desvio ético da sexualidade em direção à mulher. É uma das primeiras vozes, dentro de uma teologização da aparência feminina, a discriminar a mulher, remetendo a ela, por condição natural, a sedução do homem. Tertuliano, no seu *De cultu feminarum* (sobre o vestiário das mulheres) — composto de dois livros —, cultuou a terrível imagística misógina da metáforização da mulher como uma mortífera espada desembainhada e um perigoso poço destapado, devido ao fato de meramente existir ou cultivar a sua aparência ou semblante, classificando-a como uma criatura portadora de um apelo sexual particularmente danoso.<sup>19</sup>

Em *The Sacred Writings of Tertullian* ele prega para o mundo latino a afirmação de que a abstinência do sexo seja a técnica mais eficaz para se adquirir a limpeza da alma:

Capítulo III. Conceda que a beleza não deve ser temida: ainda é ser evitado como desnecessário e vaidoso,[1] Seja agora concedido que a excelência da forma não deve ser temida, nem problemática para seus possuidores, nem destrutiva para seus desejanteres, nem perigosa para seus compartimentos; seja pensado (para ser) não exposto a tentações, não cercado de tropeços: é suficiente que para os anjos de Deus não sejam necessários. Pois, onde há modéstia, a beleza está ociosa; porque, apropriadamente, o uso e o fruto da beleza são a volúpia, a menos que alguém pense que há alguma outra colheita para a graça corporal colher. São as mulheres que pensam que, ao fornecer ao próximo aquilo que é exigido da beleza, elas estão se fornecendo a si mesmas também, para aumentar essa (beleza) quando (naturalmente) as recebem, e para se esforçarem depois disso quando não (assim) dadas ? [2] Alguém dirá: "Por que, então, se a volúpia é deixada de lado e a castidade deixa entrar, não podemos (gozar) somente o louvor da beleza, e gloriar-nos em um bem corpóreo?" na carne. Veja isso, para nós, em primeiro lugar, não há busca estudiosa de "glória", porque "glória" é a essência da exaltação. Agora a exaltação é incongruente para professores de humildade de acordo com os preceitos de Deus. Em segundo lugar, se toda a "glória" é "vaidosa" e insensível, quanto mais (glória) na carne, especialmente para nós? Pois

---

Cristianismo. Porém, Licínio, associado inicialmente à sua política religiosa, abandonou em pouco tempo, por motivos de ordem política, o Cristianismo, tornado-se hostil mesmo a ponto de combatê-lo energicamente. Nessa circunstância, a linha de conduta de Constantino face aos súditos pagãos era evidentemente ditada pela prudência. Nesse ponto, destaca-se Tertuliano, que parece pressentir essa contradição de um imperador que se manteve oficialmente como chefe do culto pagão depois de havê-lo abandonado na prática: "é impossível ser ao mesmo tempo Cristão e César" (TERTULIANO apud DIRKSEN, 1979, p. 7-10).

<sup>19</sup> Esse tema é cultuado em *The Ancrene Riwle* (1955, p. 23-25), um tratado anônimo do século XIII ou antes.

mesmo que "gloria" seja (permitido), devemos desejar que nossa esfera de prazer esteja nas graças do Espírito, não na carne; porque somos "pretendentes" das coisas espirituais. [3] Nas coisas em que a nossa esfera de trabalho reside, deixe a nossa alegria mentir. Das fontes de onde esperamos a salvação, vamos selecionar nossa "glória". Claramente, um cristão irá "gloriar" até mesmo na carne; mas (será) quando tiver sofrido laceração por causa de Cristo, a fim de que o espírito possa ser coroado nele, não para que possa atrair os olhos e suspiros de jovens depois dele. Assim (algo) que, de qualquer ponto que você olhe, é no seu caso supérfluo, você pode justamente desprezar se não o tem, e negligenciar se tiver. Que uma mulher santa, se for naturalmente bela, não ofereça uma ocasião tão grande (para o apetite carnal). Certamente, se ela é assim, ela não deve partir (sua beleza), mas até obscurecer isto. (TERTULLIAN, s/d, ,p. 313) (Tradução minha)<sup>20</sup>

Recomenda a modéstia e a limpeza moral da aparência feminina, questionando o excesso com o uso do cosmético (véus, jóias, maquiagem, penteados, tinturas etc.). A mulher é uma criatura que, acima de tudo e por natureza, cobiça a ornamentação:

Você é a porta do demônio: você é aquela que deslacrrou aquela árvore (proibida): você é a primeira desertora da lei divina: você é aquela que o persuadiu de que o demônio não era valente o suficiente para atacar. Você destruiu com tanta facilidade a imagem de Deus, o homem. Devido à sua deserção — ou seja, a morte —, até o Filho de Deus teve que morrer. [...] se também o espelho já tivesse licença para mentir tão amplamente, Eva, expulsa do paraíso, (Eva) já morta, teria também cobiçados estas coisas, eu imagino! Não mais, então deve ela agora anelar, ou vir a conhecer (se ela deseja viver de novo) aquilo que, quando estava vivendo, não tinha nem conhecia. Apropriadamente, estas coisas são toda a bagagem da mulher no

---

<sup>20</sup>Chapter III. Grant that Beauty Be Not to Be Feared: Still It is to Be Shunned as Unnecessary and Vainglorious,[1] Let it now be granted that excellence of form be not to be feared, as neither troublesome to its possessors, nor destructive to its desirers, nor perilous to its compartners; let it be thought (to be) not exposed to temptations, not surrounded by stumbling-blocks: it is enough that to angels of God it is not necessary. For, where modesty is, there beauty is idle; because properly the use and fruit of beauty is voluptuousness, unless any one thinks that there is some other harvest for bodily grace to reap. Are women who think that, in furnishing to their neighbour that which is demanded of beauty, they are furnishing it to themselves also, to augment that (beauty) when (naturally) given them, and to strive after it when not (thus) given? [2] Some one will say, "Why, then, if voluptuousness be shut out and chastity let in, may (we) not enjoy the praise of beauty alone, and glory in a bodily good? Let whoever finds pleasure in 'glorying in the flesh' see to that. To us in the first place, there is no studious pursuit of 'glory', because 'glory' is the essence of exaltation. Now exaltation is incongruous for professors of humility according to God's precepts. Secondly, if all 'glory' is 'vain' and insensate, how much more (glory) in the flesh, especially to us? For even if 'glorying' is (allowable), we ought to wish our sphere of pleasing to lie in the graces of the Spirit, not in the flesh; because we are 'suitsors' of things spiritual. [3] In those things wherein our sphere of labour lies, let our joy lie. From the sources whence we hope for salvation, let us cull our 'glory'. Plainly, a Christian will 'glory' even in the flesh; but (it will be) when it has endured laceration for Christ's sake, in order that the spirit may be crowned in it, not in order that it may draw the eyes and sighs of youths after it. Thus (a thing) which, from whatever point you look at it, is in your case superfluous, you may justly disdain if you have it not, and neglect if you have. Let a holy woman, if naturally beautiful, give none so great occasion (for carnal appetite). Certainly, if even she be so, she ought not to set off (her beauty), but even to obscure it. (TERTULLIAN, s/d, ,p. 313)

seu estado condenado e morto, instituídas como que para inchar a pompa de seu funeral (TERTULIANO apud BLOCH, 1995, p. 57-58).

Refere-se, no trecho acima, a uma preocupação doutrinária e, catequeticamente, política da patrística medieval em relação à aparência da mulher, visando prescrever um protocolo moral e religioso acerca do modo de vestir, adornar e maquiar da mulher.

### 3.5 Misoginia patrística

A atividade filosófica no período medieval foi compreendida em duas etapas basicamente: a desenvolvida na patrística e a desenvolvida na escolástica.<sup>21</sup> Os escritos patrísticos são os ensinamentos instituídos de forma doutrinária pelos Padres da Igreja, considerados os primeiros sábios e santos cristãos que moldaram o pensamento da Igreja e fundamentaram sua doutrina, após os apóstolos, aproximadamente, do século II ao século VII. Destaca-se que alguns foram papas, mas nem todos; a maioria foi bispo, mas há diáconos, presbíteros e até leigos. Entre eles, muitos foram titulados de Doutores da Igreja, sempre por algum papa, por terem se destacado no ensinamento dos dogmas da Igreja. A importância do seu estudo está no fato de terem constituído a base de um protocolo moral e religioso a ser seguido, utilizando-se de preceitos bíblicos, e, de certa forma, foram responsáveis pelo que se conhece por Tradição da Igreja.

Como se trata de um período relativamente longo, os estudiosos da patrística dividem-na em algumas fases, Barros (2009, p. 5-10) os enfileira desta forma:

a dos Padres apostólicos (Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna...); a dos Padres apologistas (Justino, Ireneu de Lião, Clemente de Alexandria, Orígenes...); por fim, a fase de ‘maturidade’ da patrística (no Oriente, Basílio, Teodoro de Ciro; no Ocidente, no fim do séc. IV e início do séc. V, Agostinho, Jerônimo...). Costuma-se classificar as personagens desses tempos iniciais da Igreja em dois grandes grupos: os “Padres da Igreja” propriamente ditos e os “escritores eclesiásticos”. Os primeiros se distinguem por três características: ortodoxia da doutrina, santidade pessoal e comunhão com a Igreja. Segundo essa diferenciação, figuras importantes como Tertuliano e Orígenes, por exemplo, muito embora tenham composto

---

<sup>21</sup> Os comportamentos e ideias no século XII foram formalizadas racionalmente através do método escolástico, originado nas escolas medievais, gérmen das universidades, tendo como representante o intelectual Abelardo (1079-1142). Neste estudo, porém, apesar de adentrar o século XII, limitar-se-á à análise de Graciano e seu legado misógino dos Padres da Igreja.

obras de valor, que constituem referência para a reflexão teológica e para a vida da Igreja, são reconhecidos apenas como “escritores eclesiais”.

Na patrística, a atividade filosófica foi desenvolvida pelos primeiros cristãos convertidos, a partir da influência da escola neoplatônica fundada por Ammonius Saccas (175-242). No entanto, o helenizar, essa universalização do Cristianismo, alcançou maior extensão e novos significados por obra, sobretudo, de São Paulo (BÍBLIA, 2012, p. 5-67). Segundo Spinelli (2002, p.18-19 apud MARQUES, s/d, p. 29-30):

[...] os doutrinadores viram na doutrina cristã uma real possibilidade de transformá-la numa outra doutrina filosófica. A filosofia servia de base para sistematizar o cristianismo e lhe conferia autoridade:

Todos eles [cristãos] se valeram copiosamente da Filosofia grega, nela cotejando elementos que lhe pareciam aproveitáveis. [...] Eles buscaram na Filosofia grega os fundamentos pelos quais pudessem pôr em prática o preceito bíblico que dizia: Iluminai em vós a luz do conhecimento. Eles mesclavam razões filosóficas com princípios religiosos. [...] Em última instância, o que eles buscavam na Filosofia era um bom meio que lhes facilitasse o êxito. Assim, resguardados pela racionalidade filosófica, eles passaram a criar métodos de exposição e de sistematização teológica destinados a construir um conjunto ou corpo doutrinário (dotado de autoridade) a serviço da pregação eclesial..

Segundo Grégory (1987, apud Marques, s/d, p. 31):

[...] os cristãos amparam-se nos textos filosóficos porque havia a defesa de que os escritos dos filósofos pagãos continham realidades cristãs, e por isso eram estudados e interpretados à luz do cristianismo. Tanto os primeiros cristãos quanto Abelardo no século XII compactuaram fortemente com essa ideia. A confiança de Abelardo na inspiração divina dada aos filósofos é tal que ele não hesita, entre outras coisas, em ler na letra grega chi (X) que representa a estrutura da alma do mundo, a prefiguração da cruz e da morte redentora de Cristo.

A patrística é muito benigna com os homens em relação a como é com as mulheres, como, por exemplo, no caso do casamento. A Igreja considera o casamento como o cumprimento bilateral e personalizado de um plano divino que configura o homem e a mulher como uma só carne. Tendo aceito o casamento, a Igreja abençoou a maternidade e proibiu severamente que se praticasse o aborto ou o infanticídio, fortaleceu os laços consanguíneos e refutou a livre adoção. Do ponto de vista da família e da mulher na Igreja medieval, tem-se que a Igreja fortaleceu a família cercando o casamento de uma cerimônia solene e sublimando-o pelo sacramento. Tornando o casamento indissolúvel, aumentou a “segurança”

e a “dignidade” da esposa e estimulou a paciência que advém da falta de segurança. Nota-se na obra do Cristianismo uma pretensa igualdade entre homem e mulher, mas que não parece inteiramente verdade, uma vez que a posição da mulher foi ambigualmente doutrinada por alguns chefes cristãos, os quais afirmavam que a mulher era a fonte do pecado e o instrumento de Satanás; por outro, porém, a posição era a de honra prestada à Mãe de Deus.

Já na época imperial, alguns impulsos são feitos dentro da ordem moral, podendo ser citadas as leis augustas que adotam medidas severas, pelo menos na aparência, contra o adultério da esposa<sup>22</sup>, vindo Justiniano na repressão do adultério e no início do tempo de Constantino, que, através da influência cristã, manifestou uma maior defesa do modelo familiar escolhido. Comunidades cristãs começam a rejeitar o divórcio e considerar que um viúvo deve permanecer celibatário após a morte de sua esposa. Por outro lado, o casamento entre jovens é incentivado a configurar uma dupla disciplina, mitigando em ambos os cônjuges os transtornos causados pelas tensões da atração sexual.

Analisando uma interpretação literal do texto de Mateus 19:9 (BÍBLIA, 2012, p. 26) é refletido o tratamento desigual com que é tratado o assunto de mulheres. De início, o texto gera controvérsias entre os diferentes intérpretes, principalmente no tema adultério, quando se trata de alguém que, tendo repudiado sua mulher, se casa novamente, e a mulher que, tendo repudiado seu marido, se casou novamente, considerando também o novo cônjuge adúltero, conceito que não coincide com o sentido legal do Direito romano. Analisando melhor, tem-se que a discussão está relacionada à possibilidade de dissolução do casamento no caso de adultério.

Novamente, surge a questão do significado da palavra divórcio, com o qual os Santos Padres designam tanto a dissolução do vínculo conjugal como a simples separação pessoal, mas sem eficácia. Para Santo Agostinho, a quebra do vínculo é ilegal, impossível, dada a natureza jurídica do casamento. Seguindo a doutrina do patrístico, encontrar uma possibilidade de dissolução do casamento depende da resposta ao fato de se poder ou não contratar um segundo casamento em caso de repúdio. O panorama das opiniões do patrístico é marcado por um grande número de questões, bem como por um conjunto de diferentes posições e argumentos. Santo Ambrósio, em *De viduis*, desencoraja as segundas núpcias, especialmente quando há filhos do primeiro casamento.

---

<sup>22</sup> No entanto, alguns Padres reagem contra a desigualdade, não aceitando a atitude injusta para com o adultério das mulheres, e consideram contrária à disciplina evangélica o fato de que o homem não é considerado um adúltero se a sua nova parceira não é casada.

Durante o período pós-clássico, a influência do Cristianismo é sentida na lei. Muitos de seus princípios começam a ser alegados nas "leges" dos imperadores do Baixo Império, mas esses deviam distinguir entre a intenção de cristianização da lei e a mudança real quanto às condições materiais de efeitos de vida. Nesse mesmo período, os casos de adultério a serem elucidados são essencialmente os da mulher adúltera, com uma atitude desinteressada em relação ao adultério do homem. Exemplo contemporâneo é o Concílio de Elvira<sup>23</sup>, que, em seus cânones 8,9 e 10, atribui sanções que infligem as mulheres cristãs casadas que se juntam a um outro homem, violando assim o princípio da indissolubilidade do matrimônio. Não há menção das penalidades que devem ser aplicadas ao homem pelo mesmo crime. Nesse sentido, é claramente manifestado, no cânone 9 do Concílio, que a mulher batizada, e que deixa um marido adúltero que foi batizado, não recebe autorização para se casar com outro homem até que seu ex-marido morra ou somente no caso dela estar gravemente doente. Por outro lado, o Concílio não parece excluir a possibilidade de um novo casamento de um homem que renegou sua esposa adúltera.

A Igreja ocidental, especialmente na obra de Santo Agostinho, adota uma posição mais contundente contra a dissolução do casamento. No ano de 376, Santo Ambrósio, bispo de Milão, lançou uma série de sermões sobre o celibato, a castidade e os segundos nunciados. Ele publicou vários livros sobre virgindade e viuvez (*De virginibus*, Lib.III; *De viduis*, Lib. I; *De virginitate*). As mesmas perguntas aparecem em suas cartas, onde o casamento e a virgindade são bens superiores. As mesmas atitudes vemos em São Jerônimo (*Apologeticum ad Pammachium*, Ep. 49). Destaca-se nelas a sacramentalidade do matrimônio, sinal da profunda união de Cristo com a Igreja, portanto, indissolúvel.

Com relação à Igreja oriental, a posição não é tão vigorosa em relação à doutrina da indissolubilidade do casamento. Aspecto que confirma que, no seio da Igreja, até o quarto século, o princípio da indissolubilidade não estava tão arraigado. Embora os escritores patrísticos do Oriente e do Ocidente tivessem muito em comum, tons perceptíveis de diferença podem ser encontrados em suas teologias. Uma teologia científica foi desenvolvida no Oriente e marcada por uma mistura de teologia bíblica e idealismo platônico

---

<sup>23</sup>O Concílio de Elvira foi um concílio regional celebrado no início do século IV em Elíberis ou Ilíberis (Elvira), uma antiga cidade da Hispânia romana. A localização de Ilíberis/Elvira é objeto de controvérsia. As teses com mais apoiantes apontam para o que foi a capital da Taifa de Granada, Medina Elvira (ou Madinat Ilbira), situada 10km a Sudeste de Granada, ou nesta. Foi o primeiro concílio celebrado na Hispânia, atendido por 19 bispos de toda a Península Ibérica. A data de realização não é conhecida com certeza, com as estimativas abrangendo desde o ano de 303 até 324. O prelado mais notável a assistir o concílio foi Ósio de Córdova (c. 257-359), uma das mais importantes figuras do Cristianismo da época. Pouco se sabe dos outros bispos presentes no Concílio.

(especialmente em Alexandria) ou realismo aristotélico (especialmente em Antioquia). No Ocidente, os escritores cristãos geralmente dependiam da tradição grega teológica, a qual, muitas vezes, era esclarecida em definições ou interpretada em categorias jurídicas, até o surgimento, no final do século IV, de uma teologia latina sofisticada.

Entre os Padres da Igreja medieval dos primeiros tempos, nove foram os que se distinguiram como Doutores da Igreja: Atanásio, Basílio, Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo e João Damasceno, no Oriente; e Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e Gregório, o Grande, no Ocidente.

Para ilustrar a produção misógina retoricamente disseminada pelos patrísticos, alguns *topoi* foram selecionados, como as incursões acerca do modo de vestir, adornar e maquiagem a mulher, escritas por Tertuliano (apud BLOCH, 1995, p. 57-58); as de São João Crisóstomo (c.347-407), com a *Homilia VI* (sobre a epístola de São Paulo a Timóteo); a propaganda antimatrimonial e visão misógina da imperfeição da mulher, de Santo Ambrósio (apud FONSECA, 2017, p. 114 e BLOCH, 1995, p. 146-158); e a apologia teológica da virgindade, ascetismo e celibatarismo misógino, por São Jerônimo (apud FONSECA, 2017, p. 165-194).

Um tempo depois é Santo Agostinho (354-430) — em *Confessiones* (398), trecho XIII. 32; *De Genesi ad litteram* (401-16), trechos: IX. 5, 37, 42; e *De civitate Dei* (412-27), trecho: XXII. 17 — que dará continuidade à consolidação da Filosofia helênica cristianizada. Santo Agostinho, considerado o último patrístico da Igreja, se apresentou mais proselitista e queria atrair a mulher, mas tinha como *topos* a servidão dessa. Ressalta-se que todas as obras anteriormente citadas, e produzidas no período medieval, eram esparsas.

### 3.5.1 Santo Ambrósio (c.339-397)

Dispensada aqui uma impotência especial para a vida e obra de Santo Ambrósio, em razão da forte referência de seu pensamento no *Decretum*. Ambrósio descendia de uma das mais nobres famílias romanas, era filho do prefeito de Gália<sup>24</sup>, tendo sido nomeado em momento oportuno governador da Itália setentrional. Posteriormente deixou a vida pública para atender a providência divina, e passou para o serviço da Igreja, escolhido como bispo

---

<sup>24</sup> Gália é uma antiga região francesa que foi povoada pelos Gauleses e que serviu como uma província do Império Romano.

para a sede de Milão, em 373. Neste momento Roma já estava cristianizada, e a esse processo permanece ligado, em primeiro lugar, o nome do imperador Constantino<sup>25</sup> (aclamado como Augusto no Ocidente em 25 de julho de 306, governou até 22 de maio de 337, quando o império estava unificado). A História é pouco precisa sobre as circunstâncias da conversão de Constantino, que, a princípio pagão (adepto à religião tradicional dos romanos) e adepto do culto solar, chegou ao Cristianismo lentamente. Se sua convicção cristã pode ser posta em dúvida, é incontestável que na política teve o desejo de levar em conta o Cristianismo e de fazê-lo entrar como fator de unidade no organismo do Império. Sua genialidade consiste em ter percebido que o Cristianismo era uma força espiritual e moral que devia ser integrado ao Império em vez de combatê-lo, a exemplo de seus antecessores.

Mas Constantino também ditou normas duras, apesar de que, nessa época, a aplicação das determinações variavam de uma localidade para outra, não havendo uma uniformidade. Nesse sentido, emitiu uma série de leis introduzindo no Direito romano preocupações de ordem moral claramente inspiradas no Evangelho. Dirksen (1979, p. 10) explica:

[...] agora as leis de Augusto contra o celibato (CTh, VIII, 16, 1 (31 de janeiro de 320); prevê severas sanções contra os culpados de roubo, seus cúmplices e mesmo a vítima, se esta consentiu (CTh, IX, 24, 1 (1 de abril de 326); contra a fornicação do tutor com a tutelada (CTh, IX, 8, 1 (4 de abril de 326); contra o adultério da senhora com seu escravo (CTh, IX, 9, 1 (29 de maio de 329); contra a prostituição das domésticas de albergue (CTh, IX, 7, 1 (3 de fevereiro de 326). O concubinato, que a lei e os costumes toleravam, é doravante passível de diligências processuais (Cod Just., V, 26, 1 (14 de junho de 326); o divórcio é dificultado (CTh, III, 16, 1 (fim de 331); a própria bastardia é sujeita a penalidade (CTh, IV, 6, 2 (29 de abril de 336); a sociedade assume a tutela dos órfãos e das viúvas (CTh, I, 22, 2 (17 de junho de 334).

Assim, mediante a legislação de Constantino a nova lei do evangelho penetra o velho direito romano. Ambrósio foi o homem certo que a Igreja encontrou para completar a conversão do império, especialmente a parte Ocidentais. Dirksen (1979, p. 147-148) chama a atenção para o fato de que a conversão do Império era ainda incompleta, e exemplifica para o fato de que Ambrósio, embora nascido numa família cristã, ainda não havia sido batizado

---

<sup>25</sup>Antes de Constantino imperou o Diocleciano (de 20 de novembro de 284 a 01 de maio de 305), o qual havia desencadeado, em todo o Império, a mais terrível perseguição aos cristãos, que se prolongou por longos anos com algumas atenuações numa ou noutra província. O príncipe, tutor dos deuses, havia tentado restaurar seus cultos e protegê-los contra a concorrência cristã. Seu objetivo havia sido suprimir o cristianismo e restituir a religião oficial. O edito de tolerância de Galério de 30 de abril de 311, pondo fim à perseguição diocleciana, constitui o ponto inicial da cristianização legal do império. (DIRKSEN, 1979, p. 7-10)

quando assumiu o clero da Igreja de Milão. O batismo tardio de Ambrósio e de tantos outros homens da aristocracia romana mostra a estreita união que havia entre as famílias da elite romana, onde cristãos e pagãos viviam lado a lado e socialmente comprometidos. A elevação ao episcopado foi inesperada para Ambrósio, porque, por mais que a dignidade episcopal fosse aspirada pelos homens ambiciosos, no entanto, a eminente sede de Milão não podia atrair demais o jovem funcionário que há pouco havia iniciado a carreira das promoções oficiais.

As expressões e ações de Ambrósio no episcopado ainda expressavam mais o funcionário romano que o bispo cristão. Ambrósio sentia-se de corpo e alma cidadão do Império Romano, e isso foi muitas vezes o ponto de partida e o motivo de ação na política religiosa e de intervenções no campo civil e político (DIRKSEN, 1979, p. 150).

Ambrósio recebeu alguma formação religiosa na juventude, mas esses conhecimentos de religião não ultrapassavam talvez os primeiros elementos da fé e da doutrina cristã. Sem dúvida, foi iniciado no conhecimento e no estudo da Sagrada Escritura quando a providência divina o chamou ao estado de presbítero, e elevado à dignidade episcopal. Pelo estudo sua mentalidade mudou profunda e radicalmente e, em consequência disso, seu interesse pelas coisas civis e suas preocupações pela ordem política passaram a ter outro ponto de vista: Deus, a religião, a Igreja e seus interesses. Ambrósio diz que se uma cristã doa seus bens aos sacerdotes de algum templo, seu testamento é bom, e se ela os lega aos ministros de sua religião, o testamento é mau (AMBRÓSIO apud DIRKSEN, 1979, p. 73).

Dirksen também destaca que não se encontra nos escritos de Ambrósio nenhuma aversão ao Estado romano e às suas leis, como acontece em outros escritores, especialmente Tertuliano e São Jerônimo, mas olha com simpatia e até muitas vezes com orgulho o Império Romano (1979, p. 153). Ambrósio considera a Igreja acima do Estado:

O Estado, ou melhor, o imperador, que o encarna, é posto por Ambrósio defronte à Igreja e defronte a Deus. A Igreja não é uma sociedade humana ou uma *civitas terrena*, a que se possa contrapor, no mesmo nível, a outra, o Estado. Ambrósio destaca bem, nos seus escritos e na sua ação política, a natureza da Igreja desde a sua fundação até o seu poder, a sua ação sobrenatural e o seu fim transcendental. Por isso, segundo seu pensamento, não é concebível uma justaposição ou uma contraposição entre Igreja e Estado, porque aquela está no plano sobrenatural e eterno, e este, no terreno e temporal. A Igreja é a verdadeira religião apresentada por Deus, enquanto o Estado é a sociedade terrena, é o imperador. Por conseguinte, a Igreja está acima do Estado e este é subordinado àquela. O Estado, por disposição

divina, é ordenado a ser submisso e a colaborar nas tarefas espirituais e interesses eternos da Igreja (AMBRÓSIO apud DIRKSEN, 1979, p. 154).

No que pertine à política cristã de Ambrósio, apresentavam-se vários *topoi*, sendo um de destaque a doutrina da castidade. Fonseca (2017, p. 94) comenta:

Devido ao grande empenho doutrinário dos padres fundadores das bases religiosas e filosóficas da Igreja cristã primitiva a respeito da castidade, esta virtude era considerada, nos catálogos das heroínas do Velho Testamento, aparecidos em São Jerônimo e em Santo Ambrósio, como a virtude primaz do Cristianismo, reverenciada com a mais alta estima e admiração. Os principais modelos para o elogio da virgindade feminina podiam ser encontrados nas *Vitae* das santas mártires da Igreja que, a exemplo da pioneira Santa Catarina da Alexandria, martirizada em 307, defenderam, com decência e fortaleza, a sua castidade, transcendendo a fraqueza moral do seu sexo.

Como não poderia deixar de ser, dada a excelência da sua precedência, no rol das virgens, a Virgem Maria era o modelo perfeito a ser seguido (no século XII é instituído o culto mariano, comentado no Capítulo 4, item 4.3). Entretanto, pode-se perceber uma ironia, talvez propositalmente construída com discriminação e preconceito, nesse especial respeito dos misóginos medievais pela Virgem. Isso porque Santo Ambrósio, no seu tratado sobre as virgens, utopicamente fez uma descrição, de sublime beatitude e santidade, da Virgem Maria, a qual servia de modelo para sublimar as falhas das mulheres normais, descrição essa que, com certeza, era de humilhar e inferiorizar qualquer mulher da época, filha de simples mortais na trilha das falências e imperfeições da vida decaída pelo Pecado. Fonseca (2017, p. 95) pontua:

Entretanto, Santo Ambrósio havia descrito a Virgem Maria como intocável pela culpa, de fala frugal, sem inveja das suas companheiras. Também, diz Santo Ambrósio que não havia nada de tendencioso em suas palavras e nada de estranho em seus atos. Não havia nela nenhum movimento frívolo, nenhum passo indeciso, nem era a sua voz petulante. Dado o contexto em que tais observações foram escritas, é de se acreditar que a invocação do exemplo da Virgem tinha mesmo o propósito de lembrar o leitor de registrar as falhas que lhe eram sugeridas como prevalentes no sexo feminino. Desse modo, a defesa das virgens por Santo Ambrósio tem de falar o fato de tentar defender a mulher por meio da mera negação, como no caso do exemplo da Virgem, dos motivos da sua acusação. Reflexões desse tipo acerca do sexo feminino, centradas na visão do homem, não eram pouco frequentes na Idade Média.

Santo Ambrósio, nessa série de predicados negativos e restritivos atribuídos à mulher, reduz o privilégio de Maria Madalena, de ser a primeira a ver Cristo ressuscitado a um

menosprezo da credibilidade do testemunho feminino (posteriormente símbolo de toda mulher que se propõe crente - ver item 4.3, Capítulo 4, deste trabalho). Santo Ambrósio faz a sua crítica a Maria Madalena, dizendo em seu *Expositio Evangelii secundum Lucam*, na passagem X. 155-157, que Maria Madalena, de forma merecida, é proibida de tocar no Senhor quando o encontra recém-ressuscitado, já que se toca em Cristo com a fé. Fonseca comenta que Ambrósio, além de duvidar da presença da fé na discípula de Cristo, recorda São João 20: 17 na razão que Cristo dá para Maria Madalena não tocá-lo, pois não havia ainda ascendido a seu Pai, num entendimento de que Maria Madalena não possuía, a exemplo de todas as mulheres, suficiente capacidade da mística da fé para entender e pregar as coisas divinas. Retoricamente Santo Ambrósio justifica o privilégio de ser uma mulher a primeira a ser escolhida para testemunhar a Ressurreição de Cristo:

Santo Ambrósio, na esteira dessas ideias, lembrando a falha e imperfeição da primeira mulher, Eva, no Jardim do Éden, dizendo que, assim como a mulher foi a autora do pecado do homem no início, e ele o seguidor do erro, então agora, ela, que anteriormente provara a morte, teve a primeira visão da Ressurreição e, por sua vez, foi a primeira em remediar o pecado cometido. Para não sofrer o opróbrio de ser a responsável pela culpa perpétua infligida ao homem, ela transmitiu a graça e compensou a desolação da Queda original como portadora primeira da revelação da Ressurreição. Através da boca da mulher, a morte foi instaurada no mundo e continuava a grassar nele, mas agora através da boca de uma mulher, a vida foi restaurada. E, nesse ponto de seu malicioso arrazoamento, Santo Ambrósio dá o seu fatal golpe retórico de inveterado mestre misógino dizendo que, já que a mulher é inferior por demais em termos de firmeza necessária para a pregação e, uma vez que o seu sexo é mais fraco para levar as coisas a cabo, o papel da evangelização só cabe mesmo ao homem. (FONSECA, 2017, p. 155-156)

Por outro lado e numa perspectiva estrategicamente política, essa questão da virgindade e do celibato da mulher devota e espiritualizada constituía, para a visão androcêntrica, uma espécie de solução a garantir a tranquilidade mental e espiritual do homem. Pouco ou quase nada se tem de notícia do enfoque da questão do ponto de vista das mulheres que, muitas vezes, preferiam se manter virgens para não terem que sofrer os abusos, as agruras e as dores do casamento. De qualquer maneira, virgens ou casadas, as mulheres eram sempre acessórias às disposições dos homens, vítimas dos seus comentários detratores e discriminatórios.

Muitas vezes, o próprio elogio que a elas era feito constituía o fundamento de uma visão oposta, preocupada em conceituá-las más por natureza (DELANY apud FONSECA, 2017, p. 95-96). Santo Ambrósio representa o *topos* da depreciação da imagem da mulher, diante da propaganda antimatrimonial e apologia ao celibato:

Apologeticamente, de forma eloquentemente retórica e propagandística, a que não faltam fortes conotações misóginas, visto que seqüestra a feminilidade da mulher, conclui Santo Ambrósio o seu elogio antimatrimonial da mulher viúva, uma espécie de revirgenização masculinizada da mulher que se casou e cuja viuvez foi motivo da transcendência do seu sexo. Como viúva, diz ele, Débora governou o seu povo; como viúva, ela liderou exércitos; como viúva, ela escolheu generais; como viúva, ela tomou decisões militares e esteve a cargo de triunfos. Apesar de, nessa altura do elogio de Débora, o seu *status* como viúva seja questionável, como observa São Jerônimo em sua Carta 54. 17 a Fúria (JEROME, 1892, p. 282, apud FONSECA, 2017, p. 149).

No pronunciamento acima, Santo Ambrósio demonstra, discriminatoriamente, que força e bravura são, por natureza, propriedades que o sexo masculino toma para si como prerrogativas, e assim masculiniza a bravura de Débora.

### 3.5.2 São João Crisóstomo (c.347-407)

Ele estudou Direito e levou uma vida de eremita antes de ser ordenado arcebispo de Constantinopla. É considerado o maior pregador do Cristianismo primitivo na História, por suas poderosas homilias, por sua habilidade em oratória, por sua denúncia dos abusos cometidos por líderes políticos e eclesiásticos de sua época, por sua Divina Liturgia e por suas práticas ascetas. Foi lembrado na Idade Média por advogar a castidade e por censurar o comportamento das mulheres. No final da sua carreira, foi demitido do seu ofício de patriarca da Alexandria, sendo ainda exilado, em parte devido ao fato de ter-se antagonizado, devido ao seu rigor moral, com a princesa Eudoxia (c.422-462), apesar da sua voz ter sido uma das mais poderosas entre os Padres da Igreja.

Um *topos* muito presente em seu discurso é o da admoestação religiosa contra a fala feminina, ou seja, o *topos* da prescrição da continência feminina em Homilia VI — sobre a Epístola de São Paulo a Timóteo (SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, 2017, p. 483):

VIGÉSIMA HOMILIA (...) 26. a fim de purificá-la pela água do batismo e santificá-la pela palavra 27. para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem manchas nem rugas, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível Pelo batismo lava-lhe a impureza. Pela “palavra”. Qual? Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Não apenas a ornou, mas fê-la gloriosa. “Sem manchas nem rugas, ou coisa semelhante.” Também nós busquemos tal beleza, e seremos seus operários. Não exijas da esposa o que não lhe compete. Vês que a Igreja recebeu tudo do Senhor; por meio dele fez-se gloriosa, sem mancha. Não repudies a esposa disforme. Escuta a Escritura: “Pequena é a abelha entre os alados, mas o seu produto é o primeiro em doçura” (Eclo 11,3). É obra de Deus; não a injuriarias, e sim àquele que a fez. O que importa na mulher? Não a louves pela elegância da forma; é próprio dos impudicos o louvor, aquele ódio, e o próprio amor. Procura a beleza da alma; imita o esposo da Igreja. A beleza exterior enche-se de arrogância e insolência, provoca ciúmes e não raro levanta suspeitas absurdas. Mas não causa prazer? Até o primeiro e segundo mês, ou no máximo até um ano, não mais. Pelo hábito desaparece o encanto. No entanto, os males decorrentes da beleza, permanecem: o luxo, a arrogância, o desprezo. Em relação à que não é tal, nada disso sucede; mas com razão o amor inicial permanece por muito tempo, porque a beleza se origina da alma, não do corpo.

Por este trecho pode ser destacado os seguintes topoi em sua obra:

- vestir-se com traje honesto, com pudor, modéstia e decoro (prédica tertuliana);
- aprender o silêncio — regulação da fala feminina — e sujeição — não usar de autoridade com o marido e não ensinar. São João Crisóstomo em sua *Homilia IX* sobre a Epístola de São Paulo a Timóteo perpetua a opinião denegrida da mulher feita por São Paulo a respeito da sua incompetência para ensinar (ver item 3.4.1, p. 39, deste Capítulo).

Uma questão que será abordada no Capítulo 5, item 5.5.3, e que se trata da incapacidade da mulher para testemunhar, encontra raízes nos dizeres de São João Crisóstomo, o qual, entre os primeiros Padres da Igreja, foi uma das mais fortes vozes a se levantar em censura e negação à autoridade da mulher, principalmente no que se referia à sua impropriedade moral e religiosa de falar livremente e de poder ensinar publicamente (FONSECA, 2017, p. 158).

Bloch também comenta esse *topos* embandeirado por São João Crisóstomo nas seguintes passagens:

Escreva Andreas Capellanus, o suposto autor da Arte do amor cortês, cujo o terceiro livro contém uma tirada antifeminista. [...] Toda mulher também é barulhenta [...] Quando está com outras mulheres, nenhuma delas dá às outras uma chance de falar, mas cada uma sempre tenta ser aquela a dizer seja lá o que for para ser dito e continuar falando por mais tempo do que o

resto; e nem sua língua nem seu espírito ficam cansados de falar [...]. (BLOCH, 1995, p. 71).

E nessa:

E se um marido é moderado, mas sua mulher é má, queixosa, faladeira, esbanjadora (mal comum a todas as mulheres), cheia de muitos outros defeitos, como este pobre sujeito pode agüentar esse aborrecimento diário, essa presunção, essa imprudência? Pergunta São João Crisóstomo. “O homem que não briga é solteiro”, parece responder São Jerônimo. (BLOCH, 1995, p. 25).

Bloch (1987, p. 15) ressalta que, associado aos temas metafóricos da mulher imaginada como poço destapado ou espada desembainhada, bastante recorrentes na Literatura medieval, encontrava-se o tema do impuro e embusteiro olhar feminino frequentemente glosado pelos Padres da Igreja, a exemplo das advertências de São João Crisóstomo.

### 3.5.3 São Jerônimo (c. 342-420)

Virgindade, ascetismo, celibatarismo são conceitos cultuados por Eusebius Sophronius Hieronymus que os garante como prática fundamental ao Cristianismo, conforme seu entendimento e devoção por sua religião. Jerônimo, em toda a sua vida, teve experiências geográficas diversificadas: circulou tanto no Ocidente quanto no Oriente do Império Romano; também, relacionou-se com um número diverso de personagens; exerceu influências e suscitou diversas opiniões; fundou e coordenou mosteiros. Entretanto, esse monge, grande parte de sua vida, esteve inserido na Península Itálica romana, numa conjuntura ligada a um forte movimento ascético e de renúncia sexual no Ocidente protagonizado pela aristocracia da sociedade daquela época, segundo Vessey (2016, p. 90):

Na Antiguidade tardia, o ascetismo cristão, agregado a alguma forma de continência perpetua, era uma marca solidamente estabelecida na maioria regiões do mundo cristão, e por isso, no florescer da era cristã, entre os finais do século IV e início do V, a ideia da continência e virgindade imperou entre os Padres da Igreja. Em Roma, o discurso ascético de Jerônimo teve maior eficácia, especialmente, junto a um considerado número de senhoras, viúvas e virgens, essas pertencentes à alta aristocracia senatorial. Assim, Jerônimo se afastou de seus colegas varões e aproximou-se dessas mulheres consagradas da Igreja da cidade de Roma para demonstrar sua erudição. Jerônimo, durante o episcopado de Dâmaso, foi conselheiro espiritual de um grupo de mulheres cristãs da aristocracia da cidade de Roma. Em seguida viajou para o Egito e Palestina, assentou-se, no ano de 386, na cidade de Belém, sendo superior de uma comunidade monástica que foi patrocinada por sua amiga, a rica viúva romana, Paula [...] Nesse contexto Jerônimo produziu inúmeras missivas (cartas, epistolas) para as mulheres cristãs.

Assim, o conjunto do epistolário de Jerônimo totaliza 154 cartas, dentre as quais 42 foram remetidas por ele para mulheres, sendo que algumas têm por destinatários um homem e uma mulher, com respeito às mulheres, elas se dividem em dois grupos: as damas da alta sociedade romana e as mulheres consagradas a Deus. Duas epístolas, em especial, tratam sobre a virgindade: a de número 22 — *Conselhos a uma virgem consagrada* — cuja destinatária foi a jovem nobre romana Eustóquia, filha da matrona Paula e, após trinta anos escreveu a de número 130 — *Sobre a virgindade consagrada* — para Demétria, a qual pertencia a uma das famílias mais elegantes e conceituadas das últimas gerações do império (SIQUEIRA, 2004, p. 168).

Jerônimo realizou a tradução completa da Bíblia para o latim, a partir dos originais em hebraico, e estabeleceu que os escritos apócrifos, e neles ele acreditava que deviam pertencer as Escrituras hebraicas, eram *liber ecclesiastici* (livros da Igreja), e não *liber canonici* (livros canônicos), porque, embora os apócrifos pudessem ser usados para a edificação, não poderiam ser utilizados para estabelecer doutrina alguma. Centenas de anos mais tarde, os líderes da Reforma dariam um passo adiante e não incluiriam esses livros na versão bíblica protestante. Em 405, terminou sua tradução, que não foi sua única obra. Ele também produziu comentários e outros escritos, servindo de conselheiro espiritual para algumas viúvas ricas e bastante devotas. Ele se envolveu em várias batalhas teológicas de seus dias, por meio de cartas eloquentes — e, às vezes, bastante cáusticas — que até hoje são consideradas muito dramáticas.

Jerônimo e Agostinho viveram no Império Romano entre os séculos IV-V, e presenciaram inúmeras situações de mudanças políticas e religiosas na sociedade<sup>26</sup> e, também, o processo de associação entre Igreja Católica e o Estado romano. Cada um desses Padres da Igreja esteve em uma realidade no Império Romano e eles foram contemporâneos uns dos outros, mas não se encontraram pessoalmente — somente se conheciam por meio das obras produzidas por eles e pelas significativas cartas trocadas.

São Jerônimo manifesta a não concordância do casamento com a prática da Filosofia e exemplifica isso fazendo referência a Cícero<sup>27</sup> e a Sócrates, dizendo da contrariedade de

<sup>26</sup>A conversão de um Imperador, seguida pela cristianização em larga escala do Império Romano dentro de poucas gerações, parecia transformar dramaticamente as condições de existência do Cristianismo. O período instaurado a partir das décadas em torno do ano 300, que seguiram os grandes passos dados pelo estabelecimento do Cristianismo católico como religião oficial do Império com Teodósio, marcou um novo divisor de águas para nova religião.

<sup>27</sup>Os mais importantes manuais de retórica clássica para o medievo foram o *De Inventione*, de Cícero, e o *Rhetorica ad Herennium*, de autoria desconhecida, porém atribuído a Cícero no Ocidente medieval. A importância desses manuais é evidenciada, por exemplo, pelo volume de manuscritos que contêm cópias desses textos e que chegaram aos dias atuais: são mais de 600 manuscritos contendo o *Rhetorica ad Herennium* e aproximadamente o mesmo número para o *De Inventione* (COX; WARD, 2006). Apesar de muitas das cópias

ambos com o fato de enfrentarem o casamento. Relata que, quando Cícero, depois de se divorciar de Terência, foi solicitado por Hírcio a se casar com a sua irmã, ele colocou a questão completamente de lado e disse que não poderia se dedicar a uma esposa e à Filosofia ao mesmo tempo. Entretanto, como é sabido, apesar dessa espirituosa resposta de Cícero a esse seu vizinho, na realidade ele acabou se casando novamente.

Dirksen (1979) comenta que os historiadores têm se perguntado muitas vezes sobre o que dizer da moralidade pública no século IV. Quando se considera a estrutura social do Império se desmoronando, entre outros motivos, atribui-se a decadência do Império a um relaxamento dos costumes e à degradação moral. Três escritores de destaque, Amiano Marcelino, pagão sério e ponderado, São Jerônimo e Prudêncio, cristãos zelosos e preocupados, tiveram o gosto de retratá-la num quadro bastante negativo.

O primeiro (MARCELINO apud DIRKSEN, 1979, p. 92) relata em dois capítulos, que não se assemelham muito ao restante da obra, pois apresentam caráter mais satírico e retórico que histórico, a presença de espíritos bastante medíocres, que se julgavam grandes homens porque seus adutores lhes erguiam estátuas; vaidosos que se faziam conduzir em carros magníficos, usando vestidos multicoloridos de seda que o vento agitava; poderosos que falavam sem cessar de sua riqueza; efeminados a quem um pouco de calor sufocava etc.

As invectivas de São Jerônimo são do mesmo teor que as de Amiano Marcelino. Compreende-se sua atitude. Pessoas do seu temperamento, ao se converterem, costumam tomar atitude radicalmente oposta a que levavam antes, passando a detestar por completo aquilo que mais o seduzia. Para ele, Roma trata-se de outra Babilônia, “a meretriz vestida de púrpura” (JERÔNIMO apud DIRKSEN, 1979, p. 92), acusa-a de toda a espécie de corrupção e desmandos. Critica indistintamente cristãos e pagãos, mostra que os vícios da velha sociedade passaram a contaminar os cristãos.

O poeta Prudêncio também retrata, com a genialidade de seus versos, alguns aspectos da vida moral romana. Percebe, na Roma áurea, não só a grandiosidade e a beleza dos monumentos como também outros aspectos menos dignos de uma cidade onde a maioria agora já é cristã (JERÔNIMO apud DIRKSEN, 1979, p. 92). Provinciano recém-chegado da Gália, o poeta se decepciona e lamenta a situação que encontra na urbe, admite que se conceda um lugar amplo à arte, que se respeitem as antigas lembranças, mas horroriza-o a

---

trazerem os textos com erros ou lacunas, isso não nega o fato de que houve um interesse ao longo da Idade Média na retórica clássica.

devassidão dos costumes. Prudêncio reserva a esses toda a severidade de sua poesia, invoca a Musa que, três séculos antes, manejava as mãos rudes de Juvenal, ou reveste sob a forma de belos versos as eloquentes objurgações de Tertuliano.

Nessa multidão adornada que passa diante de seus olhos, o poeta cristão nem sempre reconhece a vestimenta modesta e o passo grave dos verdadeiros discípulos do Evangelho. O luxo das mulheres o escandaliza. São Jerônimo se apropriou do *topos* da transformação da mulher em homem, como St. Ambrósio e posteriormente Gottfried Von Strassburg (Ver item 4.5.3 do Capítulo 4, deste trabalho). Neste ponto os escritos de Jerônimo condena o uso de cosméticos pela mulher, quando trata do *topos da* estetização da feminilidade, ou seja, “a associação da mulher com o cosmético, o superveniente, ou o decorativo, incluindo-se aqui não só as artes mas o que ele chama ‘pequenos espetáculos ociosos da vida’” (BLOCH, 1995, p. 17).

Encontra-se em seus escritos também o *topos* das dores do casamento ou *moléstiae nuptiarum*, ao citar o livro de Teofrasto e seu *Livre Aureole*. Bloch explica: “De acordo com o *topos* das *moléstiae nuptiarum*, as esposas são retratadas como briguintas, orgulhosas, exigentes, queixosas e tolas, além de incontroláveis, instáveis e insaciáveis: *si Ra Grant paine em eus garder/ por leur fous volairs retarder*” (1995, p. 24).

Jerônimo também trata do celibato feminino. Fonseca (2013, p. 34) destaca o Livro I. 44 do *Adversus Jovinianum*:

[...] continua São Jerônimo a comentar sobre a esposa que se mantém numa espécie de viuvez casta em memória e fidelidade póstuma a seu marido. Para tanto, cita agora o caso da esposa de Nicerato que, incapaz de trazer qualquer coisa errada ao seu marido, infligiu a morte sobre si mesma em vez de sujeitar-se à luxúria dos trinta tiranos que Lisando havia levado à conquistada Atenas. Nicerato era filho de um líder ateniense que morreu antes de o espartano Lisandro apoiar o governo dos trinta tiranos depois da derrota de Atenas em 404 a. C. A seguir, e citando o exemplo de Artemísia, esposa de Mausolo, da qual se diz ter-se distinguido pela castidade mantida após a morte do seu marido, diz São Jerônimo que, embora ela fosse rainha da Cária, e isso é exaltado pelos grandes poetas e historiadores, nenhum elogio maior lhe foi dado do que aquele que, quando seu marido morreu, ela, que o amava tanto quanto em vida, construiu um túmulo tão grande que até os dias de hoje todos os sepulcros luxuosos são chamados de mausoléus. Aqui se verifica novamente um torcimento retórico de São Jerônimo para ilustrar os seus argumentos, visto que argumenta-se que o celebrado túmulo do rei Mausolo, de 353 a. C., foi construído por Pítio, não por sua esposa viúva, que era também sua irmã, Artemísia.

Parece que o culto da violência contra a mulher é institucionalizado quando Jerônimo se utiliza da máxima de “o homem que não briga é solteiro”, parecendo responder à seguinte pergunta de João Crisóstomo: “E se um marido é moderado, mas sua mulher é má, queixosa, faladeira, esbanjadora (mal comum a todas as mulheres), cheia de muitos outros defeitos, como este pobre sujeito pode agüentar esse aborrecimento diário, essa presunção, essa imprudência?” (BLOCH, 1995, p. 25). São Jerônimo é, portanto, autor de uma severa indisposição contra o casamento, um antimatrimonialista.

### 3.5.4 Santo Agostinho (354-430)

De nacionalidade africana, sua mãe, Mônica, profundamente cristã se tornou santa. Agostinho foi batizado aos 32 anos de idade por Ambrósio. Foi um dos principais expoentes da Filosofia no Período Medieval e suas ideias serviram de ampla citação no *Decretum*, e servem até hoje como fundamentos importantes para o cristianismo. Ele tinha como base teórica os ensinamentos de Platão, que lhe chegaram principalmente através dos escritos neoplatônicos de Plotino (205-270 d.C), que traziam uma versão mística daquele pensador, ou seja, por um viés cristão. A leitura de Plotino fez com que Agostinho percebesse que era possível compreender de forma racional e lógica a doutrina cristã. DE PAULA & PEREIRA MELO (2008) comentam que a partir do ideal platônico Santo Agostinho formula a Doutrina da Iluminação Divina, na qual concebe a idéia acerca do conhecimento sobre as verdades eternas e imutáveis e acredita que todo saber verdadeiro se encontra em Deus, e que o conhecemos por meio da interiorização, à medida que o intelecto percebe a presença de Deus. Assim, para Santo Agostinho, as verdades permanentes e imutáveis existentes no mundo espiritual platônico estão estabelecidas em Deus, portanto o conhecimento provém de Deus e é por meio de sua iluminação que o homem o recebe em sua interioridade. Para alcançar este estágio o homem deveria se afastar dos acontecimentos do corpo e assim poder contemplar e entender os desígnios de Deus. O homem por sua vez, tinha por obrigação passar por um processo de purificação moral, deveria se santificar para poder receber a verdade.

É considerado o último patrístico da Igreja. Era o menos misógino entre os Padres da Igreja. Sua obra nos é apresentada com relativa neutralidade e sofisticação. Essa atitude de menos radicalidade pode ser tratada como uma espécie de renovação no sentido de que ele parece ser mais simpático acerca da figura da mulher. É o mais proselitista, quer atrair a

mulher. No entanto, mesmo sendo mais gentil com as mulheres não consegue romper com o pensamento tradicional e misógino da patrística medieval, colocando-a em uma posição secundária em relação ao homem, como em *Confessiones* (Augustine, 1999).

Viveu na África romana, onde a realidade moral e religiosa era um pouco à margem da percepção ascética do resto do Mediterrâneo, e por isso diferente dos círculos italianos e gálicos em que seu contemporâneo Jerônimo havia vivido. Brown (2009, p. 270 apud COELHO, 2016, p. 91) comenta que Agostinho viveu em outra realidade na sociedade romana, e se destacou por sua intensa atividade eclesiástica, sendo um líder ativo na Igreja de Hipona, no norte da África, onde atendia inúmeras pessoas de sua localidade e de outras regiões do Império Romano, o que era característico nesta época em que os bispos amparavam os pobres e protegiam as viúvas e virgens influentes, as quais, em contrapartida, doavam suas orações e colocavam a sua fortuna à disposição da Igreja.

Desta feita, Agostinho trilhava numa sociedade exclusivamente masculina; impôs a si mesmo e ao seu corpo clerical códigos rigorosos de renúncia sexual, seguido por Graciano no *Decretum* (Ver sobre continência no item 5.5.2 do Capítulo 5, deste trabalho). Coelho (2016, p. 91) comenta:

Diferente de Jerônimo, o bispo Agostinho não tinha uma relação bem próxima com as mulheres, o contato com elas era de forma não tão direta, mas o bispo de Hipona atendia e acompanhava mulheres religiosas, remetendo a elas tratados, obras morais, textos disciplinadores, missivas. Desta feita, de todas as correspondências que temos de Agostinho, observamos os seguintes dados: de todas as escritas por mulheres e perdidas, temos apenas uma remetida por uma mulher chamada Pública a Agostinho; dezessete epístolas foram dirigidas as mulheres e uma a um grupo de monjas de Hipona; e, por fim, quatro cartas endereçadas em conjunto a homens e mulheres.

Nessa conjuntura o monge Jerônimo e o bispo Agostinho elaboraram três cartas que utilizaremos como fonte de nossa análise para percebermos como eles pensaram a mulher virtuosa virgem na Igreja católica na Antiguidade Tardia – as cartas selecionadas para essa proposta de trabalho foram: número 24 de Jerônimo a Marcela, elaborada em outono do ano 384, e, duas de Agostinho, a saber, a de número 150 endereçada a Proba e Juliana, escrita em finais do ano 413 ou início do ano 414, e, a de número 188, dirigida a Juliana, de finais do ano 417 ou em princípio do ano 418.

Coelho (2016) analisa os discursos de Agostinho de Hipona em duas cartas (cartas 150 e 188) dirigidas às viúvas matronas, Juliana e Proba<sup>28</sup>, ligadas à família aristocrática de Roma, da gens denominada *Anicii*. Segue um trecho da carta 150:

Salientou Santo Agostinho à Juliana e à Proba, ao relatar sobre a vida ideal cristã para uma mulher, nestes termos:

[...] Alegre-se, pois, a dama, nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade, porque irá conseguir nos céus uma excelsa vantagem por sua união com Deus, muito mais que se propagasse uma sublime linhagem por sua união com um homem. Maior generosidade se tem mostrado pela posteridade dos Anícios ao glorificar a tão ilustre família com a abstenção das bodas que se multiplicasse com novos filhos [...] Maior e fecunda felicidade é o superar pela mente que suportar o embaraço do ventre, a pureza do coração que o leite do peito, dar à luz ao céu do que dá à luz a ao mundo [...]. Senhoras e filhas, dignas em honras, [...]. Que ela persevere até o fim, unida em matrimônio que não terá fim. Imitem muito as escravas a sua senhora, as plebeias as nobres, aquela que é fragilmente excelsa a que é mais seguramente humilde; as virgens que desejam a linhagem nobre escolham a santidade. [...] se unirdes com Cristo, obterão no momento oportuno. Os proteja e conservem santas a direita do Altíssimo, senhoras e filhas digníssimas de honras. Saúdo com o amor do Senhor e pela obrigação devida aos vossos méritos, aos filhos de vossa santidade e de uma especial a que se tem destacado pela santidade [...](COELHO, 2016, p. 94-95)

Agostinho apresenta uma retórica voltada para as mulheres, sobre a continência (unidas simbolicamente ao esposo espiritual num laço matrimonial, ou seja, casadas com Cristo), o culto à virgindade, a viuvez consagrada, bem como recomendava a prática das virtudes para que o gênero feminino se torne nobre<sup>29</sup>, e, no tempo oportuno, receberiam da divindade a vida tida como perfeita, a santidade. Este discurso retórico foi retomado por Graciano, que pode ser conferido na questão do casamento – Causas 27 à 36 da Segunda Parte do *Decretum*, analisado no Capítulo 5, item 5.5 deste trabalho.

A tradição teológica na qual a retórica é, hermeneuticamente, associada à interpretação das Escrituras, método presente no *Decretum* (ver Capítulo 5, item 5.4, deste trabalho) teve

<sup>28</sup>Faltônia Proba era uma matrona influente na cidade de Roma. Ela tinha sido casada com *Probus*, que foi cônsul em 371, desse relacionamento, nasceram três filhos, entre os quais um deles se chamava Olíbrio, que casou com Juliana, que fazia parte de uma importante família nobre de Roma. Desse matrimônio nasceu Demetriadés, que foi consagrada como virgem no Cristianismo. Tanto Proba quanto Juliana, ao se tornarem viúvas, se consagraram e fizeram votos religiosos (SILVA; LIMA, 2010, p. 26 apud VESSEY, 2016, p. 95).

<sup>29</sup> Para o bispo de Hipona as mulheres de uma categoria social mais baixa deveriam imitar as mulheres da alta aristocracia romana que aderiram à vida religiosa cristã e a prática de valores tidos como sublimes (VESSEY, 2016, p.95).

uma das primeiras adaptações realizadas por Agostinho em *De doctrina christiana*. Rita Copeland (2006, apud SANTOS, 2014, p. 4) explica que:

Agostinho limita o esquema ciceroniano das cinco partes da retórica a apenas duas partes: o *modus inveniendi* (*inventio*) e o *modus proferendi* (*pronunciatio*). Nesse sentido, Agostinho (2002: 41) escreve que “há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido”. O *modus inveniendi*, assim, dá um novo uso à *inventio*, pois transforma o texto escrito a ser interpretado em *topos*. O que possibilitou essa transposição de princípios retóricos para a hermenêutica cristã foi, para Copeland (2006), o comentário sobre o *De Inventione* escrito por Marius Victorinus, preceptor de Agostinho, devido à sua orientação neoplatônica. No comentário, Marius Victorinus (2012: 107-108) argumenta que a alma busca emancipação através da disciplina das artes e pela eloquência e que a sabedoria é uma substância interna e a eloquência, sua manifestação exterior (...).

Agostinho considera primordial fazer o reconhecimento dos *topoi* presentes nas Escrituras – inspirados pelo Espírito Santo – para resolver as ambiguidades e obscuridades dos textos bíblicos. Como resume Copeland (2006: 247, apud SANTOS, 2014, p. 6):

“a recepção de Agostinho da retórica ciceroniana usa conceitos retóricos para conceber procedimentos hermenêuticos. A tradição retórica é mediada parcialmente através de uma filosofia neoplatônica da retórica”. Essa nova ênfase hermenêutica, entretanto, não se sobrepôs a outras tradições retóricas que lhe eram contemporâneas, como os comentários ao *De Inventione*, os comentários à *Institutio Oratoria* de Quintiliano, a própria *ars dictaminis* etc.. Elas existiam em paralelo.

A obra *Le Bien du mariage*, de Agostinho, é bastante citada no *Decretum* (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 32, Questão 7, Parte 1 – analisado no Capítulo 5, ítem 5.5.2, deste trabalho) a qual, retoricamente, recomenda a continência e discute a questão do repúdio da mulher, no caso de adultério, bem como a proibição de segundo casamento, que para alguns, a proibição do novo casamento diz respeito apenas às mulheres. Agostinho reage contra essa interpretação de Mateus 5:32 e 1 Coríntios 7:10,11 (citados neste capítulo, ítem 3.4.1), confere-se:

Manter a continência é o estado mais perfeito; tornar o dever conjugal uma coisa permitida; exigí-lo fora das necessidades da geração é um pecado venial; cometer fornicção ou adultério é um pecado mortal. Portanto, a caridade conjugal requer que um dos cônjuges, sob o pretexto de merecer mais, tenha cuidado para não ser para o outro uma causa de condenação. Pois "aquele que repudia sua esposa, exceto no caso de fornicção, a leva ao adultério"(1). De fato, o pacto nupcial é tão sacramental que nem é quebrado pela separação dos cônjuges. Enquanto seu marido estiver vivo, se ela foi

mandada embora por ele, a mulher comete adultério conhecendo outro homem; e o marido, ao mandá-la embora, tornou-se a causa desse crime.

7. Como é permitido repudiar a esposa por adultério, também é permitido casar com outra? A Escritura dá origem, neste ponto, a uma dificuldade bastante séria. O apóstolo, promulgando neste um preceito do Senhor, declara que a mulher não deve separar-se do marido; e que, se ela se separar dela, ela deve permanecer sem marido ou reconciliar-se com a sua. Aqui está o motivo. Ao separar-se de um marido que não é adultério e suspendendo qualquer relação conjugal, ela expõe o marido a adultério ou impureza. Mas pode reconciliar-se bastante com ele, seja tolerando sua má conduta, se por si mesmo a continência é impossível, ou especialmente reduzindo-o a sentimentos melhores. Portanto, eu não vejo sobre o que se pode apoiar para que o homem, cuja esposa é adúltera, possa, depois de tê-la deixado, casar-se com outra, já que, no mesmo caso, a mulher não pode casar-se com novos casamento. Se ela não pode se casar com outro, é porque o laço conjugal formado pela primeira vez com o propósito de ter filhos é tão indissolúvel que não pode ser quebrado para buscar a geração em outro casamento. Caso contrário, um homem cuja esposa é estéril poderia mandá-la embora e se casar com outra, com quem ele teria filhos. Mas fazer isso seria um crime; a lei em vigor hoje em dia e confiando no costume romano, ordena ter apenas uma mulher viva; e ainda após o divórcio em razão do adultério, por parte de um ou outro cônjuge, os filhos ainda poderiam nascer se fosse permitido contrair um novo casamento. A lei divina a defende de maneira absoluta, e é isso que prova a todo homem pensante a força irresistível do vínculo conjugal. Poderia ser assim, se o sacramento fortalecesse a fraqueza humana e se impusesse aos homens até que eles temessem uma punição infalível, se renunciassem ao laço conjugal, ou se tentassem dissolvê-lo? Uma separação pode ocorrer, mas a união dos cônjuges não será quebrada; eles permanecerão maridos, mesmo depois de se terem separado, e se abandonarem a licença da sua moral, são culpados de adultério em relação àqueles com quem permanecem unidos; esposa para o marido e vice-versa. O casamento, para este ponto indissolúvel, só é possível na cidade do nosso Deus e na sua santa montanha.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Garder la continence, c'est l'état le plus parfait; rendre le devoir conjugal est une chose permise; l'exiger en dehors des nécessités de la génération, c'est un péché véniel; commettre la fornication ou l'adultère, c'est un péché mortel. La charité conjugale exige donc que l'un des époux, sous prétexte de mériter davantage, se garde bien d'être pour l'autre une cause de damnation. Car « celui qui renvoie sa femme, sauf le cas de fornication, la pousse à l'adultère (1) ». En effet, le pacte nuptial est si sacramentel qu'il n'est pas même rompu par la séparation des époux. Tant que son époux est vivant, eût-elle été renvoyée par lui, la femme commet l'adultère en connaissant un autre homme; et le mari, en la renvoyant, s'est fait la cause de ce crime.

7. Puisqu'il est permis de renvoyer sa femme surprise en adultère, est-il aussi permis d'en épouser une autre? L'Écriture donne lieu, sur ce point, à une difficulté assez grave. L'Apôtre, promulguant en cela un précepte du Seigneur, déclare que la femme ne doit point se séparer de son mari; et que, si, elle s'en sépare, elle doit rester sans mari, ou se réconcilier avec le sien (2). En voici la raison. En se séparant d'un mari qui n'est point adultère et en suspendant toute relation conjugale, elle exposerait son époux à tomber dans l'adultère ou l'impureté. Mais elle peut en toute justice se réconcilier avec lui, soit en tolérant son inconduite, si pour elle-même la continence est impossible, soit surtout en le ramenant à des sentiments meilleurs. Dès lors je ne vois pas sur quoi l'on peut s'appuyer pour soutenir que l'homme, dont la femme est adultère, peut, après l'avoir quittée, en épouser une autre, puisque, dans le même cas, la femme ne peut convoler à de nouvelles noces. S'il ne peut en épouser une autre, c'est que le lien conjugal d'abord formé dans le but d'avoir des enfants est tellement indissoluble, qu'il ne peut être rompu pour chercher la génération dans un autre mariage. Autrement, tel homme dont la femme est stérile, pourrait la renvoyer et en épouser une autre, avec laquelle il aurait des enfants. Or, agir ainsi serait un crime; la loi en vigueur de nos jours et appuyée sur la coutume romaine, ordonne de n'avoir qu'une seule femme

(AUGUSTIN, 1869, p. 7-8) (tradução minha)

Desta forma retórica, Agostinho explora o *logos* do “falo”, que tem dominado o pensamento ocidental desde então: “Os comentários medievais – Filon Judeu, Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho – centram-se na Criação jeovista, e entendem o aparecimento sequencial dos sexos de forma altamente hierárquica” (BLOCH, 1995, p. 33). Ele explora o *topos* da subordinação e inferioridade de Eva (e, portanto, de todas as mulheres) ao homem, assim estabelecido antes da Queda, na ordem da criação:

Conclui Santo Agostinho esse seu raciocínio para garantir, na esteira do tradicional *topos* da inferioridade da mulher enquanto criatura criada depois do homem e da sua própria carne, a condição de secundária para ela, arazoando que ninguém com certeza dirá que Deus foi capaz de fazer da costela do homem somente uma mulher e não também um homem se Ele quisesse assim fazer. Finalmente, Santo Agostinho fecha o seu silogismo tendenciosamente misógino arrematando que ele não vê por que razão e sentido a mulher foi feita para o homem, a não ser para servir como auxiliar dele na geração de filhos. (FONSECA, 2017, p. 201).

Santo Agostinho explora o *topos* da responsabilidade primordial pelo Pecado Original atribuído a Eva:

Santo Agostinho, em XI. 37 do seu *De Genesi ad litteram*, discutindo o sentido da Queda sugere, invocando o glosado *topos* da responsabilidade primordial pelo Pecado Original atribuído a Eva, tão caro à tradição misógina de ascendência religiosa, que a punição dela pode fornecer razão para se ponderar sobre a condição natural de servidão atribuída por Deus a toda mulher como descendente dessa mãe primordial.

[...]

Nessa ordem de ideias, Santo Agostinho, lembrando Genesis 3: 16, que lembra à mulher, transgressora primeira da ordem divina original, que ela deverá estar sujeita ao seu marido e que este deverá comandá-la, reforçando que essa afirmação deve ser considerada e entendida no seu sentido apropriado. A partir dessa proposição, Santo Agostinho explica que deve ser acreditado que, mesmo antes de a mulher pecar, ela foi feita para ser comandada pelo seu marido e para ser submissa e sujeita a ele. Portanto, a responsabilidade da mulher como introdutora da Queda e do Pecado Original no mundo apenas aumentou a sua condição original de servidora do homem. (FONSECA, 2017, p. 201).

---

vivante ; et cependant après le divorce pour cause d'adultère, de la part de l'un ou de l'autre des deux époux, il pourrait encore naître des enfants, s'il était permis de contracter un nouveau mariage. La loi divine le défend d'une manière absolue, et c'est là ce qui prouve à tout homme réfléchi la force irrésistible du lien conjugal. Pourrait-il en être ainsi, si le sacrement ne venait fortifier la faiblesse humaine et s'imposer aux hommes jusqu'à leur faire craindre un châtement infaillible, s'ils renoncent au lien conjugal, où s'ils cherchent à le dissoudre ? Une séparation peut avoir lieu, mais l'union des époux ne sera, pas brisée; ils resteront époux, même après s'être séparés, et s'ils s'abandonnent à la licence de leurs moeurs, ils se rendent coupables d'adultère à l'égard de ceux avec lesquels ils restent unis, la; femme à l'égard de son mari et réciproquement. Le mariage, jusqu'à ce point indissoluble, n'est possible que dans la cité de notre Dieu et sur sa montagne sainte. (AUGUSTIN, 1869, pp. 7-8)

Explora ainda o *topos* da servidão da mulher, ao afirmar que a servidão dessa ao homem deve ser entendida com a que existe à escravidão e não como uma servidão que está vinculada ao amor:

A seguir, Santo Agostinho discorre sobre o entendimento do que a servidão da mulher deve significar, dizendo que não se pode com razão deixar de entender que a servidão, significada naquelas palavras do Gênesis, deve ser entendida nos mesmos moldes daquela em que existe uma condição semelhante à servidão da escravidão e não de uma servidão igual àquela surgida de um vínculo de amor.

A fim de completar a sua exegese sobre o entendimento e defesa misóginos da servidão da mulher *vis-à-vis* a servidão de modo geral, Santo Agostinho cita São Paulo que, em Gálatas 5:13, comenta que, por meio do amor, um pode servir ao outro. Entretanto, apesar de Santo Agostinho reconhecer que o santo apóstolo não pregaria o domínio nessa relação, concordando que as pessoas casadas podem servir uma à outra por meio do amor, não deixa de lembrar a passagem de 1 Timóteo 2:12, do mesmo São Paulo, que taxativamente não permite uma mulher ter comando e governo sobre o seu marido.

Para endossar esse advogado propósito, Santo Agostinho comenta que a sentença pronunciada por Deus deu antes de tudo o poder de comando ao homem, não sendo simplesmente por causa da sua natureza que a mulher merece ter o seu marido por senhor, mas ela deve tê-lo nessa condição em razão de ter sido ela a cometer primeiro o pecado da transgressão da ordem divina, instaurando, por isso, a escravidão entre os homens. Conclui o santo que, se essa ordem de entendimento relativamente ao pecado e à servidão da mulher não for assim entendida e mantida, a natureza sofrerá a consequência de ser ainda e, cada vez, mais corrompida e o pecado será ainda mais aumentado. (FONSECA, 2017, p. 201-202).

Tem-se o *topos* da mulher como deficiente do espírito da mente, o que lembra São João Crisóstomo. Na esteira dessas ideias, Santo Agostinho finalmente oferece uma reflexão sobre o sentido literal da Queda. Em XI. 42 do seu *De Genesi ad litteram*, arrazoa sobre a superioridade do espírito mental do homem em detrimento da inferioridade e da prevalência do espírito carnal da mulher que, desdotando-a para o entendimento superior das coisas, tornou-a presa fácil da sagacidade da serpente. Retoricamente Santo Agostinho questiona que, se Adão era um homem espiritual, na mente e não no corpo, como pode ele ter acreditado naquilo que foi dito através da serpente, uma vez que Deus os havia proibido de comer do fruto daquela árvore porque, se eles comessem, seriam deuses em termos de conhecimento do bem e do mal?

A resposta retoricamente vem antecipada na pergunta, ao certificar ser estranho que o homem dotado de mente espiritual pudesse acreditar no que lhe foi dito acerca do que a

serpente havia colocado. Dessa forma, Santo Agostinho questiona, dialeticamente, que esta poderia ter sido a razão da mulher ter sido usada, uma vez que ela tinha entendimento limitado e também, talvez, por ela estar vivendo de acordo com o espírito da carne e não de acordo com o espírito da mente.

A seguir nesse arrazoamento acerca da mulher como deficiente do espírito da mente, que conforma o homem à imagem e semelhança de Deus, Santo Agostinho pergunta se não é essa a razão pela qual São Paulo não atribui a imagem de Deus à mulher, ao dizer, em 1 Coríntios 11:7 (BÍBLIA, 2012), que um homem, na verdade, não deve cobrir a sua cabeça, uma vez que ele é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem.

Entretanto, ainda com aquela relativa simpatia e gentileza de trato com que Santo Agostinho muitas vezes considera a mulher, emenda ele que isso não quer dizer que a mente da mulher seja incapaz de receber aquela mesma imagem, porque, conforme diz São Paulo em Gálatas 3:28 (BÍBLIA, 2012), nesse agraciamento divino não há diferença entre homem e mulher.

Fonseca (2017, p. 203-204) comenta que, talvez para isentar dessa derrogação a mulher da sua época, Santo Agostinho, escreve a respeito dessa imperfeição feminina, como que querendo confortar a mulher, que talvez ela ainda não tenha recebido o presente do conhecimento de Deus, mas que, sob a direção e a tutela do seu marido, ela poderá adquiri-lo gradualmente, recaindo aqui mais uma vez no androcentrismo patrístico responsável por suas atitudes misóginas.

Desta forma institui em sua obra o *topos* do primeiro lugar na criação e da inteireza virtuosa natural do homem. A fim de justificar, naturalizando os fatos a partir da criação ou origem das coisas, expediente retórico de uso bastante recorrido na patrística medieval, Santo Agostinho novamente invoca o *topos* misógino do primeiro lugar na criação concedido ao homem dizendo, em referência a 1 Timóteo 2: 13-14 (BÍBLIA, 2012), que não é sem razão que São Paulo diz que Adão foi feito primeiro, e depois Eva, e que ele não foi seduzido, mas que a mulher foi seduzida e caiu em pecado.

São Paulo coloca que Adão não foi seduzido e que, quando interrogado por Deus, disse ter sido a mulher que Ele lhe tinha dado para companhia que o seduzira e que, por isso, ele havia comido do fruto, enquanto a mulher, por sua vez, ao se posicionar nessa situação, disse que a serpente a havia seduzido. Fonseca (2017, p. 204) comenta esse paradoxo, pois considera curioso os termos dessa justificativa para o comportamento do homem, por ter ele,

apesar de superior por origem e por condição, se deixado seduzir pela atitude da mulher, em tudo inferior por ser-lhe secundária no plano da vontade divina.

A seguir nesse arrazoado acerca da fragilidade da mulher em ser seduzida, mas perigosamente poder ser causa da sedução do homem, Santo Agostinho cita o exemplo de Salomão que, por sua incrível sabedoria, não podia acreditar que houvesse algum benefício na adoração dos ídolos, mas que, entretanto, foi incapaz de resistir ao amor de mulheres arrastando-o para esse mal, conforme é comentado em 1 Reis 11: 1-11 (BÍBLIA, 2012). Além de Salomão, Santo Agostinho cita, em abono da falha do homem por prestar simpatia à mulher, também o caso de Adão, que comeu do fruto proibido oferecido por sua companheira para não torná-la infeliz, temendo que ela se aniquilasse sem o seu apoio, alienada dos seus afetos, e que essa desavença causasse a morte dela.

Para provar a inteireza virtuosa natural do homem, conferida em Adão, Santo Agostinho diz que ele não se deixou seduzir e ser vencido pela concupiscência da carne, mas pelo tipo de ligação e afeição pelo qual frequentemente acontece aos homens que ofendem a Deus enquanto tentam manter a amizade entre eles. Com esse raciocínio é enfatizada a fraqueza natural da mulher pela sedução do mal, e que o homem teria agido com solidariedade ao deixar-se, por simpatia, ser seduzido, e Santo Agostinho justifica que não seria possível pensar que os enganos da serpente, pelos quais a mulher foi seduzida, pudessem ter servido de meios de sedução do homem. (FONSECA, 2017, p. 204-205).

### 3.6 Misoginia na literatura pós-patristica

#### 3.6.1 Santo Isidório de Sevilha (c.560-636)

Isidoro era o mais novo de quatro irmãos, nasceu em 560, em Sevilha, capital da Andaluzia, numa família cristã de origem bizantina ou hispano-romana. Cresceu durante o domínio dos visigodos na Espanha. Seu pai, Severiano, era prefeito de Cartagena e comandava sua cidade dentro dos mais disciplinados preceitos católicos. A mãe, Teodora, educou todos os filhos igualmente nas regras do cristianismo. Como fruto, colheu a alegria de ter quatro deles: Isidoro, Fulgêncio, Leandro e Florentina, elevados à veneração dos altares da Igreja. Como bispo de Sevilha, o irmão de Isidoro, Leandro de Sevilha, foi o instrumento

decisivo para conseguir a renúncia oficial ao arianismo dentro do reino visigodo, proclamada no III Concílio de Toledo. Isidoro foi educado num monastério e, mais tarde, sucedeu a Leandro e tornou-se Arcebispo de Sevilha, por volta de 600, sendo que, durante o seu bispado, Sevilha desfrutou de preeminência como centro intelectual do reino visigodo. No dia 4 de abril de 636, sentindo que a morte estava se aproximando, dividiu seus bens com os pobres, publicamente pediu perdão para os seus pecados, recebeu pela última vez a eucaristia e, orando aos pés do altar, ali morreu. (MICHELETTE, 2013, p. 38)

A obra de Santo Isidoro de Sevilha conhecida por *Etymologiae* é dos mais completos escritos na Idade Média, na forma de enciclopédia com ênfase às derivações de palavras-chave (*verba*) que aparecem sob cada assunto encabeçado para tratamento, valorada filosófica e teológica como portadora, na sua raiz ou no seu étimo, do sentido da substância e da realidade da coisa (*res*). O etimologismo de Santo Isidoro de Sevilha, acompanhado do fisiologismo de Aristóteles, são, de forma muito importante, duas das muitas ideias fundadoras da tendência discriminatória da mulher no pensamento e na cultura do homem ocidental. Fonseca comenta:

Um homem é chamado Vir porque existe mais valor (*virtus*) nele do que na mulher. Daí também que ele recebe o nome de coragem ou semelhante porque ele governa as suas mulheres por força (*vi*). Mulier, a mulher é derivado de “fraqueza”, uma vez que “*mollior*” (mais fraco), tirada ou mudada uma letra, torna-se “*mulier*”. Elas são diferenciadas do homem tanto em coragem quanto em imbecilidade do corpo. O homem tem a maior capacidade, a mulher a menor, com o propósito de que ela deve se submeter a ele: i. e., a fim de que, com as mulheres sendo difícil nisso, a luxúria não compila os homens a olhar para outros lugares e ir se prostituir em busca de outro sexo.

Ela é chamada “*mulier*” por sua feminilidade e não por causa da sua fraqueza em ter a sua castidade corrompida, porque a fala do Espírito Santo é: ‘E Eva foi subitamente feita do lado do homem’. Não pelo contato com o homem ela é chamada “*mulier*”. As Escrituras dizem: ‘E ele (Deus) a formou em uma mulher’. [...] Na verdade, “*femina*”, uma mulher, vem de “*fêmur*”, a parte superior da coxa, onde a aparência do sexo é diferente daquela do homem. Outros, usando a derivação grega, dizem que é por causa da força do fogo com a qual uma mulher veementemente deseja, e que as fêmeas são mais apetitosas do que os machos, tanto nos humanos quanto nos animais. Muito amor era, então, entre os antigos, considerado efeminar. (WHITE, 1984, p. 222-223 apud FONSECA, 2017, p. 125-126)

Isidoro recorta da misoginia fisiologista de Aristóteles a questão da menstruação como o sangue supérfluo das mulheres e define a palavra *mênstruo* relacionada ao ciclo da lua, de acordo com o qual esse escorrimento usualmente aparece — a lua sendo chamada “*mene*” em

grego, mas também relaciona a palavra a “coisas de mulher” (*muliebria*) uma vez que a mulher é o único animal que menstrua. Retoricamente relaciona a menstruação à impureza da mulher quando afirma que em contato com esse sangue, os frutos não germinam; o mosto da uva azeda; as plantas morrem; as árvores perdem o seu fruto; o metal é corroído com ferrugem; e os objetos de bronze se tornam negros; que qualquer cachorro que come-o contrai a raiva; e que o betume asfáltico, que resiste ambos o metal e a água, se dissolve espontaneamente quando poluído com esse sangue (ISIDORE OF SEVILLE, 1962, XI. i. 140-141 apud FONSECA, 2017, p. 129).

Como uma cadeia de pensamento, temos que aquela espécie de misoginia fisiologista de Aristóteles e de Galeno, acerca da excelência do macho sobre a precariedade e defeitos da fêmea, encontrou correspondência ideológica no método de conhecimento epistemológico desenvolvido por Santo Isidoro de Sevilha, constituindo uma espécie de eco ao que, de forma não menos maléfica, foi tratado em *Etymologiae*, podendo-se citar os trechos: XI. ii. 17; XI. ii. 23; IX. v. 3; XI. i. 140; e VII. VI. 5.

A sua grande enciclopédia — conhecida como *Etymologiae*, devido à ênfase de palavras-chave para cada assunto principal — adquiriu popularidade fenomenal através da Europa medieval e continuou a ser citada por muitos séculos depois. Os comentários a seguir servem para identificar, nessa obra, a influência da tradicional visão da inferioridade constitutiva da natureza feminina elaborada pela Fisiologia de Aristóteles. Essa visão da imperfeição e incompletude do organismo feminino apresentada por Aristóteles fortemente se disseminou, de forma ideologicamente simpática, por toda a Idade Média, correspondendo aos interesses e à ordem política do pensamento misógino, principalmente representados pelos padres e pensadores religiosos da Igreja.

Nesse sentido, Santo Isidoro de Sevilha, sendo um deles, traduziu, para o domínio do conhecimento da língua, o que Aristóteles havia feito no domínio da Fisiologia e da ciência. Por exemplo, diz o santo, nas suas *Etymologiae*, que a palavra vir (varão) é assim grafada porque vem de *vis* (força). Já *mulier* (mulher) vem de *mollitie* (maciez), estando associada a *mollier* (mais macio). Portanto, fica claro que, a partir da Etimologia, opõe-se a natureza forte e virtuosa do homem à natureza fraca da mulher, que, por isso mesmo, deve ser comandada pelo homem:

17. Um homem (*vir*) é assim chamado, porque nele reside maior poder (*vis*) do que em uma mulher - daí também “força” (*virtus*) recebeu seu nome - ou então porque ele lida com uma mulher pela força (*vis*) . 18. Mas a palavra mulher (*mulier*) vem da suavidade (*moles*), como se *moles* (cf. *mollior*,

“mais suave”), depois de uma carta ter sido cortada e uma carta trocada, agora se chama mulier. 19. Estes dois são diferenciados pela respectiva força e fraqueza de seus corpos. Mas a força é maior em um homem, menor em uma mulher, de modo que ela se submeta ao poder do homem; evidentemente isso é tão insalubre, se as mulheres resistissem, a luxúria deveria levar os homens a procurar outra coisa ou se atirar no sexo masculino. 20. Como eu estava dizendo, mulher (mulier) é nomeada por seu sexo feminino, não por uma corrupção de sua inocência, e isso é de acordo com a palavra da Sagrada Escritura, pois Eva foi chamada mulher assim que ela foi feita de o lado de seu homem, quando ela ainda não tinha tido nenhum contato com um homem, como é dito na Bíblia (cf. Gênesis 2:22): “E ele a formou em uma mulher (mulier)” (SEVILLE, 2006, Liber XI.ii.17-20, p. 242 – tradução minha)<sup>31</sup>.

Ainda nessa obra é comentado sobre o poder destrutivo, maléfico e monstruoso do mênstruo, quando diz que a mulher é o único animal que mestrua e que as colheitas não crescem no contato menstrual, bem como as culturas e gramíneas morrem:

A menstruação consiste em um transbordamento do sangue das mulheres. Eles são chamados de "menses" (menstrua) após o ciclo de luar no qual esse fluxo ocorre regularmente - pois em grego a lua é chamada. Estas também são chamadas de "coisas de mulher" (muliebria), pois a mulher é o único animal menstruado. 141. Se eles são tocados pelo sangue da menstruação, as plantações deixam de brotar, o vinho não fermentado azeda, as plantas murcham, as árvores perdem seus frutos, o ferro é corrompido pela ferrugem, o bronze fica preto. Se os cachorros comem alguma coisa, eles são feitos selvagens com raiva. A cola de piche, que não é dissolvida nem por ferro nem por água, quando poluída com esse sangue, se dispersa espontaneamente. 142. Além disso, o sêmen não pode germinar depois de vários dias de menstruação, porque não há, então, sangue menstrual suficiente para que possa ser umedecido a ponto de estar completamente úmido. Sêmen fino não adere aos órgãos femininos; desliza para baixo e não tem o poder de se agarrar a eles. Da mesma forma, o sêmen espesso também não tem o poder de gerar nada, porque, devido à sua espessura excessiva, ele não pode se misturar com o sangue menstrual. Isso causa esterilidade em homens e mulheres; ou é devido à espessura excessiva do sêmen ou sangue, ou à sua magreza excessiva. (SEVILLE, 2006, Liber XI.i.140-142, p. 240 – tradução minha)<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> A man (vir) is so called, because in him resides greater power (vis) than in a woman – hence also ‘strength’ (virtus) received its name – or else because he deals with a woman by force (vis). 18. But the word woman (mulier) comes from softness (mollities), as if mollier (cf. mollior, “softer”), after a letter has been cut and a letter changed, is now called mulier. 19. These two are differentiated by the respective strength and weakness of their bodies. But strength is greater in a man, lesser in a woman, so that she will submit to the power of the man; evidently this is so lest, if women were to resist, lust should drive men to seek out something else or throw themselves upon the male sex. 20. As I was saying, woman (mulier) is named for her feminine sex, not for a corruption of her innocence,<sup>9</sup> and this is according to the word of Sacred Scripture, for Eve was called woman as soon as she was made from the side of her man, when she had not yet had any contact with a man, as is said in the Bible (cf. Gen. 2:22): “And he formed her into a woman (mulier).” (SEVILLE, 2006, XI.ii.17-20, p. 242)

<sup>32</sup> The menses consist of an overflow of women’s blood. They are called ‘menses’ (menstrua) after the cycle of moonlight in which this flux regularly comes to pass – for in Greek the moon is called -. These are also called ‘womanish things’ (muliebria), for the woman is the only menstruating animal. 141. If

### 3.6.2 Santo Anselmo (1033-1109)

Santo Anselmo, um monge beneditino, chegou a ser Arcebispo da Cantuária. Ele produziu a sua obra num momento em que florescia, ao lado da espiritualidade monástica, as disputas públicas, nas quais temas relevantes da especulação teológica recebem o auxílio da razão, e por isso mesmo a razão e a fé ocupam um lugar privilegiado na obra de S. Anselmo. É a presença da dialética entre filósofos e teólogos, que estudam o uso da razão nos assuntos divinos (sobre esse assunto ver item 5.4 do Capítulo 5 deste trabalho). Talvez por isso seus escritos trazem um imaginário não muito ortodoxo relativamente à questão do gênero, e na sua principal obra, *Monologium*, Santo Anselmo, desafiando preconceitos canônicos, discute sobre o gênero do sagrado. Fonseca (2017, p. 114) comenta:

Por meio de um curioso raciocínio, que joga com o gênero das principais palavras-conceito utilizadas para definir os atributos do Supremo Espírito (Deus) e do seu filho Jesus, Santo Anselmo chega à seguinte conclusão: ambos podem ser, indiferentemente, chamados de pai e filho ou de mãe e filha, visto que ambos têm igualmente, no seu mais supremo teor, espírito (i. e., *spiritus*, no latim, uma palavra do gênero masculino) e verdade e sabedoria (i. e., *veritas* e *sapientia*, palavras do gênero feminino no latim). Entretanto, após essa instigação, que lembra o método etimológico de Santo Isidoro de Sevilha, Santo Anselmo retrocede na sua conclusão.

Anselmo trata da função paterna como causa principal da geração (princípio esse bastante de acordo com o postulado bíblico da precedência de Adão sobre Eva na Criação) e conclui, definitivamente, que o Supremo Espírito só poderia ser mesmo masculino, o mesmo acontecendo com o seu Filho, ao Pai unido em Espírito (capítulo 42 do seu *Monologium*), o que constitui uma derivação figurada e ideológica das ideias fisiologistas de Aristóteles e das ideias etimológicas de Santo Isidoro de Sevilha acerca das razões pelas quais o pai teria precedência, como causa primeira na geração, visto que é o princípio da Alma, responsável pela forma e pelo movimento. A mãe viria em segundo plano, entrando com a matéria para a

---

they are touched by the blood of the menses, crops cease to sprout, unfermented wine turns sour, plants wither, trees lose their fruit, iron is corrupted by rust, bronze turns black. If dogs eat any of it, they are made wild with rabies. The glue of pitch, which is dissolved neither by iron nor water, when polluted with this blood spontaneously disperses. 142. Moreover, semen cannot germinate after several days of menstruation, because there is not then enough menstrual blood by which it could be moistened to the point of being thoroughly wet. Thin semen doesn't adhere to the female organs; it slides down and doesn't have the power to cling to them. Similarly, thick semen also lacks the power to beget anything, because, due to its excessive thickness, it cannot mix with the menstrual blood. This causes sterility in both men and women; it is either due to the excessive thickness of the semen or blood, or to their excessive thinness. (SEVILLE, 2006, Liber XI.i.140-142, p. 240).

composição corporal dos descendentes (FONSECA, 2017, p. 114-115). Bloch (1995, p. 34) comenta este assunto:

A prioridade cronológica de Adão implica todo um conjunto de relações que vão direto ao âmago não só da teoria dos signos medieval, mas também das questões de ontologia [...] Pois a mulher da versão jeovista, concebida desde o começo como secundário, derivada, subseqüente e complementar, assume o fardo de tudo aquilo que é inferior, depreciado, escandaloso e perverso, durante a articulação fundadora dos sexos nos primeiros séculos do cristianismo.

### 3.6.3 São Tomás de Aquino (1225-1274)

Nasceu na cidade de Roccasecca, e morreu na cidade de Fossanova (ambas na Itália). São Tomás de Aquino foi um importante teólogo, filósofo e padre dominicano do século XIII, foi também declarado santo pelo papa João XXII em 18 de julho de 1323. É considerado um dos principais representantes da escolástica (linha filosófica medieval de base cristã). Além de ter sido o fundador da escola tomista de Filosofia e Teologia. Autor de *Summa Theologiae* (1266-1272), obra que iria realizar, no século seguinte, a síntese da dogmática cristã com a filosofia aristotélica, foi influenciado pela obra de Abelardo (ver método no tratamento literário do Decretum, analisado no item 5.4 do Capítulo 5 deste trabalho).

Teólogo neoaristotélico, busca compreender a revelação religiosa do Cristianismo na sua busca de explicação pragmática para os mistérios da Teologia, e apresentou a questão de Cristo não ter contraído o Pecado Original, apesar de ter sido concebido do ventre de uma mulher, e, em sua explicação, apropriou-se no princípio aristotélico de que sempre o macho é que transmite o sêmen encarregado de dar formação e movimento anímico ao descendente. Nesse sentido, Simone de Beauvoir comenta as declarações de São Tomás: “[...] a mulher é um ser ‘ocasional’ e incompleto, uma espécie de homem falhado. [...] ‘É indubitável que a mulher se destina a viver sob o domínio do homem e não tem por si mesma nenhuma autoridade’” (BEAUVOIR, 2009, p. 140).

Fonseca (2017, p. 116) comenta que São Tomás de Aquino, baseado na ideia aristotélica, discute se a Virgem teve realmente alguma parte ativa na concepção do corpo de Cristo, e acrescenta que, segundo a Bíblia, Cristo não teve pai humano, então ele esteve livre da transmissão do Pecado Original. Numa reconstrução misógina da épica histórica antiga, encontramos, séculos mais tarde, Guido Delle Colonne (séculos XIII-XIV), o qual pode ser

considerado, ao lado de Santo Anselmo (1033-1109) e São Tomás de Aquino (1225-74), entre outros, como legítimo herdeiro das ideias misóginas de Aristóteles acerca da constituição feminina como essencialmente de caráter material e da natureza masculina como forma (FONSECA, 2017, p. 197).

Tem-se que a visão sobre o amor de Aristóteles serviu de fonte ao pensamento de São Tomás de Aquino, quando faz distinção de dois tipos: amor de amizade e amor de cuncupiscência, aproximando o amor com a mensagem cristã e com o caritas, o amor divino.

### 3.7 Considerações parciais

Neste capítulo foi delineado, em termos gerais, os traços misóginos do retrato da mulher majoritários no medievo, considerada, como continuadora de Eva em seu papel no episódio genesíaco da perda do Paraíso, a causadora da queda do homem e dos subsequentes malefícios com isto trazidos à humanidade. No caso dos Padres da Igreja, esses pensaram as mulheres fundamentados a partir dos escritos bíblicos, onde temos, em algumas passagens, uma evidenciação de valores ascéticos, em especial, a continência como consagração ao serviço na comunidade religiosa. Ademais, o gênero que envolveu os escritos patrísticos foi a retórica antiga, no qual esses discursos, por meio de elementos oratórios, argumentativos e embasados nos seus respectivos pontos de vista religioso e social, tinham como objetivo convencer e persuadir os seus leitores à prática ascética, em particular, as mulheres.

Voltando à pergunta feita na Introdução ao indagarmos se a misoginia tem uma História, pelo que se pôde observar, a prática do discurso misógino medieval transparece ter se constituído como um verdadeiro depósito de textos miscelânicos, misturando-se desde provérbios até imprecções bíblicas e ditos de semelhante teor contra as mulheres, formando um verdadeiro rebuscar de fontes de melhor efeito e impacto. Nessa recolha compulsiva, a impressão que se tem é de que repete-se *ad nauseam* os mesmos expedientes retóricos e formulaicos, as mesmas vozes ressoantes, os mesmos e incansáveis lugares-comuns denegridores da figura feminina.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup>Apesar de haver obras de autores que se colocaram em defesa da mulher, contra os preconceitos e a diabolização que a envolviam no medievo, como Cristina de Pisano (1365- c. 1430). No entanto, nesta seleção de autores e obras de diversas origens e gêneros literários até aqui analisada por amostragem, é de se constatar a

## 4 MOMENTO HISTÓRICO – SÉCULO XII

Jean Werckmeister (2011) comenta que no momento histórico da elaboração do *Decretum*, no século XII, floresceu no Ocidente um importante crescimento econômico, artístico, intelectual, político e religioso, e enumera alguns fatores que foram determinantes, como o crescimento populacional, desenvolvimento urbano, invenção da arte gótica, descoberta ou redescoberta, nomeadamente através da cultura islâmica, textos gregos e romanos, como *Metaphysique* de Aristóteles ou *Le Digeste* de Justiniano, reforma gregoriana da Igreja, as cruzadas, o declínio das escolas monásticas, a ascensão das escolas urbanas e logo as primeiras universidades (incluindo a de Bolonha). Werckmeister destaca que tudo isso contribuiu para uma renovação de pensamento que não estava ausente de qualquer campo: direito, medicina, artes "mecânicas", filosofia, letras, etc. (2011, p. 09).

No campo literário podem ser citadas algumas obras que representam o legado misógino, como de Heloísa (1101-1164) e Abelardo (1079-1142); Tristão e Isolda (Século XII), e do anônimo autor de *Ancrene Riwle* (século XIII), que serão brevemente tratadas neste capítulo. No campo teológico, esse renascimento, que já despertava no século XI, trouxe os debates sobre a eucaristia e a teologia da penitência com Pedro Abelardo e o casamento com Hugues de Saint-Victor. Do ponto de vista do método intelectual irrompe ou renova a escolástica, ilustrada em particular pela *Sic et Non* de Pedro Abélard (versão 1130) - cujo método se aplica ao *Decretum* e será analisado no Capítulo 5. Segue-se uma análise abreviada de alguns fatos que marcaram este período e que refletiu na elaboração do *Decretum*.

### 4.1 Política religiosa

Com o objetivo de entender como o *Decretum* adquiriu tamanha importância nos cânones eclesiais, será feito aqui um breve relato historiográfico no campo religioso. No Século XI houve uma grande divisão entre igreja oriental (com capital em Constantinopla) e ocidental (com capital em Roma)<sup>34</sup>, e vagarosamente afastava-se a Igreja em seus extremos

---

força e revitalização da ideologia patrística, por sua vez profundamente enraizada na misoginia das fontes antigas, gregas e judaico-cristãs, que se perpetuam ao longo dos tempos na cultura ocidental.

<sup>34</sup> Em 1043 Miguel Cerulário tornou-se patriarca de Constantinopla; em 1049 Leão IX tornou-se papa. Leão IX queria que Miguel se submetesse a Roma e enviou homens a Constantinopla com essa finalidade, porém Miguel

geográficos. Enquanto a Igreja no Oriente usava o Grego, era permitido que o Clero se casasse e não se aceitava a idéia de purgatório, no Ocidente usava-se o Latim, era obrigatória a castidade aos clérigos e o Espírito Santo advinha do Filho.

Gregório VII, através do decreto “*Dictatus papae*” (1074 – 1075), buscou renovar a Igreja e fortalecer a Europa cristã à frente de todas as nações, sob a autoridade dos Papas. Este período ficou conhecido por Reforma Gregoriana, caracterizada pelo conjunto de reformas destinado a fazer regressar a Igreja aos tempos primitivos de Cristo, dos Apóstolos e dos seus sucessores imediatos, por um lado, e por outro, propensa à afirmação do poder papal face ao poder feudal, que havia quase que privatizado a Igreja pela prática conhecida por simonia – consistente na venda de cargos eclesiásticos e indulgências, numa negociação entre os representantes da igreja e famílias poderosas, por exemplo. Aqui merece abrir um parêntese para adiantar que o Graciano trata da questão da simonia na Segunda Parte, Causa 1, p. 357-438 do *Decretum* (GRATIANI, 1959) - ver Capítulo 5, ítem 5.1, deste trabalho. Graciano dedicou especial atenção às distorções entre a vida do clero e a administração eclesiástica. Araújo (2019) destaca que por serem considerados altamente danosos, três casos se projetaram:

O nicolaísmo (o fato de muitos clérigos viverem em concubinato, violando assim os votos de castidade); as investiduras leigas (interferência de reis e imperadores na nomeação de abades e bispos); e o terceiro foi a simonia. Esse nome derivou do comportamento de Simião, o mágico, personagem bíblico que tentou comprar o poder de conceder o Espírito Santo àqueles sobre os quais impusera as mãos (BÍBLIA, 2012, Atos 8: 18-24, p. 149). Desse modo, a simonia veio a se referir a concessão ou obtenção de qualquer coisa espiritual ou sagrada, mediante remuneração, fosse ela monetária ou de outra espécie. Portanto, cometia esse pecado quem oferecia e quem recebia pagamento em troca de bem espiritual ou eclesiástico. Gregório VII (1073-1085), que adotou as palavras de Jeremias: “*maldito aquele que fizer a obra do Senhor relaxadamente*” (BÍBLIA, 2012, 48:10, p. 810). O curioso é que a Reforma Protestante surgiu como consequência de dois casos de simonia. (p. 113)

Além da intervenção nas estruturas da Igreja, o Papado voltou sobre a sociedade de seu tempo intervindo na reorganização das formas de associação, dos valores, das leis, das instituições e disposições da nobreza e nas relações de poder. Um fato marcante foi o Cisma e as primeiras medidas visando a dominação de Constantinopla foram tomadas, e uma delas era auxiliar a igreja do Oriente a expulsar os turcos. Porém seus planos foram frustrados

---

negou-se a recebe-los. Assim, o Ocidente Excomungou Miguel e este, por sua vez excomungou Leão IX; ambos afirmaram que o outro não era um cristão verdadeiro. Assim, uma Igreja não reconhecendo a outra, tornaram-se separadas. Este foi o Cisma. (HATZENBERGER, s/d)

e Gregório VII dedicou todos seus esforços à reforma da igreja. Para ele, como para os papas que o tinham precedido, esta reforma deveria começar pelo clero, e seus dois objetivos iniciais eram abolir a simonia e instituir o celibato eclesiástico (Graciano trata desta questão, por exemplo na *Causa 29 do Decretum* – ver ítem 5.2. do Capítulo 5).

Para que seus decretais fossem obedecidos, era necessário continuar o processo de centralização eclesiástica que seus predecessores tinham começado. Até então os bispos metropolitanos tinham tido certa independência, e a autoridade papal tinha sido mais nominal que real. Gregório VII registra em um documento de 1075 que não só a igreja romana foi fundada pelo Senhor, e que seu bispo é o único que pode receber o título de "universal", mas também que o papa tem autoridade para julgar e depor os bispos; que o Império lhe pertence, de tal modo que é ele quem tem o direito de outorgar as insígnias imperiais, assim como de depor o imperador; que a igreja de Roma nunca errou nem pode errar; que o papa pode declarar nulos os juramentos de fidelidade feitos por vassallos a seus senhores; e que qualquer papa legítimo, somente pelo fato de ocupar a cátedra de São Pedro, e em virtude dos méritos deste apóstolo, é santo (GONZALES, 2003. p. 26 – 30).

A partir de 1088, um francês conhecido por Urbano<sup>35</sup>, assumiu o cargo máximo da Igreja. Seu papado foi marcado por disputas com o rei alemão Henrique IV — uma continuação, infrutífera, das políticas reformistas de Gregório VII. Mas Urbano, no intuito de unir toda a cristandade, buscou obter o controle sobre o Oriente. Em 1095, Urbano convocou o Concílio de Clermont<sup>36</sup> e recrutou a guerra das Cruzadas. Muitos foram motivados por objetivos religiosos, mas, sem dúvida, outros se engajaram em função do ganho econômico e da aventura de recapturar os locais de peregrinação da Palestina, que haviam caído nas mãos dos muçulmanos. Sobre a questão da guerra das Cruzadas, importante destacar a história de Tristão e Isolda (século XII), comentada mais adiante no ítem 4.5.2 deste capítulo, que se passa envolta no cristianismo, de acordo com os costumes e valores da época em que a “cortesia” e o amor dito “cortês” tomam conta da França, porém, embora em certos pontos retome a cultura mediévia mergulhada de preceitos cristãos, não abandona a estrutura primitiva da narrativa, do imaginário celta, e repete, por sua vez, rituais arcaicos como cortar

---

<sup>35</sup> Mais adiante neste capítulo será analisada a estrutura do Decreto e vai haver uma comparação de dois textos nomeados de *Vulgata* em St. Gall e *Vulgata* nos outros manuscritos, em que parece ter havido uma reelaboração das ideias de Gratiano quanto ao caso em que um menino que pratica simonia se tornou um padre por erro, e para responder a essa pergunta Graciano se utiliza de dois cânones que o papa Urbano II havia promulgado no Concílio de Piacenza em 1095.

<sup>36</sup> O Concílio de Clermont-Ferrand, inaugurado pelo papa Urbano II em novembro de 1095, foi um concílio não-ecumênico ou sínodo católico que incluiu entre suas decisões a de conceder a indulgência plenária aos que fossem ao Oriente para defender os peregrinos, cujas viagens tornavam-se cada vez mais perigosas.

a cabeça dos inimigos. Essa obra retrata o momento histórico em que, ao mesmo tempo em que a “guerra” é proclamada também é constante o apelo a Deus, e, embora possa parecer paradoxal, faz lembrar que “matar em nome de Deus e da Igreja” compreendia uma motivação justa em certo período da Idade Média, como é o caso das Cruzadas.

Nos anos que se seguiram, novas ordens religiosas, com características militares e monásticas, foram formadas. As mais famosas foram a dos Cavaleiros Templários e a dos Cavaleiros Hospitalários. Embora essas ordens tivessem sido criadas originariamente para ajudar os cruzados, elas se tornaram organizações militares poderosas que agiam de maneira independente. A primeira cruzada seria a mais bem sucedida. Embora esses esforços militares tivessem sido dramáticos e pitorescos, não conseguiram manter os muçulmanos à distância. Em 1291, as tropas muçulmanas capturaram a cidade de Acre, pondo um fim definitivo às Cruzadas (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003, p. 83-84).

O ano de 1147 é notável por ser o ano em que teve lugar a segunda Cruzada, em que o papa Eugênio IV confiou prudentemente a pregação da cruzada a Bernardo de Clairvaux. Foram reunidos 900.000 homens em volta da bandeira da cruz e esse grande exército dividiu-se em duas partes que marcharam para a Palestina. No entanto, a infelicidade acompanhou-os em todos os seus passos, e o resultado da empresa foi miserável e humilhante (ANGLIN; KNIGHT, 2001, p.149-150).

Conforme se observa das determinações emanadas do papado, pode ser dito que a lei canônica exercia maior força do que qualquer outro código civil contemporâneo. Abrangia não somente a estrutura, dogmas e funcionamento da Igreja como também as regras para tratar os não cristãos em terras cristãs; o processo para a investigação e supressão da heresia; e a organização das Cruzadas, das leis do matrimônio, da legitimidade, das doações, do adultério, do divórcio, das heranças, dos regulamentos para as escolas e universidades, do juramento, do perjúrio, do sacrilégio, da blasfêmia, da simonia, do libelo, da usura e do preço justo, das tréguas de Deus e de outros meios de limitar a guerra e organizar a paz, da direção dos tribunais episcopais e papais, do emprego da excomunhão, da anátema e interdição, da aplicação das penas eclesiásticas, e, por fim, das relações entre os poderes civis e eclesiásticos, entre o Estado e a Igreja. A obra de Graciano trata de todos essas questões, conforme pode ser conferido na Prolegomena do *Decretum* (GRATIANI, 1959, p. 9-75).

Os sagrados cânones deveriam ser praticados por todos os cristãos, mas, sobretudo, pelos ministros sagrados. Na verdade, no decurso dos dez primeiros séculos, por muitas

razões, floresceram inúmeras coletâneas de leis eclesiásticas, compostas maiormente por iniciativas privadas, nas quais se continham normas dadas principalmente pelos Concílios e pelos Romanos Pontífices e outras tiradas de fontes menores. Em meados do século XII, o acervo dessas coleções e normas, não raro opostas entre si, foi compilado de novo por uma iniciativa privada, no caso pelo monge Graciano, numa concordância de leis e de coleções. Essa concordância, mais tarde denominada *Decretum* de Graciano, constitui a primeira parte daquela grande coleção das leis da Igreja que, a exemplo do Corpo de Direito Civil do imperador Justiniano, foi chamada Corpo de Direito Canônico<sup>37</sup>, e que continha as leis que foram feitas durante quase dois séculos pela autoridade suprema dos Romanos Pontífices, com a ajuda dos peritos em Direito canônico, que se chamavam glossadores.

As leis seguintes, principalmente as promulgadas no tempo da Reforma Católica pelo Concílio de Trento e as emanadas posteriormente dos diversos Dicastérios da Cúria Romana, nunca foram compiladas numa coleção. Com o passar do tempo, houve um cúmulo imenso de leis amontoadas umas sobre as outras, o que causava desordem e incerteza, ao mesmo tempo que resultava em inutilidade e lacunas, colocando a própria disciplina da Igreja em perigo e ao sabor da arbitrariedade. Diante disso, o papa Pio X, logo no início do seu pontificado, chamou a si o assunto, quando se propôs coligir e reformar todas as leis eclesiásticas, e mandou que o trabalho fosse levado a cabo sob a direção do cardeal Pedro Gasparri, o qual ordenou de modo novo o direito vigente até aquele tempo. O Código de Direito Canônico foi promulgado no dia 27 de maio de 1917 pelo seu sucessor Bento XV, e entrou em vigor no dia 19 de maio de 1918 (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 15-16).

Nesse período, a questão do pecado e da ética na cristandade foi amplamente divulgada pela Igreja, pois acreditava-se que aquelas fontes de moralidade naturais ou seculares não eram suficientes para controlar os impulsos da civilização ou a ordem na sociedade. A prostituição ajustava-se aos tempos. Segundo o bispo Bonifácio, algumas mulheres, por ocasião das romarias, ganhavam a sua passagem vendendo-se nas cidades que atravessavam e instalaram bordéis nas imediações da tenda real da primeira cruzada de São Luís. Entendia-se que um código profundamente moral que não for congênito à carne deve,

---

<sup>37</sup>Esse Corpo, além do Decreto de Graciano, no qual se continham as normas mais antigas, consta do Livro Extra, de Gregório IX; do Livro VI, de Bonifácio VIII; das Clementinas, isto é, da coleção de Clemente V promulgada por João XXII, às quais se acrescentaram as Decretais Extravagantes desse pontífice e as Decretais Extravagantes Comuns de vários Romanos Pontífices nunca reunidas numa coleção autêntica. O Direito eclesiástico, de que se compõe esse Corpo, constitui o Direito clássico da Igreja católica e é comumente designado com esse nome. A esse Corpo de Direito da Igreja Latina corresponde de algum modo os Cânones (Syntagma Canonum) ou Corpo Oriental de Cânones da Igreja Grega. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1997, p. 15-16)

para ser obedecido, trazer consigo o selo de uma origem sobrenatural, a sanção e o prestígio divinos, a fim de ser respeitado pelo indivíduo, na ausência de qualquer outra força, em todos os momentos e circunstâncias da vida. Até mesmo a autoridade dos pais, tão vital para a moral e a ordem social, haveria de ser apoiada na crença religiosa que se tinha incultado no filho, com imperativos categóricos do próprio Deus.

Os mandamentos de Deus deveriam ser apoiados no louvor e respeito que se rendem para a eles obedecer, mas também pela infelicidade e penas impostas por infringi-los, e pela esperança de se alcançar o céu pela virtude e o temor de ir para o inferno por causa do pecado que não tenha sido punido. E essa teoria biológica dos instintos primitivos que incapacitavam os homens para a civilização era simbolizada na Teologia cristã pela doutrina do pecado original, conforme visto na literatura religiosa e patrística (Capítulo 3), a teoria cristã reza que toda a raça humana traz em si o pecado de Adão e Eva. Essa doutrina, combinada com as catástrofes da natureza, as quais pareciam inexplicáveis salvo como castigo pelos pecados cometidos, provocou em muitos cristãos medievais a ideia de que já nasciam impuros, depravados e culpados, ideia essa que encheu muitas páginas de sua literatura antes de 1200.

#### 4.2 Bolonha: Escola dos glosadores

Após esta breve reconstrução histórica e social é possível entender o surgimento de uma prática hermenêutica: a doutrina interpretativa da escola dos glosadores ou de Bolonha. Prevaleceu a forma de ensino da tradição helênica, segundo a metodologia da *paidea*, isto é, de disciplinas fundamentais, compondo o *trivium*, a partir do manejo da Dialética para a Filosofia (com destaque para Pedro Abelardo – item 4.5.1 deste Capítulo), a Retórica para o discurso (método do *Decretum* de Graciano – item 5.4 do Capítulo 5) e a arte da Gramática para a hermenêutica dos compêndios. Conservou-se também, a instituição do *studium*, da escola romana greco-latina, o que possibilitava o domínio eclesiástico sobre o ensino. Observa-se até aqui a propensão do ensino Ocidental, fomentado a partir de uma tradição cultural escolástica, a mesma formulada pela iniciativa dos padres da Igreja, como Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona, engajados em assimilar a metafísica e a classificação de Aristóteles e Platão no arcabouço teórico do discurso eclesiástico.

É nesse contexto, isto é, já na Baixa Idade Média, que se constituirá a Universidade de Bolonha, considerada a primeira instituição de ensino superior do Ocidente, inaugurando toda

uma perspectiva teórica para as artes jurídicas. Azevedo (2015, s/n) publicou sobre o assunto:

Bolonha, no norte da Itália, era, então, uma entidade de ensino profano, mesmo congênere às formas eclesiásticas de ensino. Procurava-se formar, portanto, uma entidade de formação de administradores e burocratas, a partir de um ensino metafísico e trivial, isto é, nos modelos teóricos da tradição latina e grega.

Os glosadores surgem, destarte, através da necessidade de manejo e interpretação dos mecanismos jurídicos herdados de Roma. Com a descoberta do *Corpus Iuris Civiles*, e de sua posterior resenha pela *Littera Bolonienses*, manejava-se as técnicas filosóficas, interpretativas e discursivas para o estudo dos textos, o que, segundo Tércio Sampaio, obrigava o jurista a uma harmonização a partir da exegese dos diplomas. Surgiam *contrarietates e dubitationes*, discutidas a partir de uma dialética nas *controversia, dissentio e ambiguitas*, enfim, chegando a uma *solutio*.

*In finis*, identifica-se que não havia, necessariamente, uma preocupação dos juristas medievais na solução de casos concretos, na verdade, esses mesmos estudiosos empregavam-se seus estudos na confirmação, nas autoridades dos textos e das formas metodológicas de interpretação. Exerciam uma administração da escolástica discursiva e hermenêutica para comprovar a excelência, o júbilo da força filosófica do espírito latino e grego. Havia, enfim, a necessidade de provar a supremacia das instituições antigas, das quais se consideravam herdeiros, praticando uma reconfiguração da metafísica anteriormente pagã e agora eclesiástica.

Azevedo destaca a importância deste momento histórico para a constituição da tendência dogmática da Jurisprudência Ocidental, baseada na elaboração e confiança nos textos clássicos, tomados como cânones máximos do pensamento jurídico, criando uma supremacia maior do que as dos textos modernos, bem como para a construção histórica da figura do jurista associada ao poder real, o qual formulará questões acerca da legitimidade e supremacia do poder dos monarcas.

#### 4.3 Filosofia

De acordo com Torres (2007) o século XII caracterizou-se pelo duelo entre os chamados dialéticos e os chamados teólogos ou místicos, através do debate em torno do *status ontológico dos universais*<sup>38</sup> como, de resto, todo o embate entre duas concepções filosófico-

---

<sup>38</sup> Segundo Aristóteles, Sócrates foi o descobridor do universal (*Met.*, XIII, 4, 1078b 28). Com efeito, foi Sócrates, erguendo-se contra os sofistas, que dizia que o verdadeiro objeto do conhecimento é aquilo que é comum em todos os seres individuais de determinado grupo, e não aquilo que distingue particularmente cada um destes seres. No primeiro caso tem-se um universal, isto é, algo que se encontra em todos os indivíduos, de

teológicas distintas, e Pedro Abelardo se destacou ao construir, com relação à questão dos universais, uma terceira via, distinta do nominalismo (ou vocalismo) e do realismo que caracterizavam os posicionamentos de seus dois professores, Roscelin de Compiègne e Guilherme de Champeaux. Torres (2007, p. 93) explica:

Para Guilherme, como observa Orlando Vilela, a essência universal é única e idêntica em todos os indivíduos, isto é, está *essentialiter* em cada indivíduo, e este não passa de uma modificação acidental da espécie. Em outras palavras, a espécie humana, por exemplo, é a mesma em cada homem. Mas, ironizado e satirizado por Abelardo (levando a concepção de Champeaux as últimas conseqüências, Abelardo disse que, se fosse assim, Sócrates e Platão seriam o mesmo homem, já que participam da mesma espécie), Champeaux abandona esta teoria (teoria da identidade), e formula outra (teoria da indiferença), trocando *essentialiter* por *indiferenter*: a essência universal não está essencialmente em cada indivíduo, mas apenas indiferentemente. Porém, de novo batido por Abelardo, Champeaux adota uma terceira teoria (teoria das semelhanças das essências) que acabou sendo a definitiva: as essências são múltiplas nos indivíduos, embora semelhantes em cada um deles – a humanidade de Sócrates e a humanidade de Platão são somente semelhantes.

A teorização de Abelardo sobre a questão dos universais se insere na linha aristotélica, não em si, uma vez que era então desconhecida, mas conforme a transmissão dada pela via porfírio-boeciana<sup>39</sup>. Com efeito, com o desenvolvimento decisivo das cidades e das escolas urbanas no século XII, a lógica nelas desenvolvida assume tal tradição, opondo-se às perspectivas platônico-agostinianas dos meios monásticos. Para melhor entendimento, importante saber que a perspectiva platônica<sup>40</sup> foi transmitida aos medievais dos séculos XI e XII através de Santo Agostinho (qualificado no Capítulo 3, ítem 3.5.4, deste trabalho), enquanto a perspectiva aristotélica foi transmitida pela via porfírio-boeciana.

A perspectiva de Abelardo recebeu o nome de conceitualismo<sup>41</sup>. Alain de Libera (apud TÔRRES, 2007, p. 94) explica:

---

maneira permanente e imutável; no segundo, ou seja, no individual, o que se observa seria efêmero e relativo, não possibilitando, desta forma, nenhuma certeza. (TÔRRES, 2007, p. 88)

<sup>39</sup> Boécio (século V-VI, 480-524), estudou filosofia em Atenas e, talvez em Alexandria, foi cônsul, depois *magister officium* (mestre dos ofícios) de Teodorico dos ostrogodos de 510 até 524 ou 525. Traduziu para o latim a obra *Isagoge (Introdução)* de Porfírio (neoplatônico do século III) em que há um trecho sobre as *Categorias* de Aristóteles, que provocou um debate por apresentar Aristóteles simplesmente como um “conceitualista”, excluindo sua visão propriamente realista a respeito dos universais.

<sup>40</sup> No realismo medieval platônico os universais não são realidades subsistentes separadas, mas estão, enquanto universais, dentro das próprias coisas, nos singulares (GUESALACA, 2007: 7 apud TÔRRES, 2007, p. 88).

<sup>41</sup> De acordo com TÔRRES (2007, p. 87) a questão da dialética dos Universais, tratado desde a Antigüidade até os séculos XI e XII, centra-se, no entanto, na chamada Primeira Escolástica, e indica Boécio quem, ao traduzir e comentar a *Isagoge*, tornou-se a terceira autoridade (após Aristóteles e Porfírio) a este respeito para os lógicos dos séculos XI e XII. Boécio por sua vez apresentou uma postura hesitante entre Platão e Aristóteles e, por não

Para Alain de Libera, a tese central de Pedro Abelardo é que não há coisa universal. Ao contrário, as coisas não existem senão como coisas individuais, ou seja, separadamente, à parte uma das outras. Nenhuma coisa (por exemplo, o Homem) é designada por um nome universal: os nomes universais não tem uma coisa como referente. É a própria realidade de cada coisa, a essência ou a natureza de cada indivíduo homem que faz que ele se encontre com outros homens, que ele se assemelhe a eles. A similitude entre indivíduos de uma mesma espécie é resultado de sua natureza individual, ou, mais exatamente, pelo fato de que eles são o que são. Há pois uma coerência ontológica do mundo, garantida por uma certa realidade das espécies e dos gêneros. Esta realidade, todavia, não é a de uma coisa. Aquilo em que se encontram os homens individuais, o *esse hominem*, não tem mais realidade que aquilo em que se encontram as coisas animadas (cavalo ou asno) que não são homens: é um estatuto (*status*) que tem uma modalidade ontológica particular. Não é nada (*nihil*), mas também não é nenhuma coisa (*nulla res*). Em outras palavras: o encontro entre coisas particulares não é ele mesmo uma coisa. Abelardo não quer, no entanto, unir numa espécie de nada (*in nihilo*) coisas que existem inteiramente – por exemplo, quando ele diz que este homem singular e aquele homem singular encontram-se no estado de homem (*in status hominis*), ou seja, no fato de que são homens. O que Abelardo quer dizer é apenas que eles são homens e que, deste ponto de vista, não há entre eles nenhuma diferença, isto é, precisamente na medida em que são homens. De outra forma ainda: o estatuto não é nem uma coisa presente em várias outras coisas (uma forma), nem uma coisa participada por várias outras coisas. É a causa que nos faz dizer que homens são homens e que funda a unidade de sua designação lingüística e, como salienta Abelardo, uma causa não é necessariamente uma coisa (De Libera 1998: 323- 325).

Em resumo, mediante as formas de transmissão, constituiu-se, para os escolásticos dos séculos XI e XII, a convicção de que ser platônico-agostiniano seria admitir uma existência dos universais nas coisas singulares; enquanto ser aristotélico seria negar esta existência, admitindo, no entanto, uma realidade psíquica, ou seja, do universal enquanto um conceito.

#### 4.4 Religião: Maria Madalena, culto mariano e casamento

Entre os séculos XII e XV, a condição das mulheres era de total subordinação masculina, defendida pelas supostas deficiências da natureza feminina, como a fragilidade do corpo e a incapacidade militar, além da visão cristã que aponta a mulher como causadora da queda do homem e maculada pelo pecado. Nesse contexto, o Cristianismo, como religião dominante na Idade Média e início do Renascimento, agia como um dos principais — se não

---

desenvolver adequadamente a perspectiva do segundo, acabou por transmitir ao Ocidente a visão errada contida no texto porfiriano. Visão esta que acabou por embasar o conceitualismo de Pedro Abelardo no século XII”.

o principal — meio repressor e condenatório à mulher, e isso se deve ao histórico pecaminoso ao qual ela sempre esteve vinculada.

De acordo com as obras analisadas no Capítulo 3, pode ser entendido que os papéis femininos na Idade Média são institucionalizados em dois pólos opostos e um intermediário, a mulher essencialmente má (Eva), a mulher perfeita (Virgem Maria) e a mulher arrependida de sua má conduta (Maria Madalena). No livro bíblico do Gênesis, a mulher é a responsável pela condenação da humanidade ao se deixar seduzir pelo Diabo e arrastar o companheiro para a desobediência. Em virtude disso, ocorre a condenação de Eva pelo ato pecaminoso através da dominação do homem sobre a mulher, além da multiplicação do sofrimento para todas as suas filhas. Duby (2001, p. 63) comenta:

Vê-se, então, os padres mais eruditos do século XII postos diante de Eva e suas desditas. Incontestavelmente, ela é inferior a Adão. Assim Deus decidiu. Criou o homem à sua imagem, a mulher de uma parte mínima do corpo dos homens, como uma impressão sua ou, antes, um reflexo. A mulher nunca é mais que um reflexo de uma imagem de Deus. Um reflexo, como bem se sabe, não age por si mesmo. Apenas o homem está em situação de agir. A mulher, passiva, tem os movimentos comandados pelos de seu companheiro. Essa é a ordem, primordial. Eva abalou-a ao curvar Adão à sua vontade. Mas Deus interveio, recolocou-a em seu lugar e agravou sua submissão ao homem como punição de sua falta.

Por esse motivo, as mulheres recebem a dominação do homem como maldição pela condenação da raça humana. Dessa maneira, Eva, culpada pela maldição que cai sobre a humanidade e cujo papel é de mulher pecaminosa, contrasta com Maria, pura e virgem, instrumento da redenção. Maria constitui, assim, um modelo que cada mulher deve imitar, e que possibilita uma nova perspectiva da mulher amada a partir do século XII, e que influencia o *Dolce Stil Nuovo*, com o aumento do culto à Virgem Maria (ver sobre o amor em Santo Tomás de Aquino – Capítulo 3, item 3.6.3, p. 76). A Virgem foi associada ao papel de protetora e intercessora privilegiada junto a Deus, defensora da alma humana, e segundo essa proposta, nega-se o corpo feminino e suas funções, relegando-as a fins de procriação e obediência, servindo o matrimônio como forma de garantir essa sujeição feminina.

Segundo Opitz (apud TAVARES, 2016, p. 106) a ideia de uma relação monogâmica instituída por Deus e indissolúvel, baseada em valores teológicos e eclesiais, foi sendo aceita pela sociedade ocidental a ponto de, a partir do século XII, já existir um modelo conjugal cristão instituído, o qual, inclusive, se mantém até a contemporaneidade. Nos séculos anteriores, sobretudo na alta Idade Média, o casamento era decidido por acordos entre grupos

familiares. Com o fim do período medieval e o início do Renascimento, esse arranjo se manteve apenas nas camadas mais altas da sociedade, que, como em outros períodos, eram uma transação comercial cuja finalidade era a união das famílias mais abastadas e a preservação de seus patrimônios, e assim não poderiam abrir mão da conservação das estruturas de poder apenas para cumprir os desejos da mulher.

No caso dos estratos mais populares, as mulheres contavam com maior liberdade e autonomia para escolher o parceiro, mas muitas delas ainda permaneciam sob a tutela dos pais ou familiares. Ademais, a repressão da mulher por meio dos casamentos é baseada na redução da sua existência a uma vida ao lado de um homem, relegada apenas aos interesses e necessidades do esposo, mantendo controle de sua sexualidade e do corpo feminino. Inclusive, de acordo com os preceitos cristãos matrimoniais, a esposa deveria obedecer incondicionalmente a seu marido, numa relação de submissão quase senhorial (tópico tratado no *Decretum* – ver Capítulo 5, item 5.5, p. 131, deste estudo).

Opitz (apud TAVARES, 2016, p. 106) diz que as moças que queriam escapar dos planos da família só podiam contar com a astúcia, a mentira e a ajuda de Deus, escolhendo dedicar-se à Igreja. A partir do século X, nasce uma nova espiritualidade, que associa a questão do pecado e da culpa<sup>42</sup> à figura de Maria Madalena, que representa as mulheres que chegaram à vida religiosa depois de um percurso mundano, ou seja, pecador, mas foram redimidas através do amor de Cristo:

O isolamento, a contemplação e o jejum levariam à cura dos males corporais e espirituais, conduzindo a santidade. Madalena configura-se como uma nova concepção de santidade, que não se identifica com a perfeição inata ou herdada, mas sim com o arrependimento através da procura de Deus. Assim, podemos perceber que Madalena representava uma procura por Deus mais aberta e acessível a todos aqueles que buscassem verdadeiramente o arrependimento, pois esses conseguiriam o perdão divino e a uma vida renovada. (PEREIRA, s/d, p. 4).

Maria Madalena<sup>43</sup> foi considerada prostituta tanto por Gregório Magno (Papa entre 3 de setembro de 590 e 12 de março de 604) quanto por Honório de Autun (teólogo e filósofo - sul da Alemanha no primeiro terço do século XII - não escolástico), no seu *Speculum*

<sup>42</sup> Entre 1170 e 1180, nascia o purgatório na abadia de Vézelay.

<sup>43</sup> Nos meados do século XII foi escrito um livrinho em benefício dos peregrinos de Santiago de Compostela. Tem a ver com os folhetos turísticos que hoje em dia se distribuem nas agências de viagens: percorre quatro itinerários que atravessam o reino de França e se juntam na passagem dos Pirineus, indica os santuários que merecem uma paragem, até um desvio, pois outros santos aí repousam, santos tão poderosos ou quase como o apóstolo Iago, como testemunham os milagres que ocorrem junto da sua sepultura. Santa Foy e Santa Madalena encontram-se entre estas potências curativas, protetoras das mulheres.

*Ecclesiae*, sendo descrita como escrava da luxúria, a qual, após a morte do Cristo, passaria o resto de sua vida em penitência e em adoração ao Cristo, numa gruta junto a Marselha, segundo uns, ou num deserto na Palestina, segundo outros. Ela representa o nascimento da piedade pessoal, uma vez que foi redimida de seus pecados pela adoração a Deus (assunto tratado por Santo Ambrósio – Capítulo 3, item 3.5.1, p. 52):

Muitas são as mulheres que recusam o sexo nupcial e assim atingem uma nova forma de santificação pelo sofrimento que lhes é infligido pelos deveres conjugais. Plenamente esposas e plenamente santas, é o ideal de compromisso entre a natureza suposta da carne feminina e o fascínio pela santidade, pela busca do sofrimento redentor, do martírio do corpo. Esquecido o facto de que foi ela, a Madalena, que descobriu Jesus ressuscitado e o anunciou aos restantes, a partir desta época, a santa apenas interessará na medida em que é a imagem perfeita da capacidade humana de arrependimento.

[...]

Virgem Maria colocada nos píncaros do que não existe, totalmente inacessível, Maria Madalena voltaria a ter os seus dias de glória, com o culto, em terrenos actualmente franceses, o atesta. Maria Madalena, pelos motivos que fizeram com que fosse arredada do protagonismo piedoso, tornava agora como aquela que se arrependera, lavara os pés do seu Senhor com as suas lágrimas, a perfeita imagem de uma das virtudes mais cantadas, o arrependimento, ou melhor, o arrependimento tido como necessidade e desejo, tão bem inscrito no chamado Dom das Lágrimas — uma atitude que vê no choro uma forma de purificação, mas mais que isso, uma limpeza espiritual, um acto que tem antes de si um desejo, um impulso que o torna uma busca: o Dom das Lágrimas procura-se, obtém-se, não é simplesmente oferecido, merece-se. (DIAS;PINTO, s/d).

Retornando à figura de Maria, mãe de Jesus, tem-se que, ainda no século XII, o tempo das catedrais, como tão bem imortalizou George Duby (1995, p. 62), foi o tempo do grande impulso do culto mariano<sup>44</sup>, que foi mais evidenciado no século XIII<sup>45</sup>, em que a imagem de Maria era um modelo a ser seguido pelas mulheres religiosas, pois Maria passou a ser uma intercessora valorizada, pela sua dupla proximidade: com Deus e com os homens, valorizando ainda mais suas características que a tornavam o modelo ideal de mulher a ser seguido:

<sup>44</sup>Sobre as mulheres religiosas, sabe-se que o movimento de reclusão feminina, com finalidade religiosa, acontece desde o século III, com o surgimento do eremitismo cristão. Porém, depois do ano mil, a reclusão feminina como estilo de vida teve um desenvolvimento significativo, especialmente, nos séculos XII e XIII.

<sup>45</sup>Séculos marcados por transformações significativas na economia feudal, nas relações de produção que permitiram a co-presença do feudalismo e do desenvolvimento urbano, com crescimento populacional e concentração de riquezas (o que gerou uma situação de pobreza); desagregação dos laços feudais; florescimento das cidades; surgimento das universidades; nascimento de um novo ideal de vida religiosa pela imitação de Cristo e dos apóstolos, através do sofrimento, da espiritualidade e da penitência inspiradas na Igreja Primitiva; expansão da vida religiosa feminina; organização interna da Igreja através da Cúria Papal; efervescência religiosa herdeira da Reforma monástica e do ideal cisterciense.

É nesse contexto espiritual que se deve compreender um dos fenômenos mais importantes do século XIII: a entrada maciça das mulheres na vida religiosa, no âmbito de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim muitos mosteiros foram criados, então, por iniciativa de famílias aristocráticas ou principescas, ligados a ordens existentes, como os premonstranos e principalmente as cistercienses. Mas o fluxo das fundações femininas aumentou em tal ritmo que estas, não querendo deixar-se dominar pela cura *monialium* (isto é, a responsabilidade material e espiritual pelas monjas), não tardaram a proibir, a partir dos anos 1230, toda nova associação de um mosteiro de freiras à sua ordem. (VAUCHEZ, 1995, p. 150).

A relação estabelecida entre Maria e o pecador, essa aproximação de contrários se justifica pelo fato do poder decisivo de intercessão junto à justiça divina em favor das fraquezas humanas, consolidando a representação da maternidade e da glorificação de Maria, que tem proclamada sua impecabilidade. Virgem Maria se tornou modelo de conduta para as mulheres que seguiam a vida religiosa<sup>46</sup> e para aquelas que seguiam o matrimônio, pois Maria é santa e mãe. Isso levou mulheres à vida religiosa, como reclusas ou monjas, mesmo que não existissem ordens religiosas propriamente femininas:

Essas formas de vida religiosa acabavam por privilegiar as mulheres da aristocracia, principalmente as virgens e as viúvas. Pois, para ingressar em um mosteiro, a mulher dependia do pagamento de um dote. Já aquelas que não dispunham do dote, serviam como criadas.

Os mosteiros medievais femininos tinham múltiplas finalidades, como citamos acima, serviam como um receptáculo de mulheres da aristocracia, especialmente viúvas e aquelas que não encontraram casamento ou que foram repudiadas, mas também, como um local para preservar a virgindade das mulheres nobres, em busca de um bom casamento. (PEREIRA, s/d, p. 5).

Tratou-se de uma afirmação de Maria nesse jogo de negação de tudo o que era corpóreo, pecador. Devido a Maria ter se tornado, assim, tão perfeita e inalcançável para as mulheres, foi enaltecido e fomentado o casamento sem união sexual, com profunda e devota castidade. Werckmeister (2011, p. 60-66) analisa a figura de *Maria* no *Decretum*. Graciano trata a questão da consumação do casamento de *Maria* e *José*. O casamento de *Maria* e *José* aparece como uma exceção e como um modelo. Muitos Padres questionaram a existência de um verdadeiro casamento entre *Maria* e *José*. Jerônimo, por exemplo, cuja aversão à união conjugal é bem conhecida, negou absolutamente que Maria tivesse se casado. Esta é também a opinião de Ambrósio. Mas a maioria dos Padres, como Agostinho, mantém o verdadeiro

---

<sup>46</sup>Muitas são as rainhas e princesas beatificadas e canonizadas entre os séculos X e XV, como os casos das portuguesas Princesa Santa Joana (viveu entre 1452 e 1490); Mafalda (c. 1200-1256); Sancha (c. 1180-1229); Teresa (1181-1250), ou a mais conhecida Rainha Santa Isabel (Saragoça, 1271 - Santarém, 1336) (DIAS; PINTO, S/D).

casamento entre *Maria* e *José*. Houve, portanto, um velho debate não definitivamente decidido.

Graciano, com base em sua teoria da confirmação do vínculo matrimonial pela conjunção carnal, e, por outro lado levando em conta a virgindade de *Maria*, é tentado a concluir que *Maria* e *José* não eram casados, ou pelo menos que o casamento deles não era perfeito, uma vez que não consumaram sua união. Uma segunda questão examinada por Graciano é a de um possível voto de virgindade pronunciado por *Maria*. Graciano entende pela existência deste voto (GRATIANI, 1959, Segunda Parte - C. 27.2.2, p. 1063), mas vai trabalhar para demonstrar que *Maria* e *José* foram bem casados, reconciliando a questão da virgindade e a cópula carnal.

Neste sentido Graciano emite, cautelosamente, a idéia de que *Maria* consentiu com a união carnal, e o faz com base em um texto (GRATIANI, 1959, Segunda Parte - C. 27.2.3, p. 1063-1064) atribuído a Agostinho, em que é dito que *Maria* teria feito um voto de virgindade condicional à vontade de Deus, que lhe pede para casar apesar de seu voto, e ela consente no casamento, inclusive para a união carnal: "Enquanto oferecia sua virgindade à vontade divina, ela consentia na união carnal, sem querer, mas sempre obedecendo à inspiração divina". *José*, por sua vez, conhecendo o seu segredo secreto, concordou em ficar com ela na virgindade. A conclusão de Graciano é que o conteúdo do consentimento matrimonial inclui necessariamente a união carnal e que somente o marido pode permitir que sua esposa se abstenha de relações carnis ou professe a continência (GRATIANI, 1959, C. 33.4-5, p. 1248) porque, de acordo com uma passagem de São Paulo frequentemente citada, "a mulher não tem o corpo dela, mas o marido, da mesma forma o marido não tem o corpo, mas a mulher" (BÍBLIA, 2012, 1 Cor 7: 4, p. 198). No final da Segunda Parte - C. 27.2 (GRATIANI, 1959, p. 1062) Graciano retorna à questão novamente:

*Maria* e *José* realmente se casaram? Ele explica mais uma vez que não. *Maria* "é chamada esposa de *José*, porque ela é sua futura esposa" (coniugem nomi nauit quia futura erat uxor). *José* é chamado de cônjuge de *Maria* "não por causa do casamento, mas porque cuida do seu sustento e pretende formar uma comunidade de espírito com ela". Voltamos, como vemos, à idéia de Jerônimo de que *José* é mais o guardião (custódio) do que o marido (maritus) de *Maria*. Em suma, Graciano apresenta posições dialeticamente contraditórias. Às vezes ele parece se pronunciar em favor da existência do casamento de *Maria* e *José*, mesmo considerando-o como um perfeito. Às vezes, ele mostra que deve ser considerado como um casamento em formação, ou até mesmo um semblante de casamento. (Werckmeister (2011, p. 60-66)

Sua conclusão pessoal, expressa no final da pergunta, está de acordo com sua teoria da necessidade da união carnal para aperfeiçoar o casamento: *Maria e José*, considerando todas as coisas, não são casados. E assim eles não se divorciaram quando Maria saiu para morar com João. Portanto o século XII conhece com efeito uma forte corrente antimatrimonial. No mesmo momento em que a mulher se libera, quando não é mais considerada uma propriedade do homem ou máquina para fabricar crianças, por outro lado não se pergunta mais se ela tem alma - é o século do surto de Maria no Ocidente - , o casamento se torna objeto de descrédito nos meios nobres, e se encarna em Heloísa ao lado de Abelardo (item 4.5.1 deste Capítulo).

Maria encarna a importância atribuída ao hímen e à virgindade, principalmente pelo cristianismo, que faz da castidade e do celibato um estado superior, reduzindo a mulher ao seu sexo, que sempre marcou sua função na família e seu lugar na sociedade:

O sexo das mulheres deve ser protegido, fechado e possuído. Daí a importância atribuída ao hímen e à virgindade. Principalmente pelo cristianismo, que faz da castidade e do celibato um estado superior. Para os Pais da Igreja, a carne é fraca. O pecado da carne é o mais terrível dos pecados. Ainda hoje, para a Igreja de João Paulo II e de Bento XVI, a sexualidade constitui um bastião de resistência ao mundo moderno, uma linha Maginot da moral cristã, ou mesmo do sagrado.

A virgindade é um valor supremo para as mulheres e principalmente para as moças. A Virgem Maria, em oposição a Maria Madalena, é seu modelo e protetora. Ela é, ao mesmo tempo, concebida sem pecado (dogma da Imaculada Conceição, Pio IX, em 1854) e concebe sem o homem, "pela intervenção do Espírito Santo". A Virgem, entretanto, é mãe em toda plenitude; ela carrega seu filho no ventre, o alimenta, o segue em suas pregações, o sustenta em sua paixão, o assiste em sua morte: a mãe perfeita, mas somente mãe. A Virgem é rainha e mãe da Igreja medieval, mediadora, protetora. "No século XIII, Deus mudou de sexo", escreve Michelet. As virgens das catedrais e das igrejas transmitem essa presença pacificadora, mas também obsedante, de Maria, rainha dos conventos, patrona das moças. Filhas de Maria, elas são sujeitas à pureza. O pudor é o seu ornamento. A virgindade no casamento é seu capital mais precioso. (PERROT, 2015, p. 64).

Diante deste quadro, infere-se que as relações entre religião e mulher são, no mínimo, ambivalente e paradoxal, uma vez que a religião exercia poder sobre as mulheres, ao mesmo tempo que concedia "poder" às mulheres. Esse "poder" era aparente, pois estava sob o manto da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre homem e mulher, que se torna um dos fundamentos da Igreja, uma vez que a hierarquia do masculino e do feminino lhes parecia ordem de uma Natureza criada por Deus, com fundamento nos livros fundadores – a Bíblia, o Corão. Assim se dá com o relato da criação de Adão e Eva no Gênesis, segundo a versão

original, o homem e a mulher teriam sido criados ao mesmo tempo. Segundo uma versão ulterior, eles teriam sido criados um depois do outro, sendo a mulher segunda ou derivada, tendo a Igreja Católica adotado essa segunda versão:

A religião, poder sobre as mulheres? Esse fato, que já caracteriza os fundadores, acentua-se nos organizadores dessas religiões, as quais, todas elas, estabelecem a dominação dos clérigos e subordinam as mulheres, geralmente excluídas do exercício do culto (na igreja ou na sinagoga), ou mesmo de seu espaço: o que acontece nas mesquitas do islã, embora o profeta Maomé fosse cercado de mulheres, como relata Assia Djebar (*Loin de Médine*). O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Eles detêm o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento das virgens consagradas, a santidade. E o prestígio crescente da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval. (PERROT, 2015, p. 84).

De tudo isso, as mulheres fizeram a base de um contrapoder e de uma sociabilidade. A piedade, a devoção, era, para elas, um dever, mas também compensação e prazer. Elas podiam ser encontradas nas igrejas paroquiais, no canto coral, reclusas, aonde podem encontrar socorro, e mesmo ser ouvida pelos padres, seus confessores e confidentes. A Igreja oferecia um abrigo às misérias das mulheres, pregando, entretanto, sua submissão.

#### 4.5 Literatura

Neste estudo, é necessário conhecer um pouco os traços de algumas figuras de mulheres, quase sempre com referência às mulheres nobres, das poucas representações na Literatura contemporânea, onde pode ser verificado que não havia uma preocupação com o realismo, mas, na verdade, que as representações se alinhavam às formas convencionais, a fim de transmitir uma moral, a moral que desejavam propagar. Duby (1995, p. 103-104) explana o que representa a Literatura no período em estudo:

Denis de Rougemont disse-o, muito se repetiu, e é verdade: Europa do século XII descobriu o amor, o amor profano ao mesmo tempo que o amor místico. Não sem tormento e por necessidade. O surto violento de todas as coisas determinava uma evolução rápida dos costumes e nos círculos mais requintados da nobreza colocava-se um problema a propósito das mulheres, mais precisamente a propósito da conjunção amorosa. A alta sociedade perdia a sua brutalidade. Instaurava-se uma ordem nova. Que espaço deixar ao amor, ao amor físico, sem que essa ordem fosse perturbada? Que lugar

dar ao desejo e à sua satisfação? Numa das regiões mais evoluídas da Europa, o noroeste da França, esta questão levantou-se mais cedo e com mais acuidade por duas razões. Em primeiro lugar, porque, nessas províncias, a orientação da política familiar nas dinastias aristocráticas, cuidado posto em não casar mais de um rapaz a fim de evitar aquando das sucessões, o fraccionamento dos patrimónios privava a fortíssima maioria de varões adultos de uma mulher legítima. Invejosos de quem a tinha, sonhavam receber também uma esposa, ou então tomá-la pela força. Aguardavam, impacientes, a ocasião, por vezes durante muito tempo. Assim Guillaume le Maréchal, o modelo do cavaleiro, ainda era celibatário com perto de cinquenta anos e a maior parte dos seu companheiros foram-no até à morte. Rodopiavam em torno das mulheres, anelando por capturar uma. Num tempo em que as estruturas políticas se reforçavam, em que os príncipes se esforçavam por domesticar a cavalaria, por a manter em paz, reunida em seu redor na corte, nessas grandes assembleias mundanas cheias, justamente, de mulheres, de presas tentadoras, no afã de pretendentes, fogosos ou sonsos, em redor das damas donzelas, era um factor de desordem que importava conter por todos os meios. Ora, e esta é a segunda razão, nesta mesma altura, durante a segunda metade do século XII, e nessa parte da Europa, a Igreja empenhava-se em cristianizar profundamente a classe dominante. Condenando a poligamia e o incesto, consegue, nomeadamente, levar a nobreza a partilhar a sua concepção própria do casamento. Enquanto, ao clero, impunha rigorosa continência, entendia acantonar o uso do sexo entre laicos, pois dele depende a sobrevivência da espécie, no âmbito de uma conjugalidade reconsolidada e sacralizada. É visível a contradição: o casamento era proposto como única sede onde era autorizado o livre curso das pulsões sexuais; o casamento era recusado à maioria dos homens. Esta contradição alimentava no espírito de todos os varões, fossem eles padres ou guerreiros, a convicção de que a mulher é perigosa, que é fermento de desregramentos e que era urgente conjurar esse perigo elaborando um código de comportamento que arrumasse o melhor possível as relações entre o masculino e o feminino.

Abundam os testemunhos de tal preocupação, testemunhos de todos os tipos. Os que provêm da literatura composta para divertimento da sociedade de corte, portanto em linguagem que tal sociedade pudesse compreender, em língua românica, «romance», contam-se entre os mais claros. De expressão oral, comovendo o seu público por meio de intérprete profissionais, esta literatura era efectivamente pedagógica. Transmitia uma moral, a moral que desejavam propagar os principes mecenas, os quais, para o efeito, sustentavam em sua casa os poetas e montavam os espetáculos baseados nos poemas. Para melhor entendimento, seleccionamos aqui três obras, que serão analisadas em seguida.

#### 4.5.1 Abelardo (c.1079-1142) e Heloísa (c.1001-1163)

Abelardo era francês e representou a primeira figura do intelectual moderno<sup>47</sup>, era conhecido professor de lógica e teologia e grande defensor do método dialético. Como teólogo, Abelardo representou um humanista, ao perseguir a aliança entre a razão e a fé<sup>48</sup>. Ele atende, assim, às necessidades dos meios escolares que reclamavam para a Teologia razões humanas e filosóficas e aspiravam mais compreender do que dizer. Com seu *Manual de Lógica para Iniciantes (Logica Ingridier tibus)*, e sobretudo com seu *Sic et Non*, datado de 1122, deu ao pensamento ocidental seu primeiro *Discurso sobre o Método*, em que discorre sobre a necessidade de se recorrer ao raciocínio e à uma ciência da linguagem.

Abelardo escreveu a um amigo sobre os infortúnios pelos quais passou após ter se deparado com Heloísa, a qual era uma moça de reconhecida formação intelectual, aluna de Abelardo, sobrinha do cônego Fulbert. Esse relato é conhecido como *Historia calamitatum mearum*, história das minhas calamidades, formado de quatro cartas (duas de Heloísa a Abelardo e duas de Abelardo a Heloísa). No decorrer das correspondências de *Abelardo e Heloísa identifica-se diferentes formas de* visão de amor, de moral e de julgamento por Heloísa e Abelardo. Baschet (2006, p. 120) comenta que isso não significa dizer que essa linguagem refletia o modo real como as pessoas amavam, mas uma idealização do sentimento amoroso, que poderia voltar ao real como modelo:

Nessa perspectiva é inevitável questionar o papel que a mulher exercia dentro da sociedade feudal, sobretudo em relação ao casamento e ao amor dito cortês, gênero literário que expõe uma doutrina de amor que codifica metodicamente a arte de amar cortês, não acessível ao comum dos mortais, pois se refere ao *fin'amors*, amor puro, refinado, se constituindo numa ascese do desejo, mantido irrealizado tanto tempo quanto possível para, com isso, crescer em intensidade e ser sublimado pelos feitos cavaleirescos realizados em nome da amada. O *fin'amors* enseja assim, um culto do desejo, um amor do amor: convencido de que a paixão cessa quando atinge o seu objetivo faz de sua impossibilidade a fonte do mais alto júbilo.

Esta obra foi construída numa concepção ideológica de modelo de comportamento moral, nas relações entre homens e mulheres, bem como entre religiosos e leigos. A base desta ideologia era a dualidade da luta entre os vícios da vida terrena e as virtudes da vida celestial. A vida terrena é tida como uma provação para alcançar a vida eterna, e a dor está

---

<sup>47</sup> O contexto do quadro urbano medieval que, em meio às disputas entre o poder espiritual e temporal, possibilitou o surgimento dos intelectuais, os quais nasceram no interior da instituição eclesiástica, mas não permaneceram confinados nela. Esses intelectuais acordavam com o fato de que a ciência tinha que ser posta em circulação, com o objetivo de revelar ao homem sua capacidade de compreender a natureza através da razão e transformá-la pela sua atividade.

<sup>48</sup> Nesse domínio o iniciador da teologia nova foi Santo Anselmo, que havia lançado no século precedente sua fórmula “a fé em busca da inteligência” (*fides quaerens intellectum*).

relacionada à incapacidade humana de atingir a perfeição, porque esta não é possível de ser alcançada através de uma substância corpórea, recipiente de todos os males que inquietam a alma – é a lógica da salvação. Mendes (2009, p. 190) explana que:

É o Cristianismo e a Filosofia platônica unidas para moldar o ideal ascético da vida humana no mundo terreno. Inserida nessa perspectiva religiosa-filosófica, a igreja se impõe tanto fisicamente, através da suntuosidade de suas construções, como ideologicamente para reger e comandar a ordem social. Para mantê-la, a instituição conferia um caráter dúbio à cidade, ora demonizada, ora regenerada, centro, de um lado, do pecado e tentação, e de outro, da cultura e de oportunidades.

Heloísa e Abelardo sofreram as consequências de uma moralidade ideal, entre o calor do desejo ou o amor sublime - vida conjugal ou vida religiosa? Esta era a consciência da época medieval: renunciar aos prazeres do século para não cair na danação eterna e Abelardo foi o protagonista desta direção moral travada entre o carnal e o espiritual, o que remete à política religiosa contida no *Decretum* (ver item 5.5.1 do Capítulo 5 este trabalho). A relação entre ele e Heloísa não foi movida pela razão, mas a paixão, o desejo, a carne, e por isso mesmo Abelardo sofreu no próprio corpo as consequências dos seus atos, enquanto Heloísa passou a viver reclusa para expurgação dos seus pecados.

Em suas Cartas, Abelardo expõe sua consciência de ter-se entregado ao pecado da avareza, da soberba e da luxúria, mesmo antes de Heloísa. Porém, as referências de uma vida regrada por meio de vícios só são confessadas após o desfecho trágico de sua relação com Heloísa, que culminou em sua castração pelo tutor dela. A partir de então Abelardo reflete sobre suas atitudes enquanto homem da Igreja e da Filosofia, e entende que a emasculação se trata de um castigo, não só pelo pecado cometido com sua amante, como também pelos vícios anteriores. Na verdade, não é pela impotência viril que Abelardo se lamenta. É pela sua honra, pela sua fama; é pela sua Filosofia que ele sofre, como demonstra a seguinte passagem da sua autobiografia:

Sentia minha vergonha mais ainda do que a mutilação. A confusão me abatia mais ainda do que a dor. Algumas horas antes eu gozava de uma glória incontestável. Um instante havia sido suficiente para rebaixá-la, talvez para destruí-la! O julgamento de Deus me batia com justiça na parte do meu corpo que havia pecado. (ZUMPTHOR, 2000, p. 50-51.).

Abelardo se diz pecador. Heloísa se defende e diz que ela não tinha a intenção de cometer um pecado, de provocar qualquer mal a Abelardo, como demonstra a seguinte passagem de sua primeira carta a Abelardo:

Pequei gravemente, tu o sabes; entretanto, sou inocente. O crime está na intenção mais que no ato. A justiça pesa o sentimento, não o gesto. Mas quais foram minhas intenções com relação a ti, tu somente, que as experimentas, podes julgar. Submeto tudo a teu exame, abandono tudo ao teu testemunho. (MENDES, 2009, p. 193).

Heloisa reconhece o ato mas não a intenção, a partir do conceito de pecado do próprio Abelardo, o qual defende que para Deus não é o ato que conta para determinar a salvação ou danação, mas o vício está numa inclinação em consentir o que não convém, ou seja, é uma forma inconsciente, que não agrega a intenção de fazer algo degradante, imoral, vil, o que pressupõe que a ação pecadora é consciente da maldade. No *Decretum*, Graciano também define o pecado nestes moldes, quando exemplifica caso do estupro de uma virgem (ver ítems 5.2 e 5.5.1, ambos do Capítulo 5 deste trabalho).

Mendes (2009, p. 194) comenta que, a partir da Filosofia de Abelardo, Heloísa entende que ela peca, mas que é ele quem realiza o pecado, de modo que o conflito moral que se abate entre os dois é de natureza diversa. Do pecado do amor, Heloísa não admite a culpa. O seu problema moral é ter pecado contra Abelardo, não contra Deus:

4,4] Infeliz eu que eu nasci para ser a causa de um crime tão grande! O flagelo das mulheres, extremo e comum contra grandes homens! Está escrito nos Provérbios para evitar as mulheres: "Agora, meu filho, ouça-me e preste atenção às palavras da minha boca. Não deixe seu coração ser arrastado em seus caminhos nem ser surpreendido em seus caminhos; porque feriu e destruiu muitos, e os mais fortes foram mortos por ela. Suas moradas são os caminhos do inferno, que penetram nas entranhas da morte". E em Eclesiastes: "Passei por todas as coisas em minha mente e encontrei a mulher mais amarga que a morte; ela é a renda de caçadores, e seu coração é uma rede e suas mãos são correntes. Aquele que é agradável a Deus irá escapar dela; mas o pecador será tomado por ela. Fora do paraíso, a primeira mulher imediatamente fez o homem escravo e aquele que tinha sido criado pelo Senhor para ser seu auxílio foi devolvido para ser sua última morte. Este poderoso Nazareno, homem do Senhor e concebido no anúncio de um anjo, só Dalila o superou e, entregue a seus inimigos e privado de seus olhos, a dor eventualmente o empurrou para se enterrar ao mesmo tempo que a ruína de seus inimigos. (Abélard et Héloïse, Lettres IV: Héloïse à Abélard, 2011<sup>49</sup> – tradução minha)

<sup>49</sup> (4,4) O me miseram in tanti sceleris causa progenitam ! O summam in uiros summos et consuetam feminarum perniciem ! Hinc de muliere cauenda scriptum est in Prouerbiis : Nunc ergo, fili, audi me, et attende uerbis oris mei. Ne abstrahatur in uiis illius mens tua, neque decipiaris semitis eius ; multos enim uulneratos deiecit, et fortissimi quique interfecti sunt ab ea. Vie inferi domus eius, penetrantes in inferiora mortis. Et in Ecclesiaste : Lustravi uniuersa animo meo... et inueni amariorem morte mulierem, que laqueus uenatorum est, et sagena cor eius, uincula enim sunt manus eius. Qui placet Deo, effugiet eam ; qui autem peccator est capietur ab illa. Prima statim mulier de paradyso uirum captiuauit, et que ei a Domino creata fuerat in auxilium, in summum ei conuersa est exitium. Fortissimum illum Nazareum Domini et angelo nuntiante conceptum, Dalila sola superauit,

Conforme comentado acima, Graciano formula em sua obra a questão de que o pecado está na mente, em perfeita consonância com Abelardo, que foi também um especialista em Moral. Em sua *Ética ou Conhece-te a Ti Mesmo (Ethica seu Scito te Ipsum)*, Abelardo, como cristão, medita sobre a importância do homem pecador, e o conhecimento de si aparece na *Ética* como uma análise do livre-arbítrio, e Abelardo concitua que o pecado é a falta, é desprezar Deus, o que significa não cumprir por ele os atos que acredita-se ser dever renunciar em seu nome. Assim, ele define a natureza do pecado de maneira puramente negativa, pelo fato de não se renunciar a atos condenáveis, ou, ao contrário, de deixar de praticar atos louváveis, consistindo o pecado mais em uma ausência do que em uma presença, ausência de luz, e que está no homem a capacidade de consentir, isto é, o consentimento ou a recusa dados à equidade, que é o centro da vida moral, e, desta forma Abelardo contribuiu para elevar as condições de um dos sacramentos essenciais do cristianismo: a penitência. A partir daí, o importante é o pecador, isto é, sua intenção, e o ato capital da penitência é a “contrição do coração”.

Ainda comentando as narrativas, as cartas revelam como os sentimentos de Heloísa e Abelardo tiveram evoluções distintas. Heloísa é apresentada pelo próprio Abelardo como uma presa que não tinha como escapar do seu intento e das garras do seu desejo. Essa conquista despertou em Heloísa um amor desinteressado, o qual buscava nada mais do que a si mesmo, isto é, Heloísa nada esperava de Abelardo, visto ter consciência do seu *status*, o qual ela mesma colocava em primeiro lugar.

O sentimento de Heloísa, puro, perfeito, delicado, estava envolto num erotismo e ao mesmo tempo no controle do desejo; era o *fin'amors* ou amor cortês, inacessível, em que não havia recompensa, apenas se submetia totalmente à amada, com o compromisso de honrá-la e servi-la com fidelidade e discrição, pois normalmente era a mulher do senhor, ora carnal e adúltero. Heloísa não era casada, não era a dama do senhor, mas era sobrinha do cônego Fulbert, jovem, culta, portanto, inacessível ao comum dos mortais.

Nas Cartas de Heloísa e Abelardo existe uma tensão entre as questões ligadas ao amor, religião e casamento. Abelardo analisa os fatos sob a luz da razão com autoridade que lhe era pertinente. Mendes (2009, p. 195) destaca a questão do uso da dialética e da retórica no tratamento da linguagem:

---

et eum inimicis proditum et oculis priuatum ad hoc tandem dolor compulit ut se pariter cum ruina hostium opprimeret. . (Abélard et Héloïse, Lettres IV: Héloïse à Abélard, 2011)

em relação à linguagem das cartas atribuídas a Heloísa, é preciso lembrar que ela foi aluna de Abelardo e, antes, já contava com uma bagagem intelectual independente do gênio de seu mestre, de forma que as cartas se constituem num jogo no qual existem duas formas de amar, explicitadas através da dialética e na forma como dirigem a palavra ao outro. Heloísa se dirige ao amante através de uma incisiva retórica em que expõe os seus motivos para recusar o casamento, pois, desejava viver o amor e a paixão livres das suas amarras e das preocupações cotidianas a ele relacionadas. E será justamente em torno da instituição do casamento que se identifica a tensão entre Abelardo e sua consciência e entre Abelardo e Heloísa. A primeira ocorre porque Abelardo vivencia uma crise moral, pois de uma vida ascética passa a experienciar as vicissitudes do corpo e, considera a sua castração um castigo justo à sua concupiscência.

Para Heloísa o casamento estava desacreditado filosoficamente, uma vez que através dele não se poderia atingir o amor verdadeiro e desinteressado. A questão antimatrimonialista também é tratada no *Decretum* de Graciano (ver item 5.5.1, Capítulo 5, deste trabalho). LE GOFF (1995, p. 43) comenta o assunto e traz uma carta em que ela pressiona Abelardo a renunciar à ideia de casamento e para tanto evoca a imagem do casal de intelectuais pobres que eles formariam:

"Tu não poderias" – diz - "te ocupar com igual cuidado de uma esposa e da filosofia. Como conciliar os cursos escolares e os empregados, as bibliotecas e os berços, os livros e as rocas de fiar, as penas para escrever e os fusos? Quem deve ficar absorto nas meditações teológicas ou filosóficas, poderia suportar gritos e choros de bebês, as cantigas de embalar das amas-de-leite, a multidão ruidosa de domésticos machos e fêmeas? Como tolerar as sujeiras que saem constantemente as crianças pequenas? Os ricos o podem, porque têm um palácio ou uma casa suficientemente grande para se isolarem, sua opulência não se ressent das despesas, não são cotidianamente crucificados pelas preocupações materiais. Mas essa não é a condição dos intelectuais (filósofos), e estes, tendo que se preocupar com o dinheiro e as dificuldades materiais, não podem se entregar ao seu ofício de teólogo ou de filósofo."

Em uma das cartas, Abelardo afirma que talvez morra em breve, em razão que os monges de Saint-Gildas pretendem matá-lo, e pede que as monjas do Paraclete rezem pela sua alma enquanto não amortalam o seu corpo, uma vez que as orações das mulheres, segundo ele, têm tanto valor como as dos homens, uma vez redimidas no seu pecado, pensamento que era comum nesse tempo, talvez pelo culto mariano (ver item 4.3 do Capítulo 4). Duby afirma que:

[...] trata-se, incontestavelmente, de uma minuciosa construção literária. Lê-se como um romance. Um romance, note-se, cujo protagonista é um homem.

É certo que o personagem feminino assume aqui maior peso do que nos romances de cavalaria. Contudo, a atenção volta-se principalmente para Abelardo, como noutros casos para Tristão ou Lancelote. (1995, p. 85).

O método utilizado por Graciano no *Decretum* traz características do método adotado por Abelardo, o qual demonstrava o seu virtuosismo de escritor, jogando com a ressonância das palavras e exibindo a sua cultura, recheando as cartas atribuídas a Heloísa de citações de frases de Santo Ambrósio, de Santo Agostinho, de São Paulo, o que passa a impressão, segundo Duby (1995, p. 86), de que não se trata de uma confissão, mas de uma demonstração erudita reforçada quando se descobre Heloísa, desempenhando o seu personagem na perfeição, assumir o papel de pecadora obstinada como configurado por São Jerônimo na sua diatribe contra Joviniano, que se realiza ao recordar-se de vícios forçando a alma a comprazer-se neles e de certa maneira tornar-se culposa.

#### 4.5.2 Tristão e Isolda (século XII)

A história de Tristão era conhecida desde o século VII, mas se fortalece entre os séculos XII e XIII, ocasião em que surgem algumas versões da história, como a de Béroul, Thomas, e a versão de Gottfried Von Strassbourg, e o nome de Isolda aparece ao lado do de Tristão. Também existe o *Lai Du Chevreuille*, um *lai* breve e episódico de Marie de France. Há ainda a ópera de Wagner, datada do século XIX. Já em 1900, início do século XX, Joseph Bédier se propõe a reconstituir a lenda a partir do poema de Béroul, mas também utilizando todos os outros textos medievais, e ainda foi publicada, em 1985, a versão de Michel Cazenave.

Tristão e Isolda não pode ser considerado apenas um romance, mas um mito, enquanto relacionados ao amor e à paixão que evocam. Eles são arrebatados como por uma fatalidade irresistível, pois bebem juntos o filtro mágico e passam a desejar um ao outro, com a prerrogativa de juntos serem felizes. Desse modo, é o sentimento de amor e paixão que os impulsiona. Esse sentimento, em essência, é uma aspiração à felicidade, mas esta jamais acontece plenamente porque configura a fatalidade irresistível de um sentimento arrebatador que não encontra lugar nas vivências comuns, é um sentimento de impossibilidade que não pode ser arrebatado todo tempo.

Mesmo as versões de Tristão e Isolda do século XII, sob a influência do Cristianismo e do amor dito “cortês” que tomava conta da França, ainda assim o romance não abandona a estrutura primitiva da narrativa, caracterizada pelo imaginário celta, local de origem da história. Desta forma Tristão e Isolda, embora, em certos pontos, retome a cultura mediéevica mergulhada de preceitos cristãos, repete, por sua vez, rituais celtas arcaicos como cortar a cabeça dos inimigos, ao mesmo tempo em que apela a Deus. Embora isso pareça paradoxal, é bom lembrar que matar em nome de Deus e da Igreja compreendia uma motivação justa inclusive neste período da Idade Média (sobre as Cruzadas - Capítulo 4, item 4.1 deste trabalho).

Um ponto central do romance é que Tristão e Isolda se apaixonam, unicamente, por ingestão da bebida mágica, *le philtre* — elemento externo desencadeador da paixão, do erro e da traição. Dessa forma, os amantes não podem se arrepender, já que não são responsáveis pelos seus atos. Todo o drama é encarado como uma fatalidade que suprime a oposição do bem e do mal e conduz os amantes para além de todos os valores morais e, inevitavelmente, para além do prazer e do sofrimento:

Tristão voltou a ver a Bretanha, Carhaix, o duque Hoël e sua esposa Isolda das Brancas Mãos. Todos deram-lhe boa acolhida, mas Isolda, a Loura, escorraçara-o: só isso lhe importava agora. Durante muito tempo, ele padeceu longe dela. Depois, certo dia, imaginou que queria revê-la, mesmo que ela mandasse seus esbirros e criados espancá-lo da maneira mais vil. Longe dela, sabia que sua morte era certa e estava próxima. Era melhor morrer de uma vez do que lentamente, a cada dia! Quem vive sofrendo dor é tal qual um morto. Tristão desejava a morte, queria a morte: mas que a rainha soubesse pelo menos que ele perecera por amor a ela. Se ela o soubesse, ele morreria mais docemente. [...]"(BÉDIER, 2012, XVIII – Tristão louco, s/n).

O herói ama o amor, mas também a morte, que é a única forma de libertação. Parece haver uma ligação entre a representação da morte em Tristão e Isolda e o que representa a penitência figurada por Maria Madalena, pecadora redimida que mereceu a consideração de Jesus Cristo, aos moldes da mentalidade fixada no século XII (ver neste Capítulo - item 4.3).

Georges Duby (1995, p. 107) comenta que no início a referência era apenas ao “romance de Tristão”, uma vez que essa obra é um fenômeno de cristalização que fez os elementos da lenda se concentrarem em torno de uma única figura heróica masculina, tema da Literatura cavaleiresca. Esta foi inteiramente composta por homens e sobretudo para homens. Todos os seus heróis são masculinos. As mulheres, indispensáveis ao desdobramento da intriga, desempenham somente papéis secundários. Com o passar do tempo, a atenção se

deslocou insensivelmente para a figura feminina, para a personagem de Isolda (DUBY, 1995, p.111).

O mito de Tristão constitui-se no século XII, quando as elites faziam um esforço no sentido de uma ordenação social e moral. Georges Duby (1995) alerta que é necessário ter cuidado para não se iludir ao ler esse romance, como ao ler as cartas de Heloísa. Tristão é o herói, é simpático. Mas o personagem de Isolda, cuja função na narrativa consiste em salientar as virtudes viris, por certo não era tão simpática aos auditores do século XII como é na atualidade. Uma vez que o sucesso da lenda deve-se ao fato de ela associar a crítica à apologia e, exaltando em Isolda o encanto dos amores furtivos sem deixar de denunciar o que muitas vezes há de nocivo nas esposas, responder assim a essa ansiedade latente que não atormentava apenas os maridos, mas sim todos os homens confrontados com os mistérios da sexualidade feminina, e prossegue em sua explicação:

Não é de mais salientar o que a história tinha de cómico. Ao virem Béroul, os cortesãos riam-se a bom rir. Riam do rei enganado — e sob o rosto de Marcos transparece o de Luís Vinte. Riam-se das partidas malévolas que lhe pregavam os dois amantes. Mas duvido que tenham sempre tomado o partido de Isola Muitos e, à cabeça, os homens casados, não deviam aplaudir quando ouvissem Branguiena, a aia, vituperar a sua senhora, denunciar o louco amor, a malevolência, a sacanice, censurar ao rei Marcos a sua indulgência culposa: ele deveria vingar-se, levar à fogueira a traidora e, pelo menos, defender a sua honra «Aldrabona», «louvaminheira»: a falsidade ao serviço da luxúria. Isolda, a «vibora». Ela encarna o perigo que vem das mulheres, esse mal, esse fermento de pecado de que todas as filhas de Eva inevitavelmente são portadoras, a parte maldita da feminilidade. Para os companheiros de Henrique Plantageneta, mulher era também isso, uma irreprimível propensão para abandonar-se ao prazer. Tristão pensa como eles. Não duvida: Isola a loira, é feliz, ardente, nos braços do rei Marcos; o que ela quer é um macho. Por despeito, crendo que lhe bastará o prazer para se curar do seu desejo, Tristão decide tomar por sua vez esposa. Evidentemente, engana-se. Longe de se extinguir, «o desejo o tem da rainha» priva-o de todos os meios de servir a bela donzela que, na cama nupcial, aguarda febrilmente que a queiram. Que não suporta o fiasco, a «retracção», raivosa por ter sido desprezada, ardendo ao mesmo tempo de vergonha e de desejo insatisfeito. Um desejo feminino, mais tumultuoso, vingativo: “Cólera de mulher é de temer [...] Elas sabem medir o seu amor, mas não temperar o ódio”. (Duby, 1995, p. 115-116).

Essa representação da mulher vingativa na pessoa de Isolda das finas e brancas mãos “*aux blanches mains*”, é o *topoi* da mulher frustrada, enciumada, enganadora, mentirosa<sup>50</sup>: “O

<sup>50</sup>No texto de Thomas, Tristão casa-se com outra Isolda, a “das mãos brancas”, mas, mesmo casado, continua cometendo várias proezas a fim de aproximar-se do castelo do rei Marco para ver Isolda “*la Blonde*”. Numa batalha é ferido e precisa ver Isolda “*la Blonde*”, e pede ajuda a um amigo para que a trouxesse ao seu encontro,

esposo inútil. Tristão é morto pela sua mulher, como nesse tempo tantos homens casados temiam sê-lo, por essa inquietadora, essa insatisfeita que todas as noites lhes ia ter à cama.” (DUBY, 1995, p. 116).

No campo misógino podem ser destacados alguns *topoi* presentes obra:

- Isolda se torna heroína na medida em que é destituída de sua própria feminilidade, ou seja, há a apreciação da mulher desde que ela supere as imperfeições do seu sexo inferior e se aproxime do perfil superior do sexo masculino. Assim, a mulher só adquire a sua elevação se aproximar-se ao status do homem. A mulher deve alcançar a virtude exemplificada como dote natural do homem. Ela é considerada mulher apenas no nome, mas em espírito é um homem;
- apresenta as mulheres como herdeiras de uma falha original, e que merecem a honra e louvor apenas aquelas que conseguem se abster dela;
- Santo Ambrósio apresenta a figura da Maria Madalena, pecadora que se redimiou dos seus pecados, aos moldes da mentalidade fixada no Século XII — ver neste trabalho o Capítulo 4, item 4.3;
- ela deve dirigir o combate de forma a dar justiça a ambos, corpo e honra, e assim atender igualmente a cada um, de modo que nenhum dos dois seja negligenciado;
- doutrina misógina da tradição religiosa — internaliza na própria visão da mulher a ideia de ter sido criada como ser defeituoso;
- a obra conduz à mentalidade da recomendação a um completo evitar da recompensa sexual casual;
- corpo feminino seja submetido à sujeição de uma moral imposta e ideologicamente controlada pelo policiamento misógino de um androcentrismo fincado na tradicional fundamentação religiosa da época a respeito da realidade feminina.

#### 4.5.3 The Ancrene Riwle (século XIII)

*Ancrene Riwle* é um manual monástico escrito no início do século XIII. Há onze versões manuscritas existentes contendo todo ou parte do texto do original, e há também quatro versões em Francês Anglo-Normando, e outras quatro traduções posteriores em Latim. O mais antigo manuscrito em Inglês está guardado no Corpus Christi College, Cambridge.

A adoção de uma vida de anacoreta foi difundida por toda a Europa medieval e foi especialmente popular na Inglaterra. No início do século XIII, a vida dos anacoretas ou das ancoradistas era considerada distinta da dos eremitas. A vocação eremita permitia uma

---

e o código seria hastear uma bandeira branca no barco, caso ela viesse, e, caso não, uma bandeira preta. Mas sua esposa Isolda toma conhecimento desse plano e, com ciúmes, lhe mente em relação à cor da bandeira, fazendo com que Tristão morra.

mudança de localização, enquanto os anacoretas estavam ligados a um local de recinto, geralmente uma célula conectada a uma igreja.

*Ancrene Wisse* foi originalmente composta por três irmãs que optaram por entrar na vida contemplativa. São várias as tentativas de se identificar a data e a autoria da obra, alguns pesquisadores o identificou como um Godwyn, que liderou a casa aonde moravam as reclusas até 1130. Trabalhos mais recentes têm criticado esse ponto de vista, principalmente porque o dialeto do Inglês no qual o trabalho é escrito claramente se origina em algum lugar das West Midlands inglesas, não muito longe da fronteira com o País de Gales.

Um passo importante foi dado por Geoffrey Shepherd na produção de sua edição das partes seis e sete da obra, na qual ele mostrou que a leitura do autor era extensa. Shepherd ligou os interesses do autor aos de uma geração de estudiosos ingleses e franceses do final do século XII na Universidade de Paris, incluindo Peter the Cantor e Stephen Langton. Shepherd sugeriu que o autor da obra era um homem erudito, embora escrevendo em Inglês nas províncias.

*Ancrene Wisse* faz uso de dispositivos retóricos modernos e neologismos adaptados do Latim ou do Francês. As ideias pastorais e retóricas encontradas em *Ancrene Wisse* seguem métodos que estavam se desenvolvendo em Paris no final do século XII e início do século XIII. O autor de *Ancrene Wisse* usou e adaptou a retórica associada com a pastoralia latina que estava se desenvolvendo no final dos séculos XII e XIII, e, ao fazê-lo, instigou uma nova Literatura pastoral vernacular na Inglaterra que floresceria no final do século XIV.

O uso mais imediato e óbvio dos modelos retóricos latinos em *Ancrene Wisse* é a sua divisão em *destinctiuns*, um termo derivado do Latim *distinctiones*, e, neste ponto se aproxima bastante do método utilizado por Graciano (ver itens 5.3 e 5.4 do Capítulo 5, deste trabalho). O papel das distinções na divisão dos trabalhos longos foi mencionado, assim como o uso estrutural de distinções bíblicas que também eram uma forma de exegese escolástica, dando significados figurativos de uma única palavra apoiada por referências bíblicas.

A retórica tem sido descrita como "linguagem proposital", e, em *Ancrene Wisse*, o uso de divisões promove o propósito do trabalho — persuadir e ensinar as âncoras, que eram seu principal público, e o público mais amplo, mais geral, para quem também foi pretendido. O uso de divisões deve, portanto, ser considerado um aspecto essencial de sua retórica. A divisão declarada do trabalho em *destinctiuns* lembra a divisão que foi modelado no *Decretum* de Graciano:

Constituições dominicanas, que são dependentes daquelas Prémontré, dividem-se em duas distinções, e as possíveis autoria de Ancrene Wisse por um dominicano oferece uma rota de transmissão para este estilo de divisão. O autor de Ancrene Wisse insistiu em clareza e ordem na escrita, como ele insistiu na ordem e unidade entre as mulheres para quem ele estava escrevendo; ele citou, assim como os prólogos de ambas as constituições premonstratense e dominicana, um verso dos Atos dos Apóstolos: “Multitudinis credentium erat cor unum et anima una”, a multidão de crentes tinha um coração e uma alma. (GUNN, 2008, p.140)

Na *Ancrene Wisse*, prevê-se “*pureza de heorte*” (limpeza do coração) como um princípio universal que todas as anacoretas devem seguir:

“O justo te ama”, diz a noiva ao noivo, nos *Cânticos*, isto é uma regra de Gramática, Geometria e Teologia; e em cada um deles existem regras diferentes. Nós devemos tratar da lei teológica, cujas regras são duas: uma diz respeito à conduta correta do coração; a outra, à regulação da vida exterior. (ANCRENE WISSE, s/d - Tradução minha)<sup>51</sup>

O *Ancren Riwle* foi escrito para três mulheres que, como os beneficiários do eremitério de Kilburn, eram três em número. Elas eram de nascimento nobre, e jovens. No caminho através do texto, o autor combinou admoestações diretamente destinadas às três irmãs com o que ele expressamente diz que não é necessário para elas, mas pode ser útil para outras. Segue abaixo algumas pontos que merecem destaque na obra em estudo:

- *Ancrene Riwle*— manual do século XIII — trata-se de uma prosa doutrinária para formação de jovens mulheres reclusas à vida religiosa — atitude fortemente incentivada por Santo Ambrósio e São Jerônimo;
- apresenta conselhos distintamente condicionados pela obsessão dos Padres da Igreja pela beleza feminina, considerada verdadeira ameaça para a integridade física, moral e espiritual do homem;
- trata da incontinência:

Contra a luxúria está o seu nascimento no mundo da virgem pura, e toda a sua vida pura que ele e todos os que o seguiram, levaram na terra. Assim, contemplem os artigos, que são, por assim dizer, as próprias articulações de nossa crença sobre a natureza humana de Cristo. Deus conhece quem os considera profundamente e luta contra o inimigo que nos tenta com esses sete pecados mortais. Por isso, diz São Pedro, “*Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armemini.*” “Arme-se,” diz São Pedro, “ com o pensamento em Jesus Cristo, que sofreu em nossa carne. E São Paulo diz “*Recogitate qualem apud semetipsum sustinuit contradictionem ut non*

---

<sup>51</sup>“The upright love you”, saith the bride to the bridegroom. In the Canticles, there is a rule of grammar, of geometry, and of theology; and of each of these there are different rules. We are to treat of the theological law, the rules of which are two: one relates to the right conduct of the heart; the other, to the regulation of the outward life. (ANCRENE WISSE, s/d)

*fatigemini.*” “Pense, pense”, diz São Paulo, “quando você luta na batalha contra o diabo, como nosso Senhor negou sua vontade carnal e nega a sua.” (ANCRENE WISSE, s/d, Tradução minha)<sup>52</sup>

- através do exemplo negativo de Diná — mulher indiscreta, portadora de um perigoso e maléfico olhar — em São Jerônimo (Carta 107.6), é recomendado às mulheres o policiamento do seu próprio modo de direcionar os olhos para as coisas e para a realidade mundana;
- expõe a presença do medo — femifobia — provocado pela sedução e beleza femininas, claramente evitadas e desejadas, o que impõe a responsabilidade da mulher em neutralizar sua beleza;
- perigos correm as mulheres não só de olharem, mas também de serem vistas de forma inadvertida e incauta e, portanto, as reclusas não deveriam ser tão incautas ao ponto de se permitirem espiar para fora de suas celas, pois isso seria repetir o perigoso olhar de Diná ou mesmo de Eva;
- adverte sobre a custódia dos sentidos, referindo-se à curiosidade de Diná, que resultou na perda da virgindade de Diná e em sua prostituição, atribuindo a responsabilidade do “desastre” (que no caso foi um estupro) à mulher, ao fato de se deixar ser olhada (culpa):

Foi Dinah, filha de Jacó, ver as mulheres de fora.” Uma donzela também havia, a filha de Jacó, é contada em Gênesis, que saiu para ver as mulheres estranhas. Agora, observe, não se diz que ela viu homens, mas mulheres. E o que, pensa você, veio daquela contemplação? Ela perdeu sua honra de solteira e foi feita uma prostituta. Depois, pela mesma causa, tréguas foram quebradas por altos patriarcas, e uma grande cidade foi queimada, e o rei e seu filho, e os homens da cidade foram mortos, e as mulheres da cidade foram levadas; seu pai e seus irmãos, tais príncipes nobres como eram, fizeram proscritos. A esse ponto chegou sua visão: e o Espírito Santo fez com que tudo fosse escrito em um livro, a fim de alertar as mulheres sobre seus olhos tolos. E observe que este mal que veio de Dinah não veio dela ver Sichem, o filho de Hamor, com quem ela pecou, mas veio dela deixá-lo fixar seus olhos nela; para isso também o que ele fez a ela foi no começo contra sua vontade. (ANCRENE WISSE, s/d, Tradução minha).<sup>53</sup>

<sup>52</sup>Against lechery is his being born into the world of the pure virgin, and the whole of his pure life which he, and all who followed him, led on earth. Thus behold the articles, which are, so to speak, the very joints of our belief concerning the human nature of Christ. God knows her who deeply considers them, and fights against the enemy who tempts us with those seven deadly sins. Wherefore, says Saint Peter, ‘Christo in carne passo, et vos eadem cogitatione armemini.’ ‘Arm yourselves,’ saith St Peter, ‘with thinking upon Jesus Christ, who suffered in our flesh.’ And St. Paul saith, ‘Recogitate qualem apud semetipsum sustinuit contradictionem ut non fatigemini.’ ‘Think, think,’ saith St. Paul, ‘when you fight in the battle against the devil, how our Lord denied his fleshly will, and so deny yours.’ (ANCRENE WISSE, s/d)

<sup>53</sup>Egressa est Dinah, filia Jacob, ut videret mulieres aliegenas’. A maiden also there was, Jacob’s daughter, it is told in Genesis, who went out to see the strange women. Now, observe, it is not said that she beheld men, but it says women. And what, thinkest thou, came of that beholding? She lost her maiden honour, and was made a harlot. Afterwards, for the same cause, were truces broken by high patriarchs, and a great city burned, and the king and his son, and the men of the city slain, and the women of the city led away; her father and her brethren, such noble princes as they were, made outlaws. To this length went her sight: and the Holy Spirit has caused the whole to be written in a book, in order to warn women concerning their foolish eyes. And take notice that this evil which came of Dinah, came not from her seeing Sichem, the son of Hamor, with whom she sinned, but it came from her letting him set his eyes upon her; for that also which he did to her was in the beginning sorely against her will. (ANCRENE WISSE, s/d)

- advertir as mulheres para os perigos que resultam dos seus olhos tolos e não precavidos;
- expõe o caso bíblico de Davi e Betsabá, e classifica que a vítima é o homem enganado por deixar-se levar pelos perniciosos atrativos da mulher — a mulher é condenada simplesmente por estar onde os olhos do homem possam vê-la, e assim a fraqueza do homem não entra em julgamento:

Da mesma forma, Bathsheba, ao despir-se dos olhos de David, levou-o a pecar com ela, embora ele fosse um rei tão santo e profeta de Deus: e agora um homem fraco se aproxima e se estima muito se tiver um capuz amplo e de perto, e veria jovens reclusas, e deve olhar necessidades, como se ele fosse de pedra, como a justiça deles/delas agrada ele, que não tem a tez queimada de sol, e diz que eles podem olhar confiantemente em homens santos, sim, especialmente como ele é, por causa de suas largas peneiras. Arrogante! Tu não sabes que David, o amado servo de Deus, do qual o próprio Deus diz: "Inveni virum secundum cor meum", isto é, "achei", disse ele, "um homem segundo o meu coração". Este rei e profeta, escolhido de todo o povo, a respeito de quem o próprio Deus falou estas preciosas palavras, foi assim, lançando seus olhos sobre uma mulher enquanto ela estava tomando banho, conduzida ao pecado, que seu coração vagueia, e esqueceu-se até agora ele cometeu três pecados hediondos e mortais: adultério com Bathsheba, a senhora a quem ele olhava; traição e homicídio no seu fiel servo Urias, seu senhor; e tu, um homem pecador miserável, és tão presunçoso a ponto de lançar os olhos perversos para as mulheres jovens. Você, minhas queridas irmãs, se alguém estiver desejoso de vê-la, nunca pense favoravelmente nele, mas sim acredite nele menos. Eu não quero que nenhum homem veja você, a não ser que ele tenha permissão especial do seu superior; porque todos os três pecados que acabo de proferir agora, e todo o mal em relação a Dinah de que falei anteriormente, não acontecia porque a mulher olhava friamente para os homens, mas acontecia através da sua revelação aos olhos dos homens. e fazendo aquilo que os fez cair em pecado. (Tradução minha)<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Likewise Bathsheba, by unclothing herself in David's sight, caused him to sin with her, though he was so holy a king and God's prophet: and now, a feeble man comes forward and esteems himself highly if he have a wide hood and a close cope, and would see young anchoresses, and must needs look, as if he were of stone, how their fairness pleases him, who have not their complexion sunburnt, and saith that they may look confidently upon holy men, yea, especially such as he is, because of his wide sieves. Braggart Sir! hearest thou not that David, God's own beloved servant, of whom God himself saith, 'Inveni virum secundum cor meum;' that is, 'I have found,' quoth he, 'a man after mine heart;' this king and prophet, chosen out of all the people, concerning whom God himself spoke these precious words, was thus, through casting his eye upon a woman as she was bathing, led into sin, let his heart wander, and forgot himself so far hat he committed three heinous and deadly sins: adultery with Bathsheba, the lady upon whom he looked, treachery and manslaughter upon his faithful servant Uriah, her lord; and thou, a wretched sinful man, art so presumptuous as to cast froward eyes upon young women. You, my dear sisters, if any one is desirous to see you, never think favourably of him, but [rather] believe him the less. I would not that any man should see you except he have special permission from your superior; for all the three sins of which I have just now spoken, and all the evil with regard to Dinah of which I spoke previously, did not happen because the woman looked frowardly upon men, but it happened through their uncovering themselves in the sight of men, and doing that which made them liable to fall into sin. (ANCRENE WISSE, 1853)

- expõe o *topos* da figura feminina metaforizada como um poço destapado — homem metaforizado pela figura do animal. (Um dos mais característicos exemplos da retórica misógina medieval, buscada na tradição bíblica.);
- a obra em questão é uma força ideológica de internalizar a culpa na própria consciência da mulher;
- masculinização da mulher com citação do Episódio de 2 Reis (4: 5-6), em que a morte de Isbosete é atribuída ao fato da “razão dormida” — uma mulher que não procede como homem, atua sem razão e sem competência alertada.

#### 4.6 Vida e obra de Graciano

Graciano é também chamado Franciscus Gracianus, Jean Gratien, Johannes Gratianus, Gratiani, Giovanni Graziano em italiano, ou Gratian em inglês, e suas datas de nascimento e de morte são desconhecidas ainda que se sabe que sua vida decorre ao longo do século XII, e deduz-se que ele seja nascido de uma comuna italiana na região da Itália central (Ficulle - na região da Umbria, ou Terni - na região da Toscana). Definido como o pai do Direito canônico, é, por um lado, misterioso por causa da falta de fontes diretas e certas. “*Who was Gratian?*” perguntou Noonan, Jr. (apud PENNINGTON, 2014, p. 679) no início de seu ensaio clássico sobre a biografia do pai do Direito canônico, e respondeu:

Graciano foi o autor do *Concordia discordantium canonum*; que ele era professor em Bolonha; que ele era um monge; e que ele era um Camaldolese<sup>55</sup> são afirmações feitas por todos os historiadores do cânon do século XX. O fato de ter morrido em 1159 também é frequentemente acrescentado como fato, que sua escola ficava no convento dos Santos Felix e Nabor às vezes é declarado como certo ou provável, e que nasceu em Ficulle, perto de Carraria ou em Chiusi, ocasionalmente. anotado como provável. Uma história autoritativa acrescenta que ele provavelmente foi educado como um monge em Classe em Ravenna<sup>56</sup>. A partir dessas afirmações, por mais escassas que sejam, surge um quadro distinto de um estudioso, vinculado a uma tradição monástica particular e circunscrito por lugares e datas específicos.

No final de seu ensaio e depois de um uso vigoroso da navalha de Ockham, Noonan (apud PENNINGTON, 2014, p. 679) concluiu que:

---

<sup>55</sup> A Ordem dos Camaldulenses era uma ordem religiosa católica Beneditina, fundada no século VI, que pretendia renovar e reintegrar a dimensão solitária da vida monástica contemplativa.

<sup>56</sup> Classe era um porto militar localizado a 4 km (2,5 milhas) a leste a sudeste de Ravenna, no Império Romano. Por quase quinhentos anos, foi um importante porto militar estratégico (Ravenna. s/d)

[Nós] temos razão para acreditar que Graciano compôs e comentou sobre uma parte substancial da *Concordia*. Em tal composição e comentário, ele se revelou um professor com conhecimento e interesses teológicos e um ponto de vista de um advogado. Ele trabalhou em Bolonha nas décadas de 1130 e 1140. Além destas conclusões, temos boatos não verificados, lendas palpáveis e a figura silenciosa nas sombras de S. Marco.

Werckmeister (2011, p. 11) explana que:

(...) praticamente nada se sabe sobre o autor ou autores do *Decretum*. Segundo a historiografia clássica, Graciano era um eremita camaldulano que residia no convento dos Santos Félix e Nabor, em Bolonha. Recluso em sua humilde célula, ele escreveu seu *Concordia Discordantium Canonum* por volta de 1140 ou 1150. Ele morreu em Bolonha antes do III Concílio de Latrão de 1179. Essas indicações são tão finas que alguns estudiosos duvidam da própria existência de Graciano, que teria sido um nome coletivo, o de uma "oficina" medieval.

Outros críticos, como John T. Noonan (apud Werckmeister, 2011, p. 11), refutaram a imagem de Graciano isolado, pobre monge em sua cela a dedicar sua vida a escrever sua grande obra, e se transformou na imagem de um professor ativo, um *magister* do direito canônico, talvez na universidade nascente, provavelmente em uma escola monástica ou episcopal em Bolonha. É comum, portanto, a afirmação de que Graciano trabalhou por muito tempo em Bolonha, onde ocupou a escola *School of Glosse* (ver neste Capítulo, item 5.2). Nesse sentido o *Decretum* teria nascido em Bolonha, onde Graciano combina a Igreja pós Gregoriana com algo que sirva de base para construções futuras e ambiciosas, tanto doutrinárias como normativas. A Igreja não tinha um *corpus* Justiniano na qual poderia erguer as torres de um *interpretatio*, e coleções anteriores eram demasiadamente disformes para ser usado para esse fim. Uma plataforma coerente devia ser organizada o mais próximo possível da organicidade e o material deve ser apoiado por um projeto. Isso fez Graciano, mesmo que de forma rudimentar, pelo desenho da *Discordantium Canonum Concordia*.

Anders Winroth (2013) retornou a uma longa ideia especulada de que Graciano morreu servindo como bispo de Chiusi. Com base em sua análise da necrologia da catedral de Siena, Winroth postulou que Graciano serviu como bispo de c.1143 a c.1145 e, portanto, provavelmente teve uma curta carreira docente - talvez ensinando o *Decretum* apenas uma vez. O fato é que há um debate sobre a hipótese de dois autores diferentes do *Decretum*, em razão da descoberta de duas versões desta obra (sobre este assunto no item 5.1, Capítulo 5). Essa ideia de uma composição encenada levou Anders Winroth (2013) a uma descoberta que perturbou todo o conhecimento sobre Graciano e seu *Decretum*. Sua pesquisa, de fato, tornou

possível conhecer uma obra mais antiga do *Decretum*, anterior à estabelecida pela edição de Friedberg (versão adotada na análise da obra no Capítulo 5), que ele chama de "versão curta" ou "primeira revisão".

Werckmeister (2011, p. 13) comenta que, aceitando-se esta tese das duas versões do Decreto, deve-se, sem dúvida, atribuir-lhes dois autores diferentes: “Não haveria um Graciano, mas dois, que podem ser chamados, depois de Anders Winroth, por falta de uma nomeação melhor, Graciano 1 e Graciano 2. O primeiro escreveu a versão curta do *Decretum*, o segundo quase dobrou o volume do primeiro”. Para exemplificar são realçadas algumas diferenças entre as duas versões:

A versão curta cita duas autoridades que se opõem à concepção romana. A mulher, mesmo se se casou novamente de boa fé, deve retornar ao seu primeiro marido se ele retornar do cativeiro; da mesma forma, para o marido cuja esposa foi raptada. As duas autoridades da versão curta, portanto, respondem claramente à pergunta. Se uma mulher se casar novamente, acreditando que seu marido morreu em cativeiro, e se ele retornar, ela deve ser devolvida. A versão longa remonta a um longo caminho nesta questão, adicionando nada menos que oito *canons* adicionais, com vários ditados. O c. 3 (Jerônimo) contradiz os dois anteriores, baseando-se na lei judaica: "o primeiro marido não pode levá-la de volta como esposa porque ela se tornou impura e tornou-se abominável aos olhos de Deus". Os outros *canons* adicionados fornecem várias precisões, por exemplo, quanto a desculpa da ignorância (cs 6 a 10). Novamente, a versão longa contradiz parcialmente a versão curta e em qualquer caso desnecessariamente complica a primeira resposta. (Werckmeister, 2011, p. 14)

O estudioso Carlos Larrainzar (apud Werckmeister, 2011, p. 16) propõe distinguir três Gracianos: Graciano 0, autor da versão ultra-curta de St. Gall, Graciano 1, autor da versão curta de Florença, Paris, Barcelona e Admont, e Graciano 2, autor da versão longa usual. Sobre as versões citadas, elas serão comentadas no Capítulo 5. De acordo com Werckmeister (2011, p. 19) o que distingue os Gracianos, é que o Graciano 1 aparece como teólogo, pois há na primeira versão uma grande citação bíblica, enquanto que, com relação ao direito romano, ele demonstra apenas um conhecimento superficial. Assim, no Tratado de legislação que abre o *Decretum* (Distinções 1 a 20), as definições que ele dá são de obras jurídicas não-acadêmicas, tais como as compilações Justiniano, Isidoro de Sevilha, etc. Ainda de acordo com Werckmeister, Graciano 2 parece ser menos teólogo e muito melhor treinado em Direito, como no tratado de casamento, em que não há uma única citação bíblica nas *dictas* de Graciano 2, ao passo que há várias dúzias nas *dictas* de Graciano 1, e, por outro lado, introduz no *Decretum* os textos Código Justiniano.

#### 4.7 Considerações parciais

No presente capítulo, foi contextualizada a elaboração do *Decretum* em meio ao contexto histórico que permeia o século XII, com um breve resumo historiográfico da situação política e religiosa, destacando inicialmente Gregório VII, pela Reforma Gregoriana. Do ponto de vista do Direito canônico, talvez o mais importante fator de desenvolvimento desse período seja a luta de afirmação da independência e supremacia do poder papal sobre o poder secular. Em síntese, pode-se dizer que esta é uma fase de transição, cujos resultados se fixam na obra de Graciano, que não nasce como acaso histórico ou simples intento particular de um indivíduo, mas como produto do espírito de uma época.

## 5 O *DECRETUM* DE GRACIANO

Esta obra é a soma do antigo direito, recapitulado e sintetizado, numa recepção da herança canônica das origens da Reforma Gregoriana (Capítulo 4, ítem 4.1 deste trabalho), trazendo um legado composto de cânones conciliares, decretos papais, textos patrísticos, litúrgicos e penitenciais, partes da legislação civil (romana, imperial, real) e costumes. Ao mesmo tempo, anuncia, em muitos aspectos, o novo direito que será desenvolvido pelos papas e que será comentado pelos decretistas da segunda metade do século XII e séculos seguintes. Jean Werckmeister enfatiza que o *Decretum* foi tão novo e tão completo que se tornou durante séculos a principal fonte da lei canônica ocidental, prevalecendo a solução defendida por Graciano em muitas questões em que os cânones eram discordantes, como uma obra de referência do direito canônico, inclusive pela cúria romana. No século XVI, correctores romanos (ou seja, um grupo de cardeais, Buoncompagni, Sforza, Colonna, etc.) revisou o texto do Decreto. Papa Gregório XIII aprovou o texto revisto, culminando em 1582 na primeira edição oficial do Corpus iuris canonici: a Editio Romana. Esta edição oficial teve força de lei na Igreja Católica Latina até a promulgação do Código de Direito canônico de 1917 (2011, p. 21-22).

O *Decretum* de Graciano é uma obra monumental em sua extensão, com quase quatro mil capítulos, e representa um passo importante para a consolidação do Direito da Igreja Católica na Alta e Baixa Idade Média, constituindo a primeira parte da coleção de seis obras jurídicas canônicas conhecida como *Corpus Iuris Canonici*.

### 5.1 Número de versões do *Decretum*

Há um debate em torno do número de versões em que o *Decretum* circulou, o que pode determinar qual era a finalidade do *Decretum*. Anders Winroth<sup>57</sup> e Carlos Larrainzar<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup>O trabalho inicial de Anders Winroth (1997, 1998, 2000) reabriu a tradição manuscrita do *Decretum*. Ele identificou dois comentários da *Concordia*, feitas por dois autores diferentes, com base em duas diferentes fontes de corpos: a primeira revisão teria sido concluída em 1139 e a segunda realizada antes de 1158, caracterizada pela adição de outros *auctoritates*. Outros pesquisadores concordam que o *Decretum* teria sido composto por etapas, revisões irregulares, parciais e sucessivas, e que em sua origem mais antiga nunca teria sido uma coleção de antigos cânones, mas algo como um manual de ensino (WINROTH, s/d, p. 141-144).

<sup>58</sup>Anders Winroth e Carlos Larrainzar descobriram cinco manuscritos gracianos que transformaram a visão do nascimento da lei em Bolonha. Winroth estabeleceu que quatro manuscritos continham uma versão do *Decretum* que antecedeu a edição *vulgate*. Por outro lado, Larrainzar apontou um manuscrito em St. Gall que refletiu uma

(apud PENNINGTON, 2014) descobriram versões anteriores do *Decretum* de Graciano e desde então historiadores legais exploraram esses manuscritos em busca de evidências que esperavam revelar como as mudanças e acréscimos de Graciano em seu texto poderiam fornecer respostas sobre como seu pensamento e ideias se desenvolveram.

Anders Winroth (2000) demonstrou a existência de quatro manuscritos que seriam prévias abreviações do *Decretum*, e que foram encontrados em (i) Florença, *Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi*; (ii) Barcelona, *Arxiu de la Corona d'Argó, Mosteiro de Santa Maria de Ripoll*; (iii) Paris, *Bibliothèque Nationale de France, nouvelles acquisitions latines*; (iv) Admont, *Stiftsbibliothek*.

Este pesquisador entende que o *Decretum* foi compilado em duas fases. Nos manuscritos de Barcelona, por exemplo, estão faltando as Distinções 100 (sobre a consagração dos Bispos – GRATIANI, 1959, Primeira Parte, Distinção 100, p. 351-355) e 101 (sobre a seleção e ordenação do clero em caso de simonia – GRATIANI, 1959, Primeira Parte, Distinção 101, p. 356). Em Florença, textos adicionais são inseridos por uma mão posterior. No entanto, o escriba do texto principal de Florença pode ter sabido que mais Distinções estavam chegando porque ele terminou com D.99 c.1 com a notação “§ dc (Distinção 100).” O escriba de Admont incluiu no texto principal Distinções anteriores ao *Decretum*: 100–101. Barcelona os adicionou em uma folha inserida.

Pennington (2014, p. 685) diz:

Havia um *Decretum pré-Vulgata* circulando com 99 *Distinctions* e 36 *Causae*. Esta versão atingiu o norte da França (P) e a Península Ibérica (Bc). Os escribas da Itália aprenderam duas novas Distinções (Fd), deixaram espaço para eles com uma anotação e os acrescentaram mais tarde. Em Bc, as revisões do texto foram tratadas de maneira diferente. Originalmente, o texto omitiu D.100–101 completamente. Um fólio foi inserido no manuscrito posteriormente, e D.100-101 do texto da Vulgata foram incluídos na íntegra. O escriba de Admont tinha um *Decretum pré-Vulgata* expandido à mão e incorporou partes de D.100–101 no texto. O escriba, no entanto, excluiu a maior parte do texto da *Vulgata*.

A única conclusão que pode ser tirada dessa evidência textual é que esses manuscritos refletem estágios ligeiramente diferentes de um texto anterior ao *Decretum* que circulou por

---

redação anterior do texto do *Decretum*, e considera este manuscrito particularmente importante porque mudou a compreensão sobre como Graciano introduziu o direito canônico no currículo do *ius commune*.

uma ampla área geográfica. Winroth (2000) discorreu que a versão anterior<sup>59</sup> apresentava um argumento e forma mais coerente, utilizava-se de um conjunto diferente de fontes, desencadeava blocos de cânones em ordem sequencial e preservou uma leitura mais próxima desses textos. No entendimento de Winroth (2000), a segunda versão quase dobrou o tamanho do trabalho, e os textos adicionados interromperam a discussão original. A análise dos casos de casamento (Causa 27-36), por exemplo, levou-o a concluir que a primeira versão foi mais homogênea, mais estruturada e menos repetitiva que a segunda. A diversidade de textos, como o uso de penitências e *decretais*, foi maior na primeira versão, enquanto na segunda incluía duas a três vezes mais leis romanas.

Além das versões acima citados de Admont, Barcelona, Florença e Paris, há ainda um texto predecessor - o manuscrito de St Gall, código 673, Século XII, s/d – que, segundo Winroth (apud PENNINGTON, 2014) e Carlos Larrainzar (apud WERCKMEISTER, 2011, p. 16), é a mais antiga testemunha de seus ensinamentos, a evidenciar que uma versão do *Decretum* circulou amplamente na década de 1130. Assim, a versão final do seu *Decretum*, em c. 1140, teria sido compilado gradualmente, através da adição de cânones a várias partes do texto durante um longo período de tempo.

No entanto, o valor do manuscrito de *Saint Gall* é particularmente controvertido entre os pesquisadores, não havendo prova conclusiva que seja uma abreviação - ou o contrário. Para Pennington (2014), entender o *Saint Gall* é primordialmente importante para entender como Graciano começou a ensinar a lei canônica nos anos 1120, uma vez que o formato do Saint Gall contém apenas as causas. Pennington ao examinar a Causa 19 da Segunda Parte, que trata sobre a permissão de entrada nos mosteiros (GRATIANI, 1959, p. 839-843), equivalente a Causa 20 em St. Gall, levanta a tese de que o manuscrito de St. Gall é a primeira redação do *Decretum* que veio à luz:

O assunto da Causa 19 (20) trata da regulamentação dos clérigos em ordens religiosas. A Causa em referência é parte de uma série de *Causae* de 16 para 20 (17 para 21 em *St. Gall*) em que Graciano tratou de forma curta de vários problemas relacionados com a vida monástica e ordens religiosas (ocupa menos de duas páginas no manuscrito de St. Gall). Graciano colocou um conjunto de textos atribuídos aos papas Urbano II e Gregório VII na Causa 19, sendo o único momento do *Decretum* onde há legislação desses dois papas reformistas. No início da Causa 19 (20) Graciano estabeleceu a regra de que um o bispo deve dar permissão ao clérigo para entrar num mosteiro e

---

<sup>59</sup>Winroth (2000) usa as seguintes nomenclaturas: a "primeira recensão" denota a versão encontrada nos quatro manuscritos; "segunda recensão" denota a versão com os textos adicionais, mas não incluindo o *paleae*; 'Vulgata revisão de texto' denota o texto completado com a *paleae*.

cita um cânone do Quarto Concílio de Toledo para justificar sua declaração. Em seguida, ele citou uma carta do Papa Leão Magno, na qual o papa declarou que nenhum clérigo deveria ser recebido por qualquer pessoa se o bispo do clérigo não tivesse concedido sua permissão. Esta carta parece contrariar o cânone de Toledo. Depois de citar estas duas Fontes contrárias, Graciano, empregando sua metodologia usual, resolveu o conflito. Ele escreveu que o domínio papal deveria ser entendido como tendo validade, a menos que um clérigo quis entrar em uma vida religiosa melhor (mais rigorosa). Para sustentar sua afirmação, Graciano apresentou a carta do Papa Urbano II. Então, ele voltou-se para o problema dos cânones regulares que se tornaram uma parte da paisagem eclesiástica durante o século XI. (PENNINGTON, s/d)

Onde o manuscrito de St. Gall foi produzido e usado? Alguns estudiosos, que não acreditam que esta versão foi anterior às demais, acredita que foi elaborada na Itália Central ou no Nordeste, na metade ou segunda metade do século XII. A combinação de seu roteiro cuidadosamente elaborado e suas elaboradas e belas iluminações é a prova de que é produto de um sofisticado *scriptorium* no norte da Itália. Outra peça considerada como evidência de que St. Gall é derivado daquele que seria o primeiro Graciano, é a Causa 2 em St. Gall (*GRATIANI*, 1959, Segunda Parte, Causa 1, p. 357-438 e em outras versões do *Decretum*) que trata da questão da simonia (sobre este tema ver Capítulo 4, ítem 4.1 deste trabalho). Veja-se a versão de St. Gall:

Um certo homem deu seu filho a um monastério e, como exigido pela proposta, prestou um pagamento de dez libras. O filho foi ignorado por causa de sua idade. O menino amadureceu. Ele rapidamente se tornou padre. Os bispos sufragâneos escolheram-no para se tornar um bispo em seus méritos. Finalmente, seu pai intercedeu com seu consentimento e orações para sua eleição e assim deu dinheiro a um membro da casa do arcebispo; ele o que consagrou bispo sem conhecer o dinheiro do consentimento de seu pai. Com o passar do tempo, ele ordenou alguns clérigos de graça e outros por dinheiro. Consequentemente, ele foi acusado e condenado [de simonia]. Ele sofreu o julgamento que o condenou.<sup>60</sup> (PENNINGTON, 2014, p. 690-691, tradução minha)

As outras versões em *pre-Vulgata* e *Vulgata* apresentavam uma história mais sutil e detalhada.

---

<sup>60</sup> (DECRETUM, St. Gall, Abbey Library 673, 28-29 [hereinafter DECRETUM, St. Gall] "Obtulite quidam filium suum cenobio qui exactione abbatis motus x. libras monasterio soluit. Ipso tamen filio propter etatem hoc ignorante. Creuit puer. De hinc ad sacerdotium conuolauit. Suffragantibus meritis in episcopum est assumptus. Tandem obsequio ac precibus paternis intercedentibus pecuniam quoque ex consiliariis archiepiscopi cuidam data consecrature electus, wafer pecunia paterni obsequi penitus ignarus. Ac per hoc tempore procedente quos dam gratis, non nullos etiam per pecuniam ordinauit; qui tandem accusatus Et conuictus, contrariam sibi sententiam reportauit".

Um certo homem tinha um filho que ele deu a um monastério muito rico. O abade e os irmãos exigiram seu filho. Seu filho, por causa de sua idade, não sabia do dinheiro. O menino cresceu, com o passar do tempo, e, com uma sucessão de cargos, ele atingiu a maioridade e foi ordenado sacerdote. Finalmente, ele foi eleito bispo pelos bispos sufragâneos por causa de seus talentos. Seu pai deu seu consentimento e orações à sua eleição e, assim, deu dinheiro a um membro da casa do arcebispo; ele consagrou bispo sem conhecer o consentimento de seu pai e de seus presentes em dinheiro. Com o passar do tempo, ele ordenou vários sacerdotes por dinheiro e para outros ele deu a bênção sacerdotal de graça. Finalmente, ele foi acusado e conspirado [de simonia] no tribunal arquiépiscopal. Ele aceitou seu julgamento de condenação.<sup>61</sup> (PENNINGTON, 2014, p. 691, tradução minha)

Winroth (apud PENNINGTON, 2014, p. 691) compara os dois textos e conclui que parece ter havido uma reelaboração das ideias de Graciano quanto ao caso em que um menino que pratica simonia se tornou um padre por erro. É selecionada a questão 6 (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 1, Questão 6, p. 424) que pergunta: “Aqueles que foram ordenados por ele no passado sem o conhecimento de sua simonia deve ser deposto?”<sup>62</sup>. Havia apenas um texto no *corpus* da lei canônica que poderia responder a essa pergunta: dois cânones que o Papa Urbano II havia promulgado no Concílio de Piacenza em 1095. A questão mais importante neste caso era a questão legal do princípio da ignorância que Graciano já havia aplicado à lei do casamento em St. Gall Cause 26 (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 29, p. 1091-1095).

Pennington (2014) apoiou a hipótese de que St. Gall antecedeu a primeira recensão e também avançou o argumento opinando que St. Gall e os manuscritos da primeira recensão não possuem data, não são uniformes, e incluem adições com origens desconhecidas e, assim, eles não representam um texto "publicado". Eles representam, sim, janelas para os *Decretum's*, em evolução ao longo da carreira docente de Graciano em Bolonha.

Pennington (2014) ressalta ainda que o estudioso Anders Winroth teria argumentado que haviam dois Gracianos, sendo que o primeiro Graciano compilou o *pré-Vulgata*

---

<sup>61</sup>"Quidam have filium obtulit eum ditissimo cenobio exactus (from *add. Me*) Abbate et fratribus x. libras soluit ut filius susciperetur (reciperetur Me), ipso tamen beneficio etatis hoc ignorante. Creuit puer et per incrementa temporum et officiorum ad vitilem etatem et sacerdotii gradum peruenit. Exinde suffragantibus meritis in episcopum eligitur, interuenet obsequio et paternis precibus data quoque pecunia cuidam ex consiliariis archiepiscopi consecratur iste in antistitem nescius paterni obsequii et oblate pecunia. Procedures vero tempore non-lullos by pecuniam ordinauit, quibusdam uero gratis benedictionem sacerdotalem dedit, tandem apud metropolitanum suum accusatus et conuictus sententiam in sedamnationis accepit." (WINROTH, 2014)

<sup>62</sup> Quid vero de his fieri debeat, qui ignoranter a symoniacis ordinati sunt (quod sexto loco quesitum est), supra, in capitulo videlicet Urbani, quod sic incipit: "Si qui a symoniacis non symoniace ordinati sunt" requi- 20 ratur. Nunc autem de illis queritur, qui non pro ordinatione pecunias offerunt, sed pro electione, ut vel decretum electionis fiat, vel ut subscriptione confirmetur, vel ut electioni non resistatur, aliquibus premia largiuntur, an eorum electio viciosa sit iudicanda? (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 1, Questão 6, p. 424).

*Decretum*<sup>63</sup>, que Winroth descobriu, enquanto um segundo "Graciano" - pessoa incognita – teria dobrado o tamanho da *Vulgata Decretum* durante a década de 1140. Seu principal argumento é que a *Vulgata Decretum* não é tão bem organizada quanto a pré-vulgata e ainda a existência de um texto em que Graciano faz referência à forma para a eleição do papa e ao Concílio Geral em Roma designado pelo papa Inocêncio II (Segundo Concílio de Latrão, 1139), menção encontrada em todos os manuscritos do *Decretum*. Ele levantou o fato de que este comentário de Graciano é o último texto datável nos manuscritos anteriores à *Vulgata*, e, no entanto, o papa Inocêncio II foi o bispo de Roma de 1130 a 1143. E argumenta:

Se alguém está convencido, como Winroth e outros, de que este texto pode se referir apenas ao c.28 do Concílio de Latrão II, então se depara com um problema quase intratável. Nos manuscritos anteriores à *Vulgata*, esse texto é o único que pode ser datado após cerca de 1125. Esse fato, se for verdade, levantaria a questão: o que era o fazer Graciano entre 1125 e 1139; ou para colocar a questão de outra maneira, por que Graciano teria compilado uma coleção de leis canônicas no final da década de 1130, que ignorou toda a legislação conciliar e os decretos papais depois de cerca de 1125; ou para adicionar mais complexidade, por que Graciano adicionaria essa referência em 1139 a um conselho recente e não acrescentaria o texto do cânon; ou ainda mais intrigante, por que ele não se referiu a outros cânones daquele conselho singularmente importante em seu *Decretum* anterior à *Vulgata*?

E Responde:

Em um artigo recente, Atria Larson<sup>64</sup> tentou fornecer uma resposta possível para algumas dessas questões, argumentando que, desde o final do século XI e início do século XII, os concílios em geral - e os conselhos de Innocent II em particular - repetiam cânones de conselhos anteriores quase palavra por palavra, pode-se explorar a possibilidade de que Inocêncio realizou um concílio em Roma antes de 1139 e que é o conselho ao qual Graciano se referiu. Larson passou a apresentar evidências de que Inocêncio poderia ter realizado um conselho em Roma em 1133, e esse conselho poderia ser o que Graciano citou. Já que os canhões deste conselho não são preservados e não há outra evidência. (PENNINGTON, 2014, p. 682)

Conforme se infere dos estudos citados a maior parte entende que o *Decretum* circulou em mais de uma versão. O debate, no entanto, persiste entre duas escolas principais de

---

<sup>63</sup>Enfrentando tais questionamentos, apesar de não acreditar na teoria de que haveria dois Gracianos, no entanto Pennington acredita que Graciano compilou e comentou o *Decretum* por etapas, sendo adicionado cânones em todos os estágios de evolução, e, por essa razão, em seu ensaio (PENNINGTON, 2014) usou os termos pré-Vulgata e *Vulgata* para se referir ao grande livro de leis de Graciano, sendo que *Vulgata* seria o texto que se tornou o texto básico e introdutório da lei canônica por volta de 1140, sem as numerosas "paleas" adicionadas mais tarde no século XII. Durante algum tempo as diferentes etapas do texto teria circulado na Europa Setentrional e Ocidental.

<sup>64</sup>Atria A. Larson, *Early Stages of Gratian's Decretum and the Second Lateran Council: A Reconsideration*, 27 BULL. . MEDIEVAL CANON L. 21, 37–39 (2007)

pensamento: uma escola, liderada por Winroth, defende uma teoria de duas versões e, neste caso, St. Gall é algum tipo de abreviatura ou um produto do ensino da primeira versão; a segunda escola, liderada por Larrainzar e Pennington, acredita que St. Gall antecede a primeira recensão e que o *Decretum* foi o produto da evolução.

## 5.2 Importância para a legislação positiva ocidental

O *Decretum* serviu de modelo para os juristas do século XII na formação da lei ocidental. Foi conhecido como o primeiro tratado jurídico abrangente e sistemático<sup>65</sup> na história do Ocidente. *Decretum* fez uma contribuição direta para o desenvolvimento do direito ocidental em áreas com as quais lidou, como casamento, propriedade e herança. Os conceitos específicos incluíam o consentimento para o casamento e a tentativa ilícita de determinar se o ato constituía um crime (REVOLVY, s/d).

Graciano inventou um sistema de ensino de direito, que dependia da apresentação de seus alunos a casos hipotéticos, baseados em problemas jurídicos os quais podem ter sido ouvidos nos tribunais durante a primeira metade do século XII. Além disso, Graciano empregou a metodologia dialética criada pelos mestres no norte da França para problemas legais (Ver ítem 5.4 deste Capítulo). Pennington (2014) acredita que o grande sucesso do *Decretum* e sua adoção imediata e entusiasta por professores da Itália à Espanha e da Áustria ao norte da França pode ser atribuído à sua metodologia de jurisprudência que refletia problemas legais, que Graciano e seus alunos teriam encontrado quando visitaram os tribunais episcopais e ouviram sobre vários casos.

A sua abordagem dialética permitiu que outros professores de direito trabalhassem com o *Decretum* e desenvolvessem suas próprias soluções e comentários. Esses legalistas são conhecidos como os glossadores:

Esses comentários foram chamados de *glosses*. Edições impressas nos séculos 15, 16 ou 17 freqüentemente incluíam os *glosses* junto com o texto. Coleções de *glosses* foram chamadas de "aparelho de brilho" ou *Lectura in Decretum* (ver também glossator). Comentários sistemáticos chamavam-se *Summae*. Algumas dessas *Summae* também estavam em circulação e

---

<sup>65</sup>Por "abrangente" se entende a tentativa de abarcar virtualmente toda a lei de uma dada política, e se por "sistemática" significa o esforço expresso para essa lei como um corpo único, no qual todas as partes são vistas como interagindo para formar um todo.

obtiveram o mesmo nível de fama que o próprio *Decretum*. Os primeiros comentadores incluíram Paucapalea e Magister Rolandus. Os comentadores mais importantes foram provavelmente Rufin de Bolonha (falecido antes de 1192) e Huguccio (falecido em 1210). Menos conhecido foi o comentário de Simon de Bisignano, que consistia nos Glosses on the *Decretum* e na *Summa Simonis*. Peter Lombard pediu emprestado e adaptou-se do *Decretum* ao discutir a penitência em suas Sentenças (REVOLVY, s/d).

Quando Winroth e Larrainzar estabeleceram a existência de diferentes versões do *Decretum* nos manuscritos, os estudiosos imediatamente perceberam que eles poderiam começar a ver como o pensamento de Graciano evoluiu em vários assuntos. Winroth tentou demonstrar que Graciano mudou sua opinião sobre a primazia do consentimento do cônjuge na lei do casamento e sobre a validade do casamento dos escravos. Em ambos os casos, a evidência não é sem ambiguidade (PENNINGTON, 2014).

No campo jurídico, Noonan (1979) então escreveu um ensaio muito perspicaz sobre a *Causa 29* – Segunda Parte do *Decretum* (GRATIANI, 1959, p. 1091) em que Graciano introduziu o princípio do "erro de pessoa", um conceito que ainda é uma norma importante na lei do casamento canônico (*Codex iuris canonici* c.1097 § 1):

Na *Causa 29*, Graciano discute o caso de uma noiva que por engano se casa com o homem errado. (...) Em sua declaração introdutória, Graciano fala de uma mulher aristocrática que concordou em casar com o filho de um nobre. Um homem diferente, no entanto, aparece para o casamento, aquele que é um servo e certamente não nobre, mas ela se casa com ele, pensando que ele fosse o seu noivo. Quando o último finalmente aparece, ela descobre que ela foi enganada. Ela reclama e quer se casar com o homem que ela originalmente concordou em casar.

Winroth (s/d, p. 97) comenta que Graciano coloca duas perguntas. Primeiro, se ela de fato está casada com o impostor. Segundo, se o *status* servil de seu marido lhe dá o direito de se divorciar dele, e se ela não sabia disso quando se casaram. Na primeira pergunta, Graciano começa por apontar que esse casamento, de acordo com sua definição, ocorre através do consentimento das duas partes, e analisa especialmente este caso em que houve o consentimento da mulher, mas ela estava enganada:

§ 1. Pode-se responder que o consentimento é o fato de que duas ou mais pessoas pensam o mesmo 4. Aquele que está errado não pensa e, portanto, ele não consente, isto é, ele não pensa não com os outros. Porque esta mulher estava errada, ela não consentiu: por isso não a chame de esposa, porque ela não tem o consentimento de ambas as partes sem as quais não pode haver casamento. Um homem ordenado por alguém que ele pensa ser um bispo, mas que é apenas um leigo, está enganado e não deve ser considerado como ordenado até que ele tenha sido ordenado por um bispo; Da mesma forma,

essa mulher que está enganada não está unida a ninguém pelo casamento; pelo contrário, ela ainda pode ser casada.

§ 2. A esta objeção pode-se responder que qualquer erro não suprime o consentimento. Se um homem leva uma mulher acreditando que ela é virgem, ou se outra pessoa aceita uma cortesã acreditando que ela é casta, ambos estão errados, porque a primeira pensa que o deflorador é virgem e o segundo que a cortesã é casta. Devemos dizer que eles não consentiram em aceitá-los? Será que ele terá o direito de mandar os dois de volta e se casar com outro? A verdade é que qualquer erro não exclui o consentimento; por um lado, é o erro da pessoa, outro da fortuna, outro da condição, outro da qualidade. Há um erro na pessoa quando alguém pensa que fulano é Virgílio e que ele é Platão. Há um erro sobre a fortuna quando se acredita alguém rico quando ele é pobre, ou vice-versa. Há um erro na condição em que alguém acredita que é livre de alguém que é de condição servil. Há um erro sobre a qualidade quando acreditamos que alguém é ruim. O erro na fortuna ou na qualidade não exclui o consentimento conjugal. Mas o erro na pessoa ou na sua condição não permite o consentimento matrimonial. Se alguém promettesse vender um campo para Marcel e depois Paulo chegasse, e que este comprasse o campo posando como Marcel, Marcel concordaria um preço com Paul ou seria que ele deveria dizer que foi para ele que o campo havia sido vendido? Da mesma forma, se alguém promettesse me vender ouro e em vez de ouro me desse cobre e assim me enganasse, eu diria que consenti com o cobre? Eu nunca quis comprar cobre, então não dei meu consentimento, já que não há consentimento sem vontade. Então, assim como o erro sobre o assunto exclui neste caso o consentimento, o erro na pessoa exclui no casamento? Pois ela não consentiu a este homem, mas àquele por quem o levou.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C.29.1. § 1º e § 2º, p. 1091, tradução minha)<sup>66</sup>

Conforme se infere acima, Graciano define quatro tipos de erros: erro de pessoa (Platão ou Virgílio), erro de condição (livre ou não-livre), erro de fortuna (rica ou pobre) e

---

<sup>66</sup> § 1. His ita respondetur: Consensus est duorum vel plurium sensus in idem. Qui autem errat non sentit, non ergo consentit, id est simul cum aliis sentit. Hec autem erravit; non ergo consensus: non itaque coniux est appellanda, quia non fuit ibi consensus utriusque, sine quo nullum matrimonium esse potest. Sicut enim qui ordinatur ab eo, quem putat esse episcopum, et adhuc est laicus, errat, nec vocatur ordinatus, immo adhuc ab episcopo est ordinandus: sic ista errans nulli est copulata coniugio, immo adhuc est copulanda. § 2. Ad hec, non omnis error consensum evacuat; qui enim 30 accipit in uxorem, quam putat virginem, vel qui accipit meretricem, quam putat esse castam, uterque errat, quia ille corruptam existimat esse virginem, et iste meretricem reputat castam. Numquid ergo dicendi sunt non consensisse in eas? aut dabitur utrique facultas dimittendi utramque, et ducendi 35 aliam? Verum est, quod non omnis error consensum excludit; sed error alius est persone, alius fortune, alius condicionis, alius qualitatis. Error persone est, quando hic putatur esse Virgilius, et ipse est Plato. Error fortune, quando putatur esse dives qui pauper est, vel e converso. Error condicionis, quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis, quando putatur esse bonus qui malus est. Error fortune et qualitatis coniugii consensum non excludit. Error vero persone et condicionis coniugii consensum non admittit. Si quis enim pacisceretur, se venditurum agrum Marcello, et postea veniret Paulus dicens se esse Marcellum, et emeret agrum ab illo, numquid cum Paulo convenit iste de precio, aut dicendus est agrum sibi vendidisse? Item si quis promitteret, se venditurum michi aurum, et pro auro offerret michi auricalcum, et ita me deciperet, numquid diceret consensisse in auricalcum? Numquam volui emere auricalcum, nec ergo aliquando in illud consensi, quia consensus non nisi voluntatis est. Sicut ergo hic error materie excludit consensum, sic et in coniugio error persone. Non enim consensus in hunc, 10 sed in eum, quem hunc putabat esse. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C.29.1. § 1º e § 2º, p. 1091)

erro de qualidade (casta ou impassível); nos dois primeiros casos pode ser invalidado o casamento; os dois últimos não anulam o consentimento. Graciano fornece vários exemplos desses erros, tanto no contexto do casamento quanto de outras situações.

A segunda questão trata do erro de condição (*condicionis erro*):

Parte 1 GRATIEN: A segunda pergunta é sobre a condição [livre ou servil]: é permitido à mulher demitir a pessoa que ela achava ser livre e quem mais tarde descobriu ser um servo?

Parece que se pode provar por muitas razões que a mulher não pode deixar um servo. Em Jesus Cristo, não há judeu nem grego, nem escravo nem homem livre! Não há nenhum no casamento dos cristãos também. Na fé cristã, é a mesma lei que governa um e outro. Pois o Apóstolo diz a todos com indiferença: "Aquele que se casar se case no Senhor" (1 Co 7:23). E também: "A mulher se case com quem ela quiser, mas somente no Senhor" (1 Cor 7:39). Não é prescrito que uma mulher livre se case com um homem livre e um escravo com um escravo, mas que cada um se case com quem ela quiser, desde que esteja no Senhor.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C.29.2, 1ª Parte, p. 1092-1093, tradução minha)<sup>67</sup>

A mulher deste caso cometeu um erro não só sobre a identidade da pessoa com quem ela se casou, mas também ao pensar que ele era um homem livre, quando, na verdade, não era. Winroth (s/d, p. 98) destaca que, primeiramente Graciano, com base nas autoridades das cartas paulinas (c.1), pessoas sem liberdade são capazes de se casar, explicando, com o apoio de dois cânones (c.4 e c.5), que uma pessoa livre que se casa com uma pessoa não livre, que se acredita ser livre, pode se divorciar. Graciano começa sua discussão na questão 1 citando, sem identificá-la, a Lei Romana sobre o casamento em Justiniano (Inst 1.9.1.): "O casamento é a união de homens e mulheres que implica que eles vivem inseparavelmente juntos". Esta introdução ao assunto parece indicar que Graciano desenvolva a discussão da lei do casamento nesta *questão* com base em princípios do direito romano, como a citação do comprador putativo de ouro que realmente recebe *auricalcum* (uma liga de cobre que, quando polida, se assemelha a ouro), comparado com um clichê similar (com bronze em vez de *auricalcum*) em uma passagem extraída de *Justiniano Digest* (Dig 18.1.14.).

---

<sup>67</sup> Secunda questio de condicione proposita est, an liceat mulieri dimittere eum, quem putabat liberum, si postea invenerit illum servum? Quod vero mulieri non liceat a servo discedere, multis rationibus videtur posse probari. In Christo enim Iesu nec Iudeus, nec Grecus, nec servus, neque liber: ergo nec in coniugio Christianorum. Eadem enim lege in fide Christi uterque regitur. Indifferenter enim ab Apostolo dicitur omnibus: "Qui vult nubere nubat in 25 Domino". Et item: "Mulier nubat cui vult; tantum in Domino". Non precipitur, ut ingenua nubat ingenuo, ancilla servo; sed quelibet nubat earum cui vult, dummodo in Domino. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C.29.2, 1ª Parte, p. 1092-1093)

Muller; Sommar(2009) entendem que a ideia de confundir algum metal mais barato (especialmente *auricalcum*) para o ouro é um *topos* que aparece em quase toda a literatura latina, como por exemplo na Bíblia (Ies. Syr. 47.20) e nos escritos de Cícero, Suetônio, Lactancio e Isidoro de Sevilha. Considera-se, pois, que o fato de dois juristas usarem o mesmo *topos* é uma coincidência simples e não pode ser usado para defender a influência intertextual. Afirmam que não há vestígios da influência do direito romano na C.29, além da introdução sobre a definição de casamento, mas ainda assim considera que Graciano não tomou essa definição diretamente a partir de Institutos de Justiniano, uma vez que esta definição circulou amplamente no início do século XII. A definição é, apropriadamente, o primeiro cânone no sexto livro (*de nuptiis*) do *Panormia* de Ivo de Chartres, que foi uma das principais fontes de Graciano. Ele também aparece em vários tratados teológicos do início do século XII.

Graciano continuou a discussão na C.29 firmemente enraizado na Bíblia. Para erro de identidade, ele refere-se em primeiro lugar a Jacob que, sem saber, se casou com Leah em vez de Rachel (BÍBLIA, Gen. 21-31, p. 33-34). Então, ele continua com dois exemplos da segunda Carta de Paulo ao Coríntios: Satanás transformando-se ele próprio em um anjo de luz (BÍBLIA, 2 Cor. 11:14, p. 218) e hereges (ou pseudo-apóstolos) afirmando serem pais da igreja (BÍBLIA, 2 Coríntios 11:13, p. 218). Graciano era um advogado canônico e busca na Bíblia a casuística. Outra questão que influenciou na definição legal é a do rapto, conceituado por Graciano na Segunda Parte – Causa 27, Questão 2, C. 48:

C. 48: O que é rapto?

O arrebatamento - do verbo "corromper" - é um acerto ilícito; na verdade, quem pega de surpresa pratica um estupro.

GRACIANO: No entanto, vemos que aquela de quem estamos falando não foi removida por outro, mas concedida a outro.

Papa Gelásio proíbe estupro sobre tal mulher

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 27.2.48, p. 1077, tradução minha)<sup>68</sup>

C. 49: Admite-se que o estupro ocorre quando uma menina é raptada e há evidências de que nada foi feito antes para o casamento.

Esta antiga lei imperial dizia que uma violação é cometida quando uma rapariga é raptada enquanto sem que tenha havido negociação para casamento.

V. Parte. GRACIANO: O que consta no final do canon: "mesmo se for estabelecido que a violência foi usada contra elas por seus captores", foi acrescentado porque entre as meninas, algumas se expõem voluntariamente ao sequestro, enquanto as outras são tiradas à força.

---

<sup>68</sup>Quid sit raptus? Raptus est illicitus coitus, a corrumpendo dictus; unde qui rapto potitur stupro fruitur. Hec autem non ab alio rapta, sed alii desponsata monstratur. Raptam vero talem dici prohibet Gelasius papa, ita dicens:

Não importa como elas sejam removidas, elas devem ser devolvidas à primeira parte. Mas o que estamos falando, como já dissemos acima, não deve ser contado entre as sequestradas, mas entre aquelas concedidas, e assim você não precisa separar o segundo e devolvê-la ao primeiro. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 27.2.49, p. 1077, tradução minha)<sup>69</sup>

O estudo de caso se refere ao estupro de uma virgem, sem que haja uma negociação prévia de casamento. De acordo com os costumes germânicos, o casamento é formado pelo desfloramento de uma menina virgem. Quem o faz sem as negociações antes do casamento solene comete um rapto. Graciano esboça no *canon* 49 a distinção entre estupro de violência e rapto por sedução, que será um grande sucesso alguns séculos depois.

### 5.3 Estrutura

O *Decretum* apresenta uma estrutura complexa. Até a elaboração do *Decretum*, havia uma coletânea apenas de textos normativos de *auctoritates*. Esta obra preserva a tradição pré-colonial baseada na interpretação alegórica da Bíblia e nas citações patrísticas, por exemplo, mas também apresenta características óbvias do novo método, baseado na organização de seu trabalho em *Distinctiones e Questiones*, usando as autoridades do *dicta*, que são os seus comentários, equivalente da *magistralia* dos teólogos, sabendo como expor o pró e o contra para impor suas próprias soluções. Assim, seu decreto dificilmente tem antecedentes<sup>70</sup>. O *Decretum* é dividido em três partes (*ministeria, negotia, sacramenta*):

- A Primeira Parte é dividida em cem Distinções, compostas de *capítulos* ou *cânones*. As primeiras vinte Distinções contêm um tratado de leis. As seguintes são dedicadas a várias questões que formam essencialmente um tratado da ordem (celibato eclesiástico, ordenações, etc.).

<sup>69</sup> Ibi raptus admittitur, ubi puella abducitur, de cuius ante nuptiis nichil actum probatur. Lex illa preteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cuius ante nuptiis nichil actum fuerit, videatur abducta. Quod autem in fine capituli subiungitur: "etiam si eis a raptoribus vis illata constiterit," ideo additum est, quia raptarum alie se rapiendas exponunt, alie violenter abducuntur. Quolibet ergo modo rapiantur, prioribus reddende sunt. Hec autem, ut supra dictum est, non inter raptas, sed inter alias desponsatas connumeratur, et ideo non est huic auferenda, et priori reddenda. (§ 1) Secuntur alie auctoritates, quibus ista prohibetur nubere secundo, et iubetur redire ad priora vota. Ait enim Siricius papa Himerio, episcopo Terraconensi: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 27.2.49, p. 1077)

<sup>70</sup> Muitas coleções canônicas surgiram bem antes de Graciano: Dionysiana (século VI), Hispana (século VII), Hibernensis e Hadriana (século VIII), o Decreto de Burchard de Worms (c. 1010), o Panormie de Yves de Chartres (c. 1095), sendo este o primeiro autor que tentou refletir sobre a natureza e os princípios da lei canônica. O *Decretum* se destaca destas coleções canônicas porque não é apenas uma compilação de textos existentes, mas o primeiro tratado sistemático de Direito Canônico (WERCKMEISTER, 2011, p.21)

- A Secunda Parte é dividida em trinta e seis Causas, subdivididas em Questões que incluem *capítulos* ou *cânones*. Os problemas discutidos nas Causas 1 a 26 são muito diversos: simonia, procedimento, propriedade eclesiástica, disciplina do clero, guerra, heresia, superstição e assim por diante. As Causas 27 a 36 formam o tratado matrimonial, que nos interessa aqui.

- A Terceira Parte, chamada *De consagração*, contém cinco Disposições que tratam da consagração de igrejas, Eucaristia, jejum, batismo e confirmação. O Tratado *De Consagração* não fazia parte do *Decretum* original: é um remendo.

- O Tratado *De Penitência* divide-se em sete Distinções, inseridas no meio do tratado matrimonial, formando a Causa 33, Questão 3. Quanto ao *De consecratione*, questionou-se a adesão deste tratado ao Decreto original. De fato, sua presença na versão curta indica que *De Penitência* era parte do Decreto original (26). (WERCKMEISTER, 2011, p. 26-27 – ver FIGURAS 1 e 2 às páginas 179 e 180 deste trabalho)

O *Decretum* não foi promulgado oficialmente (ainda que, segundo a tradição medieval, teria sido aprovado pelo Papa Eugenio III), ele atingiu grande difusão na prática, não só por sua inquestionável utilidade, uma vez que o próprio Graciano levanta questões e traz dificuldades, as quais ele responde pela *auctoritates* própria dos textos recolhidos, que representam os cânones<sup>71</sup>, pertencentes a concílios tanto ecumênicos como locais, europeus, africanos ou asiáticos, bem como textos das Sagradas Escrituras, da Patrística e de algumas fontes romanas (em sua segunda versão). Além dos cânones, toda a porção restante, até mesmo os sumários dos cânones e as indicações cronológicas, é chamada *dicta Gratiani*. É de notar que muitos *auctoritates* foram inseridos no *Decretum* por autores de uma data posterior, conhecidos por *Palea*, assim chamados de Paucapalea, o nome do principal comentarista do *Decretum*. Os revisores romanos do século XVI (1566-82) corrigiram o texto do *Decretum* e acrescentaram muitas notas críticas designadas pelas palavras *Correctores Romani*.

Confere-se na obra de Graciano as seguintes fontes: direito romano, textos das sagradas escrituras, decretos papais, atos dos conselhos da igreja e dos sínodos, *Canones Apostolorum*, cânones gerais e especiais do século IV, conciliares de variada proveniência (oriente e ocidente, ecumênicos e locais), livros oficiais da Igreja (como os *Libri poenitentiales*), cânones, cartas dos Papas e os escritos dos (ou atribuídos a) Padres da Igreja (em especial Santo Agostinho), e também fontes laicas, como o Código Theodosiano, a Codificação de Justiniano, a Lex Romana Wisigothorum e a Legislação Carolíngia, Segundo

---

<sup>71</sup> Um cânone ou *cânon* é um termo que deriva da palavra grega *κavónας*, que designa uma vara utilizada como instrumento de medida, e que normalmente se caracteriza como um conjunto de regras sobre um determinado assunto.

Concílio de Latrão de 1139, o *Epistolae Decretales* de papas (de Dâmaso a Inocência II), incluindo os decretos *Pseudo-Isidorian*.

Merece destaque especial a relação das fontes utilizadas na Segunda Parte, Causas 27 a 36, que tratam do matrimônio (tópico analisado no item 5.5 deste capítulo), sendo que as que predominaram, sejam elas doutrinárias ou coercitivas (Conselhos e Decretos dos Papas), são divididas em: Concílios, Decretos e *auctoritates*. Alguns dos Concílios mais usados são o Triburiense, o Aurelianense e o Calcedoniense. Quanto aos *auctoritates*, os mais citados são Santo Agostinho, São Jerônimo, Santo Ambrósio, São Gregório, Santo Isidoro, além de outros como Nicolau, São João Crisóstomo, São Cipriano, Clemente e Hermás. Algumas obras mais citadas são "*De Bono Coniugali*" e "*De adulterinis Conyugis*", seguido de "*De Sermone Domini in Monte*", "*De Civitate Dei*" e as Epístolas. Todas estas fontes citadas encontram-se relacionadas no prefácio do *Decretum* (GRATIANI, 1959, *Prolegomena*, p. 9-102).

#### 5.4 Método

Graciano intenta conciliar através do *Decretum* a totalidade das normas canônicas existentes desde séculos anteriores. Desta forma, Graciano não se contentou em coletar os textos, mas apresentou-os, comentou-os, apreciou-os, julgou-os, avaliando as contradições que apresentam entre eles e procurou fazer a "*concordia canonum discordantium*". Sua classificação não é mais feita pelo sujeito, mas por perguntas, colocadas pelo autor na forma de "Distinções" da *prima pars*, ou sob a de "Causas" da *secunda pars* (construídas à maneira de um debate judicial, ou trabalho dirigido de estudantes).

Até a elaboração do *Decretum* os escritos e as determinações cristãs variavam de uma localidade para outra, não havendo uma uniformidade e, certamente, não foram poucas as discordâncias que Graciano teve de enfrentar ao lidar com um conjunto tão heterogêneo de fontes. Para resolver os casos de "dissonância", "discordância", "contrariedades", não havia uma teoria que estabelecesse uma hierarquia entre as fontes da lei. Os especialistas em direito canônico mantiveram por muito tempo algumas regras de interpretação dos cânones discordantes, como por exemplo levando-se em conta as circunstâncias de causa, pessoa, lugar e tempo, interpretando os cânones divergentes de acordo com a antiguidade e

autoridade, regra atribuída à Isidoro de Sevilha (comentado no item 3.6.1 do Capítulo 3) e citado por Graciano na Distinção 29.1 (*GRATIANI*, 1959, p. 106). Werckmeister (2011, p. 23) comenta que essa regra era difícil de ser aplicada, uma vez que nem sempre é óbvia na Idade Média a superioridade de um Conselho sobre outro ou sua anterioridade.

Outro canonista, Bernold de Constance (apud WERCKMEISTER, 2011, p. 24), soma à orientação de Isidoro novos critérios de julgamento como verificar a totalidade das obras citadas e compará-las com outros decretos, verificar o objetivo original da decisão tomada bem como estudar os diferentes significados da mesma palavra de acordo com o lugar. Yves de Chartres (apud WERCKMEISTER, 2011, p. 24) propõe ainda outro método de interpretação que consiste em examinar se os cânones impõem uma regra (*severum secundum* ou *iudicium secundum*) ou dispensam-na (*secundum moderationem* ou *secundum misericordiam*), de forma que as contradições seriam apenas aparentes, ou seja: se dois cânones dão indicações divergentes, é porque se impõe a aplicação da lei, enquanto a outra "modera" ou prevê a isenção. Por fim, Pedro Abelardo (citado no Capítulo 4, item 4.5.1, deste trabalho), o qual retoma a ideia de que a mesma palavra pode ter diferentes significados, também aponta a inautenticidade de muitas obras as retrações e o fato de que os Padres relatam opiniões de que não compartilham (*opinio uulgi*) ou que relatam refutá-los.

Werckmeister (2011, p. 25) entende que o projeto de Graciano é, no entanto, diferente: ele deseja estabelecer uma concórdia. Ao invés de ordenar e eliminar *canons*, ele procura reconciliá-las através da *auctoritas* canônica, influenciado pelo novo método de interpretação de Pedro Abelardo, que, do ponto de vista do método intelectual, irrompe ou renova a escolástica, em particular pela *Sic et Non* (versão 1130), sem esquecer de mencionar sua similitude com as *Sentences* de Pierre Lombard (cerca de 1.155) e a ideia de jurisprudência no direito canônico, estas últimas não tratadas neste estudo.

Segundo Werckmeister (2011, p. 9-10), a obra de Graciano situa-se no método da dialética<sup>72</sup>:

Os textos sagrados são interpretados à luz da razão, confrontados uns com os outros. Seu status como *auctoritas* indiscutíveis é reduzido: tornam-se argumentos simples. O comentário liberta-se do seu servilismo ao texto e torna-se crítico: a *autentica* (principalmente a Sagrada Escritura) é subjugada pela *magistrália* (os comentários), a *lectio diuina* vai do refeitório monástico à sala de aula para se transformar em "lição". A *questio* torna-se a

<sup>72</sup> É importante destacar que a dialética pode ter tido concepções diferentes em cada momento histórico-social e filosófico, de acordo com o momento da crise, uma vez que a crise, sendo literária, é também, e ao mesmo tempo, da sociedade (BASTOS, s/d, p. 127).

abordagem pedagógica por excelência, confrontando durante as disputas o pró e contra na esperança de chegar a uma solução. Foi escrito que o escolasticismo do século XII procederam a uma verdadeira defloração dos textos sagrados e patrísticos.

Graciano, ao coletar diferentes fontes e textos de diferentes autores de conteúdo discordante, busca dialeticamente conciliar seu significado e realiza esta harmonização através de sua contribuição pessoal (*dicta*), num quadro de uma tradição metodológica que se consolida, favorecida pelo nascimento da Escola de Bolonha, através de um trabalho em conjunto com seus alunos: *Summa de Paucapalea*, *Suma Rolandi*, *Summa Parisiensis*, *Huguccio Summa* ...) - comentado no item 5.1 deste capítulo. Assim, Graciano conta histórias, reais ou fictícias, e faz perguntas. Esse método - que representa características do casuístico, escolástico ou, num segundo estágio da escolástica, do dialético<sup>73</sup> - certamente o leva a afirmar certos pontos doutrinários, mas frequentemente permite que ele deixe a porta aberta para soluções adaptadas a casos particulares. Analisando a obra, percebe-se um conjunto de operações que fazem do objeto do saber um problema, que expõem, que defendem contra os atacantes, que solucionam e convencem o ouvinte ou leitor. Graciano constroeu sua obra não apenas e somente por palavras, mas através de um pensamento eficaz, apoiado na autoridade das civilizações precedentes (o cristianismo, o pensamento antigo digerido na civilização ocidental, a Bíblia, os padres da Igreja, Platão, Aristóteles, os árabes).

O método das perguntas e discussão de problemas dominou o ensino de escolas monásticas e universidades medievais, paralelamente à "lectio" - leitura do texto e sua exegese. Eles foram publicados na forma de *quaestiones disputatae* e *quaestiones de quolibet*, e esta forma tornou-se parte das disposições de questões de grandes somas, como por exemplo a "Summa theologia" de Thomas d'Aquino. Geldsetzer (2003, p. 1) explica que as regras estabelecidas para esse fim são:

1. *Constituição da questão ou problema (um sit ...?)*. O problema, por sua própria natureza, é logicamente uma alternativa: existe algo ou não? Podemos afirmar uma proposição ou não? Alguém afirmou essa proposição. Isso é verdade ou não?
2. *Recolha de contra-argumentos (videtur quod no ...)*. Para começar, os contra-argumentos são recomendados sob o princípio da economia inscrito em qualquer pesquisa. Se pudermos encontrar argumentos negativos importantes, muitas vezes economizamos muito trabalho. O problema pode desaparecer se os contraargumentos forem convincentes.

---

<sup>73</sup> Dialética era, na Grécia antiga, a arte do diálogo. Aos poucos, passou a ser a arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão.

3. *Recolha de argumentos positivos (Sed contradicendum ...)*. Isto implica o trabalho normal de encontrar com uma certa completude os argumentos que sustentam a tese que controla a articulação do problema. Naturalmente, há uma certa erudição na disciplina, que parece se tornar rara hoje em dia. A falta dessa bolsa em favor da especialização parece-me ser a principal causa do fato de que o método das perguntas caiu em desuso nos tempos modernos. O pesquisador moderno prefere oferecer teses e argumentar a eles, e deixa o trabalho para criticar e talvez reverter os argumentos contra pelos seus colegas. Obrigação Medieval de levantar-se contra os argumentos que questionam sua própria convicção normalmente bloqueia a dinâmica da produção de textos e teorias que são tão importantes para as carreiras dos investigadores.

4. *A resposta ou a solução do problema ou a questão (Conclusio)*. Só pode ser uma dedução lógica das premissas reunidas, positiva ou negativa.

5. *A análise e avaliação de argumentos positivos e negativos (ad unum, secundum anúncio, etc.)* que foi mesmo recomendado por Descartes em suas regras do método pode ser adicionado ou não, se ele já não foi feita em análises anteriores.

Abelardo apresenta os lugares da Bíblia, os pais da igreja e os filósofos pagãos reunidos no texto, os quais certamente variam em suas articulações, mas são definitivos na afirmação dos conceitos dogmáticos da fé cristã. De fato, pode-se ler a obra esperando uma contraposição de citações da Bíblia, santos e filósofos, mas, desde que a maioria de suas citações sejam retiradas da Bíblia e nos santos que não poderiam ser as testemunhas da própria verdade, Geldsetzer (2003, p. 1) entende que Abelardo não queria denunciar a falsidade de algumas dessas testemunhas, pois, se isso tivesse sido a intenção de Abelardo, ele teria facilmente encontrado em massa contra-argumentos entre os hereges famosos e os filósofos de todos os tipos. Destaca ainda que a fórmula de Abelardo, a "*Sicetnon*", não coloca uma questão no sentido estrito, uma vez que o método escolástico de perguntas deixa duas possibilidades em aberto, perguntando: "*Um sit ... aut not sent ...*"? E um ou outro deve ser a resposta verdadeira, e conclui que, sendo assim, não pode estar no "*Sicetnon*" (ou "*Sicetcontra*") de uma alternativa lógica que conduz como uma estratégia de busca para a eliminação de contra-argumentos em favor de argumentos reais para uma tese. Geldsetzer (2003, p. 1) conclui que o "*Sic e não*" de Abelardo não integra a chamada cadeia de "*método de perguntas*" ou "*método escolástico*", mas que Abelardo pertence, antes, à grande tradição do pensamento dialético, por considerar o problema da fé na sua relação com a razão, o que gerou controvérsias entre Abelardo com teólogos.

Da mesma forma, a obra de Graciano. No *Decretum* encontram-se contradições nas próprias respostas de Graciano, evidenciando que no trato da mulher o tratamento é ambíguo e há uma polissemia. Do ponto de vista aristotélico, o método de Graciano encontra amparo

na ideia de que uma contradição não seria simplesmente falsa ou sem sentido, mas contradições conceituais "*in adiecto*" ou "*in terminis*" que nada têm a ver com falsidade e verdade. Geldsetzer (2003, p. 1) explica a proposição aristotélica:

(...) Como os juízos contraditórios não são ao mesmo tempo verdadeiros nem ao mesmo tempo falsos, ele aconselha a eliminá-los da lógica dos bivalores lógicos. E ele usa a chamada "reductio ad absurdum" como um método de demonstração de que um julgamento é contraditório e, portanto, malsucedido para ser considerado na ciência. Mas Aristóteles tem sido uma exceção bem conhecida desta regra no caso de "possibilia futura" é dizer coisas que são possíveis. Ele afirma que, no caso dessas possibilidades, uma proposição contraditória pode, na verdade, ser composta de dois verdadeiros juízos.

De acordo com este estendimento os paradoxos não podem ser problemas dos quais há apenas uma solução, e pode ser formulado até mesmo como conceitos e, assim, eles não podem ser verdadeiros ou falsos, não havendo como atribuir valores lógicos. Assim, a contradição em um conceito é provavelmente uma forma lógica, e bastante usada em um sentido muito eficaz na argumentação.

Durante o período da filosofia medieval, o estudo da dialética era parte integrante dos estudos do *trivium*, compostos pela "retórica", "lógica ou dialética" e a "gramática". O *trivium* junto com o *quadrivium* ("música", "aritmética", "geometria" e "astronomia") formavam as sete artes liberais. Interessante que o próprio nome do *Decretum*, originalmente conhecido por *Concordia*, tem origem na concordância das notas musicais. Também é possível situar o discurso de Graciano num tratamento literário no campo da retórica.

A Idade Média recepcionou obras de autores da retórica clássica, como de Quintiliano (*Institutio Oratoria*) e de Hermogenes (*Praexercitamina*), sendo que as mais influentes são as obras *De Inventione*, de Cícero, e *Rhetorica ad Herennium*, esta de autoria desconhecida, mas também atribuída a Cícero, ambas no século I d.C. A obra *Tópicos* de Aristóteles passou a circular no Ocidente a partir do século XII, através da tradução realizada por Boécio no século VI.

Santos (2014) comenta que Boécio não chega a reformular a retórica clássica, mas contribui para uma percepção dessa arte como algo relacionado à dialética. Nos Livros I a III do *De topicis differentis*, Boécio<sup>74</sup> escreve sobre os *topoi* dialéticos de acordo com a dialética aristotélica, enquanto que no Livro IV do *De topicis differentis*, é tratada a teoria

<sup>74</sup>Boécio foi profundamente influente ao longo da Idade Média, visto que ele era copiado como um manual de retórica e frequentemente é encontrado em manuscritos medievais com cópias do *De Inventione* e do *Rhetorica ad Herennium*, dedicado aos tópicos retóricos de invenção, em comparação com os métodos dialéticos (SANTOS, 2014, p.6).

ciceronianadas *circumstantiae*, ou seja, dos atributos que delimitam o caso a ser defendido e que podem servir como tópicos de invenção retóricos. Boécio (2012: 193, apud SANTOS, 2014, p.6) explica no início do Livro IV:

Se alguém examinar com atenção o título desta obra, já que escrevemos *De topicis differentis*, é certo que essa pessoa esperará que nós não apenas demos as diferenças [que distinguem] os Tópicos dialéticos uns dos outros, ou mesmo que demos as diferenças [que distinguem] os Tópicos retóricos [uns dos outros], mas, sobretudo, que separemos os tópicos dialéticos dos retóricos. [...] A disciplina dialética examina somente a tese; uma tese é uma questão não envolvida em circunstâncias. A [disciplina] retórica, por outro lado, investiga e discute hipóteses, isto é, questões, delimitadas por diversas circunstâncias. As circunstâncias são quem, o que, onde, quando, por que, como, através de quais meios.

Para melhor entendimento sobre o método e discurso de Graciano no *Decretum*, cuidou-se de trazer um conceito que distingue bem a dialética e a retórica, agora sob o ponto de vista platônico, muito bem explicado por Santos (2013, p. 262-263) em seu artigo intitulado *Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão*, que resume o assunto:

No embate entre retórica e dialética pela primazia no domínio das artes de argumentar, confrontam-se duas concepções do que seja a comunicação racional entre os homens. Para os campeões da retórica, é racional a comunicação por meio da qual uma opinião se sobrepõe a outras pela persuasão discursiva, pela aceitação espontânea do discurso do orador por um auditório. Racional não é a comunicação que visa a submeter os ouvintes a uma suposta verdade revelada pelo orador, que supostamente a compartilharia com os ouvintes (o modelo pedagógico), nem a que visa a depurar os discursos dos interlocutores de seus componentes pessoais, subjetivos, a fim de desentranhar uma verdade impessoal (o modelo dialético), mas a que visa a produzir o consenso espontâneo sobre um discurso comum, resultado de um jogo de influências livremente assimiladas, no modo da persuasão, de uns sobre os outros (o modelo retórico). A retórica não passa ao largo da verdade, mas encarrega-se da constituição intersubjetiva de verdades comuns a muitos. À retórica cabe tecer verdades comuns na base do jogo das verdades individuais, sem que para isso possa ou deva recorrer a qualquer esfera impessoal, anterior à interação entre os homens. A alternativa ao exercício da persuasão pelo discurso é a violência, a submissão involuntária. Nessa medida, a democracia é a forma racional da vida social - e a retórica é seu instrumento. Nessa medida, o despotismo, ainda que esclarecido, é a forma irracional da vida social - e a dialética, platonicamente concebida, pode ser seu instrumento. Para Sócrates e Platão, pelo contrário, a comunicação racional é aquela por meio da qual a alma é conduzida a encontrar, sob as aparências sensíveis e as opiniões por elas estimuladas, a verdade puramente inteligível, apenas acessível a uma faculdade impessoal, a inteligência, o Nous. O

exercício dialético é, sem dúvida, uma ação interpessoal, mas regulada pelo ideal da submissão das pessoas à substância impessoal de seus discursos, ao critério impessoal da adequação ao ser.

Toledo (2005) explana que Platão, no livro VI de *A república*, diz que preexistentes nas elaborações do discurso, a retórica encontra-se no segundo plano no trajeto auto formativo da alma, sendo precedido pela arte (*mimesis*), e sucedido pela lógica e a dialética. Ainda de acordo com Platão, a arte e a retórica são formas aparentadas de conhecimento e devem ser expostas em todas as suas limitações e vãs pretensões, uma vez que pretendem retratar e imitar as coisas sem ter verdadeiro conhecimento delas, mas, imitando suas puras aparências, pretende persuadir e convencer a todos acerca de tudo sem ter conhecimento algum. Desta forma, em relação à busca do verdadeiro, a arte e a retórica situam-se numa etapa necessária, mas parcial, nas quais a verdade ainda não se revelou por completo e, por isso, por se mostrar ainda vazia de seu significado, deve estimular a alma a prosseguir:

Já vimos que Platão não execra pura e simplesmente a retórica e a poética, mas as considera no âmbito de suas limitações não no de suas pretensões. Consideradas em relação à busca do verdadeiro, cumprem a função que lhes compete, situando-se como etapas necessárias, mas parciais à completude dessa mesma busca. O exílio da musa significa apenas a necessidade inerente ao conhecimento verdadeiro, movido pela vontade de verdade, de superar suas etapas relativas para alcançar a realização de seu propósito. Não significa a exclusão absoluta daquelas formas de discurso, mas a explicitação de uma necessidade interna que os empurra na direção de sua própria superação, portanto da realização daquilo que neles apenas se insinuava. A fé e a suposição são os planos gnosiológicos aos quais se vinculam, respectivamente, a arte e a retórica. Se a arte se funda apenas ao nível da crença, a retórica restringe-se ao provável e, por isso, limitam-se, ambas, aos domínios hipotéticos do conhecer que devem ser superados se a razão, em seu anseio pela verdade, pretender realizar-se na completude de sua ambição teórica. (TOLEDO, 2005, p. 115)

De posse desses posicionamentos teóricos, é possível ingressar na análise do discurso retórico e identificar os *topoi* que permeiam o *Decretum*, e, para tanto, foi adotada a versão de Friedberg (GRATIANI, 1959).

### 5.5 Estudo de caso: Segunda Parte – Causas 27 à 36: Do Matrimônio.

Para analisar a existência dos *topoi* na obra de Graciano, foram selecionadas algumas questões da Segunda Parte – Causas 27 à 36, que tratam do matrimônio. Essas dez causas

totalizam cerca de quatrocentos capítulos na versão de Friedberg (GRATIANI, 1959), ou seja, o equivalente a um décimo do *Decretum*. Werckmeister (2011, p. 46) comenta que:

(...) todos os decetores consideram C 27 a 36 como um conjunto que tem sua própria coerência. Paucapalea, a mais antiga, distingue duas partes principais do Decreto, o "casamento espiritual" dos clérigos com a Igreja e o "casamento corpóreo" daqueles que entram em uma união carnal: "Na primeira parte do Decreto, trata-se do casamento espiritual entre o marido e sua esposa, a Igreja, isto é, entre os clérigos e a Igreja: como se contrai, como pode haver divórcio entre eles (...). Agora, Graciano começa a lidar com o casamento corpóreo, que é a união carnal.

Para Graciano, o Matrimônio é a união íntima e estável entre um homem e uma mulher, direcionado para a geração e educação dos filhos, ajuda mútua e moderação natural de impulsos sensuais (*concupiscentiae remedium*), através da integração espiritual de ambas as personalidades e satisfação dos instintos sexuais. Ele institui a procriação, a fidelidade e a indissolubilidade como requisitos do casamento<sup>75</sup>:

C. 11: A verdade do casamento não consiste na união sexual de marido e mulher.

De acordo com seus delírios, não é na única união sexual do marido e da esposa que reside a verdade do casamento, mesmo que sem ele o casamento não possa dar filhos. Mas o que pertence às núpcias, pelo qual se distingue o casamento dos adúlteros, é outra coisa: é, por exemplo, a fidelidade do leito conjugal, o desejo de procriar filhos de acordo com a norma, e (o que faz a diferença essencial) do bom uso do mal, isto é, do bom uso da concupiscência carnal, que é um bem do qual o uso indevido dos adúlteros.

GRACIANO: Estes são os bens pelos quais o casamento é recomendado e que os distingue de um uso ilegal.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 32.1.11, p. 1118, tradução minha)<sup>76</sup>

Graciano defendia a teoria da cópula, distinguido entre o "coniugium iniciatum", produzido pela provisão de consentimento, e o "coniugium ratuam", o consumado pela cópula carnal, já completamente indissolúvel, porque é o que representa a união de Cristo com a Igreja:

Não é a união sexual que faz o casamento, mas a vontade; então não é a separação dos corpos que a dissolve, mas a separação das vontades. Assim, aquele que retorna sua cônjuge e não toma outra permanece casado. Pois, embora seja momentaneamente separado pelo corpo, permanece unido a ele

<sup>75</sup> Por isso ele considera que houve casamento entre Maria e José (ver item 4.4 do Capítulo 4 ).

<sup>76</sup> Veritas nuptiarum non consistit in conmixtione maris et femine. Non in sola, ut deliras, conmixtione maris et femine nuptiarum veritas est, quamvis sine illa nuptie filios procreare non possint. Sed alia sunt proprie ad nuptias pertinentia, quibus ab adulteriis nuptie discernuntur, sicuti est tori coniugalis fides, et cura ordinate filios procreandi, et (que maxima differentia est) bonus usus mali, hoc est bonus usus concupiscentie carnis, quo bono adulteri male utuntur. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 32.1.11, p. 1118)

pela vontade. É quando ele tomou outra que ele retorna completamente a primeiro. Então não é aquele que envia sua esposa que comete adultério, mas aquele que esposa uma outra.<sup>77</sup>

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 27.2.1, p. 1063, tradução minha)

Para ele, a existência do matrimônio depende da concordância das vontades, do "consentimento", daqueles que pretendem dar origem, dos súditos do matrimônio, assim os "ministros" do sacramento são as mesmas partes contratantes, o padre competente só atende como "testis publicus". Uma vez que é claro que o consentimento mútuo constitui o casamento, e é sua causa eficiente, poderia-se afirmar que o casamento é "*essencialiter perfectum*", e que nada mais é necessário "*ad essentiam matrimonii*". E, de acordo com isso, a "*mútua pratestio corporis*", isto é, o ato conjugal, não seria necessária para sua constituição. No entanto, havia autores que consideravam que a manifestação de consentimento mútuo não era suficiente para dar existência a um casamento verdadeiro, mas apenas à promessa de casamento, e que, para a perfeição do casamento, a copulação era necessária - a chamada "*copula-theoria*", apesar da oposição da Escola de Paris (São Pedro Damiano, em 1035; Pedro Lombardo, em 1160). A Escola de Bolonha, diz Graciano e seus discípulos, seguiram essa "teoria" (DG, II, XXVII, 2, 34, p. 1073).

São propriedades ou características essenciais desta instituição a unidade "*conniugium unius cum una*" que impede a poligamia e a poliandria simultâneas, e a indissolubilidade, isto é, a impossibilidade de dissolução do vínculo matrimonial durante a vida dos cônjuges pela vontade do casal ou por circunstâncias supervenientes (indissolubilidade intrínseca) ou por decisão de um superior (indissolubilidade extrínseca); exceto, nesta última hipótese, em certos casos, pode ser dissolvida por decisão do Romano Pontífice. Exclui o divórcio:

De acordo com suas divagações não é apenas na união sexual de marido e mulher que reside a verdade do casamento, mesmo que, sem ele, o casamento não dê à luz filhos. Mas o que pertence às núpcias, pelas quais se distingue o casamento dos adúlteros, é outra coisa: é, por exemplo, a fidelidade do leito nupcial, o desejo de procriar os filhos de acordo com a norma e (que faz a diferença essencial) do bom uso do mal, isto é, do bom uso da concupiscência carnal, que é um bem do qual o uso indevido dos adúlteros.

GRACIANO: Estes são os bens pelos quais o casamento é recomendado e que os distingue de um uso ilegal.

---

<sup>77</sup>“Matrimonium quidem non facit coitus, sed voluntas, et ideo non soluit illud separatio corporis, sed voluntatis. Ideo qui dimittit coigem suam, ET aliam non accipit, edhuc est maritus. Nam etsi corpore iam separatus est, tamen adhuc uoluntate coniunctus est. Cum ergo aliam acceperit, tunc plene dimittit. Non ergo oui dimittit mechatur, sed qui alteram ducit.” (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 27.2.1, p. 1063)

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 32.1.11, p. 1118, tradução minha)<sup>78</sup>

É legalmente impossível que exista um casamento se alguém tiver a firme vontade de contradizer um desses "*bona matrimonii*". Se os cônjuges tiverem essa intenção, excluem o consentimento necessário para o negócio e invalidam o casamento. Mas o direito de cada um dos cônjuges ao corpo do outro, a fim de procriar os filhos, pode deixar de ter um acordo mútuo. O não exercício do "direito", após sua "aquisição", não tem efeito sobre o valor do negócio que lhe deu existência; e, se esta falta de exercício é para a realização de um bem espiritual maior, é lícita e pode ser louvável e santa (ver cometário sobre o culto mariano no item 4.3, Capítulo 4, deste trabalho)

Um primeiro *dictum* distingue o casamento "*initiatum*" (para o casamento entre prometido) do casamento "*ratum*" (para a união carnal que o torna perfeito):

C. 34: Similarmente

Da mesma forma o Conselho de Toledo

A santa assembléia determinou que se alguém seqüestrar a noiva de outro, ele deve ser submetido a penitência pública e permanecer sem esperança de casamento. Se a menina não consentir com este crime, não lhe será negado o direito de se casar com outro. Mas se, após o arrebatamento, eles se atreverem a se unir, sejam ambos anátemas até que satisfaçam sua penitência.

Parte III GRATIEN: Então parece que se você não negar a ela o direito de se casar com outra pessoa durante a vida de seu noivo, é porque ela não era casada. Como é que, em Ambrósio e entre os outros Padres, as noivas são chamadas de cônjuges, quando todos esses argumentos provam que não são? Deve-se saber que o casamento é iniciado com os acordos e que é perfeito com a união sexual. É por isso que entre os noivos há casamento, mas um casamento iniciado; entre acasalados há um casamento confirmado.

É por isso que Ambrósio disse: (...)

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C.27.2.34, p. 1073, tradução minha)<sup>79</sup>

<sup>78</sup>C. XI: *Veritas nuptiarum non consistit in commixtione maris et femine*

Non in sola, ut deliras, commixtione maris et femine nuptiarum ueritas est, quamvis sine illa nuptie filios procreare non possint. Sed alia sunt proprie ad nuptias pertinentia quibus ab adulteriis suptie decernuntur, sicuti est tori coniugalís fides et cura ordinate filios procreandi et (que máxima differentia est) bônus usus mali, hoc est bônus usus concupiscentie carnis, quo Bono adulteri male utuntur, GRATIANUS: *Hec sunt bona quibus commendantur et ab illicito usu discernuntur.*

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 32.1.11, p. 1118, tradução minha)

<sup>79</sup> De eadem. Item ex concilio Tolletano. Statutum est a sacro conventu, ut si quis sponsam alterius rapuerit, publica penitencia mulctetur, et sine spe coniugii maneat. Et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alii non negetur. Quod si post hec coniungere se presumpserint, utriusque usque ad satisfactionem anathematizentur. Apparet ergo, hanc non fuisse coniugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Quomodo ergo secundum Ambrosium et reliquos Patres 25 sponse coniuges appellantur, et his omnibus argumentis coniuges non esse probantur? Sed sciendum est, quod coniugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est, sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum. Unde Ambrosius: (Segunda Parte, C.27.2.34, p. 1073)

Graciano entende que, desde que um casamento é consumado com a relação sexual, esse casamento é indissolúvel. Essa afirmação firme do princípio da indissolubilidade é acompanhada, no entanto, pelo reconhecimento de algumas situações que permitem a ruptura do casamento, sempre levando em conta que uma separação não implicava que o outro cônjuge pudesse contratar novas núpcias, pois o vínculo seguia mantendo-os unidos, apesar da separação dos corpos. Este tema será analisado a seguir, assim como outras questões sobre como o adultério, obrigações de ambos os cônjugues a respeito da prática sexual dentro do casamento e acerca da prescrição acerca da continência ou da incontinência dos cônjugues.

### 5.5.1 Adultério

Sobre o tema, distingui-se de um lado o tratamento legal através de fontes Legislativas do mundo romano até o século XII, e, por outro lado, o discurso dominante sobre o mesmo assunto na produção literária medieval da Europa Ocidental no mesmo período, como as produções romanescas citadas no Capítulo 4: *Abelardo e Heloísa* (4.5.1), *Tristão e Isolda* (4.5.2.) e *The Ancrene Riwe* (4.5.3), nas quais há uma definição da atitude laudatória e apologética do adultério que contrasta com a condenação expressa pelas fontes legais contemporâneas de tais histórias. Poder-se-ia supor que havia dentro de uma área cultural dois discursos paralelos, mas contraditórios sobre o adultério, no caso em que a lei condena - *Decretum*, e em que exalta nas obras literárias, numa evidente ambiguidade. No entanto parece tratar-se de restaurar a ordem, não através de referência a penalidades, mas através de uma exposição de comportamentos e possíveis represálias "divinas": por exemplo, em *Tristão e Isolda*, não há infidelidade porque não havia amor voluntário, uma vez que estavam sob os efeitos da bebida e, desta forma, não há adultério na relação *Tristão, Isolda, Rei Marcos*, porque a vontade não direcionou sua conduta; desta forma quando *Tristão* se liberta dos efeitos da bebida, finalmente recupera sua personalidade e se torna dono de seus atos. Nas cartas de *Heloísa*, ela também aborda a questão de não haver culpa se não houve a intenção de cometer fornicção, conforme comentado anteriormente.

Nesta linha de pensamento, o *Decretum* entra completamente nas consciências quando preceitua que se peca com o coração e com a mente antes de pecar com o corpo, e a partir desse momento já começa a pecar; ressalta que é possível escapar das leis terrenas, mas nunca da Lei de Deus, porque Deus vê tudo. Desta forma, no caso do adultério, não é

suscetível de ser punido por Deus se no espírito não há a vontade de pecar, seja pela ignorância, seja porque essa vontade foi violada. A corrupção reside, então, na mente, não no corpo. Pode-se ter um corpo incorrupto e ser perverso em mente. E você pode estuprar uma virgem cuja mente permanece intacta por não ter consentido, e desta maneira permanece intacta:

C. 12: Pode-se perder a castidade mesmo mantendo o corpo intacto

Da mesma forma, Agostinho, A Fé cristã

III. Parte. Não é somente através do contato e do sentimento, mas também através do olhar que as mulheres são objeto e sujeitos do desejo. Não diga que sua mente é modesta se seus olhos são desavergonhados: uns cílios indecentes anunciam um coração desavergonhado. Quando duas pessoas olham uma para a outra, mesmo sem falar, elas anunciam corações desavergonhados e, cedendo à concupiscência carnal, desfrutam de seu ardor recíproco, seu comportamento não é mais casto, mesmo que seus corpos permaneçam intactos de qualquer violação impura. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C. 32.5.12, p. 1135, tradução minha)<sup>80</sup>

O *canon* acima remete-se ao *topos* da mulher como poço destampado (ver item Tertuliano – item 3.4.2, Capítulo 3 e The Ancrene Riwe – item 4.5.3, Capítulo 4, ambos deste trabalho), em que a mulher é responsabilizada por deixar-se ser vista.

Outro ponto importante é que a Igreja abordou o casamento sem levar em conta conceitos como o amor, o que provocou a insatisfação geral entre os cônjuges que buscavam fora do casamento o que não encontravam nesses, e, em decorrência, houve uma grande proliferação de textos legais para regular situações deste tipo, que era cada vez com maior frequência e, paralelamente, textos literários enfatizavam o infortúnio dos amantes, como em *Tristão e Isolda* em que o amor entre amantes não se desenrola com felicidade mas, antes, é marcado pela desgraça, em que eles só se unem pela morte, numa figuração pessimista do amor no século XII. Paradoxalmente, o *Decretum* tratou amplamente deste tema, prescrevendo ao homem amar sua esposa com julgamento e não com sentimento:

C. 5: Não há nada mais repulsivo do que amar a esposa como adúltera

Da mesma forma Jerônimo

III parte. Originalmente, o amor deles era honroso, mas se desenvolveu excessivamente.

---

<sup>80</sup> "Corpore intacto non numquam castitas amittitur. Nec solo tactu et affectu sed aspectu quoque concupiscentia appetitur et appetit feminarum. Nec dicatis uos habere animos pudicos, si habeatis óculos impudicos, quia impudicus oculus inpudici cordis est nuncijs, et, cum se inuicem sibi, etiam tacente lingua, conspectu mutuo corda nunciant inpudica, et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore, etiam intactis ab inmunda uiolatione corporibus fugit ipsa castitas de moribus." (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C. 32.5.12, p. 1135)

§ 1. O fato de a causa da loucura ser honrosa não faz diferença. É por isso que Sextus diz nas Sentenças: "Aquele que ama sua esposa com muito ardor é adúltero". De fato, é vergonhoso amar a esposa de outra pessoa, mas também amá-la demais. O homem sábio deve amar sua esposa com julgamento e não com sentimento. Ele não se deixa dominar pelos impulsos da volúpia e não se apressa no coito. Não há nada mais repulsivo do que amar a esposa como adúltera.

§ 2. Aqueles que dizem que se unem com suas esposas e procriam pelo bem público e pela raça humana deveriam ao menos imitar os animais e não destruir seus descendentes após enrossarem suas esposas, e não se comportar com suas esposas como amantes, mas como maridos. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C. 32.4.5, p. 1128-1129, tradução minha)<sup>81</sup>

Retoricamente Graciano se funda no *topos* antimatrimonialista de São Jerônimo (ver item 3.5.3 do Capítulo 3). Feitas essas reflexões, estamos prontos para realizar o estudo do adultério, que é a razão mais séria para aqueles que podem levar à separação pessoal. Um adultério que tem que ser real, não apenas "espiritual", e também formal, consumado e moralmente verdadeiro. Prosseguindo nesta questão, é tratada na Segunda Parte, Causa 32, Questão 7 (GRATIANI, 1959, p. 1140-1147) do segundo casamento após o repúdio, iniciando (*dictum* inicial) com a seguinte pergunta: “quem repudia a sua esposa por causa da fornicação pode se casar novamente com outra durante a vida da primeira?”<sup>82</sup>. A resposta é negativa, com fulcro na obra *Le Bien du mariage*, de Santo Agostinho (*auctoritate*), senão vejamos:

C.1: A fornicação não pode dissolver o vínculo conjugal. A ocorrência do divórcio não abole a comunhão nupcial; eles podem ser separados, mas, não obstante, são casados um com o outro; e cometem adultério com aqueles a quem se unem, mesmo após o repúdio. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.1, p. 1140, tradução minha)<sup>83</sup>

C. 2: O casamento, uma vez iniciado, não é dissolvido por qualquer motivo  
O mesmo, *Les Mariages adultères*, Livro II:

<sup>81</sup>C. 5: Nichil fedius est quam amare uxorem quasi adulteram. Item Ieronimus. III. Pars. Origo quidem honesta erat amoris, sed magnitudo deformis. (§ 1. Nichil autem interest ex qua honesta causa quis insaniat. Unde et Sextus in sentenciis: “Adulter est,” inquit, “in suam uxorem amator ardentior”. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens iudicio debet amare coniugem, non affectu. Non regnat in eo inpetus voluptatis, nec preceps fertur ad coitum. Nichil est fedius quam uxorem amare quasi adulteram. (§ 2. Certe, qui dicunt se causa reipublice et generis humani uxoribus iungi, et filios procreare, imitentur saltim pecudes, et post, quam venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se uxoribus exhibeant, sed maritos. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C. 32.4.5, p. 1128-1129)

<sup>82</sup>I. Pars. *Nunc autem queritur, si ille, qui dimiserit uxorem suam cuusu fornicutionis, illa uiuente ulium ducere poterit? Quod autem hoc fieri non possit, testatur Augustinus in libro de bono coniugali [e. 7.] dicens:* (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7, Parte 1, p. 1140)

<sup>83</sup>C. I. *Vinculum coniugii fornicatione dissolui non potest.* Interueniente diuortio non aboletur confederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committitur, quibus etiam fuerint post suum repudium copulati. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.1, p. 1140)

A mulher é legalmente repudiada por fornicção, mas a ligação anterior permanece. É por isso que quem se casa com uma mulher repudiada por fornicção é culpado de adultério. De fato, assim como o sacramento da regeneração permanece no culpado que é excomungado, da mesma forma, a mulher separada do marido nunca é libertada do juramento de casamento, mesmo que ela não esteja reconciliada com o marido. Mas ela a perderá se o marido morrer, enquanto o culpado excomungado manterá o sacramento da regeneração para sempre, mesmo que não seja reconciliado, porque Deus nunca morre. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.2, p. 1140, tradução minha)<sup>84</sup>

Já se percebe no *canon* acima uma preocupação maior com o adultério feminino, numa sociedade cuja linhagem se impunha masculina. Desta forma, a mulher adúltera, legalmente repudiada, nunca perderá a ligação matrimonial e permanecerá para todo o sempre culpada, pois o seu casamento representa a união com Cristo, portanto, para todo o sempre no sacramento da regeneração. A proibição de um segundo casamento à mulher repudiada é feita com a *auctoritae* de Santo Agostinho, que fundamenta a sua determinação na autoridade divina, com base numa fonte bíblica, onde está registrado por Mateus 19,9 (BÍBLIA, 2012, p. 26): "Aquele que se casa com uma pessoa divorciada comete adultério". Graciano prossegue:

C. 3: Se um homem deixa sua esposa ou uma mulher seu marido por causa de fornicção, eles são proibidos de se ligar a qualquer outra pessoa. O mesmo, na epístola de Paulo aos Coríntios.

O Apóstolo diz: "Quanto aos casados, é isso que mando, não eu, mas o Senhor: que a mulher não seja separada de seu marido; em caso de separação, que ela não se case de novo ou que ela se reconcilie com o marido" (1 Co 7: 10-11). Pode ser que ela tenha se separado pela razão que o Senhor autorizou. E se for permissível para a mulher despedir o marido por fornicção, o que vamos responder ao que ele diz depois: " Que o marido, da mesma forma, não devolva sua esposa "(*ibid.*)? Por que ele não acrescenta: "Exceto por causa de fornicção", de acordo com a autorização do Senhor, se não porque ele quer deixar claro que o homem também, se ele envia sua esposa (como é permitido por causa de fornicção), deve permanecer sem esposa ou reconciliar-se com a sua? E um pouco mais: §1. O Senhor permitiu que sua esposa fosse repudiada por fornicção. Mas desde que ele permitiu isto, ele não ordenou isto. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.3, p. 1140-1141, tradução minha)<sup>85</sup>

<sup>84</sup> C. II. *Nulla ratione dissoluitur coniugium, quod semel initum probatur. Idem de adulterinis coniugiis, lib. II* [c. 4. et 5.]. Licite dimittitur uxor ob causam fornicationis, sed manet uinculum prioris. Propter quod fit reus adulterii quicumque duxerit dimissam ob causam fornicationis. Sicut autem, manente in se sacramento regenerationis, excommunicatur quisquis reus criminis est, ita que separatur a uiro numquam carebit sacramento coniugii, etiamsi non reconcihetur uiro. Carebit autem, si mortuus fuerit uir eius. Reus uero excommunicationis ideo numquam carebit regenerationis sacramento, etiam non reconciliatus, quia numquam moritur Deus. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.2, p. 1140)

<sup>85</sup> C. III. *Sive uir ab uxore, sive uxor a uiro causa fornicationis discesserit, alteri adherere prohibetur. Idem super epistolam Pauli ad Chorinthios.* Apostolus dicit\*: „His, qui sunt in coniugio, precipio non ego, sed Dominus, uxorem a uiro non discedere; quod si discesserit, manere inuuptam, aut reconciliari uiro suo."Potest enim fieri, ut discedat ea causa, quam Dominus permisit. At, si feminae licet uirum dimittere propter causam

(C. 4)

O mesmo comentário no *Sermon Sur La Montagne*

Pode acontecer que um homem devolva sua esposa por fornicção, de acordo com a exceção desejada pelo Senhor. Agora, se a esposa não tiver permissão para se casar novamente durante a vida do marido que ela deixou, nem ao homem para levar outra mulher durante a vida do que ele retornou, quanto mais é ímpio ter relações ilegais com qualquer um. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.4, p. 1141, tradução minha)<sup>86</sup>

Aparentemente, a proibição do novo casamento diz respeito tanto às mulheres quanto aos homens:

C.5: Que um homem repudiado por sua esposa ou uma mulher repudiada pelo marido

sujeitem-se à penitência se não quiserem viver em continência ou se reconciliarem.

Da mesma forma o Conselho de Milève<sup>87</sup>

Foi decidido, de acordo com o Evangelho e a disciplina apostólica, que nem o homem demitido por sua esposa nem a mulher expulsa por seu marido podem se casar novamente: que eles permanecem assim ou que eles se reconciliam um com o outro. Se eles desprezam isso, que eles fiquem sujeitos a penitência (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.5, p. 1141, tradução minha)<sup>88</sup>

c. 6: Quem se atreve a casar com um divorciado é adúltero

Da mesma forma, Agostinho, Comentário do Sermão sobre a Montanha

É para dizer que você não deve enviar sua esposa simplesmente porque o Senhor fez a única exceção para a causa da fornicção, ordena que todas as outras dificuldades que possam surgir sejam corajosamente suportadas em nome da fidelidade conjugal e da castidade. E ele chama adultério o homem que se casa com uma mulher enviada pelo marido. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.6, p. 1141, tradução minha)<sup>89</sup>

fornicationis, quid respondebimus de hoc, quod dicit posterius: „Et uir uxorem non dimittat?" quare non addit; „excepta causa fornicationis," quod Dominus permittit? nisi quod similem formam uult intelligi, ut, si dimiserit, (quod causa fornicationis permittitur), maneat sine uxore, aut reconcilietur uxori? *Et post pauca*: §. I. Dominus autem permisit causa fornicationis uxorem dimitti. Sed quia permisit, non iussit. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.3, p. 1140-1141)

<sup>86</sup> [C. IV.] *Idem de sermone Domini in monte*, [lib. I. c. 25.]. Fieri potest, ut uir dimittat uxorem causa fornicationis, quam Dominus exceptam esse uoluit. Iam uero si nec illi nubere conceditur uiro uiuo, a quo recessit, neque huic alteram ducere uiua uxore, quam dimisit, multo minus fas est illicita cum quibuslibet stupra committere. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.4, p. 1141)

<sup>87</sup> Werckmeister (2011, p. 459) esclarece que, na realidade, o Conselho citado se trata de Cartago de 407, no qual Agostinho participou e pediu à autoridade imperial que proibisse por lei o novo casamento dos divorciados, com base em 1 Coríntios 7:11 (que o imperador não concedera).

<sup>88</sup> C. V. *Ab uxore dimissus, uel dimissa a uiro, ad penitentiam redigantur, nisi aut continenter uiuere, aut sibi reconciliari uoluerint. Item ex Concilio Mileuitano*, [c. I7.] Placuit, ut secundum euangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad penitentiam redigantur. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.5, p. 1141)

<sup>89</sup> C. VI. *Mechatur qui a uiro dimissam ducere presumit. Item Augustinus* [1. I.] *de sermone Domini in monte*, [c. 25.] Dominus ad illud confirmandum, ut non facile dimittatur uxor, solam causam fornicationis exceptit, ceteras

C. 7: A mulher que se casa novamente enquanto o marido está vivo está condenada por adultério

Jerônimo também ao padre Amandus

Encurtando qualquer trocadilho, o Apóstolo definiu muito claramente o adultério de uma mulher que, estando vivo o seu marido, se casa com outro. Eu não quero que você me oponha a violência do sequestrador, a pressão da mãe, a autoridade do pai, a multidão de parentes, as armadilhas dos escravos, os danos à propriedade familiar dos pais. Enquanto o marido está vivo, mesmo que seja o adúltero, mesmo sodomita, mesmo que ele seja o responsável por todos os vícios, e foi abandonado por sua esposa por causa de seus crimes, ele é considerado seu marido e ela não pode tomar outro.

O Apóstolo não decide isso por sua própria autoridade: é o Cristo que fala nele, quando segue as palavras de Cristo que diz no Evangelho: "Aquele que manda sua mulher, à exceção da fornicação, faz com que ela cometa adultério, e se alguém se casar com uma repudiada, ele comete adultério >>Mt 5:32). É por isso que os apóstolos percebendo o quão pesado é o casamento, diga: "Se assim dizem, melhor é que o homem não se case" [Mt 19:10]. E o Senhor respondeu: "Entenda quem pode" [Mt 19:12]. E imediatamente, tomando o exemplo dos três tipos de eunucos, ele afirma a beatitude da virgindade, que não está vinculada a nenhuma lei carnal.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.7, p. 1141-1142, tradução minha)<sup>90</sup>

Na última parte do *canon 7* encontrar-se-á uma recomendação ao homem para que não se case, atribuindo ao casamento um fardo, e recomenda-se a beatitude da virgindade. Neste mesmo *canon*, a aparência de paridade no trato do homem e da mulher se desfaz, uma vez que, no caso de fornicação da mulher, o homem pode repudiá-la, o que representa uma exceção à regra da não separação. Outro fato que se destaca é que a mulher é sempre penalizada, uma vez que, se ela é repudiada pelo marido (seja por qual motivo for), ela não poderá se casar novamente, mas se ela repudiar o marido fornicador, mesmo que ela seja inocente, ainda assim ela continua impedida de se casar novamente. Endossando este posicionamento os *canons 8 e 16*:

---

uero uniuersas molestias, si que extiterint, iubet pro fide coniugali, et pro castitate fortiter sustineri. Et mechum dicit etiam uirum, qui eam duxerit, que soluta est a uiro. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.6, p. 1141)

<sup>90</sup> C. VII. *Adultera probatur que uiuente marito alteri nubit. Item Ieronimus ad Amandum\* Presbiterum.* Omnes causationes Apostolus amputans apertissime diffiniuit, uiuente uiro esse adulteram mulierem, si alteri nupserit. Nolo michi proferas raptoris uiolentiam, matris prestationem, patris auctoritatem, propinquorum cateruam, seruorum insidias, parentum dampna rei famiharis. Quamdiu uiuit uir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagiciis omnibus coopertus, et ab uxore propter hec scelera derelictus, maritus est reputatus, cui alterum uirum accipere non licet. Non hoc Apostolus propria auctoritate decernit, sed Christo in se loquente Christi uerba sectatus est, qui ait in euangelio: „Qui dimittit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam mechari, et qui dimissam acceperit adulter est." Unde et Apostoli grauem coniugii sarcinam intelligentes; „Si ita est," inquit, „non expedit homini uxorem accipere." Ad quod Dominus, „qui potest," inquit, „ capere capiat," statimque sub exemplo trium eunuchorum uirginitatis infert beatitudinem, que nulla carnis lege retinetur\*\* (Post haec uerba apud B. Hieronymum sequitur e. *Non satis.* 34.quaest. 1. et 2.). (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.7, p. 1141-1142)

C. 8: Não é permissível que uma mulher crente devolva seu marido adúltero para se casar novamente.

Da mesma forma o Conselho de Elvira

Será proibido para uma mulher crente, que envia um marido crente adúltero, para se casar com outro. Se ela fizer isso de qualquer maneira, ela não receberá comunhão antes que o que ela abandonou deixe este mundo, a menos que a doença o obrigue.

Mas se se casar mais de uma vez, deve penitenciar: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.8, p. 1142, tradução minha)<sup>91</sup>

C. 9: É necessário obrigar a penitenciar aquele que se casou várias vezes com o Conselho do Papa Martin

Se alguém se casou várias vezes, faça penitência. Mas sua boa conduta e sua fé podem encurtar a duração dessa penitência.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.9, p. 1142)<sup>92</sup>

(...)

C. 16: O adultério merece o segundo grau de punição

Da mesma forma a epístola de Clemente

De todos os pecados, o que é mais grave que o adultério? Ele merece, de fato, a segunda linha de tristezas, o primeiro sendo para aqueles que se desviam de Deus, mesmo que vivam em retidão<sup>93</sup>.

GRACIANO: Estas autoridades mostram claramente que se um homem repudia sua esposa por causa de fornicção, ele não pode se casar com outra durante a vida da primeira; e se ele se casa novamente, ele será culpado de adultério.

Parte IV: § 1. Isto é o que é dito: estas autoridades falam somente daqueles que são capazes, apesar da fraqueza da carne, de permanecer continente, ou daqueles que, porque causaram a separação, são tornados indignos de uma união com outra pessoa.

É por isso que Ambrósio diz sobre a epístola de Paulo aos Coríntios:

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.16, p. 1144, tradução minha)<sup>94</sup>

[C. 17]

<sup>91</sup> C. VIII *Mulieri fideli, que uirum adulterum dimittit, alii nuhere non licet. Item ex Concilio Elibertano*, [c. 9.]. *Fidelis femina, que adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum ducit, prohibeatur ne ducat. Si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquerit, de seculo exierit, nisi forte e necessitas infirmitatis dare compulerit.* (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.8, p. 1142)

<sup>92</sup> C. IX. *Ad penitentiam est cogendus qui multis nuptiis copulatur. Item ex Concilio Martini Papae*, [id est ex cap. Martini Bracarenensis, c. 80.]. *Si quis fuerit multis nuptiis copulatus, penitentiam agat. Conuersatio autem et fides penitentis tempus comprehendat\**. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.9, p. 1142)

<sup>93</sup> Werckmeister (2011, p. 469) esclarece que como na maioria das listas de pecados, o primeiro lugar pertence à idolatria ("aqueles que se desviam de Deus"), seguido de adultério, depois homicídio, etc., e cita Tertuliano, *De pudicitia*, V, 14-15.

<sup>94</sup> C. XVI. *Adulterium secundum in penis obtinet locum. Item ex epistola [I.]\* Clementis [ad Iacobum]. Quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? Secundum namque in penis obtinet locum, quem quidem primum illi habent, qui aberrant a Deo, etiamsi sobrie uixerint. Gratian. His auctoritatibus euidentissime monstratur, quod quicumque causa fornicationis uxorem suam dimiserit, illa uiuente aliam ducere non poterit, et, si duxerit, reus adulterii erit. IV. Pars. §. I. His ita respondetur. He auctoritates de eis locuntur, quorum continentiam carnalis infirmitas non impedit, uel de his, qui, prestantes causum discidii, aliorum coniunctione se reddiderunt indignos. Unde Ambrosius super [I.] epist. Pauli ad Chorointhios: [ad c. 7.]\*: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.16, p. 1144)*

"Que a mulher não deixe seu marido", exceto por fornicção; "Se ela separar, que não se case de novo ou se reconcilia com o marido; e da mesma forma, que o homem não mande embora a esposa "(1Co 7, 10-11). Portanto, o apóstolo não acrescenta ao marido o que ele já disse da mulher, porque o marido pode se casar novamente.(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.17, p. 1144, tradução minha)<sup>95</sup>

Esta proibição de um segundo casamento da mulher, seguida da recomendação dela retornar para o primeiro marido, representa bem o momento histórico contemporâneo ao *Decretum*. Duby (1989, 60) comenta sobre o amor cortês (ver Capítulo 4, itens 4.4.1 e 4.4.2) característico deste período e consegue expor com maestria o peso do adultério feminino numa sociedade cuja linhagem se impunha masculina:

Reduzo, de partida, à sua expressão mais esquemática o modelo inicial correspondente ao amor chamado cortês, sem levar em consideração os deslizamentos que o deformaram no curso do século XII. Eis o quadro: um homem, um jovem", no duplo sentido dessa palavra, no sentido técnico que tinha na época - isto (um homem sem esposa legítima , e, depois, no sentido concreto, um homem efetivamente jovem, cuja educação não havia sido conluída. Esse homem assedia, com intenção de tomá-la, uma dama, isto é, uma mulher casada, portanto inacessível, inconquistável uma mulher cercada, protegida pelos interditos mais estritos, erguidos por uma sociedade baseada em linhagens cujos fundamentos eram as heranças transmitindo-se por linha masculina e que, conseqüentemente, considerava o adultério da esposa como a pior das suversões e ameaçava com castigos terríveis o seu cúmplice. Portanto, no próprio coração do esquema, o perigo. Em posição necessária. Isso porque, por um lado, todo o picante do assunto vinha do perigo afrontado (os homens dessa época julgavam, com razão, mais excitante caçar a mulher madura do que a inexperiente) e porque por outro lado, tratava-se de uma prova no curso de uma formação contínua e, quanto mais perigosa a prova, mais ele era formadora.

O que acabo de dizer situa muito precisamente, parece-me, esse modelo de relação entre o feminino e o masculino. O amor delicado é um jogo. Educativo. É o correspondente exato do torneio. Assim como no torneio, cuja grande voga é contemporânea da manifestação do erotismo cortês, o homem bem nascido arisca sua vida nesse jogo, põe em aventura seu corpo (...).

Desta forma, a fornicção por parte da mulher tem um grau maior de repúdio. Veja que se a mulher repudia o seu marido, por adultério ou outro vício, está impedida de se casar novamente, enquanto o homem, se casar-se novamente, após repudiar a sua mulher por adultério, comete um pecado menor, o que parece ser uma norma permissiva ao homem:

---

<sup>95</sup>[C. XVII] „ „ *Uxor a uiro non discedat, nisi causa fornicutionis; quod si discesserit, aut maneat innupta, aut reconcilietur uiro suo; et uir similiter non dimittat uxorem.*” " *Ideo non subdit de uiro quod de uxore premisit, quia uiro licet ducere aliam.*”(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.17, p. 1144)

C. 10: Aquele que repudia sua esposa por fornicação e casa com outra está cometendo adultério.

Similarmente Agostinho, Casamentos Adúlteros, Livro I

Assim como não se pode dizer que o homem ignorante não comete pecado (porque há pecado no ignorante, mesmo se eles pecam menos gravemente do que aqueles que sabem), da mesma forma não pode ser dito que o homem que repudia sua esposa por causa de fornicação e se casa com outra não comete adultério. Porque eles cometem adultério, mesmo aqueles que se casam novamente depois de dispensar suas esposas por fornicação, mas eles cometem um menos sério do que aqueles que enviam de volta por uma causa que não fornicação.

Parte II. GRACIANO: Há de fato graus em fornicação: assim como o adúltero peca mais a sério do que o fornicador, da mesma forma, aquele que se casa com outra mulher sem retornar a própria comete um crime mais grave do que aquele que conhece outra retornando dele. É mais grave também tocar a mulher de seu vizinho sendo casada, do que violar o leito conjugal de outra sem ser casada, ou que um homem casado vai com uma divorciada. Mas aqueles que são ainda piores são os incestuosos, que são subjugados por aqueles que cometem crimes contra a natureza.

Onde de Agostinho, Casamentos Adúlteros:

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.10, p. 1142-1143, tradução minha)<sup>96</sup>

[C. 11]

O mal do adultério excede o da fornicação, mas é ultrapassado pelo incesto. Pois é pior dormir com a mãe do que com a esposa do outro. Mas pior que tudo o que é feito contra a natureza, quando o homem quer usar o órgão da mulher não concebido para isso. O uso natural, mesmo excessivo, é venial com sua esposa e condenável com uma cortesã. O uso contra a natureza é execrável com uma cortesã, mas ainda mais execrável com sua esposa. A vontade do criador e a ordem da criação tornam muito mais tolerável abusar do que ele pode usar do que abusar do que não é permitido usar, mesmo que apenas uma vez ou raramente.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.11, p. 1143, tradução minha)<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup>C. X. *Qui ob fornicationem uxorem dimittit, et aliam ducit, mechari probatur. Item Augustinus de adulterinis coniugiis, lib. I. [c. 9].* Quemadmodum non recte dici potest: si nescit homo, non peccat, (sunt enim etiam peccata ignorantiam, quamvis minora quam scientium), ita non recte dici potest: si causa fornicationis dimiserit uxorem uir, et aliam duxerit, non mechatur. Est enim mechatio etiam eorum, qui alias ducunt relictis propter fornicationem prioribus, sed utique minor, quam eorum, qui non propter fornicationem dimittunt. II Pars. Gratian. *Sunt enim in fornicatione gradus, ut, sicut grauius peccat adulter quam fornicator, sic grauius delinquit qui nec sua dimissa aliam ducit, eo, qui suam dimittens aliam cognoscit; grauius quoque, qui uxorem habens ad coniugem proximi sui accedit, quam qui sine uxorethorum alterius uiolat, uel uxoratus ad solutam accedens. Sed hos omnes incestuosi transcendunt, quos uincunt contra naturam delinquentes. Unde Augustinus de adulterinis coniugiis\*:( GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.10, p. 1142-1143)*

<sup>97</sup> [C. XI] „*Adulterii malum uincit fornicationem, uincitur autem ab incestu. Peius est enim cum matre, quam cum aliena uxore concumbere. Sed omnium horum pessimum est quod contra naturam fit, ut si uir membro mulieris non ad hoc concessio uoluerit uti. Usus enim naturalis si ultra modum prolabitur, in uxorequidem ueniale est, in meretrice dampnabile. Iste, qui est contra naturam, execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore. Tantum ualet ordinatio creatoris et ordo creaturae, ut in rebus ad utendum concessis, etiam cum modus exceditur, longe sit tollerabilius, quam in eis, que concessa non sunt, uel unus uel rarus excessus.*” (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.11, p. 1143)

Pode-se concluir até o momento que o *Decretum*, embora não em todos os casos, trata de maneira diferente a "mulher" e o homem no que se refere ao adultério, em contradição aos próprios ensinamentos da Igreja, que eram direcionados para a igualdade dos cônjuges quanto à obrigação de cada um deles quanto à fidelidade conjugal. Graciano se arrasta para a antiga tradição da lei romana pagã na moralidade cristã e, para justificar essa diferença, invoca a lei romana (especificamente a *Lex Iulia*), que não puniu como "crime público" mais do que o adultério da mulher, bem como as homílias de Gregório O Grande e o *Corpus iuris ciuilis* de Justiniano. Confere-se na Segunda Parte - C. 32. 1. 10:

C. 10: Aquele que é convertido à verdade por fazer penitência não é considerado um mentiroso para Deus.

Da mesma forma Gregory

De fato, aquele que retorna à verdade não será considerado um mentiroso para o juiz misericordioso, mesmo depois de mentir, porque quando Deus Todo-Poderoso aceita de bom grado nossa penitência, ele oculta pelo seu julgamento que pecamos.

GRACIANO: Se ela escolhe perseverar em adultério, o marido dela será considerado protetor de sua torpeza e será acusado de favorecimento da prostituição se não quiser acusá-la desse adultério. É por isso que os imperadores Seueruset Antoninus escreveram no livro VIII do Código, sob o título "Adultério e Estupro": *Aqueles que se casaram com uma mulher apanhada em ato de adultério cometem o crime de favorecimento da prostituição, mas não aqueles cuja esposa foi suspeita de adultério* ".

§ 1. Este não é o caso das mulheres, pois elas não estão autorizadas a acusar o marido de adultério. É por isso que lemos no mesmo livro dos mesmos imperadores: "A lei Julia declara que as mulheres não têm o direito de acusar [o marido] de adultério durante um julgamento público, mesmo que elas queiram apresentar uma queixa pelo estupro de seu casamento; considerando que ela (lei Julia ) havia dado aos homens a faculdade de acusar de acordo com o direito do marido, ela não deu o mesmo privilégio às mulheres".

§ 2. Se, portanto, como se segue destas autoridades, a ninguém é permitido manter uma mulher adúltera, menos ainda será permitido casar com a mulher de quem não há esperança de que ela seja casta. Entre esposas, a fidelidade e o sacramento devem ser respeitados, e se esta fidelidade e sacramento estão faltando, elas não são chamadas esposas, mas adúlteras.

É por isso que Agostinho escreve no Livro I contra Juliano:<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> (C. 32 q. 1 d.p.c. 10) Quod si in adulterio perseverare elegerit, patronus turpitudinis et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Unde in VIII libro Codicis titulo de adulterio et stupro Imperatores Seve rus et Antoninus: "Crimen lenocinii contrahunt qui deprehensam in adulterio uxorem in matrimonio detinuerunt, non qui suspectam habuerunt adulteram". (§ 1. Hoc in mulieribus non obtinet. Non enim eis permittitur maritos suos adulterii reos facere. Unde in libro, et titulo eodem, idem Imp.: "publico iudicio non habere mulieres adulterii accusationem, quamvis de matrimonio violato queri velint, lex Iulia declarat, que cum masculis iure mariti accusandi facultatem detulisset, non idem feminis privilegium detulit". (§ 2. Si ergo, ut ex his auctoritatibus colligitur, adulteram retinere nulli permittitur, multo minus in coniugium duci licebit cuius pudicitie nulla spes habetur. Debet enim inter coniuges fides servari et sacramentum, que cum defuerint, non coniuges, sed adulteri appellantur. Unde Augustinus scribit contra 5 Iulianum libro I: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte - C. 32. 1. 10, p. 1117-1118)

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte - C. 32. 1. 10, p. 1117-1118, tradução minha).

C. 11: A verdade do casamento não consiste na união sexual de marido e mulher.

De acordo com seus delírios, não é unicamente na união sexual do marido e da esposa que reside a verdade do casamento, mesmo que sem ele o casamento não possa dar filhos. Mas o que pertence às núpcias, pelas quais se distingue o casamento dos adúlteros, é outra coisa: é, por exemplo, a fidelidade do leito nupcial, o desejo de procriar os filhos de acordo com a norma e (que faz a diferença essencial) do bom uso do mal, isto é, do bom uso da concupiscência carnal, que é um bem do qual o uso indevido dos adúlteros (27).

GRATIEN: Estes são os bens pelos quais o casamento é recomendado e que os distingue de um uso ilegal.<sup>99</sup>

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte -C. 32. 1. 11, p. 1118, tradução minha) (Tradução minha).

No entanto, outros textos afirmam, pelo contrário, que a falta do marido é tão grave quanto a da esposa, se não mais grave que a da esposa. Isso pode ser demonstrado na *dicta* de Graciano na Segunda Parte, Causa 32, Questão 6, que recomenda ao homem adúltero que não repudie a sua esposa adúltera. Veja que a recomendação não é para qualquer homem, mas para o homem adúltero. Isso porque ao homem é lembrado que ele é superior à mulher, é a cabeça da mulher, e por isso mesmo deve dar o exemplo. Graciano busca a autoridade desta fala na primeira epístola de S. Paulo (ver ítem 3.4.1 do Capítulo 3), Santo Agostinho (ver ítem 3.5.4 do Capítulo 3) e Santo Isidório de Sevilha (ver ítem 3.6.1 do Capítulo 3). Desta forma o homem adúltero comete uma falta mais séria que a mulher adúltera e, neste caso, não deve repudiá-la, conforme se infere do *canion* 5:

C. 5: Desde que o homem é a cabeça da mulher, ele comete uma falta mais séria do que a mulher sendo adúltera.

O mesmo, nos dez mandamentos

"Não cometerás adultério" (Êx 20:14), isto é, não irás a nenhuma mulher além da tua. Você quer isso da sua esposa e você não quer devolver? Você deve prevalecer em virtude de sua esposa porque a castidade é uma virtude - e você cai no primeiro caminho do desejo? Você quer que sua esposa triunfe e você, você é derrotado? Enquanto você é a cabeça de sua esposa, aquele de quem você é a cabeça precede você diante de Deus? Você quer que sua casa ande na sua cabeça? O marido é a cabeça de sua esposa: mas se a esposa vive mais sabiamente que o marido, a casa está de cabeça para baixo. Se o

---

<sup>99</sup>c. 11: Veritas nuptiarum non consistit in conmixtione maris et femine. Non in sola, ut deliras, conmixtione maris et femine nuptiarum veritas est, quamvis sine illa nuptie filios procreare non possint. Sed alia sunt proprie ad nuptias pertinentia, quibus ab adulteriis nuptie decernuntur, sicuti est tori coniugalis fides, et cura ordinate filios procreandi, et (que maxima differentia est) bonus usus mali, hoc est bonus usus concupiscentie carnis, quo bono adulteri male utuntur. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte -C. 32. 1. 11, p. 1118)

homem é a cabeça, sua vida deve ser melhor e ele deve preceder sua esposa em tudo o que faz bem.

GRACIANO: É demonstrado por essas autoridades que um homem adúltero não pode demitir sua esposa adúltera. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.6.5, p. 1140, tradução minha)<sup>100</sup>

Outro ponto tratado por Graciano é do maior grau de reprovabilidade no caso do sexo “não natural” (sexo anal), e ampara esse entendimento na *auctoritas* de Santo Agostinho, o que evidencia o propósito contraceptivo da relação sexual. No momento em que este assunto é tratado, surge com toda força o *topos* da submissão da mulher à vontade do homem. Graciano se baseia em relatos bíblicos nos quais parece haver uma apologia ao estupro, como na *auctoritas* de Santo Ambrósio, que por sua vez cita Gênesis 19: 1-11 (BÍBLIA, 2012, p. 19) - ver Capítulo 3, ítem 3.4.1 - para justificar a subjugação do corpo feminino à vontade do seu pai a fim de satisfazer os desejos sexuais dos visitantes (dever de hospitalidade).

C. 12: É menos grave ter sexo por natureza do que pecar contra a natureza  
Da mesma forma Ambrósio no Livro dos Patriarcas  
Saint Lot sacrificou o modéstia de suas filhas. Pois mesmo que essa impureza fosse vergonhosa, era menos grave ter sexo por natureza do que pecar contra a natureza. Ele preferiu à honra de sua casa o respeito da hospitalidade, que é inviolável mesmo entre os povos bárbaros.(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.12, p. 1143, tradução minha)<sup>101</sup>.

C. 13: As torpezas consideradas antinaturais são mais graves. Similarmente Agostinho, Confissões, Livro III  
As torpezas contra a natureza estão em toda parte e devem sempre serem rejeitadas e punidas, como as dos sodomitas. Mesmo que todos os povos o fizessem, todos eles seriam considerados culpados de crime, em virtude da lei divina que não fazia com que os homens os usassem por si mesmos, ou seja, violar a própria comunidade que deve existir entre Deus e nós do que contaminar pela perversão do desejo a natureza da qual ele é o criador.  
(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.13, p. 1143, tradução minha)<sup>102</sup>

<sup>100</sup>C. V. Sicut uir est caput mulieris, sic adulterando grauius delinquit quam mulier. Idem de decem cordis. [c. 3.] "Non mechaberis," id est non ibis ad aliquam aliam preter uxorem tuam. Tu autem exigis hoc ab uxore, et non uis reddere hoc uxori? et cum debeas in uirtute precedere uxorem, (quoniam castitas uirtus est) tu sub uno impetu libidinis cadis? et uis uxorem tuam uictricem esse, tu uictus iaces? et cum tu caput sis uxoris preedit te ad Deum cuius caput es? uis tuam domum capite deorsum pendere? Caput enim mulieris est uir. Ubi autem melius uiuit mulier quam uir, capite deorsum pendet domus. Si caput est uir, melius debet uiuere uir, et precedere in omnibus bonis factis uxorem suam. Gratian. His auctoritatibus monstratur, quod adulter adulteram dimittere non ualeat. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.6.5, p. 1140)

<sup>101</sup> C. XII. *Minus est secundum naturam coire, quam contra naturam. delinquere. Item Ambrosius in libro de Patriarchis*, [lib. I. de Abraham, e. 6.]. Offerebat sanctus Loth filiarum pudorem. Nam etsi illa quoque flagiciosa impuritas erat, tamen minus erat secundum naturam coire, quam aduersus naturam delinquere. Preferebat domus suae uerecundiae hospitem gratiam, etiam apud barbaras gentes inuolabilem. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.12, p. 1143)

<sup>102</sup> C. XIII *Grauiora sunt flagicia, que contra naturam probuntur. Item Augustinus Confessionum lib. III*, [c. 8.]. Flagicia, que sunt contra naturam, ubique ac semper repudianda atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt. Que si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, que non sic fecit homines, ut

Quando se trata de conceituar a fornicação na primeira parte (até separado de Deus) do *cacon* acima, Graciano ampara-se nas *Sentenças* de Isidore de Sevilha (livro II, cap. 39, n. 17-20). No segundo parágrafo se baseia em São João Crisóstomo, na obra *d'ORIGÉNE, Homilia 5 em Gênesis 19* (BÍBLIA, 2012, p. 19-21) e em 1 Cor 7:18-19 (BÍBLIA, 2012, p. 199), associando retoricamente o vício da fornicação à incontinência feminina, considerando a mulher um ser inferior ao gado por ser incapaz de saciar:

C.15: Qualquer poluição impura é fornicação, embora os pecados da fornicação sejam vários

Da mesma forma Isidoro

Parte III: O pecado reina no homem através do ato de fornicação, e ele reina nele ainda mais quando se desfruta e detém a alma. O adultério é uma fornicação da carne; a escravização aos ídolos é uma fornicação da alma. Mas há também uma fornicação espiritual, da qual o Senhor fala: "Quem olha para uma mulher para a desejar, já é adúltero no seu coração" (Mt 5,28). Qualquer poluição impura é chamada de fornicação, embora todos possam ser substituídos por várias delícias vergonhosas. De fato, o prazer da fornicação dá origem a vários vícios, vícios pelos quais o Reino de Deus está fechado, de modo que o homem se encontra separado de Deus.

§1º. Dos sete vícios, a fornicação é o pior crime porque viola o templo de Deus com impureza carnal. Algumas mulheres são escravizadas aos seus desejos como animais, implacavelmente e sem discriminação; Eu nem vou compará-las ao gado mudo: quando os animais são de fato completo, eles não permitem mais que os machos se aproximem deles.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.15, p. 1144, tradução minha)<sup>103</sup>

Quando se trata de doença ou infertilidade da mulher, o tratamento é novamente desigual. Dependente sexualmente, está reduzida ao “dever conjugal” prescrito pelos confessores e ao dever de maternidade, que completa a sua feminilidade. Temida, vergonhosa, a esterilidade é sempre atribuída à mulher<sup>104</sup>, esse vaso que recebe um sêmen que se supõe sempre fecundo (misoginia fisiologista analisada no item 3.2 do Capítulo 3). A esterilidade torna legítimo o ato de repudiá-las:

---

se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, que cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ipse auctor est, libidinis peruersitate polluitur. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.13, p. 1143)

<sup>103</sup>C. XV. *Omnis immunda pollutio fornicatio est, licet uaria sint peccata fornicationis. Item Ysidorus [lib. II. de summo bono, c. 39.]. III. Pars. Non solum de commissa fornicatione peccatum regnat in homine, sed, si adhuc delectatur, atque animum teneat, proculdubio regnat. Fornicatio carnis adulterium est; fornicatio animi seruitus est idolorum. Est autem et spiritualis fornicatio, de qua Dominus ait: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.” Omnis immunda pollutio fornicatio dicitur, quamuis quisque diuersa turpitudinis uoluptate prostituatur. Ex delectatione enim fornicandi uaria gignuntur flagicia, quibus regnum Dei clauditur, ut homo a Deo separetur. §. I. Inter cetera septem uicia fornicatio maximi est sceleris, quia per carnis immunditiam templum Dei uiolat. Sunt autem quedam, quo sicut animalia absque ulla discretionem indies libidini seruiunt, quas ego nec mutis pecudibus comparauerim. Pecora enim cum conceperint, ultra non indulgent maribus copiam sui. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.15, p. 1144)*

<sup>104</sup>Ainda no *canon 27*, tratado logo adiante, novamente é atribuída a esterilidade apenas à mulher, quando é prescrito que o homem possa se unir a outra mulher para procriação com a autorização de sua esposa.

C. 18: Um homem que sua esposa não pode devolver o dever por causa de uma doença corporal pode se casar novamente.

Da mesma forma Gregório o Jovem ao Bispo Bonifácio

Você pergunta o que deve ser feito com a união do marido de uma mulher doente, que não pode dar ao marido o dever conjugal. Seria bom, se esse estado fosse prolongado, permanecer em abstinência. Mas, uma vez que é reservado para os grandes, é melhor que ele volte a casar, se não puder se conter, sem recusar seu apoio àquela que a doença impede e que nenhuma falta detestável exclui".

V<sup>e</sup> parte. GRACIANO: Mas diz-se que este texto de Ambroise foi inserido por falsificadores<sup>105</sup>. Quanto ao texto de Gregório, vemos que é totalmente contrário aos cânones sagrados ou mais exatamente à doutrina evangélica e apostólica. Alguns, no entanto, que desejam preservar a opinião de Ambrósio, julgam que ele não está tratando a questão de fornicção em geral - o marido retornando legalmente sua esposa por alguma fornicção e se casar novamente durante a vida da que ele retornou -, mas isso é questão apenas da fornicção incestuosa, por exemplo, quando uma esposa indulges publicamente a devassidão com o pai, filho, irmão ou tio de seu marido, ou alguém como ele. Este, por causa de que ela foi sempre injusta ao seu marido por transgredir, por consanguinidade, a afinidade com o primeiro, segundo ou terceiro grau é legalmente devolvida, e outro casamento ele pode ter durante a vida da primeira.

Se alguém disse aqui que não é permitido mais para o homem do que para a mulher para mandar de volta um cônjuge que teria se dedicado a essa mesma fornicção, que ele saiba que quando Ambrósio fala do homem, ele designa não sexo, mas força de alma; Da mesma forma, quando se trata da mulher, ele não pensa no sexo do corpo, mas na fraqueza da mente. Mas nenhuma autoridade permite que um homem se case de novo enquanto sua esposa está viva. Este texto de Ambroise não significa que, no caso de fornicção indicada acima, o marido possa se casar novamente estando viva quem ele repudiou, mas após a morte do fornicador ou da fornicadora (Ambos, como eu já disse, sendo chamado de "mulher" por causa da luxúria que os corrompe), aquele que é puro de fornicção, marido ou esposa, pode se unir para outra pessoa, enquanto os adúlteros não podem fazê-lo, mesmo quando ficaram viúvos. Interpretamos da mesma maneira o que se lê em um cânon do conselho<sup>106</sup>: (...)

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.18, p. 1144-1145, tradução minha)<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Werckmeister (2011, p. 471) comenta que Graciano utiliza neste ponto o segundo dos princípios dialéticos enunciados por Abelardo no prefácio ao seu *Sic et non* (PL 178, col 1340-1341), uma vez que aqui ele contesta um auctoritas suspeitando sua autenticidade.

<sup>106</sup> Este cânon se refere ao Conselho de Compiègne, reunido na cidade de Compiègne, um município francês, composto por cento e vinte bispos ou abades, em maio de 757, em que foram definidos 18 cânones que dizem respeito a quase todo o casamento.

<sup>107</sup> C. XVIII. Licei ducere aliam infirmo, cui sua ob infirmitatem corporis debitum reddere non ualet. Item Gregorius iunior Bonifatio Episcopo, [epist. IV.]\* Quod posuisti, si mulier infirmitate correpta non ualuerit uiro debitum reddere, quid eius faciat iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae uacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen ei subsidii opem subtrahat, quam infirmitas prepediit, non detestabilis culpa excludit. V. Pars. Gratian. Sed illud Ambrosii a falsatoribus dicitur insertum. Illud Gregorii sacris canonibus, imo enangelicae et apostolicae doctrinae penitus inuenitur aduersum. Quidam uero, sententiam Ambrosii seruare cupientes, non de qualibet fornicatione illud arbitrantur intelligi, ut ob quamlibet fornicationem uir licite dimittat uxorem, et uiuente dimissa aliam ducit, sed de incestuosa tantum

Esta questão introduz o tema da indissolubilidade do casamento. Este *canon* parece tratar de não consumação do casamento pela conjunção carnal, sendo atribuído à mulher não poder fazer o seu dever conjugal porque está doente, e, por outro lado, o marido se recusa a viver em continência, permitindo a ele se casar com outra. Para Graciano, o casamento é consumado não apenas pelo consentimento mas também pelo ato sexual; estando o casamento consumado não seria possível ao esposo devolver a mulher, e talvez seja por isso a desconfiança de Graciano com relação ao referido texto de Ambrósio. Destaca-se que na segunda parte do *canon* acima novamente é tratado o *topos* da mulher como fonte de luxúria (ver acima *canon* 13). Ainda sobre a infertilidade da mulher:

C. 26: Um louco e uma louca não podem contrair casamento

Da mesma forma Papa Fabian

Nem um louco nem uma louca podem contrair matrimônio; mas se o casamento foi contraído, não os deixe separados.

VII parte. GRACIANO: Podemos, portanto, concluir do exposto acima, que a esse homem não é permitido, uma vez que sua esposa é devolvida, se casar novamente com outra. Permanece entre eles um certo vínculo conjugal, que até a separação não dissolve.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.26, p. 1147, tradução minha)<sup>108</sup>

Neste ponto tem-se uma afirmação de que a mulher pode ser devolvida se doente, e o homem não pode se casar novamente após devolvê-la. No *canon* seguinte foi atribuída a esterilidade apenas à mulher:

É por isso que Agostinho diz em O Bom do Casamento:

C. 27: Não é permitido dispensar uma mulher estéril e casar com outra para ter filhos

(Este) laço social é tão forte que, enquanto está amarrado para a procriação, não pode ser dissolvido em visão de procriação.

---

fornicatione intelligitur, cum uxor uidelicet alicuius, patri et filio, fratri uel auunculo uiri sui, uel alicui similium se construprandam publice tradiderit. Hec autem, quia uiro suo se illicitam reddidit in perpetuum, dum per copulam consanguinitatis in primum, uel secundum, uel tertium gradum transiuit affinitatis, licite dimittitur, et ea uiuente superducitur alia. Hic si quis contendat, non magis uiro, quam mulieri licitum esse, si uir alicuius eodem modo fornicetur, sciat, uirum ab Ambrosio appellatum non sexu, sed animi uirtute; mulierem quoque nominatam sentiat non sexu corporis, sed mollicie mentis. Sed quia nulli auctoritate permittitur, ut uiuente uxore alia superducatur, intelligitur illud Ambrosii in supradicto fornicutionis genere: non tamen, quod uiuente dimissa aliam ducere possit, sed post mortem fornicariae uel fornicarii, (quorum uterque, ut supra dictum est, a corruptione luxuria mulier appellatur), ille, qui a fornicutione mundus est, uir siue mulier aliis copulari possunt; adulteri autem, si superuixerint, nullo modo aliis copulari poterunt. Sic et illud intelligitur, quod in Capitulo cuiusdam Concilii legitur\* : (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.18, p. 1144-1145).

<sup>108</sup> C. XXVI. *Furiosus et furiosa matrimonium contrahere non possunt. Item Fabianus Papa.* Neque furiosus, neque furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si contractum fuerit, non separentur. VII. Pars. Gratian. *Ui ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam uinculum coniugale, quod nec ipsa separatione dissoluitur. Unde Augustinus ait in libro de bono coniugali, [cap.7.]:* (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.26, p. 1147)

O homem poderia realmente mandar de volta uma mulher estéril e casar com outra para ter filhos: ele não tem o direito.

Da mesma forma: § 1. O casamento continua, mesmo se, por causa da esterilidade óbvia, a procriação para a qual foi concluída não é realizada; Portanto, não é permitido que os cônjuges, conscientes de que não terão filhos, se separem por esse motivo ou voltem a se casar com outras pessoas. Se o fizerem, cometerão adultério com aqueles a quem se unem, porque o casamento deles permanece.

Una-se a outra mulher com total concordância da sua própria, para as crianças comuns nascerem através da união sexual e a semente de um, o direito e o poder do outro, era legal entre os velhos pais. Não ousaríamos dizer que ainda é legal hoje.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.27, p. 1147, tradução minha)<sup>109</sup>

Nos *canons* a seguir há uma forte carga retórica uma vez que o peso do adultério do homem recai sobre a mulher, vejamos: no *canon* 19 é permitido ao homem, cuja mulher foi adúltera, um segundo casamento. Em seguida, no *canon* 20, é proibido o casamento ao adúltero ou adúltera. Mas, no *canon* 21, após ser dito que o homem que adulterou com a sua cunhada não pode ter nenhuma das duas, e que ele e a cunhada nunca poderão se casar, segue-se uma exceção que permite ao homem adúltero manter o seu casamento na integralidade caso a sua mulher lhe exija o dever conjugal. Resumindo: a cunhada, neste caso, fica impedida de se casar, enquanto o marido adúltero preserva o seu casamento. Confere-se:

C. 19: Não recusaremos um casamento legal àquele cuja esposa dormiu com seu irmão.

Uma mulher dormiu com o irmão do marido: é decretado que os adúlteros nunca se unam em casamento. Mas ninguém recusará um casamento legítimo a alguém cuja mulher foi contaminada.

Este texto do Conselho de Mainz é interpretado da mesma forma:

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.19, p. 1145, tradução minha)<sup>110</sup>

C. 20: Separe e nunca se una no casamento aqueles que fizeram uma das seguintes coisas.

Se um homem se casa com uma viúva e depois fornicar com a nora, ou com duas irmãs, ou uma esposa com dois irmãos, ou com pai e filho, se um

<sup>109</sup> C. XXVII. *Sterilem uxorem dimittere, et causa fecunditatis aliam ducere alicui non licet.* Tantum ualet sociale uinculum, ut, cum causa procreandi colligitur, nec ipsa causa procreandi soluitur. Posset enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios haberet, et tamen non licet. *Item* [c. 15.]: §. I. Manet uinculum nuptiarum, etiam si proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita, ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen uel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulauerint, adulterium committunt, ipso autem coniugio manente. Plane uxoris uoluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius commixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate, apud antiquos patres fas erat. Utrum et nunc fas sit, temere non dixerim. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.27, p. 1147)

<sup>110</sup> C. XIX. *Licitum coniugium non negetur illi, cuius uxor cum suo fratre dormiuit.* Quedam cum fratre uiri sui dormiuit: decretum est, ut adulteri numquam coniugio copulentur; illi uero, cuius uxor stuprata est, licita coniugia non negentur. *Sic et illud Maguntiensis Concilii intelligitur*\*( GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.19, p. 1145)

homem contaminar a viúva de seu irmão, sua sobrinha, sua bela mãe, sua nora, sua prima em primeiro grau, a filha de seu tio materno, ou sua viúva, ou a filha de uma primeira cama, ordenamos que sejam separados e nós os proibimos de se casar no futuro.

(1959, Segunda Parte – C.32.7.20, p. 1145)<sup>111</sup>

C. 21: Aquele que corrompeu a irmã de sua esposa não pode ter nenhuma das duas.

Da mesma forma

Se alguém dorme com duas irmãs, uma das quais já era sua esposa, que ele não tenha nenhuma, e que os dois adúlteros nunca se casem.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.21, p. 1146, tradução minha)<sup>112</sup>

Mais uma vez a mulher é mais penalizada que o homem: comparando a situação do homem e da mulher adúlteros, o homem adúltero poderá se casar novamente após a morte dela, enquanto a adúltera nunca mais poderá se casar, mesmo após o falecimento do homem, e a ela é imputada a dor e a penitência eternos:

C. 22: Aquele que envia sua esposa por adultério deve permanecer em continência.

Da mesma forma Grégoire

Se alguém pegar sua esposa a cometer adultério, nenhum deles poderá se casar novamente enquanto viverem. Se a mulher adúltera morrer, o marido pode se casar novamente, se desejar, somente no Senhor; mas a mulher adúltera nunca poderá, mesmo que o marido morra. Ela terá que realizar uma penitência muito severa, gemendo todos os dias da sua vida.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.22, p. 1146, tradução minha)<sup>113</sup>

Interessante que até mesmo a esposa inocente é punida pelo adultério de seu marido, uma vez que ela somente poderá se casar novamente com Cristo<sup>114</sup>, enquanto que ao marido inocente é permitido o segundo casamento:

C. 23: Quem corrompeu a irmã de sua esposa não tem nenhuma delas.

Da mesma forma, em um decreto do papa Zacarias

<sup>111</sup>C. XX. *Disiungantur, et numquam coniugio copulentur, qui quodlibet infra subiectorum admiserit.* Si quis uiduam duxerit uxorem, et postea cum filiastra fornicatus fuerit, seu cum duabus sororibus, aut si qua cum duobus fratribus, seu cum patre et filio, si quis relictam fratris, si quis neptem, aut nouercam, aut nurum, aut consobrinam, aut filiam auunculi, aut eius relictam, aut priuignam polluerit, eos disiungi, et ulterius numquam coniugio copulari precipimus. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.20, p. 1145)

<sup>112</sup> C. XXI. *Sororem uxoris polluens neutram habere ualet.* Item. Qui dormierit cum duabus sororibus, et una ex illis antea uxor fuerit, neutram ex ipsis habeat: nec ipsi adulteri umquam in coniugio copulentur. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.21, p. 1146)

<sup>113</sup> C. XXII. *Causu adulterii uxorem relinquens continentiam seruet. Item illud Gregorii.* Hii uero, qui uxores suas in adulterio deprehendunt, non licebit nec eum, nec illam aliam uxorem accipere, uel alium uirum, quamdiu ambo uiuunt. Si autem adúltera mortua fuerit, uir eius, si uult, nubat, tantum in Domino; adúltera uero numquam, etiamsi mortuus fuerit uir eius. Omnibus tamen diebus uitae suae acerrimae penitenciae lamenta persoluat. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.22, p. 1146)

<sup>114</sup> Este *canon* encontra representação na literatura contemporânea, como nas Cartas de *Abelardo e Heloísa* (analisada no Capítulo 4, item 4.5.1)

Você dormiu com a irmã da sua esposa? Se você fez isso, você não terá uma ou outra; e se a pessoa que era sua esposa não estava ciente desse crime, se ela não quiser se conter, ela pode se casar no Senhor que a quer. Mas você em adultério permanecerá sem esperança de casamento e, enquanto viver, fará penitência de acordo com as instruções de um padre.  
(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.23, p. 1146)<sup>115</sup>

C. 24: Aquele que dorme com sua sogra, sua nora ou a irmã de sua esposa, não pode atingir ao casamento; mas não recusaremos um casamento legítimo para os maridos destas últimas.

Da mesma forma no conselho de Tribur

Se alguém dorme com a sogra, nenhum deles pode alcançar o casamento; mas o marido desta última pode, se quiser, tomar outra, se ele não puder se conter.

§1º. Nós devemos observar a mesma coisa para quem dormiu com a nora ou com a irmã da esposa".

GRACIANO: De acordo com alguns, que é afirmado no final do Conselho de Mainz não se aplica a cônjuges legítimos, mas a fornicadores, isto é, os fornicadores devem separar-se um do outro e permanecer sem esperança de casamento. A carta de s. Gregório em Bonifácio concedendo permissão aos Angles para casar na quarta e quinta geração é provisório; seria absurdo entendê-lo de outra forma, já que Agostinho diz em seu Comentário sobre o sermão do Senhor na montanha: "Se alguém tem uma esposa estéril, etc."  
(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.24, p. 1146, tradução minha)<sup>116</sup>

O *canon* acima confirma o posicionamento de Graciano de que para o casamento se consumar não basta o consentimento, mas é necessário a conjunção carnal.

Comparando os *canons* 25 - abaixo citado, e o 26 – citado na p. 152, verifica-se que, enquanto no primeiro, é dito que, se o homem for “estéril” a mulher não pode deixá-lo, no segundo *canon*, Graciano comenta que, se a mulher doente for devolvida, o homem não pode se casar novamente, o que indica que existia a possibilidade de devolvê-la por doença:

C. 25: Não é permitido dissolver um casamento por doença ou lesão.  
Da mesma forma Nicholas a Charles, bispo de Mainz<sup>117</sup>

<sup>115</sup>C. XXIII. *Neutram habeat qui sororem uxoris polluit. Item ex Decreto Zachariae Papae.* Concubuisti cum sorore uxoris tuae? si fecisti, neutram habeas, et si illa, que uxor tua fuit, conscia sceleris non fuit, si se continere non uult, nubat in Domino cui uelit. Tu autem et adultera sine spe coniugii permaneatis, et, quamdiu uiuitis, iuxta preceptum sacerdotis penitentiam agite. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.23, p. 1146)

<sup>116</sup>C. XXIV. *Cum nouerca, uel filiastra, uel sorore uxoris dormiens ad coniugium non potest peruenire; uiris earum legitima non negantur coniugia. Item ex Triburiensi Concilio.* Si quis cum nouerca sua dormierit, neuter potest ad coniugium peruenire; sed uir eius potest, si uult, aliam accipere, si se continere non potest. §. I. Similiter qui cum filiastra sua, uel cum sorore suae uxoris dormierit, obseruandum est. Gratian. *Quamuis illud, quod in fine Maguntiensis concilii ponitur, a nonnullis non de legitime coniunctis, sed de fornicariis dictum intelligitur, uidelicet ut fornicarii discedant ab inuicem, et sine spe coniugii maneant; illud uero Gregorii ad Bonifatium Anglicis\* prò tempore permissum est, quibus B. Gregorius in quarta et quinta generatione coniugia contrahi permisit; alias autem inane esset, cum Augustinus dicat in sermone Domini in monte: „Si uxorem quis habeat sterilem, etc.”* (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.24, p. 1146)

<sup>117</sup>Graciano comenta sobre este cânon no Segunda Parte C. 27.2.28 (GRATIANI, 1959, p. 1071).

VI parte. Se duas pessoas estavam em boa saúde quando se casaram e uma delas é então louca, delirante ou alguma outra doença, elas não podem dissolver o casamento por causa dessa doença.

É o mesmo com aqueles a quem os inimigos olham ou que perdem um membro, ou que são emasculados pelos bárbaros.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.25, p. 1146-1147, tradução minha)<sup>118</sup>

Graciano atribui a esterilidade apenas à mulher:

C. 27: Não é permitido dispensar uma mulher estéril e casar com outra para ter filhos.

(Este) laço social é tão forte que, enquanto está amarrado para a procriação, não pode ser dissolvido em visão de procriação.

O homem poderia realmente mandar de volta uma mulher estéril e casar com outra para ter filhos: ele não tem o direito.

Da mesma forma: § 1. O casamento continua, mesmo se, por causa da esterilidade óbvia, a procriação para a qual foi concluída não é realizada; Portanto, não é permitido que os cônjuges, conscientes de que não terão filhos, se separem por esse motivo ou voltem a se casar com outras pessoas. Se o fizerem, cometerão adultério com aqueles a quem se unem, porque o casamento deles permanece.

Una-se a outra mulher com total concordância da sua própria, para as crianças comuns nascerem através da união sexual e a semente de um, o direito e o poder do outro, era legal entre os velhos pais. Não ousaríamos dizer que ainda é legal hoje.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.27, p. 1147, tradução minha)<sup>119</sup>

[C. 28] O mesmo, no mesmo livro.

As obrigações nupciais, uma vez iniciadas, permanecem entre eles enquanto estão vivos, ao ponto de que aqueles que se separaram estão mais unidos uns aos outros do que com aqueles a quem eles se ligaram. E mais adiante: § 1. Entre a vida permanece um certo vínculo conjugal, que nem a separação nem a união com qualquer outra pessoa poderiam suprimir. É como a apostasia - a apostasia pode ser comparada a abandonar o casamento de alguém com Cristo - mesmo se alguém perde a fé, não perde o sacramento da fé recebido durante o batismo de regeneração pois seria, sem dúvida, encontrado no caminho de volta, se tivesse sido perdido enquanto se afastava. Este

<sup>118</sup> C. XXV. *Ob infirmitatem uel dampna corporis coniugium solui non licet. Item Nykolaus ad Carolum, Maguntiensem Episcopum.* VI. Pars. Hii, qui matrimonium sani contraxerunt, et uni ex duobus amentia, aut furor, aut aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem coniugia talium solui non possunt. Similiter est sciendum de his, qui ab aduersariis excecantur, aut membris truncantur, aut a barbaris exsecti fuerint. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.25, p. 1146-1147)

<sup>119</sup> C. XXVII. *Sterilem uxorem dimittere, et causa fecunditatis aliam ducere alicui non licet.* Tantum ualet sociale uinculum, ut, cum causa procreandi colligitur, nec ipsa causa procreandi soluatur. Posset enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios haberet, et tamen non licet. *Item* [c. 15.]: §. I. Manet uinculum nuptiarum, etiam si proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita, ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen uel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulauerint, adulterium committunt, ipso autem coniugio manente. Plane uxoris uoluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius conmixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate, apud antiquos patres fas erat. Utrum et nunc fas sit, temere non dixerim. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.27, p. 1147)

sacramento permanece naquele que vai embora, não como uma recompensa por seu mérito, mas pelo castigo supremo.  
(GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.28, p. 1147, tradução minha)<sup>120</sup>

No canon 28, distingue-se dois aspectos do vínculo matrimonial (*duplum est matrimonii uinculum*): uma vez que o casamento está consumado, se houver separação por causa de fornicação, isto representa a dissolução apenas da obrigação em devolver o dever conjugal à esposa, se ela o pedir, mas não se dissolve o impedimento de casar com outro desde que o primeiro esteja vivo, uma vez que este sacramento permanece naquele que vai embora, não como uma recompensa por seu mérito, mas pelo castigo supremo.

### 5.5.2 Da Continência.

Graciano estabelece uma diferença entre a intenção de permanecer virgem e virgindade real. Para ele a *affectus uirginitatis*, ou virgindade da mente, é necessário para todo cristão obter a salvação e o *effectus uirginitatis*, ou virgindade da carne, só é obrigatório quando se faz o voto. Neste caso, o dever conjugal seria estritamente para a procriação, conforme orientado por Graciano na Causa 32 que trata do propósito do casamento. Neste *canon*, Graciano se ampara no *auctoritae* de Santo Agostinho, que prescreve na sua obra *Quaestionum in Heptateuchum, liber IV*, q. 59-3:

C. 13: O marido é a cabeça de sua esposa.

O mesmo, Perguntas sobre o Antigo e o Novo Testamento

A imagem de Deus está no homem. Apenas um foi criado a partir do qual todos os outros são derivados; ele tem os plenos poderes de Deus, como seu próprio vigário, porque ele é à imagem do único Deus. A mulher não foi feita à imagem de Deus. De fato, é dito: "E Deus criou o homem; na imagem de Deus ele a criou "(Gen 1:27). Da mesma forma, o apóstolo: "O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus; mas que a mulher se cubra, porque não é a glória nem a imagem de Deus "(1 Cor 11: 7).

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 33 Q.5,C. 13, p. 1254, tradução minha)<sup>121</sup>

<sup>120</sup> [C. XXVIII] *Idem in eodem*. Usque adeo manent inter uiuentes semel inita iura nuptiarum, ut potius inter se sint coniuges etiam separati, quam cum his, quibus adhererunt. *Et post*: §. I. Manet inter uiuentes quoddam uinculum coniugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre; sicut apostata anima, uelut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lauacro regenerationis accepit. Redderetur enim proculdubio redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem hoc, qui recessit, ad cumulum supplicii, non ad meritum premii. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte – C.32.7.28, p. 1147)

Neste sentido Graciano trata da questão do casamento de Maria e José, comentado anteriormente, e emite, cautelosamente, a ideia de que Maria consentiu com a união carnal, e o faz na Segunda Parte - C. 27.2.3, ainda com base em um texto atribuído a Agostinho, em que é dito que Maria teria feito um voto de virgindade, mas condicional à vontade de Deus, e, uma vez que se Ele lhe pede para casar, apesar de seu voto, ela consente no casamento, inclusive para a união carnal:

Maria Santíssima decidiu que guardaria o voto de virgindade em seu coração, mas não o expressou pela boca. Ela se submete à vontade divina decidindo permanecer virgem, a menos que Deus lhe revele outra coisa. Ao oferecer sua virgindade à vontade divina, consentiu com a união carnal, sem desejar, mas sempre obedecendo à inspiração divina! No entanto, ela então teve um filho, e o que ela havia concebido em seu coração, ela expressou pelos lábios ao mesmo tempo que seu marido, e ambos viviam na virgindade.

§ 1. A intervenção do consentimento para a coabitação e a comunidade habitual da vida, assim, os tornou comuns. A comunidade habitual da vida consiste em a mulher se mostrar em tudo para o marido como ela é para si mesma, e vice-versa. Portanto, faz parte da comunidade habitual que não se possa dedicar à oração ou professar continência sem o consentimento do legítimo marido. Como é esse consentimento que existia entre eles, é claro que eles eram casados.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte C.27.2.3, p. 1063-1064<sup>122</sup>, tradução minha)

Não pode-se deixar de comentar que o trecho acima "Ao oferecer sua virgindade à vontade divina, consentiu com a união carnal, sem desejar, mas sempre obedecendo à inspiração divina" evidencia a naturalização do estupro do corpo da mulher, com base na submissão do seu corpo aos desejos do homem, segundo a vontade de Deus.

José, por sua vez, conhecendo o seu segredo secreto, concordou em ficar com ela na virgindade. A conclusão de Graciano é que o conteúdo do consentimento matrimonial inclui

---

<sup>121</sup>Vir est caput mulieris. Idem in Questionibus Veteris et Novi Testamenti. Hec imago Dei est in homine, ut unus factus sit ex quo ceteri oriantur, habens imperium Dei, quasi vicarius eius, quia unius Dei habet imaginem, ideoque mulier non est facta ad Dei imaginem. Sic etenim dicit: "Et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit illum." Hinc etiam Apostolus: "Vir quidem," ait, "non debet velare caput, quia imago et gloria Dei est; mulier ideo velat, quia non est gloria aut imago Dei." (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 33 Q.5, C. 13, p. 1256)

<sup>122</sup> Beata Maria proposuit se conservaturam 10 votum virginittatis in corde, sed ipsum votum virginittatis non expressit ore. Subiecit se divine dispositioni, dum proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus ei aliter revelaret. Conmittens ergo virginittatem suam divine dispositioni consensit in carnalem copulam, non illam appetendo, sed divine 15 inspirationi in utroque obediendo. Postea vero filium genuit quod corde conceperat simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginittate permansit. (§ 1) Consensus ergo cohabitandi et individuum vite consuetudinem retinendi interveniens eos coniuges facit. Individua vero consuetudo est talem 20 se in omnibus exhibere viro, qualis ipsa sibi est et e converso. Ad individuum itaque consuetudinem pertinet absque consensu legitimi viri orationi aliquando non posse vacare, nec continentiam profiteri. Quia ergo iste consensus fuit inter isto, patet hos coniuges fuisse. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte C.27.2.3, p. 1063-1064)

necessariamente a união carnal e que somente o marido pode permitir que sua esposa se abstenha de relações carnis ou professe a continência (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, C. 33.4-5, p. 1247-1256) porque, de acordo com uma passagem de São Paulo frequentemente citada, "a mulher não tem o corpo dela, mas o marido, da mesma forma o marido não tem o corpo, mas a mulher" (BÍBLIA, 2012, 1 Cor 7: 4, p. 198).

Conforme se infere Graciano frequentemente se fundamenta no *topos* da submissão feminina, retoricamente trabalhada por Santo Agostinho em *Quaestionum in Heptateuchum*, Liber IV e Liber V, q. 33 (AUGUSTINI, s/d), e estabelece que:

C. 11: Uma mulher que faz votos de abstinência com a permissão de seu marido não é obrigada a observar se ele a proíbe.

Da mesma forma Agostinho, *Quaestionum in Heptateuchum* líber IV

IVª Parte. É claro que a lei exige que a mulher esteja sujeita ao marido: ela não deve cumprir os desejos de abstinência que fez, se o marido não permitir mais. Pois mesmo que a Lei queira que o pecado caia no mesmo marido que se opõe ao que ele primeiro permitiu, Ela não ordena que a mulher faça o que ela prometeu sob a permissão anterior do marido. Ela declara que o pecado recai sobre o marido que retira sua autorização; mas não dá à mulher a ordem de desprezar a proibição que cancela a autorização anterior.

GRACIANO: Resulta do exposto que os votos de continência não podem ser feitos a Deus nem pela mulher sem o consentimento do marido, nem pelo marido sem o consentimento de sua esposa. Se a continência foi prometida por um com o consentimento do outro, mas então aquele que deu a sua permissão deseja cancelá-lo, ele não pode fazê-lo, porque no que diz respeito ao dever conjugal a esposa tem o mesmo poder sobre o marido que o marido sobre a esposa; Por esta razão, se um deles liberta o outro do direito que tem sobre ele, ele não será capaz de se lembrar dele sob a servidão anterior. No entanto, porque para o resto o homem é a cabeça de sua esposa e a mulher o corpo do marido, a mulher pode fazer abstinência com a permissão do marido com a ressalva de que, se ele retirar essa permissão, não terá que cumprir suas promessas, e isso, como dissemos, por causa da condição de servidão sob a qual ela deve em todas as coisas ser submetida ao marido. Em Agostinho no livro questões Gênesis:

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte C.33.5.11, p. 1253-1254, tradução minha)<sup>123</sup>

<sup>123</sup>Vota abstinentie, que mulier permittente viro promiserit. illo prohibente servare non cogitur. Item Augustinus in Questionibus Numeri. Manifestum est, ita voluisse legem feminam sub viro esse, ut nulla eius vota, que abstinentie causa voverit, reddantur ab ea, nisi auctor vir fuerit permittendo. Nam cum ad peccatum eiusdem viri pertinere voluerit, si prius permiserit, et postea prohibuerit etiam hoc tamen non dixit, ut faciat mulier quod voverat, quia permissa iam prius a viro fuerat. Viri dixit esse peccatum, quia abnuat quod prius concesserat; non tamen mulieri ex hoc iussum dedit, ut cum prius vir ei concesserit, postea si prohibuerit, contempnatur. Ex premissis apparet, quod continentie vota nec mulier sine viri consensu, nec vir sine mulieris consensu Deo reddere potest. Si autem consensu alterius eorum ab altero promissa fuerit, et si postmodum in irritum deducere voluerit qui permisit, non tamen valet, quia in debito coniugii eque mulier habet potestatem viri, sicut et vir mulieris; atque ideo, si quilibet eorum alterum a suo iure absoluerit, ad preteritam servitutem ipsum revocare non poterit. Quia vero in ceteris vir est caput mulieris, et mulier corpus viri, ita vota abstinentie viro permittente mulier potest promittere, ut tamen eodem prohibente repromissa non valeat implere, et hoc, ut diximus, propter

Graciano finaliza a questão da continência no *canon* 20:

É evidente que o marido é a cabeça de sua esposa, de modo que ele não tem permissão para oferecer a Deus qualquer abstinência ou entrada na religião sem sua autorização; e mesmo se esses votos forem pronunciados com a licença do marido, ele não poderá observá-los se o marido desejar revogar sua autorização. Por outro lado, os votos de continência podem ser feitos por um com a permissão do outro, para que não possam ser cancelados após esta missão.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 33 Q.5, C. 20, p. 1256, tradução minha)<sup>124</sup>

Veja acima o *dictum post* do *canion* acima, Graciano parece fazer uma diferença aqui entre a falta de abstinência e votos de continência: a abstinência da esposa pode ser revogada pelo marido; no que diz respeito à continência regularmente pronunciada pela esposa, não pode ser anulado pelo marido, se ele deu uma permissão. De qualquer forma o corpo e a vontade da mulher se submete à palavra final do homem.

### 5.5.3 Do Testemunho da mulher

Com fulcro no *Corpus iuris civilis* (Código de Justiniano) e nas *Homílias* de Gregório O Grande, Graciano reproduz o *topos* da incapacidade da mulher em testemunhar:

C. 10: Aquele que é convertido à verdade por fazer penitência não é considerado um mentiroso para Deus.

Da mesma forma Gregório

De fato, aquele que retorna à verdade não será levado a mentir para o juiz misericordioso, mesmo depois de mentir, porque quando o Deus Todo-Poderoso aceitar a nossa penitência, ele oculta pelo seu julgamento que pecamos.

GRACIANO: Se ela optar por perseverar em adultério, seu marido será mantido como protetor de sua torpeza e será acusado de cafetinagem se não quiser acusá-la desse adultério. É por isso que os imperadores Severo e Antonino escreveram no Livro III do Código, sob o título "Do adultério e estupro: "Aqueles que mantiveram em casamento uma mulher apanhada em

---

condicionem servitutis, qua viro in omnibus debet subesse. Unde Augustinus ait in libro questionum Genesis: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 33 Q.5, C. 13, p. 1254

<sup>124</sup> Evidentissime itaque apparet, ita virum esse caput mulieris, ut nulla vota abstinentie vel religiose conversationis liceat sibi sine eius licentia Deo offerre; 15 etiamsi viro permittente repromissa fuerint, non licet ei votum opere complere, cum vir voluerit revocare permissum. Vota vero continentie ita alterius permissu ab altero valent offerri, quod post permissionem non valent in irritum deduci. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, Causa 33 Q.5, C. 20, p. 1256)

ato de adultério cometeram o crime de cafetinagem, mas não aqueles cuja esposa foi suspeita de adultério".

§ 1. Este não é o caso das mulheres, porque não lhes é permitido acusar o marido de adultério. É por isso que lemos no mesmo livro os mesmos imperadores: "A *Lei Julia* afirma que as mulheres não têm o direito de acusar [o marido] de adultério durante um julgamento público, mesmo que elas queiram apresentar uma queixa pelo estupro de seu casamento; considerando que ela havia dado aos homens a faculdade de acusar de acordo com o direito do marido, ela não deu o mesmo privilégio às mulheres"

§ 2. Se, por conseguinte, resultar destas autoridades, ninguém pode manter uma mulher adúltera, menos ainda será permitido casar com a mulher de quem não há esperança de que ela seja casta. Entre os cônjuges, a fidelidade e o sacramento devem ser respeitados, e, se falta esta fidelidade e este sacramento, não são chamados esposos, mas adúlteras.

É por isso que Agostinho escreve no Livro I contra Julianos:

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, CAUSA 32 Q.1,C. 10, p. 1117-1118, tradução minha)<sup>125</sup>

C. 23: O adultério é punido da mesma maneira, independentemente do sexo. A religião cristã pune similarmente o adultério em ambos os sexos. Mas as mulheres dificilmente podem acusar seus maridos de adultério e não receberem compensação por suas falhas secretas. Pelo contrário, os maridos estão acostumados a adiar suas esposas adúlteras mais facilmente aos sacerdotes. Assim, sua culpa é denunciada, nega-se às mulheres a comunhão, enquanto os erros dos homens cometidos em segredo dificilmente podem ser descartados com base em meras suspeitas. Em qualquer caso, aquele cuja infâmia é descoberta estará longe [da comunhão]. De fato, seja o marido ou a esposa, a causa é a mesma: se a prova estiver faltando, a razão para punir desaparece.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte, CAUSA 32 Q.5,C. 23, p. 1138)

Essa disposição misógina encontra amparo em Santo Ambrósio, em sua derogatória crítica a Maria Madalena a propósito do seu testemunho na Paixão e Ressurreição de Cristo. Santo Ambrósio coloca em suspeita a credibilidade feminina em geral, em seus comentários sobre o *Evangelho Segundo Lucas* (388-389) ea João 20: 1-18.

---

<sup>125</sup> Quod si in adulterio perseverare elegerit, patronus turpitudinis et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Unde in VIII libro Codicis titulo de adulterio et stupro Imperatores Severus et Antoninus: "Crimen lenocinii contrahunt qui deprehensam in adulterio uxorem in matrimonio detinuerunt, non qui suspectam habuerunt adulteram". (§ 1. Hoc in mulieribus non obtinet. Non enim eis permittitur maritos suos adulterii reos facere. Unde in libro, et titulo eodem, idem Imp.: "publico iudicio non habere mulieres adulterii accusationem, quamvis de matrimonio violato queri velint, lex Iulia declarat, que cum masculis iure mariti accusandi facultatem detulisset, non idem feminis privilegium detulit". (§ 2. Si ergo, ut ex his auctoritatibus colligitur, adulteram retinere nulli permittitur, multo minus in coniugium duci licebit cuius pudicitie nulla spes habetur. Debet enim inter coniuges fides servari et sacramentum, que cum defuerint, non coniuges, sed adulteri appellatur. Unde Augustinus scribit contra Iulianum libro I: (GRATIANI, 1959, Segunda Parte, CAUSA 32 Q.1,C. 10, p. 1117-1118)

São Lucas traz várias mulheres juntas falando da Ressurreição aos discípulos. Fala ainda da incredulidade deles, de Pedro correndo até o sepulcro e maravilhando-se com o que tinha visto. Já São João difere-se dos demais mais extensivamente. Ao invés de ter várias mulheres assistindo à morte de Cristo, ele coloca a Virgem Maria e as duas Marias perto da cruz, omitindo as duas Marias de São Mateus indo ao sepulcro. Na cena da volta na manhã seguinte ao sepulcro, encontrando-o aberto e recebendo a ordem do anjo, São João dá ênfase a Maria Madalena, à sua longa vigília no sepulcro e ao seu encontro pessoal com Cristo.

Fonseca (2017, pp. 154-155) destaca o surgimento do *topos*, misterioso no seu entendimento semântico, do *não me toque*, quando Jesus aparece para Maria Madalena e lhe diz para não lhe tocar, porque não havia ainda ascendido até o Pai. No momento em que Maria Madalena vai e diz aos discípulos que tinha visto o Senhor e fala das coisas que Ele lhe havia dito, São João não conta nada da resposta dos discípulos sobre esse relato de Maria Madalena, o que pode representar a retórica prevenção misógina de Santo Ambrósio sequestrar o mérito, que outros escritores haveriam de considerar admirável para a cultura patriarcal da tradição judaico-cristã, de ser exatamente uma mulher a primeira testemunha do Cristo ressuscitado:

Nos acontecimentos da Paixão e da Ressurreição de Cristo, Santo Ambrósio, não se restringindo, conforme comentado anteriormente, ao relato de Lucas, remarca, através da crítica a Maria Madalena como testemunha e eleita com destaque nesses acontecimentos, o seu visível esforço em confirmar sua própria baixa estima pelas mulheres. Apesar de Santo Ambrósio não poder deixar de reconhecer a dedicação e devoção das mulheres enquanto fiéis seguidoras de Cristo, ainda assim, na passagem X. 144 do seu *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ele consegue amenizar esse custoso reconhecimento ao detectar, nas idas e vindas delas ao sepulcro de Cristo, um sinal de que a natureza incontinente do seu sexo as faz vulneráveis e vacilantes nos seus propósitos. Conclusão essa certamente injusta, uma vez que os homens, inclusive os discípulos, todos eles, tinham juntos abandonado o sepulcro. É de se considerar o fato de, nesse comentário de Santo Ambrósio, poder ser aventada a possibilidade da sua discussão acerca do fato de a mulher poder levar a notícia da Ressurreição aos discípulos não trair certa ansiedade sua para que isso não pareça qualificar a mulher para um papel evangelizador. Essa mesma possibilidade de a mulher pregar, São João Crisóstomo haveria de restringir, de forma abertamente censória em sua *Homilia IX* sobre a Epístola de São Paulo a Timóteo, perpetuando, dessa forma, a opinião denegrada da mulher feita por São Paulo a respeito da sua incompetência para ensinar, conforme pode ser lido em 1 Timóteo 2: 8-15. Além disso, Santo Ambrósio, seguindo a ordem desse raciocínio que encadeia de uma série de predicados negativos e restritivos atribuídos à mulher, reduz o privilégio de Maria Madalena, tornada aqui símbolo de toda

mulher que se propõe crente, de ser a primeira a ver Cristo ressuscitado a um menosprezo da credibilidade do testemunho feminino. (2017, pp. 154-155)

Momentos mais tarde, houve respostas antimisóginas ao legado dessa tradição antimulher arraigada na mentalidade e nas atitudes dos Padres da Igreja, e um exemplo é a *Carta 6*, de Abelardo a Heloísa, intitulada *De auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium*, na qual Abelardo aborda, com singular simpatia, o tema das mulheres testemunhas da Paixão e morte de Cristo, falando metaforicamente do rebanho do Senhor. Diz que os carneiros, ou melhor, os próprios pastores desse rebanho haviam fugido diante dos fatos, atitude censurada pelo Senhor por sua fraqueza, enquanto, contrariamente a essa atitude, as ovelhas permaneciam destemidas, numa referência às mulheres, as quais passaram uma noite sem dormir no Seu sepulcro, que mereceram ver primeiro a glória do Cristo ressuscitado (FONSECA, 2017, p. 155). No entanto, não se sabe o quanto Abelardo transcreveu e poliu as opiniões de Heloísa, sendo que, contrariamente ao posicionamento apresentado na *Carte 6*, Abelardo demonstrou surpresa por ter sido estabelecido o costume de se colocar Abadessas na chefia de mulheres e, apoiando-se em Juvenal - nada mais intolerável que uma mulher rica – exercia uma supervisão masculina, na forma de consultoria, a justificar a sua posição de consultor da comunidade conventual à qual Heloísa se recolhera.

No *canon 14*, transcrito abaixo, resta evidente o tratamento desigual também quando se trata do testemunho da mulher no caso de adultério do seu esposo: apesar de Graciano prescrever que, no caso do falso testemunho do homem, ele deverá ser punido com a mesma pena que seria a pessoa acusada por um crime, caso verdadeiro o testemunho, no entanto, quando se trata de incriminar falsamente a sua esposa do crime de adultério, ele não é punido com a pena de apedrejamento previsto para o caso, mas com uma pena mais leve:

C.14: Aqui está suficientemente claro o quanto a Lei queria que as mulheres fossem submetidas aos seus maridos, colocando-as quase em escravidão. Estabelece que, se o marido testemunhar contra sua esposa, ela será apedrejada se for feita a prova da verdade da acusação, enquanto se se verificar que a acusação é falsa, o marido não é apedrejado, mas apenas chicoteado e condenado a ficar para sempre com a que ele queria se livrar. Em outros casos, a lei ordena a morte de um homem que tenha atingido alguém por falso testemunho; uma vez que o falso testemunho provou, ordenou que ele fosse punido com a mesma sentença que deveria ter sido imposta à pessoa que ele estava acusando se a acusação fosse verdadeira.

(GRATIANI, 1959, Segunda Parte - CAUSA 33, Q.5, C. 14, p. 1254-1255, tradução minha)<sup>126</sup>

Ainda mais pesado é o fardo da mulher quando ao homem é aplicada a pena de permanecer com a esposa pelo resto da vida, o que implica numa punição à própria mulher ao viver ao lado de um homem que queria se livrar dela.

---

<sup>126</sup> Item in eodem. Satis hinc apparet, quemadmodum viris feminas subditas, et pene famulas lex esse voluerit uxores, dum constituit ut diceret adversus uxorem vir testimonium, unde lapidaretur illa, si hoc verum esse demonstraretur, ipse 30 tamen non vicissim lapidatur, si hoc falsum esse constiterit; sed tantummodo castigatur, et dampnificatur, eique perpetuo iubetur adherere, qua carere voluerat. In aliis autem causis eum, qui testimonio falso cuiquam nocuerit, quod si probaretur, iussit occidi, eadem plecti iubet pena, qua fuerat, si verum esset, ipse plectendus. (GRATIANI, 1959, Segunda Parte - CAUSA 33, Q.5, C. 14, p. 1254-1255)

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Decretum* é uma obra literária, e por isso é fundamentalmente uma pergunta para a qual a obra é uma resposta, mas uma resposta dialética, quer dizer, uma resposta que não se fecha como resultado analítico, mas que mantém viva a pergunta. Graciano não exhibe uma doutrina totalmente elaborada; ele conta histórias, reais ou fictícias, e faz perguntas, e chega a afirmar certos pontos doutrinários, mas frequentemente deixa a porta aberta para soluções adaptadas a casos particulares. Esta obra apresenta uma forte característica da intertextualidade, uma vez que apresenta um processo da repetição de modelos e citacionalidade, típico do procedimento da misoginia medieval. Assim sendo, o *Decretum*, do ponto de vista da misoginia, não define um conceito sobre a mulher, mas apresenta resultados ligados à depreciação e inferiorização da mulher como sujeito de direitos.

Para chegar-se nesse entendimento partiu-se do exame dos textos misóginos mais representativos no pensamento medieval europeu, tanto no campo religioso e filosófico (Capítulo 3) bem como o exame do contexto histórico por ocasião da elaboração do *Decretum* e da produção literária (Capítulo 4), o que pode ter parecido fora de contexto quando o que interessa é o estudo da obra selecionada. No entanto, para entender-se o *Decretum*, de forma crítica, foi necessário conhecer o momento de crise em que esta obra foi elaborada, sua ligação aos interesses políticos religiosos no contexto da transição do século XII, em que a Igreja transforma a palavra e o discurso em instrumento de poder mais do que caminho de acesso à verdade.

Desta forma, o legado da patrística no século XII está especialmente presente no *Decretum* por se tratar de um compendio em que Graciano reuniu todas as determinações eclesiásticas que eram dispersas e produzidas em suas paróquias, transformando numa espécie de Código Civil, porém religioso. Este estudo foi muito mais além de saber se a mulher tinha que dormir com o homem porque ela tinha feito votos de casamento, os quais ela não podia descumprir enquanto ele sim, mas saber como isso era tratado, as composições, a linguagem, seus recursos retóricos e de figura, ou seja, tratou-se o *Decretum* quanto uma obra literária, e, a partir disso, identificou-se como o discurso de Graciano provoca interpretações ambíguas e polissêmicas no tratamento da mulher.

Após todo um percurso, quando finalmente analisou-se diretamente o *Decretum*, facilmente constatou-se que essa representação ideológica do tratamento misógino da mulher

tem uma história consolidada na literatura patrística, com raízes na literatura e no pensamento da antiguidade clássica e na tradição bíblica judaico-cristã. Por isso se fez obrigatória as menções ao passado, a fim de investigar o que foi buscado na misoginia tradicional, a qual por sua vez estruturada na antiga fisiologia, em que se fundamentou a *auctoritates* de Graciano. O *Decretum* parece ser resultado de uma política religiosa instituída pela Igreja Católica, num momento em que esta se fortalecia e ditava normas de conduta social e moral que influíram nas decisões do âmbito civil e religioso. A Igreja normatizou o casamento e a linhagem, que passa a ser masculina, bem como as relações entre marido e mulher, pertinente à conduta sexual e interveio até mesmo na forma de “amar”. Graciano cria regras de conduta a fim de regular o respeito absoluto pelo vínculo conjugal dos cristãos, que considera indissolúvel, convidando os fiéis a não transgredir suas leis, mas se transgredirem, Graciano recomenda respeitar o casamento mesmo sen estar de acordo com a Lei. Neste caminho há uma falsa aparência de igualdade de gênero, quando Graciano fala que a mulher tem os mesmos direitos que o marido, mas ele mesmo apresenta uma exceção em que a mulher não detém os mesmos direitos do homem. O resultado é uma abstração da mulher, que também nega o ser de qualquer mulher individual, num processo de objetificação, resultado de uma construção ao longo do período medieval, que a priva de direitos.

O *Decretum* é permeado de *topoi* retoricamente instituído nas normas eclesiásticas e que se refletiram no comportamento social e civil. Para compreensão de como Graciano, a exemplo de um maestro, faz a concordância das normas discordantes, foi necessário, primeiramente, caracterizar a obra com base em critérios ou códigos que compõem o sistema de gêneros literários, para em seguida vislumbrar o horizonte histórico da obra, porque ela traz em si as marcas do seu tempo. A partir da análise da Segunda Parte – Causas 27 à 36 do *Decretum*, que trata da questão do matrimônio, no que se refere ao casamento e ao divórcio, sobre obrigações de ambos os cônjuges a respeito da prática sexual dentro do casamento e prescreve acerca da continência ou da incontinência dos cônjuges, constatou-se uma construção retórica do discurso, com impressão de paridade, porém o corpo e disposições da mulher são comandadas pelo homem, num reforço dialético da eficácia de pronunciamentos institucionais e misóginos - as afirmações tinham poder como matéria de evidência legal.

A assimetria é evidente, como com relação aos votos de abstinência feitos pela mulher, que precisava ter o consentimento do marido, mas que ela era desobrigada a cumprir caso o marido voltasse atrás e a proibisse do voto, o que representa o comando e tutela do homem sob o corpo da mulher. Isso rompe a ideia de paridade e a misoginia é adotada com

naturalização primordial da subserviência da mulher ao homem, e o *Decretum* se apropria dos *topoi* como a do “homem é a cabeça da mulher e a mulher é o corpo do homem e deve estar sujeita ele”, “o homem é feito à imagem de Deus, a mulher não”, “o homem não deve cobrir a cabeça pois é a imagem e a glória de Deus, a mulher deve se cobrir pois deve ser segundo seu homem”, e tantos outros citados ao longo deste trabalho. A duplicidade de julgamento está presente no *Decretum*, pois a lei abranda danos causados pelo homem à mulher, e a mulher obedece ao homem mesmo em caso de o homem cometer falta passível de punição (permitir e depois proibir). O homem pode dar testemunho contra sua mulher, ela pode ser executada por apedrejamento, mas no caso em que o testemunho dele seja considerado falso ele será castigado a ficar com ela para sempre, enquanto em outros casos de testemunho falso pode causar pena de morte. O *Decretum* expõe que a mulher não tem nenhuma autoridade - não é autorizada a ensinar nem a ser testemunha, fazer promessa ou julgamento legal.

Toda esta retórica é feita com o uso de intertextos de *auctoritae* como de Santo Agostinho (ordem natural do menor que deve obedecer o maior e as mulheres aos homens como os filhos aos pais - hierarquia misógina); São Paulo - Cristo é a cabeça do homem, o homem é a cabeça da mulher; São Jerônimo - a mulher comandar o homem é contra as leis da natureza, é blasfemar a palavra de Deus. O resultado disso foi uma perpetuação misógina dos pronunciamentos jurídicos da Igreja - posição secundária e inferior da mulher – nas relações assimétricas de direitos e poderes institucionalizados no *Decretum*, numa perversidade naturalizadora da imperfeição feminina.

De acordo com a análise da obra de Graciano, dentro dessa orientação misógina e condenatória da mulher, pelo simples fato de que ela deve estar sujeita ao homem devido à sua natural condição de inferioridade baseada na história bíblica, é identificada a duplicidade para a consideração e o julgamento privilegiados da atitude do homem quando se trata de julgar a realidade feminina. Daí a importância deste estudo, uma vez que ao longo dos tempos herdamos ou construímos padrões de valor, e devemos avaliá-los para alcançarmos uma visão crítica. É cultural e socialmente herdada a capacidade implícita de o leitor, mesmo não sendo crítico, “entender” a obra de acordo com seus valores, sua própria experiência no mundo. Reside neste ponto a importância de se conhecer, ler, reler, criticar e se autocriticar para que se possa renovar e ter outros modos de “ler” o mundo, sem apenas reproduzir o que nos chega definitivamente codificado.

Numa contribuição de grande valor durante o estudo desta dissertação, Araújo (2019, p. 166) registrou que a mulher, paradoxalmente, assumiu a cultura patriarcal como

significante para o outro masculino, ligada por uma ordem simbólica, em que o homem pode viver suas fantasias e obsessões através do comando lingüístico, impondo a imagem silenciosa da mulher, relacionado ao “seu lugar” como portadora da fertilidade. Araújo cita Laura Mulvey, a qual observa que isso nos aproxima das raízes de nossa opressão, ao mesmo tempo que nos aproxima da articulação do problema e de como combater o inconsciente estruturado como uma linguagem, enquanto ainda preso dentro da linguagem do patriarcado. Araújo finaliza destacando a importância deste trabalho quanto à uma conscientização do que foram as raízes da misogonia.

Desta forma estabelecer uma relação entre realidade jurídica (*Decretum*) e literatura, dentro do quadro histórico, é buscar uma crítica muito mais do que apenas acadêmica, ainda que seja a academia o espaço em que ela se exerça predominantemente hoje, mas buscar uma forma de intervenção nos resultados da herança misógina que permeia as relações sociais e legais ao longo dos tempos. O resultado desta aproximação do leitor das mais remotas origens das proposições e dos valores jurídicos da representação da mulher, propicia a possibilidade de entender como a literatura trabalha de maneira antiformalista com os dois principais objetos do direito – a linguagem e as relações intersubjetivas, identificando os fatores condicionantes que depuseram contra a mulher, a fim de estabelecer o mapa mental, histórico, imaginário e figurativo da misoginia medieval e a partir daí identificar os elementos culturais e ideológicos que influenciaram na formação dos juízos de valor sobre a mulher na tradição medieval, e que foram sistematizados no *Decretum*. Ao final deste estudo resta evidente como a obra literária é capaz de sensibilizar o leitor para questões legais de difícil acesso em uma discussão restrita ao âmbito normativo. De posse destas informações aprofundadas e ilustrativas caminhamos para o alcance de novas informações que proporcionem a compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais.

## REFERÊNCIAS

- ABÉLARD (et Héloïse). *Lettres, I: L'Histoire de mes malheurs*. Disponível em: <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/abelard\\_histcal/texte.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/abelard_histcal/texte.htm)>. Acesso em: jan. 2018.
- AUGUSTINI, S. Aurelii. *Questionum in Heptateuchum Libri Septem. Opera Omnia - Editio Latina*. Disponível em: <[https://www.augustinus.it/latino/questioni\\_ettateuco/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm)>. Acesso em: jun.2018.
- AGUDO, María Isabel Domínguez. *Estudio léxico de “iura y leges” en el Derecho Romano vulgar occidental*. Tese de Doutorado — Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología, Madrid, 2003. Disponível em: <<https://biblioteca.ucm.es/tesis/flil/ucm-t26668.pdf>>. Acesso em: jan. 2018.
- AGNOLON, Alexandre. *Uns epigramas, certas mulheres: amisoginia nos epigrammata de marcial (40 d.C. – 104 d.C)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/TESE\\_ALEXANDRE\\_AGNOLON.pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/TESE_ALEXANDRE_AGNOLON.pdf)>. Acesso em: jan. 2018.
- ANCRENE WISSE. Editor: Albert C. Baugh. 1853. Disponível em: <<http://www.bsswebsite.me.uk/History/AncreneRiwle/AnchoressesRule.pdf>>. Acesso em: jan. 2018. ANGLIN. W.; KNIGHT A. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- ANGLIN. W.; KNIGHT A. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- APOLLODORUS. *The Library*. Translated by Sir James George Frazer. Loeb Classical Library Volumes 121 & 122. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1921. Disponível em: : <<http://www.theoi.com/Text/Apollodorus2.html#Heracles>>. Acesso em: jan. 2018.
- ARAÚJO, Márcia Maria de Melo. Universidade Federal de Goiás. Docente em Pós Graduação em Letras e Linguísticas. Disciplina: Configurações de gênero: a mulher no pensamento e na tradição literária / Confrontações em Gil Vicente, aula presencial ministrada no dia 10.04.2018.
- \_\_\_\_\_. Mensagem pessoal inscrita no estudo da presente Dissertação “*A Incorporação Misógina da Mulher na Primeira Sistematização Canônica Eclesiástica*”. Adriana Sul Santana. UFG, Goiânia, 2019, p. 113; 166.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, comentário e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 445.
- \_\_\_\_\_. *Arte retórica e arte poética*. 16 ed. São Paulo: Ediouro, 2013.
- ARISTOTLE. *Generation of animals*. Translation by A. L. PECK, M.A., Ph.D. LONDON. William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1943. Disponível em: <<https://archive.org/details/generationofanim00arisuoft>>. Acesso em: jan. 2018.

AUGUSTIN. Mariage. *De ce qui est bien dans le mariage*. Traduction de M. l'abbé BURLERAUX In Œuvres complètes de Saint Augustin, traduites pour la première fois sous la direction de M. Raulx, Bar-Le Duc, 1869, Tome XII. p. 106-123. Disponível em: <<http://laportelatine.org/bibliotheque/docteurs/Augustin/mariage.pdf>>. Acesso em: jul. 2018.

AUGUSTINE, Saint. The Confessions of Saint Augustine. St. Augustine, Translated by Edward B. Pusey, D. D. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Confessionum\\_Libri\\_Tredecim-Pusey\\_Transaltion,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim-Pusey_Transaltion,_EN.pdf)>. Acesso em jan.2019.

AZEVEDO, Vítor Cazumbá. *A escola dos glosadores: a doutrina da Universidade de Bolonha*. 2015. Disponível em <<https://jus.com.br/artigos/44408/a-escola-dos-glosadores-a-doutrina-da-universidade-de-bolonha>>. Acesso em: jul. 2018.

BARROS, Paulo César. *As fontes patrísticas: Importância e atualidade para a Igreja*, 2009. Disponível em: <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/patristica/as-fontes-patristicas-importancia-e-atualidade-para-a-igreja/>>. Acesso em: jan. 2018.

BASCHET, J. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p. 120.

BASTOS, Hermenegildo. *O comércio com o imprevisível: leitura de Esaú e Jacó. Dialética - Por quê? Para quê?.Teoria e Prática da Crítica Literária Dialética*, Capítulo 5, s/d, pp. 122-148. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/33540145.pdf>>. Acesso em dez.2018.

BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo*. Tradução Sérgio Milliet. – 2. Ed. – Rio e Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BÉDIER, Joseph. *O romance de Tristão e Isolda*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. Revisão da tradução de Monica Stahel. – 5 a ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2012

BÍBLIA SAGRADA. *A Bíblia de promessas*. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: King's Cross Publicações, 2012.

BIBLIOTECA CLASICA. *Sátiras de Juvenal y Persio*. Traducidas en verso castellano Tradução D. Francisco Diaz Carmona e D. José M. Vigil. Madrid: Libreria de La viuda de Hernando, 1892.

BLOCH, R. Howard. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Tradução de Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: 34, 1995. 280 p.

\_\_\_\_\_. Medieval Misogyny. Representations, n. 20, Special Issue: Misogyny, Misandry and Misanthropy. AUTUMN, 1987.p. 1-24.

BOYD, W.K. *The ecclesiastical edicts of the Theodosian code*. Studies in History, Economics and Public Law. Edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, Volume

XXIV, Number 2, London : P. S. King & Son, 1905. Disponível em:  
<[https://archive.org/stream/ecclesiasticaled00boyd/ecclesiasticaled00boyd\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ecclesiasticaled00boyd/ecclesiasticaled00boyd_djvu.txt)>. Acesso em nov.2018.

BOSCHIERO, Irene Cristina. *Para uma leitura em outras direções: arranjos teóricos sobre a Ars Amatoria de Ovídio*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista – UNESP. Araraquara, 2006. Disponível em:  
<<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/93861?show=full>>. Acesso em nov.2018.

BRUNS, H. T. *Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti*. Boston: Harvard University, 1839. Disponível: <<https://archive.org/details/canonesapostolo01brungoog>>. Acesso em: jan. 2018.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHUEIRI, V. K. de. Direito como literatura. Dicionário de Filosofia do Direito. EDITORIA, 2009.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Anotado. Braga: Theologica, 1997.

COELHO, Fabiano de Souza. *Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade Tardia a partir de missivas cristãs*. Revista Ágora, Vitória, n. 23, 2016, p. 88-100. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/14061-37747-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/14061-37747-1-SM%20(1).pdf)>. Acesso dia jun.2018.

CURTIS, A. K; LANG, J. S; PETERSEN, R. *Os 100 acontecimentos mais importantes da história do cristianismo*. São Paulo: Vida, 2003.

DE ANTONIS, Emanuela . Monastero di Camaldoli e Dintorni. 2016. Disponível em:  
<<http://www.monasterodicamaldoli.it/>>. Acesso em: jan. 2018.

DE PAULA, Andriely Samanda; PEREIRA MELO, José Joaquim. *O pensamento de Santo Agostinho para a formação do homem cristão*. VII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. 2008. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2008/pdf/p005.pdf>>. Acesso em nov.2018.

DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV)*. 2018, 251 f. . Disponível em: <<http://repositorio.ufes.br/handle/10/10419>>. Acesso em jan.2019.

DIAS, M. J. M.; PINTO, P. M. *Maria de Magdala: a mulher – a construção do culto – o caminho dos mitos*. Disponível: em  
<[http://triplov.com/espírito/maria\\_de\\_magdala/parte3/dom\\_das\\_lagrimas.htm](http://triplov.com/espírito/maria_de_magdala/parte3/dom_das_lagrimas.htm)>. Acesso em: jan. 2018.

DIRKSEN, V. Considerações sobre a polêmica entre cristãos e pagãos em decorrência da política religiosa de Graciano. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1979. Disponível em:<<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/74920>>. Acesso em: jan. 2018.

DUBY, Georges. *Damas do século XII: 1. Heloísa, Leonor, Isolda e algumas outras*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, . 1995.

\_\_\_\_\_. *Eva e os padres*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Idade Media, idade dos homens : do amor e outros ensaios*. Tradução Jõnatas Batista Neto. São Paulo - Companhia das Letras, 1989.

EVERALDO, José. O que foi o Decretum Gratiani?Direito Canônico Fundamental. 2010. Disponível em: <<http://direitocanonico24x7.blogspot.com.br/2010/12/o-que-foi-o-decretum-gratiani.html>>. Acesso em: jan. 2018.

FONSECA, P. C. L. *Anais do SILEL*. vol. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011, p. 4-5.

\_\_\_\_\_. *Apologia teológica da virgindade, ascetismo e virtude do celibato nos escritos de São Jerônimo*. Goiânia: Fapeg, 2013. p. 23-43.

\_\_\_\_\_. *Mulher e misoginia na visão dos padres da Igreja e do seu legado medieval: estudo e leitura de textos fundamentais*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2017.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 18 ed. São Paulo: Graal, 2007.

FUERO GENERAL DE NAVARRA. Pamplona: Imprenta Provincial, 1869. Disponível em<[http://www.navarra.es/appsext/bnd/GN\\_Ficheros\\_PDF\\_Binadi.aspx?Fichero=BGN0036-6\\_6500000000000000000000410.pdf](http://www.navarra.es/appsext/bnd/GN_Ficheros_PDF_Binadi.aspx?Fichero=BGN0036-6_6500000000000000000000410.pdf)>. Acesso em: jan. 2019.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. - 2 cd - São Paulo: Contexto. 2002. <https://geopraxis.files.wordpress.com/2016/03/livro-grc3a9cia-e-roma.pdf>

GADAMER, G. *Verdade e método*. Volume II. 7ed. Tradução de Manuel Olasagast. Salamanca: Ediciones. 2006.

GELDSETZER,Lutz.« *Sic et non* » sive « *Sic aut non* » *La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche*. Presses universitaires de Rennes, 2003. França. p. 407-415. Disponível em: <<https://books.openedition.org/pur/18423>>. Acesso em: jan. 2019.

GONZALES, J. L. *A era dos altos ideais:uma história ilustrada do Cristianismo*. vol. 4. São Paulo: Nova Vida, 2003.

GONZÁLEZ, María Asenjo. *La ciudad de Soria*. El Concejo Medieval Y Su Fuero. 2012. Disponível em:

<[https://www.aeca.es/old/viii\\_encuentro\\_trabajo\\_historia\\_contabilidad/ponencias/003a.pdf](https://www.aeca.es/old/viii_encuentro_trabajo_historia_contabilidad/ponencias/003a.pdf)>. Acesso em: jan. 2019.

GRATIANI. *Decretum Magistri Gratiani*. Graz: Ed. Aemilius Friedberg, 1959. Disponível em: <[http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1139-1150,\\_Gratianus\\_de\\_Clusio,\\_Concordantiam\\_Discordantium\\_Canorum\\_seu\\_Decretum\\_Gratiani\\_\(Friedberg\\_1879\),\\_LT.pdf](http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1139-1150,_Gratianus_de_Clusio,_Concordantiam_Discordantium_Canorum_seu_Decretum_Gratiani_(Friedberg_1879),_LT.pdf)>. Acesso em: 16 jul. 2017.

GUIMARÃES, I. S. *Direito Penal Sexual*. Fundamentos & fontes. Curitiba/PR: Juruá, 2003. Disponível em: <<https://www.jurua.com.br/bv/conteudo.asp?id=12652&pag=5>>. Acesso em: 16 jul.. 2018.

GUNN, Cate. *Ancrene Wisse*. From Pastoral Literature to Vernacular Spirituality. Religion And Culture In The Middle Ages. Cardiff: University Of Wales Press, 2008. Disponível em: <<file:///C:/Users/User/Downloads/393076.pdf>>. Acesso em: jan. 2018.

HATZENBERGER, Dionísio. *História da Igreja*. De Cristo aos dias atuais – um breve resumo. s/d. Disponível em: <<http://hist-igreja.blogspot.com/p/cristianismo-nos-seculos-xi-e-xii.html>>. Acesso em: jan. 2018.

HELVIDIUS, Against. *The perpetual virginity of blessed Mary*. LOCAL:Christian Classics Ethereal Library, 2005. Disponível: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.vi.v.html>>. Acesso em: jan. 2018.

HERÁCLITO. *Fragmentos* (Sobre a natureza). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito: introdução à problemática científica do Direito*. 6 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na idade Média*. EDITORA BRASILIENSE. São Paulo: 4. edição, 1995.

LEVY, Nelson. Princípio da liberdade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. 6ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 158-159.

LLAVE, Ricardo Córdoba de La. *Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, 1-i. Moderna, t. 7, 1994, págs. 153-184. 165-167 Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie4-566F17FC-01AF-296E-84C0-07A43268365B&dsID=Documento.pdf>> Acesso em: jan. 2019.

MARQUES, L. G. *A verdade sobre Abelardo, Heloísa e Astrolábio*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/274513992/A-Verdade-Sobre-Abelardo-Heloisa-e-Astrolabio-Luiz-Guilherme-Marques>>. Acesso em: jan. 2018.

MARTINS, M. L; CARVALHO, C. A. de. *Crimes de proximidade contra mulheres em relações de gênero: dimensões políticas de um problema no Brasil e em Portugal a partir da cobertura jornalística*. 2018. pp. 125-149.

MENDES, Ana Luiza. Entre a razão e o pecado: a linguagem do amor nas correspondências de Abelardo e Heloísa. *Revista Vernáculo*, n. 23 e 24, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/20881/13883>>. Acesso em: jan. 2016.

MICHELETTE, Pâmela Torres. *Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de monarquia teocrática no reino visigodo*. Revista Crítica Histórica Ano IV, nº 7, julho/2013. p. 37-57. Disponível em:

<<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/158/ISIDORO%20DE%20SEVILHA%20E%20A%20CONSTRU%20%C3%87%20%C3%83O%20DE%20UM%20CONCEITO%20DE%20MONARQUIA%20TEOCR%C3%81TICA.pdf>>. Acesso em: dez. 2018.

MINNUCCI, Giovanni. *Graziano*. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Diritto, 2012. Disponível em: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/graziano\\_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/graziano_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/)>. Acesso em: jan. 2016.

MULLER, W. P.; SOMMAR, M. E. *Medieval church law and the origins of the western legal tradition*: attribute to Kenneth Pennington. LOCAL: EDITORA, 2009.

Disponível em:

<[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwibL6PK-cncAhWFh5AKHUtkCJ8QFjAAegQIAxAB&url=http%3A%2F%2Fonlinelibrary.wiley.com%2Fdoi%2F10.1111%2Fj.1540-6563.2009.00246\\_56.x%2Ffull&usq=AOvVaw0PMjcJoWBRRu9cUtPzKxQb](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwibL6PK-cncAhWFh5AKHUtkCJ8QFjAAegQIAxAB&url=http%3A%2F%2Fonlinelibrary.wiley.com%2Fdoi%2F10.1111%2Fj.1540-6563.2009.00246_56.x%2Ffull&usq=AOvVaw0PMjcJoWBRRu9cUtPzKxQb)>. Acesso em: jan. 2018.

NAÇÕES UNIDAS. *Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*. ONU, 1979. Disponível em:

<<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/discrimulher.htm>>. Acesso em: 7 set. 2015.

NETO, Walfrido Siqueira. *Legislação arquivística: um estudo sobre as fontes do direito arquivístico*. João Pessoa, 2012. Disponível em:

<[www.cesadufs.com.br/ORBI/.../09540418102012Historia\\_Medieval\\_I\\_Aula\\_07.pdf](http://www.cesadufs.com.br/ORBI/.../09540418102012Historia_Medieval_I_Aula_07.pdf)>. Acesso em: jan. 2018.

NOONAN, J. T. *Gratian slept here: the changing identity of the father of the systematic study of canon law*. vol.35, 1979, p. 145-172. Disponível em:

<<https://www.cambridge.org/core/journals/traditio/article/gratian-slept-here-the-changing-identity-of-the-father-of-the-systematic-study-of-canon-law/9DA87A4FF850A31C332DE611D277D491>>. Acesso em: jan. 2018.

OLIVEIRA, R. A. de. *Alguns aspectos da Sátira VI de Juvenal*. Literaturas de línguas estrangeiras, história e intertextualidade. Caderno de Letras, nº 21, Jul-Dez, 2013. Disponível em: <[www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19906/1/2013\\_art\\_araoliveira.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19906/1/2013_art_araoliveira.pdf)>. Acesso em: jan. 2018.

OST, François. *Contar a lei*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 46.

OS 81 CÂNONES DO CONCÍLIO DE ELVIRA. Disponível em: :

<<http://origemdaigreja.blogspot.com/2011/06/os-81-canones-do-concilio-de-elvira.html>>. Acesso em: jan. 2018.

OVÍDIO. *Amores & arte de amar*. Tradução, introduções e notas Carlos Ascenso André.

Prefácio e apêndices Peter Green. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

PENNINGTON, K. *The biography of gratian, the father of canon law*. 59 Vill. L. Rev. 679, 2014. Disponível em: <<http://digitalcommons.law.villanova.edu/vlr/vpl159/iss4/5>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. *Gratian and the jews*. ResearchGate, 2014. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/285655856\\_Gratian\\_and\\_the\\_Jews](https://www.researchgate.net/publication/285655856_Gratian_and_the_Jews)>. Acesso em: 20 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. *Gratian, Causa 19, and the Birth of Canonical Jurisprudence*. S/d. Disponível em: <<http://legalhistorysources.com/Canon%20Law/FinalVersionCausa19.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

PEREIRA, C. R. *Participação feminina na vida religiosa na baixa idade média: a introdução tardia do milagre no culto mariano*. Mnenmosyne. Universidade Estadual do Maranhão, s/d. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/496/490>>. Acesso em: jan. 2018.

PERROT, M. *Minha história das mulheres*. Tradução Angela M. S. Côrrea. 2 ed. 2a reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

PIMENTEL, S; PANDJIARJIAN, V. *Direitos humanos a partir de uma perspectiva de gênero*. Revista da Procuradoria Geral de São Paulo, São Paulo: Centro de Estudos, n. 53, p. 107-139, 2000.

RAMOS, Margarita Danielle. *Rev. Estud. Fem.*, vol.20, n 1, Florianópolis Jan./Apr. 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2012000100004>>. Acesso em: 07 set. 2015.

RAVENNA. *New Advent*. s/d. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/12662b.htm>>. Acesso em: jan. 2018.

REVOLVY. *Decretum Gratiani*. s/d. Disponível em: <<https://www.revolv.com/main/index.php?s=Decretum%20Gratiani>>. Acesso em: jan. 2018.

ROESLER, C. R. A estabilização do Direito canônico e o Decreto de Graciano. *Revista Seqüência*, nº 49, p. 9-32, dez. 2004.

ROS, Paloma Aguilar. *El adulterio: discurso jurídico y discurso literário em la baja Edad Media*. Tesis Doctoral. Dirigida por el Dr. José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó. Universidad Complutense de Madrid. Granada, 1989.

SANCHOTENE, Paulo Roberto Tellechea. *Justiniano I, Legislador*. Revista de Direito, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/viewFile/7040/4256>>. Acesso em: jan. 2019.

SANTOS, Adriano Luiz dos. *O mito de Hércules e Medusa: uma ótica sobre a estética, a cultura do estupro e o feminicídio*. Universidade Federal do Paraná, Paranaguá, 2018. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/56792/R%20-%20E%20>-

%20ADRIANO%20LUIZ%20DOS%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: jan. 2019.

SANTOS, Selene Candian dos. *Recepção e Reformulação da Retórica Clássica na Idade Média (séculos V a XII)*. Anais Eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP. Santos, 2014, pp. 1-16. Disponível em: <[http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1401309641\\_ARQUIVO\\_SeleneCandiandosSantos.TextoCompleto.pdf](http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1401309641_ARQUIVO_SeleneCandiandosSantos.TextoCompleto.pdf)>. Acesso em: jan. 2019.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 17 nº 2, 2013, p. 249-263. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2172>>. Acesso em: jan. 2019.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. Comentários às Cartas de São Paulo/1. Patrística. Paulus, 2017. Disponível em: <[https://catolicotridentino.files.wordpress.com/2017/11/patrc3adstica-vol-27\\_1-comentc3a1rio-as-cartas-de-sao-paulo-sao-joao-crisc3b3stomo.pdf](https://catolicotridentino.files.wordpress.com/2017/11/patrc3adstica-vol-27_1-comentc3a1rio-as-cartas-de-sao-paulo-sao-joao-crisc3b3stomo.pdf)>. Acesso dia jan.2019.

SEVILLE, Isidore of. The Etymologies. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof with the collaboration of Muriel Hall. Cambridge, New York. 2006. Disponível em: <<https://sfponline.org/Uploads/2002/st%20isidore%20in%20english.pdf>>

SILVA, A. L. F. da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). In.:\_\_\_\_\_ *Caderno Espaço Feminino*, v. 11, n. 14, Jan./Jul. 2004. Disponível em:<<http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/andreiafrazao001.pdf>>. Acesso em: jan. 2018.

SPINELLI, M. Platonismo cristão? Que platonismo? *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, jan/jun 2003. Disponível em:< <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/16-miguelr.pdf> >. Acesso em: jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III, IV*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SPUTINIK NEWS. *Judeus americanos dizem que razão do massacre na sinagoga foi política de Trump*. Disponível em: <<https://br.sputniknews.com/americas/2018102912546118-judeus-trump-massacre-sinagoga-razao/>>. Acesso em: nov. 2018.

TAVARES, V. G. B. Antifeminismo no auto da sibila Cassandra, de Gil Vicente. *Revista Alpha*, Patos de Minas, 17(2):103-111, ago./dez. 2016

TERTULLIAN. *Apologeticum*:The Apology. Tradução José Fernandes Vidale Luiz Fernando Karpas Pasquotto. Disponível: <<http://www.tertullian.org/works/apologeticum.htm>>. Acesso em: jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *De cultu feminarum* - On female fashion - English: Thelwall, 1869: Book I; II. Disponível em: <[http://www.tertullian.org/works/de\\_cultu\\_feminarum.htm](http://www.tertullian.org/works/de_cultu_feminarum.htm)>. Acesso em: jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *The Sacred Writings of Tertullian*, Volume 2. Ed. Jazzybee Verlag, s/d, 524p. Disponível em:

<[TOLEDO, Plínio Fernandes. \*A retórica de um ponto de vista dialético\*. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 4, p. 105-124, 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/934/93400409.pdf>. Acesso em: jan. 2019.](https://books.google.com.br/books?id=3uoqDwAAQBAJ&pg=PA313&lpg=PA313&dq=Chapter+III.+Grant+that+Beauty+Be+Not+to+Be+Feared:+Still+It+is+to+Be+Shunned+as+Unnecessary+and+Vainglorious,%5B1%5D+Let+it+now+be+granted+that+excellence+of+form+be+not+to+be+feared,+as+neither+troublesome+to+its+possessors,+nor+destructive+to+its+desirers,+nor+perilous+to+its+partners;+let+it+be+thought+(to+be)+not+exposed+to+temptations,+not+surrounded+by+stumbling-blocks:+it+is+enough+that+to+angels+of+God+it+is+not+necessary&source=bl&ots=2FUdLNdEpz&sig=ACfU3U2LSh1K4hztE-Nmaefc0jMrsjTFmg&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwimsaPbmofgAhUGLLkGHdc9BgEQ6AEwAXoECAgQAQ>. Acesso em: jan. 2019.</p>
</div>
<div data-bbox=)

TÔRRES, M. R. *A herança na primeira escolástica da filosofia da alta Idade Média: Boécio enquanto autoridade na questão dos universais*. Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Departamento de História. Brathair Edição Especial 1, 2007: 87-97.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zarah, 1995.

VESSEY, 2001, p. 752, apud COELHO, F. de S. Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade tardia [...]. Vitória: *Revista Ágora*, n. 23, 2016, p. 88-100.  
WERCKMEISTER, Jean. *Décret de Gratien, Causes 27 a 36: Le Mariage*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

WINNICOTT, D. W. (1953). *Transitional objects and transitional phenomena: a study of the first not-me possession*. Int. J. Psycho-Anal., 34:89-97. Disponível em: <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiDyZDf7sLcAhVDGJAKHXjmAcQQFjAAegQIAhAC&url=https%3A%2F%2Fpdfs.semanticscholar.org%2Fa56f%2Fba056a21039574e5b2371f4ad01728b54366.pdf&usg=AOvVaw3s\\_QWBMZcjg8rCDCxdevOT](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiDyZDf7sLcAhVDGJAKHXjmAcQQFjAAegQIAhAC&url=https%3A%2F%2Fpdfs.semanticscholar.org%2Fa56f%2Fba056a21039574e5b2371f4ad01728b54366.pdf&usg=AOvVaw3s_QWBMZcjg8rCDCxdevOT)>. Acesso em: jan, 2018.

WINROTH, Anders. *Decretum Gratiani - First recension*. For its progress, see *Decretum Gratiani : First Review*, 2014. Disponível em: <<https://sites.google.com/a/yale.edu/decretumgratiani/>>. Acesso em: jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *Recent work on the making of Gratian's Decretum*. Bulletin of medieval canon law. 2000. Disponível em: <<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwj7t9vmzMncAhUBkZAKHfUFD1oQFjABegQIChAC&url=https%3A%2F%2Fclassesv2.yale.edu%2Faccess%2Fcontent%2Fuser%2Fhaw6%2FLaw%2FRecent%2520work.pdf&usg=AOvVaw3sftUA5zruBiEXK9eqjfyf>>. Acesso em: jan, 2018.

\_\_\_\_\_. *An Unnoticed Gratian Manuscript in Stockholm*. S/d p. 141-144. Disponível em: <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjUqN\\_TyMncAhVFUZAKHef0AVYQFjAAegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fclassesv2.yale.edu%2Faccess%2Fcontent%2Fuser%2Fhaw6%2FLaw%2F10-Winroth.pdf&usg=AOvVaw3mSfqX9chmlrH9QQYItBX7](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjUqN_TyMncAhVFUZAKHef0AVYQFjAAegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fclassesv2.yale.edu%2Faccess%2Fcontent%2Fuser%2Fhaw6%2FLaw%2F10-Winroth.pdf&usg=AOvVaw3mSfqX9chmlrH9QQYItBX7)>. Acesso em: jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *Neither free nor slave: Theology and law in Gratian's thoughts on the definition of marriage and unfree persons*. Medieval Church Law and The Origins Of The western Legal Tradition. Edited by Wolfgang P. Müller & Mary E. Sommar. S/d, p. 97-109. Disponível em: <[https://www.academia.edu/14881120/Neither\\_free\\_nor\\_slave\\_Theology\\_and\\_law\\_in\\_Grati\\_n\\_s\\_thoughts\\_on\\_the\\_definition\\_of\\_marriage\\_and\\_unfree\\_persons](https://www.academia.edu/14881120/Neither_free_nor_slave_Theology_and_law_in_Grati_n_s_thoughts_on_the_definition_of_marriage_and_unfree_persons)>. Acesso em: jan. 2019.

Figura 1 - (GRATIANI, 1959, p. 1131-1132)

duo in carne una.<sup>44</sup> Qui non est fidelis, nec credit in Christo, sua membra facit membra meretricis<sup>303a</sup>. E contrario infidelis in fornicatione sua utrum uicet, an<sup>294</sup> edificet templum idolo, nescio. Per uicia quippe<sup>306b\*</sup> uel<sup>296</sup> maxime demores coluntur. Hec unum scio, quod qui post fidem Christ. fornicatur violat templum Dei. Secundum opus carnis immunditia nuncupatur, et eam coeres luxuria sequitur. Quomodo enim in veteri lege de nefandis criminibus, que in occulto fiunt<sup>207</sup>, que etiam<sup>208c</sup> nominare turpissimum est, ne et<sup>209</sup> dicentis os, et aures audientium polluere, generaliter scriptura complexa est, dicens<sup>210</sup>: „Verecundos uel uerecitos<sup>211d</sup> facite filios Israel ab omni immundicia,“ sic in hoc loco ceteras extraordinarias uoluptates, ipsarum quoque opera nuptiarum, si non uerecunde<sup>212</sup> et cum honestate quasi sub oculis Dei fiant, ut tantum liberis seruiatur<sup>213</sup>, immunditiam et luxuriam non nauit.

C. XIII. *Immoderatus usus mulierum Salomonem ad idololatram*<sup>211a</sup> traxit.

Item Gregorius [in Moralibus lib. XII, c. 12.]<sup>215</sup>

Salomon quippe immoderato usu atque assiduitate mulierum ad hoc usque perductus est, ut templum idolis fabricaret, et qui prius Deo templum construxerat, assiduitate libidinis et<sup>213b</sup> perfidiae substrans<sup>217</sup> idolis construere templa non timuit.

C. XIV. *Liberos procreatos in matrimonio laudatur; meretricis uoluptas etiam in uxore*<sup>213</sup> dampnatur.

Item Ieronimus [in c. 5. epist. ad Ephesios, ad uers. Viri diligite.]<sup>219</sup>

Liberos ergo, ut diximus, in matrimonio opera concessa sunt; uoluptates autem, que de meretricum capiuntur amplexibus, in uxore<sup>220</sup> dampnatur<sup>221</sup>.

VI. Pars. Gratian. Quare<sup>222</sup> autem<sup>223</sup> tales non<sup>224</sup> dicuntur filii, uel quia suorum parentum sequuntur, qui ex libero et ancilla nascuntur, Ysidorus Etimologicarum lib. IX. [c. 5.] determinat<sup>225</sup>:

C. XV. *Qui sunt liberi, et quam conditionem parentum*<sup>225a</sup> sequuntur.

Liberi dicti sunt<sup>227b</sup>, qui<sup>228</sup> ex libero matrimonio sunt orti. Nam filii<sup>229</sup> ex libero et<sup>230</sup> ancilla seruilis conditionis sunt. Semper enim qui nascitur deteriorum<sup>231</sup> partem<sup>231</sup> sumit. Naturales autem<sup>232</sup> filii<sup>233</sup> diuuntur ingenuarum concubinarum filii, quos scela natura genuit, non honestas coniugii. §. 1.<sup>234d</sup> filii uero<sup>235</sup>, qui non<sup>236</sup> sunt de legitimo matrimonio<sup>237</sup>, matrem potius quam patrem secuntur.

EDITIO ROMANA.

Causa XXXII. Quest. IV. c. 12. a) meretricis; qui credit et fornicatur, Christi membra facit membra meretricis; b) quippe luxurie<sup>2</sup>; c) fiunt et ea; d) uerecitos — c. 13. a) idololatram; b) etiam — c. 15. a) par.; deest b) sunt; deest c) filii; deest d) Et infra: §. 1. — Quest. V. a) coronam. Non enim inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. Nam si in manu mea thura ponas, et per manum meam sacrificia facias, Deus<sup>4</sup> haec attendit, et deridet. — c. 1. a) lib. II. b) castae; c) Et infra: §. 1. — c. 2. a) ante; deest — c. 3. a) polluit b) que potius c) habeat d) quid e) scilicet; deest f) c) — c. 4. a) C. IV. De eodem b) nec c) sanctificabatur d) ita non e) sanctitatem manente animi sanctitate f) corpore oppresso, sicut amittitur corporis sanctitas violata animi sanctitate

NOTATIONES CORRECTOARUM.

C. XI. \* LUXURIAS: Absit uex ieta a plerisque uetustis et originali. C. XV. \* Deteriorum partem: In codicibus Isidori etiam maxime legitur: deteriorum parentis stichum uicet. Quest. V. C. I. \* Castae: antea legebatur: casti, sed B. Ambrosius ibi induit Theodosium sequentem.

C. III. \* Ita, ne: Apud B. Augustinum: At enim, ut uis aliena polluat.

C. IV. \* Ita non amitti: Loenpletatus est ex originali hic locus, qui etiam apud Irenaeum erat paulo coniectior.

Causa XXXII. Quest. IV. can. 12. 303) Codd. et Ed. coll. o. pr. Lugd. II. III. 204) uel: Ed. coll. o. pr. Lugd. II. III. 205) Codd. coll. o. pr. 206) uel: deest; C9 Ed. Par. Lucid. 307) uel: B9 308) Codd. coll. o. pr. B (et: deest); quae non etiam: Ed. coll. o. pr. Lugd. II. III. 309) etiam: A9 310) uel: c. 15. v. 31. 311) Codd. et Ed. coll. o. pr. Lugd. II. III. 312) cum uerecundia: EGH Ed. Baz.; uerecunde et honestate: Ed. Arg.; uerecunde et honeste: Ed. coll. o. pr. 313) seruiani: C97 [can. 13. 314) Codd. coll. o. 215) in Ed. Auar. c. 18. 216) Codd. et Ed. coll. o. pr. D 317) subtractus: Codd. et Ed. coll. o. pr. AC — Turaxenus, [can. 14. 318) uicem: FECH 219) u. 25. 220) uicem: NGH 221) uel: Codd. et Ed. coll. o. pr. AB 222) quantum: Codd. coll. o. pr. B 223) aut: AB; an: f 224) an: NGH [can. 15. 225) an: IR — Ivo Dec. VII, 171 (con.: Ingoussa est gal); Coll. tr. P. III, 15, (16.) 44. 45. 226) Codd. coll. o. 227) Codd. et Ed. coll. o. Ivo 228) quis: vrg. 229) et filii: Ed. coll. o. pr. Lugd. II. III. 230) et exi: Ed. coll. o. 231) stichum: Ivo; presentis stat.: C97, tr. P. 232) aut: i deest: Ivo uox. tr. P. 233) Codd. et Ed. coll. o. Ivo 234) Codd. coll. o.: Romi 9-1: Ivo 235) uero: deest: Ivo Coll. tr. P. 236) ueni: deest: D9R 237) uoluptatis: Codd. et Ed. coll. o. pr. B Causa XXXII. Quest. V. 1) unum: E9 2) in meretricis b. Luciae 3) Codd. coll. o. Ed. Arg. 4) non attendit qui et: Ed. coll. o. pr. Baz. 5) eonsensibus: Ed. coll. o. pr. Ven. I. II. [can. 1. 6) Codd. coll. o. — no. 24. Ivo Dec. VII, 127.; Coll. tr. P. III, 14, (15.) 1.; Leob. IV, 33. 7) Codd. et Ed. coll. o. Ivo Coll. tr. P. 8) Codd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. — no. 24. [can. 2. 9) no. 11. — Ivo Dec. VII, 138.; Coll. tr. P. III, 14, (15.) 2.; Leob. I. c. — abundanti iuxta 18. ut amonito 17. DD. 10) Codd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. [can. 2. 11) no. 1. Ed. Nouer. — Ivo Dec. VII, 138.; Coll. tr. P. III, 14, (15.) 3. 12) 162) deest: Ivo Coll. tr. P. 13) Codd. et Ed. coll. o. pr. Ivo Coll. tr. P. 14) Codd. et Ed. coll. o. 15) deessent: vrg. 16) Codd. et Ed. coll. o. Coll. tr. P. 17) Codd. coll. o. 18) exiam: vrg. 19) Codd. et Ed. coll. o. 20) et: Ed. Baz. Lucid. Coll. tr. P. 21) Codd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. [can. 4. 22) Codd. coll. o.: — va. 2. — Ivo Dec. VII, 128.; Coll. tr. P. III, 14, (15.) 4. 5. 23) Codd. et Ed. coll. o. Ivo 24) Codd. et Ed. coll. o.: sanctificabatur: Coll. tr. P. 25) amonantur: EGH 26) Codd. et Ed. coll. o. Ivo C94. tr. P. 27) 19. 28) 4. 29) 9. 30) 1.

Figura 2: (GRATIANI, 1959, p. 1133-1134)

1133	DECRETI SECUNDA PARS CAUSA XXXII. QUEST. V. c. 5-10.	1134
<p>Lucretiam<sup>30g</sup>, matronam nobilem ueteremque Romanam, magnis pudicitiae laudibus efferunt. Huius corpore cum uiolentus<sup>31h</sup> Tarquinius<sup>32i</sup> regis filius libidinose potius esset, illa scelus inprobissimum iuuenis marito Collatino, et propinquo Bruto, uiris clarissimis et fortissimis, indicauit, eosque ad uindictam constrinxit<sup>33</sup>. Deinde fedi in se commissi<sup>34</sup> egra atque impatiens se peremit. Quid dicimus<sup>35k</sup> adultera haec, an casta dicenda<sup>36l</sup> est? Quis in hac controuersia<sup>37m</sup> laborabit<sup>38n</sup>? Egrege quidam<sup>39</sup> ex hoc et<sup>40o</sup> ueraciter declamans<sup>41</sup> ait: „Mirabile dictu; duo fuerunt, et adulterium unum admisit<sup>42</sup>. Splendide<sup>43</sup> atque uerissime. Intuens enim in duum<sup>44p</sup> corporum conmixtione unius inquinatissimam cupiditatem<sup>45</sup>, unius<sup>46q</sup> castissimam uoluntatem, et non quod<sup>47r</sup> corporum<sup>48s</sup> coniunctione, sed quod<sup>49t</sup> animorum diuersitate ageretur, attendens: „Duo,<sup>4</sup> inquit, „fuerunt, et unus adulterium admisit.“<sup>50</sup></p>	<p>C. VII. <i>In corpore pudicitia uiolari non potest, si mens inuolata seruetur</i><sup>77</sup>. <i>Idem Victoriano, [epist. CXXII.]</i><sup>78</sup> Ad Deum ingemiscentibus omnino suis aderit qui suis adesse consuevit, et aut nichil in earum castissimis membris libidine hostili perpetrare<sup>79a</sup> permittit<sup>80b</sup>, aut si permittit<sup>81</sup>, cum earum<sup>82</sup> animus nulla consensionis turpitudine maculatur<sup>83</sup>, etiam<sup>84</sup> carnem suam defendunt<sup>85c</sup> a crimine, et quicquid in ea nec commisit, nec permisit libido patientis, solius erit culpa<sup>86d</sup> facientis, omnisque illa uiolencia non pro corruptionis turpitudine, sed pro passionis uulnere deputabitur. Tantum enim ualet in mente integritas castitatis, ut illa inuolata nec in corpore possit pudicitia uiolari, cuius membra potuerunt<sup>87e</sup> superari.</p>	
[P A L E A <sup>51</sup> .	<p>C. VIII. <i>Caro non peccat, si a contagione anima fuerit munda. Item Ysidorus in Synonimis, lib. II. [c. 1.]</i><sup>88</sup> Non potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit. Munda namque<sup>89a</sup> a contagione animi<sup>90b</sup> caro non peccat.</p>	
C. V. Idem in eodem libro, cap. 27. <sup>52</sup>	<p>C. IX. <i>Pudicitia carnis non eripitur, si mente seruetur</i><sup>91</sup>. <i>Item Augustinus Honorato Episcopo, [ep. CLXXX.]</i><sup>92</sup> Magis timeamus, ne sensu interiore corrupto pereat castitas fidei, quam ne feminae<sup>93</sup> constuprentur uiolenter in carne, quia uiolencia non uiolatur pudicitia, si mente seruetur, quoniam nec<sup>94</sup> in carne uiolatur, quando uoluntas patientis<sup>95a</sup> turpiter carne non utitur, sed sine consensione tolerat<sup>96</sup> quod alius operatur.</p>	
[C. VI.] <sup>53a</sup>	<p>C. X. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
Idem in lib. I. de libero arbitrio, [c. 5.]	<p>C. XI. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
[P A L E A <sup>54</sup> .	<p>C. XII. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
<p>Idem super Lucam<sup>**</sup> in lib. 2.<sup>55</sup> §. 2. Finge<sup>56</sup> in persecutione aliquam uirginem prostitutam; haec<sup>57</sup> apud euangelium, quia uoluntate<sup>58</sup> non peccat<sup>59</sup>, uirgo suscipitur, in lege quasi corrupta repudiatur. Idem in libro hebraicarum questionum (in Genes. ad cap. 12.)<sup>73</sup> §. 3. Corpus mulieris<sup>74</sup> non uis maculat, sed uoluntas.]</p>	<p>C. XIII. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
<p>Item Augustinus in libro de sancta uirginitate, [c. 8.]<sup>75</sup> §. 4. Sicut nemo impudice utitur corpore, nisi prius spiritu concepta nequitia: ita nemo seruat pudicitiam in corpore, nisi spiritui<sup>76c</sup> prius insita castitate.</p>	<p>C. XIV. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
EDITIO ROMANA.	<p>C. XV. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
<p>Causa XXXII. Quest. V. c. 4. g) Lucret. certe h) uiolenter i) oppresso Tarqu. k) dicemus l) iudicanda m) controuersia iudex n) laborandum putauerit o) ueraciterque (et: deest) p) duorum q) alterius r) quid s) membrorum t) quid — c. 6. a) C. VI. De eodem b) dubitauerit c) spiritu — c. 7. a) perpetrari b) permittit c) defendit d) culpa e) potuerint — c. 8. a) namque: deest b) anima — c. 9. a) patientis sua — c. 10. a) Non b) ex opere c) autem d) committunt. Nisi enim ex uoluntate sola fornicatio consummaretur nunquam Dom. e) diceret f) ergo: deest g) debilitate</p>	<p>C. XVI. <i>Nec<sup>97a</sup> peccatum, nec iusticia opere<sup>98b</sup> sine uoluntate perficitur.</i> <i>Item Iohannes Crisostomus, [id est auctor operis imperfecti] super Mattheum, [hom. XXXII. ad. c. 19.]</i><sup>99</sup> Sicut enim peccatum opus sine uoluntate non facit, ita et iusticia ex opere non consummatur, nisi et uoluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium quidem<sup>100c</sup> uoluntate committunt<sup>101d</sup> cum Dominus dicat<sup>102e</sup>: „Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.“ Ergo uoluntas sine opere frequenter peccat. Illa est ergo<sup>103f</sup> gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitatis<sup>104g</sup> corporis, sed quam complectitur uoluntas sancti propositi.</p>	
NOTATIONES CORRECTORUM.	<p>C. V. * Non fidelibus: In originali legitur: Non tamen uobis, o fideles Christi, sed quoniam erat initium capituli, non est mutatum. Reliqua uero sunt restituta et aucta. C. VI. * Item Hieronymus: Apud B. Hieronymum nihil tale est inuentum. Sed apud Origenem lib. 2. ad cap. 2. ep. ad Romanos haec</p>	
<p>Causa XXXII. Quest. V. can. 4. 50) Codd. et Edd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. 31) ABCD Edd. coll. o. Ivo 32) Codd. et Edd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. 33) construxit: C Coll. tr. P. 34) add.: sceleris: DEGH Edd. coll. o.; sceleribus: B 35) Codd. et Edd. coll. o. 36) Codd. et Edd. coll. o. pr. B (tenenda); — Ivo Coll. tr. P. 37) ABCD Edd. Bas. orig. Ivo Coll. tr. P. 38) Codd. et Edd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. 39) quidam: Edd. coll. o. pr. Par. Lugd. I. 40) Codd. coll. o. Ivo Coll. tr. P. 41) clamaus: BCD 42) commisit: D Edd. coll. o. Ivo 43) splendidiissime: D Edd. coll. o. 44) ABCD Ivo Coll. tr. P. 45) add.: uoluntatem et: EGH 46) Codd. et Edd. coll. o.; et unius: Coll. tr. P. 47) Codd. et Edd. coll. o. Coll. tr. P. 48) ib. Ivo 49) Codd. et Edd. coll. o. pr. C (deest); — Coll. tr. P. 50) commisit: B Edd. coll. o.    can. 5. 51) Hunc canonem Paleon esse consensum; deest: ABH; in marg. exstat ut alias Paleon in C 52) imo e. 38. Ed. Maur. 53) et si iud. sit: Ed. Bas.; sed iud. sit: Edd. rell. 54) habens: C Edd. coll. o. 55) continentiam retineat: C; continentiam retinotia: D 56) non uox: orig. 57) qui... sunt: deest: CDEG Edd. coll. o. 58) no. 14.; — exstat in textu Codicis C    can. 6. 59) Codd. coll. o. 60) no. 12. Ivo Decr. VII. 140. I Coll. tr. P. III. 14. (15), 6. 7.; Cass. X. 122. 61) ADH Edd. coll. o. pr. Bas.; dubitabit: BC; dubitat: G; dubitet: Ed. Bas. 62) ipso: Ivo Coll. tr. P. 63) constuprat: C; astrupatore: EGH 64) Ivo Decr. VII. 141. 65) quod mech.: EGH Edd. coll. o. pr. Lugd. 66) Anis canonis: Coll. tr. P. 67) hunc canonem Paleon esse consensum; desideratur in ABH; in marginibus exstat ut ceteros Paleon in C 68) lib. II.; CDG; in Matth. II. 11. ad v. 30. — cf. e. ult. qu. 1. C. XV. 69) Hinge, si quis in aliqua per. al. uirginem prostitutam cognoverit: C Edd. coll. o. 70) hec: deest: CD Edd. coll. o. 71) uoluntaria: CD 72) peccauit: Edd. coll. o. 73) ad v. 15. 16. 74) mulierum: CD 75) no. 8.; — Ivo Decr. VIII. 11. 76) ABCDEG    can. 7. 77) seruat: GH 78) Ep. 111. no. 9. ser. ad. 409. Ed. Maur. — Ans. X. 52. (69.) 79) Codd. coll. o. Ans. 80) Codd. et Edd. coll. o. Turrescrom. 81) aut si perim.; deest: BG; permittit non imputabit: orig. 82) enim: orig. 83) commaculatur: EGH Edd. coll. o.; maculatus: Ans. 84) et: AC 85) ABCD Edd. Arg. Bas. Ans. 86) ABCD 87) Codd. et Edd. coll. o. Ans.    can. 8. 88) no. 7. Ivo Decr. VII. 142.; Coll. tr. P. III. 14. (15) 8.; Cass. X. 122.; Lomb. IV. 33. 89) Codd. et Edd. coll. o.; ergo a cogitatione: orig. 90) Iudicanda; animum et: orig.; mundus... animus (caus: deest): Coll. tr. P.    can. 9. 91) seruetur: GH 92) Idem: EGH; — Ep. 228. no. 7. ser. ad. 429. Ed. Maur. — Ans. X. 51. (68.); Polye. IV. 35. (36.) 15. 93) rem. corruptas uiolenter: Polye. 94) nec quis: EGH Edd. coll. o.; nec... quando: deest: Ans. 95) Codd. et Edd. coll. o. Polye. 96) toleratur: D Edd. coll. o. pr. Arg.    can. 10. 97) Codd. coll. o. pr. ABD 98) Codd. coll. o. pr. C 99) opus apocryphum 100) Codd. et Edd. coll. o. pr. C (quod); Edd. Lugd. II. III. (tamen) 101) Codd. et Edd. coll. o. 102) Matth. c. 5. v. 28. 103) Codd. et Edd. coll. o. 104) Codd.</p>		

Figura 3: Pergament · 248 pp. · 24 x 15 cm · Norditalien · 12. Jahrhundert

São Galo, Stiftsbibliothek, Cod. 673: Decretum Gratiani (<http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0673>).

