



Medievalis

v. 13, n. 2 (2024)

Clemence de Barking: reformulando a lenda de Santa Catarina de Alexandria¹

| 1

Tara Forster

Tradução de: Deborah Fritsch²

Resumo: Clemence de Barking, freira e escritora de um convento Beneditino na Inglaterra Normanda do século XII, reformula na sua versão em francês antigo da Vida de Santa Catarina de Alexandria a lenda latina da santa para um público medieval contemporâneo. Clemence utiliza o exemplo de uma mulher do passado, cujo discurso poderoso e letrado foi sancionado pela autoridade patriarcal, com o fim de legitimar seu próprio uso das palavras como escritora. Enquanto os redatores homens que escreviam em francês antigo durante a Idade Média Central minimizavam de diferentes formas os poderes do discurso de Catarina, Clemence estabelece um paralelo entre si e a sua heroína do século IV, que concede autoridade para o uso que Clemence faz das palavras e a situa como a herdeira legítima dos seus poderes discursivos. Embora a decapitação de Catarina a silencie, outra mulher, Clemence, dá continuidade ao legado de discurso feminino criado pela santa e o registra na sua escrita. Este artigo explora o uso que Clemence faz dessa figura do passado como uma forma de estabelecer um espaço legitimado para si mesma em uma esfera de criação literária dominada por homens.

Palavras-chave: Clemence de Barking; Autoria feminina; Hagiografia; Santa Catarina de Alexandria; Literatura medieval.

Abstract: Clemence of Barking, a nun and writer from a Benedictine convent in twelfth-century Norman England, recasts the Latin legend of the saint for a contemporary medieval audience in her Old French version of the Life of Saint Catherine of Alexandria. Clemence uses the example of a woman from the past whose powerful and literate speech was sanctioned by patriarchal authority in order to legitimize her own use of words as a writer. While male writers writing in Old French during the Central Middle Ages variously downplayed Catherine's powers of speech, Clemence draws a parallel between herself and her fourth-century heroine, granting authority to Clemence's use of words and situating her as the rightful heir to her discursive powers. Although Catherine's beheading silences her, another woman, Clemence, continues the legacy of feminine speech created by the saint and records it in her writing. This article explores Clemence's use of this figure from the past as a way of establishing a legitimate space for herself in a male-dominated sphere of literary creation.

Keywords: Clemence of Barking; Female authorship; Hagiography; Saint Catherine of Alexandria; Medieval literature.

¹ Referência original: FOSTER, Tara. Clemence of Barking: reshaping the legend of Saint Catherine of Alexandria, *Women's Writing*, vol. 12, n. 1, 2005, pp. 13-27. A tradução deste artigo foi autorizada pela autora via e-mail.

² Graduanda em Letras – Português e Inglês na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-CNPq).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6156681859306101>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7473-7978>

E-mail: deborah.fritsch5@gmail.com





As lendas das vidas dos santos na França medieval forneceram um rico material para a Igreja Católica na sua missão proselitista; exempla baseados nas vidas dos santos eram frequentemente incluídos em sermões como forma de disseminar e reforçar a ideologia tradicional. Na introdução de *Prêcher d'exemples*, Jean Claude Schmitt afirma que o significado medieval mais comum da palavra *exemplum*, “herdado da Antiguidade, é o exemplo a ser seguido, um modelo de comportamento ou de virtude, quer a palavra designe uma ação ou pessoa exemplar, um santo, ou o próprio Cristo.”³ Uma ferramenta indispensável na educação do público, o *exemplum* facilita o entendimento da audiência sobre o comportamento a ser limitado ou evitado, tornando-o mais concreto. Humbert de Romans, padre Dominicano do século XIII, aponta as hagiografias como fontes primárias das quais clérigos devem retirar seus exemplos e essas fontes hagiográficas mostram a mesma preocupação com exemplaridade, o mesmo interesse em fornecer à audiência uma figura fiel e exemplar que pode ser vista como um modelo. Entretanto, a natureza da exemplaridade da vida vernácula do santo, em particular de um santo mártir, é complexa. Em um mundo no qual a cristandade já atingiu domínio religioso, as histórias dos mártires do período inicial do cristianismo fornecem exemplos de comportamento que não precisam mais ser imitados – o cristianismo não precisa de mártires para se estabelecer e ganhar convertidos. As *Vidas* de santas mártires em verso em francês antigo são particularmente complexas, pois essas narrativas apresentam ao leitor ou ouvinte uma mulher cujo discurso é claramente retratado como transgressor e prejudicial à ordem social e que é selvagemmente punida por não se submeter aos desejos sensuais, religiosos e políticos de um patriarcado pagão que detém um poder temporal sobre ela. Esse tipo de discurso feminino ultrapassa os limites impostos pela ideologia cristã medieval, a qual valorizava enormemente o silêncio e a obediência das mulheres e as consequências negativas – tortura e morte – de um discurso tão perturbador como um sinal para o público feminino de que esse comportamento não deveria ser reproduzido.

No entanto, apesar dessas mulheres receberem as sanções mais severas por terem cruzado os limites aceitáveis do discurso feminino, os textos não retratam elas sob uma luz negativa. Ao contrário, elas são elogiadas pela sua fé e lealdade, pela sua coragem em se expressarem, e por sua resistência aos tormentos resultantes das suas explosões de

³ Jean-Claude Schmitt (1985) *Prêcher d'exemples* (Paris: Stock), p. 10. Tradução minha; citação original: “hérité de l'Antiquité, est celui d'exemple à suivre, de modèle de comportement ou de vertu, que ce mot désigne une action ou un personnage 'exemplaire', un saint, ou le Christ lui-même”.





emoções. A ordem social ameaçada por esse discurso santo é a de uma da sociedade pagã, corrupta e ilegítima; as conversões da audiência textual pagã afetadas pelo discurso dos santos mártires comprometem necessariamente a estabilidade da base do poder pagão (daí a necessidade de destruir os oradores) e, assim, contribuem para as representações positivas das mulheres. Na verdade, essas mulheres são figuras exemplares. Como Georges Duby observa na sua conclusão de *Les fonctions des saint dans le monde occidental*: “a imagem do santo que foi fabricada... com o objetivo de reacender [a] fé [do público cristão]” foi usada como “um instrumento pedagógico”: “apresentado com as melhores ferramentas da retórica... a imagem santa propõe virtudes a serem imitadas; a partir do seu exemplo, ela incita o público a adquirir méritos espirituais”.⁴ Por conta disso, os textos apresentam os santos como modelos espirituais e não como modelos de discurso a serem seguidos pelo público feminino, pois, embora o discurso feminino, normalmente visto como um atributo negativo, possa ser usado para subverter a ordem social corrupta do patriarcado pagão, ela não pode passar despercebida fora dessa esfera corrupta. Após sua entrada no Paraíso, o papel principal dos santos muda de defensor da fé cristã para mediador e intercessor.

Apesar da propensão das narrativas por minimizarem a performance discursiva dos santos após suas mortes, encontramos pelo menos um exemplo de uma mulher contemporânea que assumiu o modelo discursivo estabelecido por sua ancestral literária. Clemence de Barking, uma freira da Inglaterra Normanda, compõe uma reinterpretação da *Vida* de Santa Catarina de Alexandria, no qual ela cria um elo entre si, uma virgem enclausurada que manipula habilmente as palavras, e Catarina, a virgem consagrada com imenso poder retórico. Quando comparamos a versão da lenda feita por Clemence no final do século XII com as versões do início do século XIII feitas por Gui e Aumeric,⁵ todas as quais são baseadas na mesma fonte latina e tratam dos mesmos episódios e na mesma

⁴ Georges Duby (1991) *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Collection de l'École française de Rome 149 (Rome: École française de Rome), pp. 517-519. Tradução minha; citação original: “cette image que l'on a fabriquée ... pour la présenter aux fidèles afin de réchauffer leur foi [est] l'instrument d'une pédagogie. Mise en scène par les moyens les plus efficaces de la rhétorique ... elle propose des vertus à l'imitation; par son exemple, elle incite à acquérir des mérites spirituels.”

⁵ O texto de Clemence em francês antigo foi extraído de William MacBain (Ed.) (1964) *The Life of Saint Catherine by Clemence of Barking*, Anglo-Norman Text Society 18 (Oxford: Blackwell); todas as citações referem-se a esta edição e estão marcadas com C. O texto em francês antigo de Gui foi extraído de Henry Alfred Todd (1900) *La vie de sainte Catherine d'Alexandrie, 'as contained in the Paris manuscript 'La Clayette'*, Publications of the Modern Language Association, 15, pp. 17-73 todas as citações referem-se a esta edição e estão marcadas com G. Apesar das referências corresponderem à numeração de Todd, o leitor deve estar atento de que ocorrem erros na numeração em v. 555 na edição de Todd: v. 556 é numerado erroneamente v. 555, criando assim linhas de números imprecisas no restante do texto. O texto em francês antigo de Aumeric foi extraído de Olivier Naudeau (Ed.) (1982) *La Passion de Sainte Catherine d'Alexandrie par Aumeric*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 186 (Tübingen: Niemeyer).





ordem, percebemos que os três textos não são de forma alguma idênticos; a releitura da lenda de cada autor revisita suas próprias preocupações e enfatiza seus próprios interesses. Como é apontado por Simon Gaunt em *Gender and Genre in Medieval French Literature*:

Escritores trabalhando individualmente dentro de uma estrutura genérica baseada em lendas tradicionais podem influenciar na forma que a sua versão particular da história evolui, de modo que cada nova versão representa uma leitura nova e individual dela. O papel do narrador como um indivíduo é às vezes crucial na hagiografia vernácula, mas isso não significa que os hagiógrafos vernáculos possuem a licença de liberarem seus temas religiosos: eles eram clérigos, homens da igreja, e as vidas de santos precisavam se passar no seu contexto espiritual e social, assim como precisavam serem vistos como textos literários autônomos.⁶

| 4

Assim, cada reescrita, apesar de ser distinta em detalhes e apresentação, segue uma estrutura básica de eventos e possui um objetivo didático. Embora os autores das versões vernáculas discutidas aqui sigam uma fonte primária comum⁷, os redatores escolhem quais episódios devem enfatizar e mostram níveis variados de originalidade na reescrita da lenda de Catarina para o público contemporâneo. Todas as três versões apresentam a história como exemplar e enfatizam a profecia de Catarina como uma oradora, mas a versão de Clemence de Barking se diferencia das de Gui e Aumeric no seu tratamento da santa como uma mulher oradora exemplar. As duas *Vidas* escritas por autores homens tendem a reforçar as visões cristãs tradicionais (misóginas) sobre as mulheres, enquanto a *Vida* escrita por Clemence rejeita a visão sobre as mulheres como seres desprovidos de intelecto (e da habilidade de falar bem). Na sua versão, Clemence estabelece um paralelo entre si e a sua heroína que concede autoridade ao seu próprio uso das palavras e a situa como a herdeira legítima dos seus poderes discursivos. Embora a decapitação de Catarina a silencie, outra mulher, Clemence, continua o legado de discurso feminino iniciado pela santa.

Entretanto, Clemence parece aderir à ideologia da virgindade, que valoriza as virgens acima de todas as outras mulheres. Por conta tanto do alto perfil desfrutado pelas virgens no texto de Clemence quanto do paralelo que ela cria entre si e a sua heroína que

⁶ Simon Gaunt (1995) *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge Studies in French 53 (Cambridge: Cambridge University Press), p. 182.

⁷ Na introdução de *De Sainte Katherine: An Anonymous Picard Version of the Life of St Catherine of Alexandria* (Fairfax: George Mason University Press, 1987), William McBain nota que: “*De Sainte Katherine* é uma das cinco *Vidas* de Santa Catarina de Alexandria existentes baseadas no texto em latim da metade do século XI, comumente referido como *Vulgata*. Ele existe em duas versões principais, uma delas parece ser uma forma resumida da outra” (pp. vii-viii). Ele aponta que os cinco textos são os de Clemence, Gui, Aumeric e o redator de Picard, assim como uma versão em prosa da *Vida* de Catarina. Ambos textos em prosa e a redação de Gui “derivam claramente da versão resumida do texto da *Vulgata*”, enquanto os “outros três textos são todos baseados na versão mais longa da *Vulgata*” (pp. viii-ix). Infelizmente, a extensão necessariamente limitada do presente artigo não permite uma discussão sobre este texto de Picard.





situa Clemence, a freira que escreve em grande parte para o seu convento, como a herdeira legítima do poder discursivo de Catarina, podemos ver o seu texto como uma forma de propagando do convento. As virgens evitavam tanto as dificuldades da procriação quanto a opressão da escravidão de um mestre na forma de um marido, e as mulheres que buscam a virgindade no ambiente religioso do convento podiam encontrar liberdades extras, como o aumento da atividade intelectual e da aprovação. Humbert de Romans aponta para a intelectualidade admirável das virgens e freiras em alguns dos seus sermões do século XIII destinados às mulheres, e a carta escrita no século VII por Adhelm à Hildelitha, abadessa de Barking, atesta a busca intelectual das freiras do seu convento: ele compara elas às abelhas, pois elas estudam uma multiplicidade de assuntos além da Bíblia.⁸ O projeto intelectual de Clemence, o empreendimento de uma versão vernácula da *Vida* de Santa Catarina, demonstra uma das vantagens da vida em um convento; por conta da sua posição, Clemence é capaz de estudar a lenda latina da sua figura feminina poderosa, adaptar o material para refletir os seus interesses, e reescrevê-lo em vernáculo, dando continuidade ao legado do discurso feminino criado pela santa.

Catarina de Alexandria, padroeira dos estudiosos, era conhecida pelos seus poderes discursivos, e muitas das versões em francês antigo da sua vida lendária que sobreviveram, nove em verso e uma em prosa, testemunham a sua popularidade no mundo francófono do século XII e XIII. A estrutura geral da sua vida que é apresentada nos textos de Clemence, Gui e Aumeric incluem os seguintes episódios: a ordem do Imperador Maxentius de Alexandria para que seus súditos fizessem sacrifícios para os deuses pagãos romanos; a interrupção desses sacrifícios pelos protestos de Catarina, uma mulher jovem e letrada de origem real convertida ao Cristianismo; o fracasso de Maxentius em convencer Catarina a desistir de suas crenças em favor da sua; o debate ordenado por Maxentius entre Catarina e 50 retóricos pagãos, que são encarregados de serem bem sucedidos onde Maxentius falhou; a vitória de Catarina no debate, seguida pela conversão e subsequente martírio dos retóricos; a recusa de Catarina à oferta de Maxentius de se tornar sua amante e o espancamento sofrido por ela como resultado; o encarceramento de Catarina, marcado pela visita da imperatriz e Porphyrius, conselheiro e chefe dos cavaleiros de Maxentius; mais espancamentos sofridos pela santa e a construção de uma roda, um mecanismo de tortura que é destruído pela intervenção divina; o martírio da

⁸ Para o sermão de Humbert às mulheres, ver Carla Casagrande (1978) *Prediche alle donne del secolo XIII*, Nuova Corona 9 (Milan: Bompiani), pp. 5-60; for Adhelm's *De Laudibus Virginitatis*, see J.A. Giles (1884) *Aldhelm, Opera Omnia* (Oxford: J.H. Parker), pp. 1-82.





imperatriz; o martírio de Porphyrius e seus cavaleiros; o martírio da própria Catarina; e a descrição dos milagres que aconteceram após a sua morte.

Os prólogos com os quais os redatores introduzem seu tema sintonizam o público com a perspectiva do autor e permitem que eles exponham imediatamente suas preocupações mais importantes. Como os 12 primeiros fólhos do único manuscrito contendo a versão de Aumeric estão faltando, não podemos fazer suposições sobre o conteúdo do prólogo que pode ter precedido o seu texto, mas podemos notar com grande interesse a forma como Clemence e Gui abordam o seu material. Clemence abre seu texto apontando o dever do indivíduo de demonstrar a sua bondade de modo a inspirar outros a segui-la. Ela escreve:

Todos aqueles que sabem e entendem o que é bom, têm o dever de demonstrá-lo sabiamente, de modo que outros sejam encorajados pelo fruto da sua bondade a fazerem boas ações e desejarem o que é bom, desde que sejam capazes. Pois aquele que é bom por sua própria natureza nos deu preceito e exemplo. Ele não quis esconder de nós sua bondade, mas revelá-la publicamente. (C, vv. 1-10)⁹

Nesta abertura, Clemence integra a retórica (literária e masculina) do “narrador clérigo”, como é analisado por Karl Uitti, em que “o clérigo proclama a importância do seu papel na transmissão do conhecimento”¹⁰. Essa é uma retórica que está intimamente ligada ao topos do exordium, categorizado por Ernst Curtius como: “A posse do conhecimento implica um dever de transmiti-lo.”¹¹ Assim, Clemence estabelece desde o início a sua autoridade literária e a legitimidade do seu projeto de ensinar os outros por meio de um exemplo. A exemplaridade vai assumir um papel central tanto no texto, já que outras personagens seguem o exemplo de Catarina, e na apresentação do texto, já que Clemence busca inspirar nos membros da sua audiência um desejo de imitar a santa. Como é apontado por Catherine Batt, “a observação sentenciosa de Clemence [no prólogo] ... alinha a intenção da autora com a prática da santa, que é o objeto de sua

⁹ As traduções em inglês foram extraídas de Jocelyn Wogan-Browne & Glyn S. Burgess (1996) *Virgin Lives and Holy Deaths: Two Exemplary Biographies for Anglo-Norman Women*, Everyman Library (London: J.M. Dent), pp. 3-43 (p. 3). Texto em francês antigo:

Cil ki le bien seit e entent Demustrer le deit sagement,
Que par le fruit de sa bunté Seient le altre amonesté
De bien faire e de bien voleir Sulunc ço qu'en unt le poeir.
Car cil ki sul est bon de sei
A nus dunad essample e lei;
Sa bunté ne nus volt celer,
Mais cumunement demustrer. (vv. 1-10)

¹⁰ Karl D. Uitti (1975) “The Clerkly Narrator Figure in Old French Hagiography and Romance”, *Medioevo Romanzo*, 2, pp. 394-408 (p. 399).

¹¹ Ernst Robert Curtius (1953) *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press), pp. 87-88.





escrita”.¹² Em outras palavras, o projeto de Clemence de demonstrar o bem ao seu público contemporâneo assemelha-se ao projeto de Catarina de demonstrar a bondade de Jesus e do Cristianismo ao seu público pagão. Mas Clemence também pode inspirar os membros do seu público a imitar ela mesma ao traçar um projeto literário. Ao apresentar para as suas leitoras o modelo de uma mulher com boa oratória e o modelo de uma mulher que escreve bem, Clemence convida outras mulheres a seguir este exemplo verbal e espiritual.

O prólogo de Gui, por outro lado, restringe o papel de Catarina a um exemplo. Ao invés de apontar para o dever do clérigo de demonstrar o bem como ele pode, como escrever um conto hagiográfico que fornecerá um bom exemplo aos ouvintes, Gui aponta para o que o clérigo pode ganhar ao realizar tal trabalho, destacando que aqueles que se esforçam para honrar os santos neste mundo são, no fim, recompensados por isso. Onde Clemence vê um exemplo na figura santa, Gui vê um intermediário, através do qual um indivíduo pode entrar mais facilmente em contato com Deus. O legado da habilidade discursiva feminina na versão de Clemence é substituído na releitura de Gui por uma transmissão masculina do discurso que exclui a protagonista feminina. Gui conta aos seus leitores que uma versão vernácula mais antiga da *Vida* havia sido escrita por um clérigo,

Mas como a rima era normanda, ela não agradou os franceses. Por essa razão, meu amigo passou ela para mim para que fosse traduzida para o francês, se Deus me der o poder de fazê-lo, pois não confio na ajuda de ninguém, exceto na dele.¹³

Gui não pede que Catarina, padroeira dos estudiosos, o ajude na sua busca discursiva; em vez disso, ele ora para que Deus lhe conceda a disposição para completar seu projeto e então se volta para Catarina: “A seguir, peço à dama que ela ore a Deus como sua serva para que ele dê glória eterna a todos aqueles que ouvem esta obra” (G, vv. 33-36).¹⁴ Este

¹² Catherine Batt (1991) “Clemence of Barking’s Transformations of Courtoisie in La Vie de Sainte Catherine d’Alexandrie”, *New Comparison: A Journal of Comparative and General Literary Studies*, 12, pp. 102-123 (p. 104).

¹³ As traduções em inglês do texto de Gui são minhas. Texto em francês antigo:

Mes, por ce que normant estoit
La rime qui fut faite ençois,
Si ne pleisoit mie au[s] François.
Por ce l’a mes amis tramise
Qu’elle sera en François mise,
Se Dex me donne la puissance,
Car en nelui n’ai ge fiance
Fors de s’aide seulement. (vv. 20-27).

¹⁴ Texto em francês antigo:

Après requier a la pucelle
Qu’elle de prist comme s’encelle
Qu’il meite em pardurable gloire
Ceus qui orront ceste memoire. (vv. 33-36).





pedido de Catarina de ser uma enclausurada, uma serva e auxiliar, relega-a a um papel menor, fora de domínio textual, agora ocupado somente por figuras masculinas, ou seja, o clérigo masculino, o amigo, Gui e seu Deus masculino. Assim, seu prólogo minimiza a apresentação de Catarina como um exemplo a ser seguido e situa firmemente o poder verbal na esfera masculina.

A redução da habilidade verbal de Catarina em textos de autoria masculina aparece mais claramente no argumento final de Catarina no debate com os 50 retóricos. Para explicar porque Cristo escolheu viver e morrer como um homem, Catarina recorre ao tema do pecado original e a consequente necessidade de redenção: o pecado de Adão de colher o fruto da árvore foi redimido pelo sofrimento de Jesus na cruz de madeira. A *Vulgata* latina oferece o seguinte versão da explicação de Catarina:

Non enim natura celestis crucis sensit injuriam, sed assumpte in Deum infirmitas carnis, nam inconprehensibilis et liber ab omni passione Deus nec pati potuit nec teneri, sed quendam de diabolo per assumptum hominem egit triumphum, cum in ligno materiam carnis inponens eum sine sui injuria per hominem superavit, qui hominem cum Dei injuria egerat in delictum. Homo ergo, non divinitas, cruci affixus est, et qui peccaverat per lignum fixus in ligno est
(Verdadeiramente, sua natureza divina não sentiu nenhum dano causado pela cruz, mas pela suposição da fraqueza da carne em sua essência divina, pois, inefável e livre de todo sofrimento, Deus não poderia sofrer nem ser dominado [pelo sofrimento], mas certamente, ao assumir a forma humana, ele entregou a vitória sobre o diabo, que levou o homem ao pecado com ofensa a Deus, quando, na madeira [da cruz], ele superou a carne em sua forma mortal sem se ferir. Assim, o homem, e não a divindade, foi fixado na cruz, e aquele que pecou pela madeira foi fixado nela.)¹⁵

Aumeric não faz uso específico do paralelo entre a madeira da árvore e a madeira da cruz que é destacada na sua fonte, mas ele usa o eco textual, a repetição e a aliteração para enfatizar o paralelo entre Adão e Jesus:

Diaboles ot home destruit
Per Adam qui manga del fruit,
E per iso prist forma humana
Que home deslivrast de pana
...
Diaboles aveit vencu home,
Dreiz est que fust vencus per home.
Hom nos tollit nostre país E hom nos rendet paravis;
Hom per son ergoil lo perdet,
Le verais Deus lo nos rendet. (A, vv. 903-906, 919-924)

(O diabo destruiu o homem através de Adão, que comeu o fruto, e, por isso, [Jesus] assumiu a forma humana, para que pudesse libertar o homem da dor... O diabo havia vencido o homem; é certo que ele foi vencido pelo homem. O homem tomou as nossas

¹⁵ Texto em latim extraído de MacBain, *De Sainte Katerine*, p. 194. A tradução em inglês é minha.





terras e nos devolveu o paraíso; o homem perdeu o controle por causa da sua arrogância, o Deus verdadeiro nos devolveu.)¹⁶

Gui traz à tona o tema da “madeira” de sua fonte no seu jogo com *fust*, o substantivo “madeira”, e *fust*, o imperfeito do subjuntivo do verbo *estre* (“ser”), um jogo que é depois reforçada por sua posição na rima:

Hom qui avoit le pechié fet
Soufri la mort por son forfet;
Des qu’il avoit pechié, en fust
Droiz est que tormentez il fust. (G, vv. 790-793)
(O homem, que tinha cometido o pecado, sofreu a morte pelo seu crime; já que ele pecou, é certo que ele foi atormentado na madeira [da cruz].)

Enquanto os mecanismos literários empregados por esses autores enriquecem o discurso da santa, a Catarina de Clemence dá uma explicação da Redenção substancialmente mais brilhante e verbalmente mais complexa, uma explicação que lembra o leitor do papel crucial assumido por uma mulher, a Virgem Maria. A elaboração de Catarina dos paralelos entre Adão e Jesus (homem e homem), a madeira da árvore e a madeira da cruz, e o fruto da árvore e o fruto do ventre de Maria revela o seu magnífico comando da linguagem em um extenso uso da aliteração, do *annominatio* e de homônimos. O jogo com *fust* encontrado na releitura de Gui é aqui ampliado pelo *annominatio* de várias outras formas de *estre* (*fu*, *es*, *fud*, *fu*). Também encontramos o *annominatio* nas formas de *deveia* e *deveé* (“proibiu” e “proibido”), e *venqui* e *vencu* (“vencido” ou “conquistado” como um verbo e como um adjetivo). Além das sequências aliterativas preeminentes de palavras começando com f, encontramos sequências de d e m. Quando comparamos os três textos em francês antigo, podemos ver claramente o quão mais complexa é a versão de Clemence:

Cist hume par le *fruit* pechia
Del *fust* que Deus li deveia.
Par cel *fruit fumes* nus dampnez
E a cruele mort livrez
...
Par le *fruit* del *fust* deveé
Fud tut le mund a mort livré.
Jesu *fud* le *fruit* acetable
E a tut le mund *feunable*.
Icist bon *fruit fud* en croiz mis,
Si ramenad en pareis
L’ume ki en *fu* hors geté
Par le *fruit* ki *fud* deveé.
Par cest *froit fumes* nus guariz
Ki par l’altre *fumes* periz.
N’est tei avis que ço dreit *fust*,
Que cil ki venqui par le *fust*,
Que par le *fust fust* pois vencu,

¹⁶ As traduções em inglês do texto de Aumeric são minhas.





Par le *fruit* ki *fud* pois rependu? (C, vv. 969-972, 977-990, itálicos meus)
 (“Aquele homem pecou através do fruto da árvore que Deus proibiu. Por este fruto fomos condenados e entregues a uma morte cruel... Através do fruto da árvore proibida o mundo inteiro foi condenado à morte. Jesus foi o fruto fecundo e aceitável para o mundo inteiro. Este bom fruto foi colocado na cruz e devolveu o paraíso ao homem que tinha sido expulso por causa do fruto proibido. Por este fruto, nós que fomos destruídos pelo outro somos salvos. Não achas certo que aquele que conquistou por meio da árvore foi então conquistado por esse mesmo meio, pelo fruto que nela foi pendurado mais uma vez?)

O significado desta impressionante exibição verbal é duplo, pois enquanto o poder do discurso de Catarina foi prometido por um anjo enviado para tranquilizá-la antes do debate, as palavras vem das próprias habilidades verbais de Clemence. De fato, como MacBrain observa, Clemence “mostra uma sofisticação verdadeira no seu uso da retórica... Abandonando seu modelo latino, ela dá rédea solta [*sic*] à sua inspiração, e revela-se uma poeta e não apenas uma poetisa competente.¹⁷ Esta virtuosidade discursiva nos lembra que se o uso das palavras feito por Catarina é autorizado por Deus, então o de Clemence também é, pois ela é capaz de dar vida ao discurso maravilhoso prometido à santa pelo mensageiro celestial. Clemence apresenta ao seu público uma mulher cujo discurso é aprovado pela autoridade divina masculina, e, como fornecedora desse discurso, Clemence reivindica a aprovação concedida à sua ancestral literária, ao mesmo tempo que abre as portas para outras mulheres que possam também se beneficiar ao seguir o exemplo de Catarina e o seu próprio exemplo.

No entanto, a habilidade de Catarina de falar de forma tão poderosa não vem apenas de Deus, que havia prometido tornar seu discurso efetivo, mas também da sua própria educação nas artes retóricas. Enquanto todos os três autores comentam sobre o treinamento e a competência de Catarina, apenas Clemence aponta que o pai de Catarina a educou. Ela menciona este fato duas vezes, ressaltando que a educação de Catarina, e portanto o seu discurso, é sancionado pela autoridade patriarcal, estabelecendo um precedente para outras virgens consagradas, ou, no caso de Clemence, enclausuradas, e rejeitando a ideologia dominante de que as mulheres eram incapazes de proficiência intelectual. Esta ideologia foi baseada em vários textos, como o *Decretum* de Gratian do século XII, no qual ele afirma que o homem é caracterizado pela força e a mente com propósito, enquanto a mulher é caracterizada pela fraqueza mental.¹⁸ Na lógica dos pensadores medievais, esta fraqueza mental resultou de uma natureza inerentemente

¹⁷ William MacBain (1993) “Anglo-Norman Women Hagiographers”, in *Anglo Norman Anniversary Essays*, ed. Ian Short (London: Anglo-Norman Text Society), pp. 235-250 (pp. 246-247).

¹⁸ Aemilius Friedberg (Ed.) *Corpus Juris Canonici*, pt. I, *Decretum Magistri Gratiani* (Leipzig: B. Tauchnitz, 1879; reprinted Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955), trad. C.W. Marx (1992), in *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, ed. Alcuin Blamires (Oxford: Clarendon Press), p. 43, n. 73.





pecaminosa e sensual e levou à subjugação da mulher pelo homem. Tais ideais encontram suporte nos textos escritos por Gui e Aumeric. A Catarina de Aumeric pede respeitosa e aos retóricos pagãos para começarem o debate, pois, como uma mulher, uma inferior, ela não tem o direito de falar antes dele: “Me parece que vocês, que são homens, deveriam falar primeiro!” (A, vv. 523-524).¹⁹ A santa fala depois dos retóricos, mas somente porque ela é ordenada a isso, e o autor insiste no aspecto não convencional dessa sequência de falantes: “Quando a senhora santa ouviu que uma mulher podia falar antes de um homem, ela falou antes de todos eles, quando viu que foi comandada a fazer isso” (A, vv. 539-542).²⁰ Naudeau explica que Aumeric se expressa aqui com uma polidez própria da região de Poitou²¹, mas certamente essa polidez decorre das ideias contemporâneas sobre a inferioridade da mulher. Ao dar uma raiz para essas ideias no passado histórico, Aumeric as legitima e apresenta ao seu público feminino uma figura feminina que aceita o seu “lugar”, hesitando em falar antes de um homem. Essa imagem reduz a fraqueza de Catarina até certo ponto e fornece ao público feminino um modelo para um discurso decoroso, um modelo que se encaixa mais facilmente na ideologia dominante, que valoriza o silêncio e a obediência nas mulheres.

Catarina, claro, se expressa, e o texto de Aumeric chama atenção para a natureza “não feminina” da santa para mostrar que ela fala bem porque ela não fala como uma mulher. No fim do debate, o retórico principal fala para o imperador que Catarina “não fala como uma criatura mortal, mas como uma criatura espiritual” (A, vv. 973-974).²² Ele contrasta *charnaudz* (“carnal”, “corpóreo”), um adjetivo frequentemente associado ao feminino, com *esperitalz* (“espiritual”), sublinhando que Catarina não fala como uma mulher, uma criatura fraca e carnal. O poder do seu discurso, então, decorre da sua habilidade em negar seu estado carnal, sua sensualidade feminina. Enquanto Catarina for uma mulher com poderes discursivos extraordinários, ela é a exceção que confirma a regra de que as mulheres não deveriam falar porque não conseguem falar bem, pois ela não fala de modo algum como uma mulher. Vemos um lembrete semelhante da chamada condição feminina no apelo que a imperatriz faz a Catarina pouco antes do seu martírio.

¹⁹ Texto em francês antigo: “Vos devés, so m’est vis, parler Qui estes home, tuit primer.” (vv. 523-524)

²⁰ Texto em francês antigo:

[Q]uant so oit la sainta dame
Que parler puet fenna avant home,
Davant toz euz parla primeira,
Quant vit que comanda li ere. (vv. 539-542)

²¹ Naudeau, *La Passion de Sainte Catherine d’Alexandrie par Aumeric*, p. 117. Tradução minha; citação original: “Aumeric s’exprime ici avec une politesse toute poitevine.”

²² O texto em francês antigo diz: “Non parle pas coma charnaudz Mais coma chosa esperitalz.” (vv. 973-974).





Ela pede a Catarina que ore a Deus para que ele lhe dê força para suportar a retirada de seus seios do seu corpo antes de ser morta, uma punição que ressalta a transgressão sexual da imperatriz em escolher outro em vez que de seu marido, pois, como ela diz: “A mulher é uma coisa instável. / Minha carne é fraca e transitória” (A, vv. 2235-2236).²³ Catarina exorta a imperatriz a negar seu gênero, dizendo a ela: “Tenha a disposição de um homem, não de uma mulher” (“Aies cor d’ome, nun de fenne”) (A, v. 2243). Aqui a imperatriz segue o exemplo da coragem de Catarina face à brutalidade. O poder da fala e a coragem podem portanto ser adquiridos ao ultrapassar-se o limite entre o masculino e o feminino, mas essa inacessibilidade faz com que os dois atributos sejam excepcionais ao invés de exemplares para o público feminino. Catarina serve mais como um exemplo espiritual às ouvintes do que um modelo comportamental ou de fala; em um mundo já conquistado pelo cristianismo, o martírio não é mais necessário e a fraqueza feminina não é desejada.

O texto de Gui apresenta comentários análogos em suporte à ideologia medieval de gênero. Como na versão de Aumeric, nós encontramos na redação de Gui alguma preocupação com o discurso decoroso das mulheres. Na oração de Catarina antes do debate, ela pede a Deus: “Conceda-me doçura e palavras / Para que eles não me considerem uma tola” (“Donne moi douceur et parole / Que il ne me tiegnent a folle” [G, vv. 489-490]). Esse pedido destaca não apenas o potencial da racionalidade no discurso feminino com a rima de *parole* e *folle*, mas também uma necessidade de esclarecer o que constitui um discurso feminino “apropriado”, pois um anjo confirma que Deus concederá a Catarina “Palavras doces em abundância” (“Douce parole a grant plenté” [G, v. 508]). Embora esta imagem da mulher de fala mansa esteja em desacordo com a da santa mártir confiante apresentada pelo texto, o lembrete da conveniência da modéstia na fala das mulheres diminui o papel de Catarina como modelo de discurso para um público feminino. Ademais, a própria força de caráter da santa a separa de um público de prováveis imitadoras porque não é especificamente uma característica feminina (reconhecida, aprovada). A instrução dada pela Catarina de Gui à imperatriz durante a

²³ Texto em francês antigo:

“Que fenna est chosa muabla;

Ma char zest enferma, no istabla.” (vv. 2235-2236)

A história literária do topos da inconstância da mulher, que remonta ao comentário de Mercúrio no livro Quatro da *Eneida* de Virgílio em que “Mulheres são criaturas instáveis, sempre em mudança” (*The Aeneid*, trad. David West, New York: Penguin, 1991, p. 99), lembra a atitude clerical em relação às mulheres e permite que Aumeric afirme sua reivindicação à autoridade narrativa aqui, lembrando o público do seu próprio conhecimento e letramento acadêmico, já expresso na sua reformulação da lista de autores pagãos da *Vulgata* estudado e subsequentemente rejeitado por Catarina para incluir “Les silogismes Aristotile, / Les invencions Galien / E lo gramaire Precien, / E ... Tulle e Platon” (A, vv. 554-557; “Os silogismos de Aristóteles, as invenções de Galeno, e a gramática de Prisciano, e [as obras de] Sêrvio Túlio e Platão”).





última visita à cela da santa se assemelha muito às instruções dadas pela Catarina de Aumeric para superar seu defeito baseado no seu gênero. Quando informada da sua morte eminente, a imperatriz recebe as seguintes palavras de conselho de Catarina:

“Não tenha a disposição de uma mulher / Mas de uma mulher boa, pura e forte / E Deus lhe enviará conforto”. (“N’aiez tu mie queur de fame, / Mes bon et enterin et fors / Et Diex t’envoiera confort”. [G, vv. 1181-1183])

| 13

Essa reiteração da suposta fraqueza da mulher é precedida pelas observações de Catarina na disparidade no debate entre ela, uma jovem sozinha, e os 50 retóricos; ela afirma que ela é uma jovem sem nenhuma ajuda ou defesa, e que se ela não tivesse o suporte de Jesus, ela seria incapaz de confrontar seu interlocutores. Novamente, este mesmo aspecto de desequilíbrio torna o discurso de Catarina ainda mais impressionante, mas sublima a visão amplamente aceita da mulher como uma criatura frágil que necessita da proteção masculina, e está deslocada em um campo de retórica dominado pelos homens.

Embora William Calin afirme que: “*apesar* de sua feminilidade, [a] Catarina [na redação de Clemence] aja como um homem, conquista intelectuais como uma intelectual, dominando-os... o seu poder de lógica, raciocínio rápido e língua ágil”,²⁴ não encontramos no texto de Clemence nenhuma passagem equivalente às passagens nos textos de autoria masculina, que destaquem a inferioridade das mulheres ou que tentam contornar o gênero da santa. De fato, Clemence tem o cuidado de mostrar que Catarina age como uma mulher e exorta a imperatriz a seguir o exemplo: “Seja uma *dama* de grande coragem” (“Seiez dame de fort curage” [C, v. 1635], ênfase minha) – ressaltando que o gênero não determina força ou caráter. Ele também não determina a posse de razão, pois a Catarina de Clemence, única entre as versões, aponta que tanto os homens quanto as mulheres receberam racionalidade quando Deus os criou: “Ele fez os homens e as mulheres para serem seres racionais” (“Humes e femmes raisnables fist” [C, v. 701]). Além disso, o lugar ocupado pelas mulheres, particularmente pelas mulheres virginais, no texto de Clemence é muito mais substancial do que nos textos de autoria masculina, e a defesa da presença das figuras femininas aponta para a recusa de Clemence em negar ou subverter o gênero da santa. Clemence é a única redatora que menciona e nomeia a mãe de Constantine, cuja derrota de Maxentius o fez fugir para Alexandria. Enquanto ela percorre o seu caminho até o local da execução, a Catarina de Clemence fala com a

²⁴ William Calin (1993) “Saints’ Stories: The Literary Quality of Anglo-Norman Martyr Hagiography”, in *The Shaping of Text: Style, Imagery, and Structure in French Literature*, ed. Emanuel J. Mickel (Lewisburg: Bucknell University Press), pp. 24-44 (p. 39). Ênfase minha.





multidão presente de damas e donzelas, que “lamentou a bela Catarina, como sua companheira e vizinha” (“Plainent la bele Cateline / Cume lur cumpaine et lur veisine” [C, vv. 2527-2528]). A multidão de Aumeric incluía tanto homens quanto mulheres, mas as mulheres não demonstram nenhuma afinidade particular pela santa, que aproveita a oportunidade para lembrá-las do seu defeito primário: “Sua natureza é fraca e instável demais” (“Trop avés mol cor e legier” [A, v. 2505]); Aqueles que veem Catarina como “sua companheira e sua vizinha” (“Lor compaigna e lor veisina” [A, v. 1034]) não são mulheres, mas os retóricos, os intelectuais com quem ela tem muito mais em comum. Gui omite a presença das mulheres em geral, pois a sua multidão é composta apenas por homens. A descrição de Catarina dos habitantes do Paraíso, que existem apenas na versão de Clemence, dá um lugar de destaque à Virgem Maria, dedicando 24 versos à Rainha dos Céus; mais quatro versos são dados ao coro das virgens, tanto quanto é dado aos santos mártires. A versão de Clemence também menciona o coro das virgens no primeiro anúncio de que Catarina receberá o martírio, na sua oração final a Deus, e na Sua resposta final a ela, e as virgens acompanham Jesus quando Ele visita Catarina na sua cela. Aumeric e Gui mencionam o coro de virgens em duas das orações de Catarina e na resposta final de Deus. No entanto, nas passagens que correspondem a primeira referência de Clemence ao coro de virgens, Gui e Aumeric omitem qualquer menção das figuras femininas e escolhem identificar no lugar uma figura masculina, Arcanjo Miguel. Essa separação de Catarina de sua comunidade textual feminina pelos redatores serve para aumentar a distância entre a santa e o público feminino contemporâneo, que já havia sido desencorajado em ver nela um modelo potencial por meio do uso do discurso misógino e a minimização da agência da santa como oradora.

A ênfase de Clemence nas noivas de Cristo reflete o seu interesse vocacional, e o desejo fervoroso de Catarina de se juntar ao coro das virgens faz dela um potente modelo para Clemence e seu público. Embora os ouvintes possam não ser capazes de seguir a busca de Catarina pelo martírio, eles certamente podem seguir a sua busca de se juntar à comunidades de mulheres devotas a Deus, e os versos finais destacam Catarina como um modelo em seu amor por Deus: “Agora rezemos para que... ela nos obtenha a vontade de amar a Deus e de servi-lo” (“Ore li preum ... / Qu’ele nus purchazt la volenté / De Deu amer, de lui servir” [vv. 2685-2687]). O fato de tantos versos serem dedicados às virgens no Paraíso quanto aos mártires postula essa busca como sendo igualmente digna de recompensa celestial, e o epílogo de Clemence lembra o público que a virgindade enclausurada pode ter também uma recompensa terrena: um escape para a produção literária. O jogo com *nun* (“nome”), *numee* (“nomeado”), e *nunain* (“freira”) na





identificação que Clemence faz de si mesma, reforça na mente do leitor a ligação entre a protagonista santa, cujo discurso brilhante é sancionado pela autoridade máxima, e a autora, que fornece esse discurso. Clemence escreve: “Eu, que traduzi a sua vida, chamo-me Clemence. Sou uma freira em Barking, por amor ao qual empreendi este trabalho” (“Jo ki sa vie ai translatee / Par nun sui Clemence numee. / De Berkinge sui nunain. / Pur s’amur pris cest oevre en mein” [vv. 2689-2692]). O treinamento de Clemence nas artes liberais, muito similar ao treinamento de Catarina nas artes retóricas, revela-se uma ferramenta muito útil ao serviço da sua fé; e o seu texto pode também inspirar outras a tirar proveito da ampla gama de atividades intelectuais potencialmente oferecidas pelo convento. A criação de uma ancestral literária cuja autoridade justifique o projeto da própria Clemence pode servir de um exemplo para outras mulheres; assim, quando Clemence reescreve a lenda latina da figura santa e histórica, ela cria não apenas uma ancestral literária, mas a possibilidade de uma herança literária da qual outras mulheres também possam usufruir.

Referências bibliográficas:

BATT, Catherine. Clemence of Barking’s Transformations of Courtoisie in *La Vie de Sainte Catherine d’Alexandrie*, *New Comparison: A Journal of Comparative and General Literary Studies*, 12, p. 102-123, 1991.

CALIN, William. Saints’ Stories: The Literary Quality of Anglo-Norman Martyr Hagiography. In: MICKEL, Emanuel J. (Ed.). *The Shaping of Text: Style, Imagery, and Structure in French Literature*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1993. p. 24-44.

CASAGRANDE, Carla. *Prediche alle donne del secolo XIII*, Nuova Corona 9. Milan: Bompiani, 1978.

CURTIUS, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Tradução de D. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953.

DUBY, Georges. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Collection de l’École française de Rome 149. Rome: École française de Rome, 1991.

FRIEDBERG, Aemilius. *Corpus Juris Canonici*, pt. I, *Decretum Magistri Gratiani*. Leipzig: B. Tauchnitz, 1879.

GAUNT, Simon. *Gender and Genre in Medieval French Literature*, *Cambridge Studies in French* 53. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GILES, John Allen. *Aldhelm, Opera Omnia*. Oxford: J.H. Parker, 1884.





MACBAIN, William. Anglo-Norman Women Hagiographers. *In*: SHORT, Ian (Ed.) Anglo Norman Anniversary Essays. London: Anglo-Norman Text Society, p. 235-250. p. 246-247, 1993.

MACBAIN, William. *De Sainte Katherine: An Anonymous Picard Version of the Life of St Catherine of Alexandria*. Fairfax: George Mason University Press, 1987.

MACBAIN, William (Ed.) *The Life of Saint Catherine by Clemence of Barking*, Anglo-Norman Text Society 18. Oxford: Blackwell, 1964.

NAUDEAU, Olivier (Ed.) *La Passion de Sainte Catherine d'Alexandrie par Aumeric*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 186. Tübingen: Niemeyer, 1982.

SCHMITT, Jean-Claude Schmitt. *Prêcher d'exemples*. Paris: Stock, 1985.

TODD, Henry Alfred. *La vie de sainte Catherine d'Alexandrie,*' as contained in the Paris manuscript 'La Clayette'. *Publications of the Modern Language Association*, 15, 1900.

UITTI, Karl D. *The Clerkly Narrator Figure in Old French Hagiography and Romance*, *Medioevo Romanzo*, 2, p. 394-408, 1996.

VIRGÍLIO. *The Aeneid*. Tradução de David. West. New York: Penguin, 1991.

WOGAN-BROWNE, Jocelyn; BURGESS, Glyn S. *Virgin Lives and Holy Deaths: Two Exemplary Biographies for Anglo-Norman Women*. Everyman Library. London: J.M. Dent, 1996.

