



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS- *CAMPUS I*
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO DE LINGUAGENS
CURSO DE MESTRADO

JOSENÉIA SILVA COSTA

**O *ETHOS* E AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS DO MEDIEVO:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA DAS EPÍSTOLAS DE HELOÍSA A ABELARDO**

SALVADOR

2012

JOSENÉIA SILVA COSTA

**O *ETHOS* E AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS DO MEDIEVO:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA DAS EPÍSTOLAS DE HELOÍSA A ABELARDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens, da Universidade do Estado da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudo de Linguagens.

Linha de Pesquisa: Linguagens, Discurso e Sociedade.

Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira.

SALVADOR

2012

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB

Costa, Josenéia Silva

O ethos e as representações femininas do medievo, uma análise discursiva das epistolas de Heloisa a Abelardo / Josenéia Silva Costa . - Salvador, 2012.
115f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Pós-Graduação em Estudo de Linguagens. Campus I. 2012.

Contém referências e anexos

1. Análise do discurso. 2. Universo feminino - Idade média. 3. Mulheres - Conduta. I. Oliveira, Jaciara Ornélia Nogueira de. II. Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas.

CDD: 401.41

JOSENÉIA SILVA COSTA

**O *ETHOS* E AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS DO MEDIEVO:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA DAS EPÍSTOLAS DE HELOÍSA A ABELARDO**

Dissertação apresentada à Universidade do Estado da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestre.

Aprovado em 27 de abril de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira
Universidade do Estado da Bahia, *Campus* I, Salvador.

Prof. Dr. Gilberto Nazareno Telles Sobral
Universidade do Estado da Bahia, *Campus* I, Salvador.

Prof^a. Dr^a. Iraneide Santos Costa
Universidade Federal da Bahia.

“Dedicar é um dos verbos que os linguistas, depois de Austin, chamaram performativos, porque seu sentido confunde-se com o próprio ato de enunciá-los: dedico tem apenas o sentido do gesto afetivo com que ofereço o que produzi (minha obra) a alguém que amo ou admiro” (BARTHES, 1990, p. 164).

À vida!

Perdoe-nos pai, por termos amado.

AGRADECIMENTOS

Meu coração se enche de amor pelas pequenas coisas da vida. E isso faz com que eu me sinta sujeito amante e amada, aquele que deseja e quer sempre mais, porém nada conseguiria se não fosse o amor de Deus e daqueles que cercam a minha vida de alegria e sentimento.

Aos meus pais que dão à minha vida sentido e simplicidade. Exemplo de o que se fez para cair e do que é preciso para se levantar. Foram muitos e parecidos infindáveis altos e baixos. Mas a dignidade foi o que sempre os reergueu e o amor o que sempre nos uniu.

Aos meus irmãos e sobrinhos, uma aprendizagem de vida. Aprendi a ser mãe antes mesmo de parir! Sentimento de zelo e ternura deram mais significado aos meus dias. De mim precisavam e eu não poderia falhar. Em recompensa, o amor e o respeito.

Aos meus colegas do Colégio da Polícia Militar- Lobato , todos que sempre estiveram comigo e que sempre me apoiaram. Abraços especiais em Rogéria Campos, Eliane Regina, Leonor Salgado, Helena Carolina, Maria Luiza, Doryedson, Elizabeth Christine, Olívia Costa. Obrigada pelas palavras de conforto e incentivo.

Aos amigos de sempre e de todas as horas como Lígia Santana, Adriana dos Reis, Baktalaia de Lis, Tereza Cristina Damásio Cerqueira, Conceição Sobral, Orli Teixeira, que compartilharam as angústias e as alegrias de cada lauda escrita. E a Márcia Torres, amiga de outras vidas, sentimento puro de amizade de infância.

À Elisângela, companheira de residência universitária, hoje colega de UNEB, professora de Idade Média, por apresentar-me o mundo medieval, desde iluminuras a referências preciosas e leituras significativas.

Aos meus alunos, fonte do meu desejo de tornar-me uma profissional sempre melhor.

Aos colegas do mestrado, pessoas ímpares e excepcionais. Pela convivência harmoniosa e saudável.

Aos funcionários do PPGEL, Camila e Danilo sempre tão solícitos e atenciosos.

Aos professores do programa, pela competência, compromisso e respeito.

À professora Jaciara Ornélia, pelo cuidado, atenção, simplicidade e generosidade em compartilhar algo tão sublime que é o conhecimento. Minha gratidão e admiração ab infinitum.

A Djanilson, meu amor, companheiro, exemplo de dedicação e disciplina, pelo que me tornou: mulher; pelo que me faz sentir: prazer em viver; e pelo que me faz desejar para toda a minha vida: filhos. Sem você os caminhos seriam mais tortuosos, com você a minha vida se encheu mais de luz.

“Vitam brevem esse, longam artem. Non exiguum temporis habemus, sed multum perdimus. Satis longa vitam et in maximarum rerum consummationem large date est, si tota bene collocaretur”.

(Sêneca. Sobre a brevidade da vida)

“A vida é breve, longa a arte. Não é curto o tempo que temos, mas dele muito perdemos. A vida é suficientemente longa e com generosidade nos foi dada, para a realização das maiores coisas, se a empregamos bem.”

RESUMO

Pertencentes a um período de efervescência intelectual e de grandes discussões religiosas, Heloísa e Pedro Abelardo, um casal do século XII, têm o seu relacionamento interrompido, na Paris Medieval. Após um trágico acontecimento na vida dos dois, a castração de Abelardo, as expectativas de uma vida em comum acabam por findar-se, e Heloísa torna-se líder de um mosteiro, o Paracleto. Dessa forma, objetivou-se neste estudo, apreender como se constitui o *ethos* discursivo em duas epístolas que Heloísa dirigiu a Abelardo, bem como identificar algumas representações femininas do medievo nos enunciados dessas cartas. A noção de *ethos* apresentada por Aristóteles e reformulada no quadro teórico da Análise do Discurso, por Dominique Maingueneau, mostra que o *ethos* é uma noção que se constitui por meio do discurso, sem necessariamente mobilizar uma imagem externa do enunciador e, por ser um processo interativo, tem a capacidade de influenciar o outro, sem limitar-se a ser um elemento de persuasão. Observou-se que nos enunciados das epístolas de Heloísa dispersam-se, mesmo que inominavelmente, as imagens de Eva, Maria e Madalena, complexa tríade criada pelo cristianismo, a fim de controlar e disciplinar a conduta dos cristãos. A imagem mais recorrente nas epístolas de Heloísa é o *ethos* da mulher apaixonada. Apreendeu-se ainda, a incidência do *ethos* da abadessa, da espiritualidade e da esposa, mas que guardam a pretensão de reforçar por meio dos discursos proferidos, ideologias que divergem das concepções tradicionais do século XII, principalmente as ideologias propagadas pela Igreja.

Palavras- chave: Heloísa. Epístolas. *Ethos*. Representações femininas do medievo.

ABSTRACT

Belonging to a period of intellectual effervescence and religious discussions, Heloise and Peter Abelard, a couple of the twelfth century, had their relationship interrupted in the Paris medieval. After a tragic event in their lives, the castration of Abelard, their expectations of a common life end up, and Heloise became leader of a monastery, the Paraclete. Thus, the objective of this study is to understand how the discursive ethos has been constituted in two letters addressed from Heloise to Abelard, as well as to identify some of the medieval representations of women in the statements of these letters. The notion of ethos presented by Aristotle and its reformulation's in the theoretical framework of Discourse Analysis by Dominique Maingueneau shows that the ethos is a notion that is constituted through discourse, without necessarily mobilizing external image of the speaker and, being an Interactive process, it has the ability to influence the other, without limiting itself to be an element of persuasion. It was observed that the utterances of the epistles of Heloise disperse, although unnamed, images of Eve, Mary and Magdalene, complex triad created by Christianity, in order to control and regulate the conduct of Christians. The most recurrent image in the epistles of Heloise is the ethos of the woman in love. It was also recognized, the incidence of the ethos of the abbess, spirituality, and the wife, that show the intention to strengthen through speeches, ideologies that differ from traditional conceptions of the twelfth century, especially the ideologies propagated by the Church.

Keywords: Heloise. Epistles. *Ethos*. Representations of women medieval.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1 INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 PARA ALÉM DOS GÊNEROS | 18 |
| 2.1 PRÁTICAS COMUNICATIVAS E ENLACES PESSOAIS DO GÊNERO CARTA | 19 |
| 2.2 CARTA: FÓRMULAS FLEXÍVEIS OU ESTÁVEIS? | 22 |
| 2.3 A CORRESPONDÊNCIA: REGISTRO DE UM AMOR | 28 |
| 2.4 ASPECTOS DIALÓGICOS DA CORRESPONDÊNCIA DO CASAL HELOÍSA E ABELARDO | 32 |
| 3 A IDADE MÉDIA E AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS | 41 |
| 3.1 IDADE MÉDIA CENTRAL | 42 |
| 3.2 A MULHER NA IDADE MÉDIA | 49 |
| 3.2.1 As freiras | 50 |
| 3.2.2 A mulher e o casamento | 51 |
| 3.2.3 Heloisa: uma mulher comum da Idade Média? | 54 |
| 3.3 MULHERES: AS IMAGENS CRIADAS E REFLETIDAS NA IDADE MÉDIA | 60 |
| 3.3.1 Eva: a pecadora | 61 |
| 3.3.2 A virgem-mãe: Maria, a redentora | 63 |
| 3.3.3 Madalena: a penitente | 65 |
| 3.3 HELOÍSA: PECADORA OU REDENTORA? | 66 |
| 4 <i>ETHOS</i>: CENA E AÇÃO NA CORRESPONDÊNCIA DE HELOÍSA A ABELARDO | 71 |
| 4.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O <i>ETHOS</i> | 71 |
| 4.2 A CATEGORIA DO <i>ETHOS</i> NA VISÃO DE DOMINIQUE MAINGUENEAU | 75 |
| 4.2.1 Como se apresentam os discursos constituintes? | 76 |

| | |
|--|-----|
| 4.2.2 Cena da enunciação | 78 |
| 4.2.3 Voz e tom | 84 |
| 4.2.4 Marcas do fiador | 86 |
| 4.2.5 Caráter e corporalidade | 91 |
| 4.2.6 Incorporação | 92 |
| | |
| 4.4 IMAGENS DE SI NO DISCURSO: O <i>ETHOS</i> DE HELOÍSA NAS EPÍSTOLAS DIRIGIDAS A ABELARDO | 93 |
| | |
| 4.4.1 <i>De mulier- o ethos da abadessa</i> | 94 |
| 4.4.2 <i>De Deo: o ethos da espiritualidade</i> | 99 |
| 4.4.3 <i>De Conjugio: o ethos da esposa</i> | 101 |
| | |
| 5 CONCLUSÃO | 106 |
| | |
| REFERÊNCIAS | 108 |
| | |
| ANEXOS | 115 |

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

| | |
|--|----|
| Quadro 1: Estrutura composicional da carta. | 25 |
| Quadro 2: Síntese da estrutura da carta. | 26 |
| Quadro 3: Síntese da estrutura da carta de Heloísa. | 26 |
| Quadro 4: Estrutura social da Idade Média Central. | 45 |
| Quadro 5: A tríade aristotélica e outras perspectivas linguísticas. | 72 |
| Figura 1: Elementos articulados ao <i>archeion</i> | 77 |
| Figura 2: Composição da cena da enunciação no <i>corpus</i> em estudo. | 81 |
| Quadro 6: Cena carta de amor. | 84 |
| Quadro 7: Tipos de fiadores. | 87 |

1 INTRODUÇÃO

Apenas Heloísa, como Isolda, une as épocas.
(ADAMS, Henri)

Em alguma esquina da Paris medieval, talvez no próprio Paraclete, a imagem de Heloísa, retratada em diferentes pesquisas empreendidas por George Duby, Jacques Le Goff, Paul Zumthor, Étienne Gilson, ficou estritamente vinculada à existência de Pedro Abelardo, seu amante, seu amor, respeitado filósofo e teólogo medieval. A correspondência trocada pelo casal é fonte de importante pesquisa para compreender aspectos da mentalidade da Idade Média, e é vista pela maioria dos medievalistas como um dossiê que leva à compreensão do século XII (GILSON, 2007, p. 7). Porém, a correspondência foi pouco examinada, pormenorizada, para buscar Heloísa, enquanto sujeito enunciativo, como ser autônomo. Retratarão-na como se fosse uma sombra do grande filósofo do século XII.

O romance de Heloísa e Abelardo vem sendo contado por mais de sete séculos e é conhecido como uma trágica história de amor, vivido por duas pessoas que poderiam, se quisessem romper com seus valores e concepções filosóficas e teológicas, manter um romance pleno, mas foram separadas pelas circunstâncias da época em que viveram. Pouco se fala de Heloísa na historiografia. Mesmo após sua erudição e intelectualidade serem reconhecidas pelos historiados e filósofos, sua figura quando é citada, está sempre atrelada à de Pedro Abelardo; como Maria, cuja história só tem visibilidade a partir da Encarnação.

A correspondência do casal foi conservada por vários manuscritos copiados em fins do século XII, cento e cinquenta anos após os acontecimentos relatados. Os manuscritos, cujo arquétipo parece pertencer à biblioteca de Troyes, sob o número 802, contém: a) uma autobiografia de Abelardo, *Historia Calamitatum* (História das minhas desventuras), dirigida a um amigo cujo nome não se conhece. Tal história teria sido escrita quando Abelardo tinha cinquenta e três anos; b) uma carta, *consolatio*, enviada por Heloísa a Abelardo ao tomar conhecimento da *Historia Calamitatum*; c) uma série de três epístolas na seguinte sequência: Abelardo a Heloísa, Heloísa a Abelardo e Abelardo a Heloísa, em que eles remontam à *Historia* e à *Consolatio*, expondo sentimentos e pretensões futuras; d) três cartas de caráter impessoal, que visam tratar sobre a administração do Paraclete, mosteiro no qual Heloísa se tornou abadessa; e) e por fim, uma Regra proposta por Abelardo, para que as religiosas do Paraclete seguissem. A fim de reconhecer Heloísa enquanto sujeito sócio-discursivo, consultou-se nesta dissertação os documentos descritos nas alíneas “a”, “b” e “c”, contudo, como principal *corpus* deste estudo, para fins de análise discursiva, utilizou-se a *Consolatio* e

a carta que Heloisa dirigiu a Abelardo, descrita na alínea “c”. Ambas são referidas como epístolas ou cartas I e II, respectivamente.

Após tomar conhecimento sobre a história de amor de Heloísa e Abelardo, saber sobre as concessões que ela fez em nome desse amor, desenvolveram-se pesquisas de edições (buscava-se um bilingue) que reunissem as epístolas dessa mulher, ou então que a tomasse como centro de discussão. Encontrou-se somente na Fundação Calouste Gulberkian (edição utilizada neste estudo) uma edição bilingue, latim- português, que reúne duas epístolas escritas por Heloísa a Abelardo, a *Historia Calamitatum* (História das minhas desventuras) e a *Prece de Abelardo*, ambas compostas por ele. Porém, nenhuma obra, nenhum livro, até agora, foi encontrado, em que Heloísa fosse o objeto principal de discussão, ou seu discurso fruto de análise, desvinculados de Abelardo. Segundo Gilson (2007), até a obra mais completa sobre o tema¹ não fala em Heloísa, e Abelardo figura como herói.

Procedeu-se à procura e seleção de referências bibliográficas que abordassem a correspondência do casal (artigos, dissertações, teses) sob a perspectiva do discurso, porém, teve-se acesso apenas a estudos nas áreas de filosofia, teologia e medievalismo.

O *corpus* de análise, as epístolas, é escrito em dois momentos diferentes: o primeiro, depois de Heloísa receber, por mera causalidade, como ela afirma, a carta de consolação que Abelardo escreve a um amigo; e o segundo, após receber a resposta da epístola primeira escrita a Abelardo. Tais epístolas são uma das poucas oportunidades, na história da Idade Média, de se ouvir a mulher por meio dela mesma, por meio dos ecos e sons de sua voz, uma vez que já foi comprovada a autenticidade das produções de Heloísa. O que se sabe sobre ela, caráter, intelectualidade e personalidade, é verdade, sabe-se muito mais por meio de Pedro Abelardo. Todavia, sobre os conflitos, sentimentos e intenções, é possível conhecer por meio das reverberações em suas epístolas.

Retratar Heloísa é testemunhar o lugar que ela ocupou na vida intelectual e religiosa do seu tempo, tirando-a da obscuridade pela capacidade que teve de expor uma série de ideias e princípios que contrastavam com algumas concepções de sua época. Remontar à história das mulheres, conhecer Heloísa com base no período em que viveu, é reatar um fio que parece rompido, mas que se constitui como um fazer necessário, como afirma Klapisch-Zuber (1990, p. 11): “qualquer história das mulheres tem de fazer face ao problema dos acontecimentos que são significativos para ela e sobre os quais o historiador possa fundamentar uma periodização específica”, isso porque a história das mulheres na Idade Média apresentou uma permanente

¹ Charles de Remusal: *Aberlad, sa vie, sa philosophie et sa théologie* (Paris: Lagrange, 1845).

dualidade, que faz passear o imaginário coletivo cristão entre Eva e Maria, entre o Céu e o Inferno, pois a voz que se escutava era sempre de um homem falando de uma mulher, ou melhor, falando sobre as mulheres, uma vez que elas não possuíam voz própria, salvo raríssimas exceções. A ideologia cristã de repúdio ao universo feminino foi uma das principais patrocinadoras do quadro de opressão vivido pelas mulheres, estabelecido na Idade Média e prolongado durante vários séculos. Os clérigos, os escritores cristãos, os homens letrados, sempre disseram o que elas eram, e o que deviam fazer, recobriram a história com o androcentrismo, mas não foi só isso, muitos desses homens comportaram-se como verdadeiros misóginos. Por isso, ao se estudar a perspectiva de gênero, é preciso, antes de qualquer coisa, passar um filtro em tudo que se lê, em tudo que se investiga, pois o que constitui, em primeiro lugar, a mulher é o olhar masculino. Segundo Macedo (2002, p. 11), retratar a mulher no recuado período da Idade Média, pode permitir pensar “sobre o feminino na sociedade atual”, e isso instiga a curiosidade do pesquisador que sabe que o caminho a percorrer será sinuoso com inúmeras possibilidades de chegada.

Visto que a atuação feminina, na Idade Média, era regulada pelas estratégias de controle da Igreja e da sociedade como um todo, que determinava o que as mulheres poderiam fazer, vestir, dizer, dentre outros elementos comandados, como Heloísa se apropria da linguagem, das estratégias argumentativas, para criar diferentes imagens de si mesma? Ou ainda, por meio de quais representações femininas do medievo, Heloísa cria essas diferentes imagens e como, enquanto mulher de sua época, apresenta os vestígios de submissão, subserviência e pré-disposição ao casamento (visão homogeneizadora enquanto desejo feminino)? De que maneira se revela o *ethos* ou os *ethe* construídos por Heloísa, nas epístolas dirigidas a Abelardo, com o propósito de convencê-lo a manter alguma comunicação com ela?

Assim, uma das hipóteses aventadas nesta dissertação é que, sendo o século XII um momento de grande fermentação de ideologias cristãs, comportamentos sociais, dogmas religiosos, organização e afirmação em torno do casamento, concretudes e firmamentos nas relações entre os sexos, Heloísa, por ser uma mulher dotada de cultura e intelectualidade, refletirá em suas epístolas muito mais características, traços de ideologias e comportamentos transgressores aos costumes cristãos da época, do que similitudes e aceitação a eles, tais quais são apresentadas pela historiografia sobre várias mulheres do medievo.

No que permeia o discurso como meio de analisar os sujeitos e a história, acredita-se que Heloísa apresenta diferentes *ethe* como mecanismo discursivo para conseguir convencer Abelardo a aderir aos propósitos intelectuais, amorosos e religiosos dela. O *ethos*, como a construção da imagem do orador no e pelo discurso, não deve ser atrelado a opiniões prévias

que se têm sobre uma pessoa, pois “o *ethos* se mostra, ele não é dito” (MAINGUENEAU, 2008, p. 71), assim, Heloísa contraria uma série de expectativas para o seu dizer ao apresentar em seu discurso imagens que não condizem com o papel que assume de abadessa. Ela expõe diferentes fiadores que demonstram o seu amor como um objeto de contemplação e incondicionalidade, e revela-se desde uma **amante incondicional** a uma mulher **subserviente** ao homem amado.

Dessa forma, esta dissertação é organizada a partir da apresentação da carta, como um gênero discursivo relevante para que haja a comunicação entre os sujeitos que se encontram impossibilitados de um contato face a face; passeia pela contextualização da Idade Média, como forma de se perceber de onde falam os sujeitos que se apresentam nas epístolas em estudo; conceitua e desenvolve os dispositivos teóricos como *ethos*, na concepção de Dominique Maingueneau, a construção de fiadores que perpassam desde a cena da enunciação a outros elementos da Análise do Discurso empreendido por esse mesmo autor. Objetiva-se com isso, apreender como se constitui o *ethos* discursivo, nas epístolas de Heloísa dirigidas a Abelardo, a fim de garantir a manutenção comunicativa entre eles; além de identificar as imagens e representações femininas do medievo nessas epístolas. Para tanto, além dos elementos pré-textuais, desta parte introdutória, ainda constam três seções que constituem as análises do *corpus*, assim como as conclusões, as referências e as epístolas de Heloísa, em anexo.

Na primeira seção, **Para além dos gêneros**, apresenta-se a concepção de carta enquanto gênero primário (Bakhtin, 1997) que possibilita o desenvolvimento das relações interativas à distância e revela uma interface entre o social e o individual. São apresentadas algumas estruturas básicas do gênero carta e a estrutura específica das epístolas de Heloísa; enfatiza-se a importância da correspondência do casal como meio de comunicação entre eles, e fonte de popularização da trágica história de amor vivida por Heloísa e Abelardo, assim como os aspectos dialógicos que subjazem dos discursos de tal correspondência.

Após estas reflexões, na segunda seção, apresentada como **A Idade Média e as representações femininas**, abordam-se, de forma histórica, a Idade Média Central como palco de transformações na Europa Ocidental; algumas imagens criadas e refletidas das mulheres no período medieval, de forma que se remontem à representação feminina no desempenho de vários papéis na sociedade, os estigmas e as efigies que ligam as mulheres ao universo religioso, e como muitas mulheres atuaram numa sociedade historicamente dominada pelos homens. Pois é preciso considerar o gênero como elemento decisivo nas

relações sociais, como afirma Klapisch-Zuber (1990, p. 13), e assim, confirmar as mulheres como atores históricos de pleno direito.

Ao partir das considerações gerais sobre *ethos*, a terceira seção, ***Ethos: cena e ação na correspondência de Heloísa a Abelardo***, mostra a noção de *ethos* apresentada por Aristóteles e reformulado para o quadro teórico da Análise do Discurso, por Dominique Maingueneau, servindo-se de abordagens como cena da enunciação, discursos constituintes, tom, voz, corpo, corporalidade, fiador e incorporação, para apurar como o *ethos* é constituído nas epístolas de Heloísa e como os mecanismos discursivos servem à construção desse elemento.

Ao caminhar para a conclusão, reflete-se como, neste estudo, o *ethos*, enquanto noção discursiva, constrói-se no e pelo discurso uma imagem do enunciador, que no caso de Heloísa, *sua maneira de dizer* acaba demonstrando *uma maneira de ser*. E mesmo sendo uma mulher do seu tempo, Idade Média, apresentando obediência ao homem amado e a algumas regras monásticas (para satisfazer a Abelardo e não a Deus), a sua capacidade argumentativa garante o que ela demonstra mais desejar, não perder o elo da comunicação com o homem amado, pois ela se apresenta como uma mulher que acima de tudo amou com todas as forças.

2 PARA ALÉM DOS GÊNEROS

Palavras não apenas significam,
mas fazem coisas². (AUSTIN, Jonh)

Nesta seção pretende-se abordar alguns aspectos relevantes acerca do gênero epistolar, por se entender a importância do caráter social deste instrumento, que tem como função, organizar fatos sociais (ações significativas realizadas pela linguagem, ou atos de fala), afetar direitos e deveres das pessoas, uma vez que as diferentes atividades sociais são corporificadas por meio de diversos textos que se organizam e especificam as estruturas da sociedade.

As epístolas são muitas vezes escritas para um interlocutor particular, mas elas podem dirigir-se a mais de uma pessoa, ser manuseadas por aqueles que dela necessitem, pois esse comportamento é próprio do gênero epistolar (OLIVEIRA, 2011), uma vez que a epístola “teria conteúdo distinto, constituindo assuntos doutrinários, filosóficos, científicos, literários, morais, religiosos ou artísticos, e se destinaria a permanecer ou ser divulgada entre mais pessoas do que apenas aos destinatários nominais (MAGALHÃES, 1958, p. 880).

Denominar esta seção como **Para além dos gêneros** é pretender chamar atenção para duas vertentes que podem ser associadas quando se utiliza o termo gênero, pensando-se “como conjunto de espécies com as mesmas características” (HOUAISS, 2001, p. 219): a primeira vertente ligada àquilo que se relaciona ao gênero discursivo carta, e a segunda quando se pretende abordar os gêneros mulher e homem, de forma sutil e abreviada, para remontar à história de Heloísa e Abelardo, a fim de contextualizar o romance do casal de amantes. Ainda quando se tratar de gênero discursivo, os enfoques são as características predominantes do gênero em estudo, a fim de contextualizar a organização das epístolas de Heloísa a Abelardo, que apresentam uma estrutura própria para o momento em que foram escritas, século XII.

² (*apud* Bazerman, 2005, p. 25).

2.1 PRÁTICAS COMUNICATIVAS E ENLACES PESSOAIS DO GÊNERO CARTA

Em *História de Calamitatum (HC)*, livro que conta a história das desventuras de Abelardo e contém as epístolas enviadas por Heloísa a ele, há uma organização textual que muito se assemelha a um diário (escrita de Abelardo), mas que é intitulado por ele como carta e, socialmente, cumpre a função desse gênero.

Escritas no século XII, por volta do ano 1128, na Paris Medieval, as cartas de Abelardo e Heloísa foram escritas em latim e publicadas pela primeira vez em Paris, em 1616.

Produzir cartas pessoais parece pretender tecer um trabalho de ordenamento e significação do trajeto de vida através do suporte do texto. Abelardo assim o faz, ao retratar sua trajetória a um amigo e, posteriormente, esses relatos caem em mãos de Heloísa, o que impulsiona a produção de sua correspondência a Abelardo, e as respostas dele a ela. As trocas de cartas acontecem depois de longo tempo de separação e muitas vezes não trazem as palavras que Heloísa espera ouvir. Mas esse diálogo já se constitui importante para a manutenção daquele relacionamento, pois “quem escreve espera sempre uma resposta, daí, um movimento entrelaçado de elos que não dá para ser pensado num sentido linear, mas sim reticular” (SILVA, 2002, p. 127).

Escrever sobre si, sobre as desventuras da vida, as atribuições, anseios e medos é uma forma de tentar distanciar-se do eu e enxergar-se através da escrita. E assim como o diário, o gênero carta, é muito apropriado para possibilitar adentrar na intimidade do outro e no compartilhamento e reflexão sobre si mesmo.

A tradição da escrita de cartas existe desde a Grécia, com os primeiros comandos escritos e outros assuntos de cunho administrativo, militar e político, do Estado. Eram textos como ordens, leis, códigos e proclamações. Esse gênero cumpria desígnios bem específicos como retrata Bazerman (2005, p. 86):

As cartas forneciam a identificação de autor e audiência e, no período mais antigo, elas eram entregues por mensageiro pessoal da autoridade- o qual, dizia-se, passava a representar a própria presença ou projeção (“parousia”) do emissor. A aparente encenação social era ainda realçada com a leitura em voz alta pelo mensageiro, que podia portar uma segunda mensagem falada, não confiada à escrita.

E assim as relações sociais realizadas à distância eram representadas por meio da carta, que desenvolve a função não somente de informar ou narrar fatos e feitos, mas instaurar atos legais. Mesmo quando a figura do mensageiro, enquanto aquele que “recita” a

mensagem, deixa de existir, a pretensão de conferir à carta a projeção da presença do autor permanece.

Gênero de reconhecida força comunicativa devido à multiplicidade de práticas que possibilita desenvolver, a carta é um instrumento valioso da antiga Igreja Cristã, em que perpassam atividades variadas como narrativas de eventos notáveis, oração, consolo, ensinamentos morais, avisos contra falsos profetas e pensamentos filosóficos (BAZERMAN, 2005, p.88). Esta última atividade propagada pela carta é tema bem recorrente nas epístolas trocadas por Heloísa e Abelardo, por ambos serem intelectuais ligados às discussões filosóficas, e Abelardo utilizar as cartas como veículo de comunhão e propagação de fé. Em um trecho de sua carta, ao tentar lembrar a Abelardo da responsabilidade dele com ela e com as religiosas do Paraclete³, assim como a necessidade de um direcionamento espiritual, Heloísa reforça a ideia de que as cartas, já no século XII, cumpriam a função também de orientar religiosamente: “Quantos e quão graves tratados escreveram os Santos Padres para instrução, direção e consolação das santas mulheres” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 219). Este tipo de ação era bem recorrente em cartas encíclicas, as quais eram veiculadas informações sobre divisões internas e externas da vida monástica e listava quais clérigos permaneciam “em comunhão” (BAZERMAN, 2005, p. 88).

A Igreja se expande e o poder de comunicação das cartas também. Elas servem para organização, manutenção da sociedade, para estreitar relacionamentos, instituir atos legais, estabelecer acordos comerciais, assim como disseminar atitudes e posturas rebeldes, ao socializar injúrias e organizar atos de rebelião (BAZERMAN, 2005, p. 91).

Esta ampla utilização da carta como recurso de comunicação não só pessoal, mas com configurações institucionais faz com que este gênero seja considerado uma prática comunicativa em que as atividades sociais são produzidas através da linguagem e os gêneros são gerados e consolidados por tais práticas.

Silva (2002) retrata a importância da carta para a consolidação dos relacionamentos entre as pessoas que se encontram distantes:

³ Convento perto do rio Ardusson, entre Ferreux-Quincey e Saint-Aubin, fundado entre 1122-1123 por Pedro Abelardo. Paraclete é um nome bíblico para o Espírito Santo. Depois de 1128, quando Abelardo foi eleito abade do mosteiro de Saint-Gildas-de-Rhuys, ele deixou o Paraclete. Quando o Abade Suger de Saint-Denis expulsou as monjas beneditinas, em 1129, de Argenteuil, com sua priora Heloísa, Abelardo deu-lhes a propriedade do Paraclete. Abelardo, inicialmente, escreveu hinos, sermões e regras religiosas para o novo convento e permaneceria como conselheiro espiritual para Heloísa. O convento foi demolido e hoje existe apenas cripta, onde Heloísa e Abelardo foram enterrados.

As cartas movimentavam as relações entre homens e instituições, criavam e sedimentavam as práticas sociais da política, da economia, da ciência e da cultura, etc. e, ainda instauravam as bases de complexos sistemas de comunicação que vai se sofisticar no século XV, com o advento do correio, na Europa. (SILVA, 2002, p. 54).

A autora ainda sistematiza a noção de práticas comunicativas ao mostrar que esta noção tem em “seu escopo os usos da linguagem conforme os espaços sociais em que ela é atualizada” e que tais práticas de um gênero textual podem expressar “o modo como as pessoas agem linguística, discursiva, cognitiva, social e interativamente nos eventos comunicativos de que participam” (SILVA, 2002, p. 51).

Classificado no âmbito das interações espontâneas, as cartas são qualificadas por Bahktin (1997) como gênero primário, pois é aquele que influenciou no surgimento e formação de tantos outros gêneros textuais. Como tal, as cartas são nas práticas comunicativas um dos primeiros gêneros a possibilitar o desenvolvimento de relações interativas à distância, revelando uma interface entre o social e o individual, e a transmutação da carta em outros gêneros dar-se-à devido às demandas socioculturais (SILVA, 2002, p. 52).

Cultivadas num contexto sócio-histórico, com a pretensão de atender às necessidades comunicativas dos sujeitos, dos diferentes grupos sociais, em situações diversas, revelando aspectos em comum em sua estrutura e ao mesmo tempo tão particulares das pessoas, as cartas são instrumentos importantes da comunicação. Seus enlances pessoais apresentam um caráter dialógico que encurta a distância e viabiliza a interação verbal entre um **eu** e um **outro**, ou entre vários **eus** e vários **outros**. Geralmente tais correspondências visam efetivar um contato privado (tratando-se das cartas pessoais), entre familiares, amigos íntimos e casais, de caráter espontâneo, coloquial em estilo e temática, dependendo do grau de relacionamento entre os correspondentes, e em tom de “conversa” escrita. (NOVAES, 2011, p. 5).

A produção das cartas de Heloisa e Abelardo não é feita de maneira despreziosa, quanto à escolha do gênero textual, pois a carta é um gênero muito utilizado no século XII, conhecida também como *ars dictaminis*, arte de escrever cartas, inspirada em modelos clássicos medievais. Durante muito tempo ela foi o principal meio de comunicação à distância e cumpria diferentes funções.

2.2 CARTAS: FÓRMULAS FLEXÍVEIS OU ESTÁVEIS?

No cenário das ciências da linguagem, meados do século XX, surge Mikhail M. Bakhtin com suas reflexões sobre os gêneros do discurso, um relevante ponto de partida para as discussões sobre gêneros textuais.

Em *Estética da criação verbal*, este autor apresenta uma discussão sobre a relevância da utilização da língua, representada em forma de enunciados orais e escritos, concretos e únicos, produzidos por sujeitos em diferentes esferas da atividade humana. Ele estuda como os textos adquirem identidades específicas, partindo de aspectos da interação e das condições sócio-históricas da linguagem. Assim, para Bakhtin (1997, p. 282), gênero do discurso é qualquer enunciado considerado isoladamente, ou seja, individual, em que cada esfera da utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados.

Esse estudioso acerca-se da concepção de enunciado como unidade que fundamenta o princípio da comunicação humana, pois as trocas entre os falantes assumem formas diferentes.

O repertório variado dos gêneros do discurso se dá devido à inesgotável variedade virtual da atividade humana, que se amplia à medida que a esfera se desenvolve e fica mais complexa possibilitando que o caráter heterogêneo dos gêneros dos discursos (orais e escritos), inclua a curta réplica do diálogo cotidiano, o relato familiar, a carta, a ordem militar padronizada, a declaração pública, a exposição científica, os modos literários, o romance, a obra lírica, em dois tipos de gêneros: o primário (simples), resultado de interações espontâneas e o secundário (complexo), aquele que pode absorver vários gêneros primários, transmutá-los e modificar a relação imediata com a realidade. Apropriar-se de uma carta, inserindo-a num romance, fará com que tal carta perca sua relação direta com a vida cotidiana e integre-se à realidade do romance, esse comportamento pode ser um exemplo da atividade empreendida pelo gênero secundário.

A diversidade e a disparidade dos gêneros do discurso dificultam o seu estudo, por isso, muitas pesquisas concentraram-se nos gêneros literários sob o ângulo artístico-literário de sua especificidade, tanto na Antiguidade quanto na contemporaneidade, e naquela, o gênero retórico⁴ foi uma das principais fontes de estudo.

Bakhtin ressalta a importância que existe, para todas as áreas da linguística e da filologia, de se conhecer a natureza do enunciado e conhecer a diversidade de gêneros.

⁴ Os retóricos classificavam tais gêneros em três: deliberativo, demonstrativo e judicial. Cada um era destinado a uma situação específica, a qual determinava o conteúdo da argumentação.

Conhecer para saber diferenciar o gênero de discurso simples do gênero de discurso secundário, que inclui aí o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico; discursos esses que aparecem em contextos culturais mais complexos e evoluídos. Esta distinção se faz relevante, pois são destes enunciados que os pesquisadores extraem os fatos linguísticos de que necessitam. Essas áreas dialogam com materiais linguísticos concretos; enunciados concretos (orais e escritos) que se relacionam com diferentes esferas da atividade e da comunicação humana. “A língua penetra na vida através dos enunciados concretos que a realizam, e é também através dos enunciados concretos que a vida penetra na língua” (BAKHTIN, 1997, p. 282). É uma troca permanente.

O enunciado pode refletir a individualidade de quem fala ou escreve, porém nem todos os gêneros estão aptos para refletir a individualidade na língua do enunciado. Os gêneros artístico-literários comportam esta individualidade, porém existem gêneros que requerem uma forma padronizada, como uma formulação de documento oficial. E dessa forma, estes gêneros acabam tornando-se epifenômenos, ou seja, produtos complementares dos gêneros do discurso. Alguns aspectos do comportamento humano podem ser revelados pela variedade dos gêneros do discurso, e a natureza do enunciado dos gêneros do discurso pode delinear se um estilo é mais geral ou individual, ou então através da inserção de uma esfera da atividade humana se determina se o estilo é mais linguístico ou funcional.

Conhecer os estilos da língua requer conhecimento prévio dos gêneros em sua diversidade, pois, para Bakhtin (1997, p. 285), “as mudanças históricas dos estilos da língua são indissociáveis das mudanças históricas que se efetuam nos gêneros do discurso”, e o comportamento dos enunciados e o tipo a que pertencem os gêneros de discurso servem como a fonte que liga a história da sociedade à história da língua.

Ainda sobre a questão dos gêneros de discurso, Sobral (2009, p. 173) em estudo sobre Bakhtin, faz uma leitura roteirística, por ela mesma chamada assim, da obra *Estética da criação verbal*, e ressalta que, para esse autor, o gênero não é uma categoria textual, mas sim uma categoria discursiva, em que não se comporta uma forma fixa, mas formas com alterações diversas, com maior ou menor possibilidade de alterações por parte do sujeito, que é um mediador entre o que é possível socialmente e o que é efetivamente realizado. Destaca ainda algumas concepções abordadas por Bakhtin sobre as noções de forma, tema, e estilo

forma para Bakhtin não é algo dado nem estático, mas resultado da ação autoral [...].

Tema não se confunde com “assunto” [...] logo, tema é o tópico do discurso como um todo. A forma de composição [...] não se confunde com um artefato, ou forma rígida, porque pode se alterar de acordo com as alterações

dos projetos enunciativos; trata-se de como o gênero mobiliza um texto, a estrutura textual do gênero. O estilo [...] é ao mesmo tempo expressão da relação discursiva típica do gênero e a expressão pessoal, mas não subjetiva, do autor no âmbito gênero. (SOBRAL, 2009, p. 173-174).

A depender das relações sociais, os gêneros irão incorporar mudanças, muitas vezes sutis, mas eles sempre serão fruto de práticas discursivas, entrelaçadas às diferentes maneiras de se utilizar a linguagem, com diferentes funções e situações sociais.

Essas sutis mudanças podem ser constatadas na saudação que Abelardo dirige à Heloísa ao responder à primeira carta dela dirigida a ele: *Heloise, dilectissime sorori sue in Christo, Abaelardus, frater ejus in ipso*⁵. (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 233). Quem faz a ressalva sobre a *salutatio* é a própria Heloísa, demonstrando espanto por Abelardo ter invertido, de acordo com as normas epistolares da época, a ordem das apresentações:

Fiquei surpreendida, meu único, por algo que vai contra os costumes das normas epistolares, melhor dizendo, contra a ordem natural das coisas. No próprio cabeçalho da sua saudação epistolar achaste oportuno pôr o meu nome antes do teu, isto é, a mulher antes do homem, a esposa antes do marido, a escrava antes do senhor, a monja antes do abade. Ora, é de regra – e a conveniência das coisas assim exige – que quando alguém escreve aos seus superiores ou a seus pares, os nomes destes figurem antes de quem escreve. Porém, se nos dirigimos a inferiores a posição dos nomes deve respeitar a ordem das dignidades. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 235).

O trecho exposto ajuda a compreender a forma como se organizam as marcas estruturais da carta no século XII, a rotina de realização, a unidade interna de tal gênero, como também para enfatizar que determinadas adaptações feitas pelo escritor de cartas podem pretender traduzir seu estilo, marcar um efeito de individualidade, amenizar uma situação constrangedora ou introduzir uma forma de desculpar-se, ao tentar elevar a autoestima do destinatário, ao trocar tais posições. Porém tais mudanças não podem ser consideradas variedades do gênero, pois as características básicas do gênero não estão sendo descartadas, mas adaptadas à forma de escrever do autor (MAIOR, 2001, p. 10).

Dessa forma, vale remontar às possibilidades composicionais da carta, tomando-a como uma forma flexível, mas que apresenta traços estáveis em sua estrutura. Para tanto, apresenta-se esquematicamente um quadro representativo de diferentes abordagens/autores, com conceituações variadas, que mostram uma estrutura básica da carta:

⁵ À Heloísa, sua querida irmã em Cristo, Abelardo, seu irmão em Cristo.

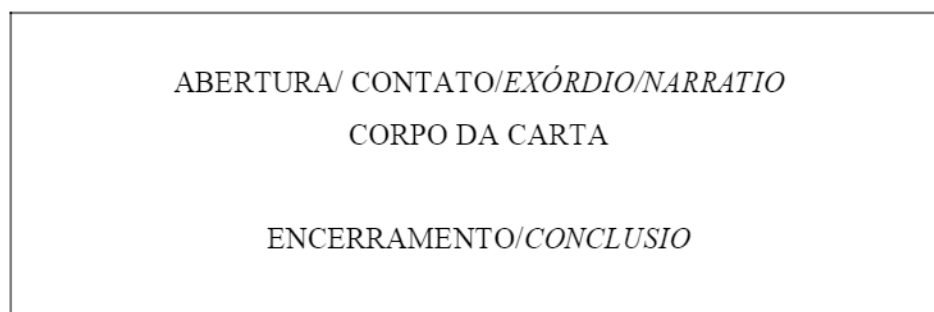
| Autor/data | Estrutura da carta |
|--|--|
| CARDOZO; CHAMBOULEYRON (2008, p. 195). | <p>“Os tratados antigos costumam reconhecer, também, pelo menos cinco partes fundamentais das quais é dividido o corpo da carta:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) <i>Salutatio</i> saudação inicial em que se reconhecem os títulos, cargos e funções de quem escreve e de quem recebe a carta; 2) <i>Capatio benevolentiae</i>, parte da carta em que escritor tenta conquistar o ânimo favorável do leitor a partir de narrativas curiosas ou interessantes; 3) <i>Narratio</i>, a narração dos “fatos” de interesse do destinatário que se confunde muitas vezes com a <i>Capatio</i>; 4) <i>Petitio</i>, petição, arte de pedir o que se pede a partir dos argumentos estabelecidos nas partes anteriores; 5) <i>Conclusio</i>, fórmulas a partir das quais se encerra a carta e reafirma-se a condição social do remetente e do destinatário.” |
| TRAVAGLIA (2007, p. 53). | <p>“Estrutura retórica:</p> <p>Função 1: Estabelecer contato Subfunção 1: situar o tempo e o espaço da produção (<i>local e data</i>) Subfunção 2: definir o interlocutor/destinatário (<i>vocativo</i>) Subfunção 3: assegurar o contato (<i>saudação/introdução</i>)</p> <p>Função 2: Realizar o propósito Subfunções: o número e o tipo de subfunção depende do(s) tópico(s) e objetivos da carta. (<i>corpo</i>)</p> <p>Função 3: Finalizar o contato Subfunção 1: despedir-se (<i>despedida</i>) Subfunção 2: identificar-se (<i>assinatura</i>)</p> <p><i>Pós-escrito e notas</i> geralmente têm função de complementação do corpo.”</p> |
| SILVA (2002, p. 133-138). | <p>As cartas sustentam-se basicamente em três grandes etapas:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- abertura do evento: espaço em que se instaura o contato e a interlocução com o destinatário, que corresponde ao <i>exórdio</i>; 2- o corpo da carta: desenvolvimento do objeto do discurso, o <i>narratio</i>; 3- o encerramento do contato, da interlocução: a <i>conclusão</i>. <p>“[...] as etapas de abertura e de encerramento do evento são compostas de sequências discursivas, prototípicas, altamente recorrentes, que expressam, de forma clara, como já acenei, a natureza do relacionamento dos interlocutores, a finalidade que cumpre a interação em curso e, sobretudo, o caráter dialogal e dialógico desse gênero (alternância dos papéis comunicativos). Já a etapa que compreende o corpo da carta (ou da interação) não apresenta marcas estereotipadas, em termos discursivos e interativos, que sinalizem o seu início ou o seu fim. A rigor, as etapas de abertura e de encerramento, que emolduram a interação, acabam cumprindo o papel de indicar o momento quando se inicia e finda o corpo da carta.”</p> |

Quadro 1: Estrutura composicional da carta.

Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Percebe-se que no diálogo com diferentes autores, tem-se uma estrutura que é comum à carta (abertura do evento, corpo da carta e encerramento), do ponto de vista formal. Tais estruturas servem para mostrar que esse gênero, mesmo tendo aspectos flexíveis na forma, possui traços estáveis em sua composição, e a constância dessas fórmulas estará ligada à maior ou menor erudição do emissor e às suas pretensões comunicativas.

Em síntese, a carta é estruturada da seguinte maneira:



Quadro 2: Síntese da estrutura da carta.
Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Após elucidar algumas possibilidades teóricas para identificar as partes que compõem uma carta, apresentam-se as cartas de Heloísa esquematizadas nas seguintes linhas gerais, do ponto de vista da abertura, do corpo e do encerramento:

| Elementos da carta | EPÍSTOLA I | EPÍSTOLA II |
|---|--|--|
| Abertura do evento ou <i>salutatio</i> ^{1,2} | “ <i>A seu senhor, ou melhor, a seu pai; a seu esposo, ou melhor, a seu irmão; sua serva, ou melhor, sua filha; sua esposa, ou melhor, sua irmã; a Abelardo, Heloísa.</i> ” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 211). | “ <i>A seu único depois de Cristo, Sua única em Cristo</i> ”. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 235). |
| Corpo da carta ou <i>narratio</i> ^{1,2} | A epístola é dividida em vinte parágrafos, mais ou menos oito a vinte linhas cada. A narração de Heloísa gira em torno, em quase todos os parágrafos, do propósito de convencer a Abelardo de que ele precisa escrever para o Paraclito, ou melhor, “para suas filhas” ⁶ com mais frequência; | Dividida em vinte e cinco parágrafos, essa epístola é escrita após Heloísa receber a resposta de Abelardo explicando o longo silêncio e a aparente indiferença com que vem tratando-a; além de solicitar que, caso ele venha a falecer, ela se |

⁶ Expressão utilizada por Heloísa.

| | | |
|---|---|--|
| | <p>informá-las sobre “as procelas em que andas como náufrago”⁷, pois elas temem pela vida dele, uma vez que tem sido alvo de muitas perseguições e também por necessitarem de aconselhamentos espirituais, já que ele como único fundador daquele convento é responsável não só pela conversão de Heloísa, mas pela propagação de ideais de fé. Desenvolve também nesta seção da carta uma série de questionamentos sobre a ausência “física” de Abelardo, e até mesmo sobre a ausência de notícias e dos aconselhamentos através de cartas.</p> | <p>encarregue em trasladar os restos mortais dele e dirija orações a ele. Heloísa, primeiramente demonstra surpreender-se com a fórmula de abertura que ele utiliza na carta e em seguida tece várias recriminações sobre as elucubrações que ele faz sobre a possibilidade de ser morto pelos inimigos; argumenta que é ele quem deverá encomendar a alma dela e das outras religiosas do Paraclete, e não o contrário. Sugere que ele não se torture com temores inúteis; ressalta que a única importância que tem a vida dela é saber que ele está vivo; culpa a Deus pelos infortúnios que vive.</p> |
| <p>Encerramento do contato, despedida ou <i>conclusio</i>^{1,2}</p> | <p>“E termino esta longa carta com um final breve. Adeus, meu único⁸!” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 229).</p> | <p>Não há fórmula de encerramento, mas uma citação de S. Jerónimo que sintetiza as palavras finais de Heloísa: “Não busco a coroa da vitória, basta-me evitar o perigo. É mais seguro evitar um perigo do que fazer uma guerra. [...] E para juntar aos meus conselhos a solidez da autoridade, ouçamos S. Jerónimo: ‘<i>Confesso a minha fraqueza, não quero lutar na esperança da vitória para um dia perder a vitória. Será necessário abandonar o certo para seguir o incerto?</i>’” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 255).</p> |

Quadro 3: Síntese da estrutura das epístolas de Heloísa.

Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Geralmente a abertura da carta é composta pelos nomes do remetente, do destinatário e uma saudação. Mas Heloísa apresenta os elementos da *salutatio*, da fórmula epistolar, com termos que deixam transbordar valores hierárquicos e sentimentos profundos em relação a

⁷ Idem.

⁸ Segundo Abel Nascimento Pena, nas notas de *HC*, o adjetivo “único”, nesta fórmula de despedida, é utilizado várias vezes nas cartas de Heloísa a Abelardo, e em latim medieval, “*unice*” pode significar “todo”, “inteiro”, “insubstituível, não ligado a nada, nem a ninguém, sem laços conjugais, nem obrigações matrimoniais.

Abelardo. Pois, assim como as fórmulas evidenciam o amor e o respeito de Heloísa pelo seu amado, deixam transparecer também a mudança de papéis que se revela em tal relacionamento, além da formalidade necessária a membros de instituições, que no caso dos desses cônjuges, deixa de ser a familiar, para se tornar a religiosa. Aqueles que outrora eram “esposo” e “esposa”, agora passam a ser “irmão” e “irmã”, em Cristo. E esta é a maneira pela qual Abelardo insiste em tratar Heloísa em suas epístolas, nas saudações iniciais: “*Heloise, dilectissime sorori sue in Christo, Abelardus, frater ejus in ips^o*”, ou então reforçar que o laço que ainda os une é Cristo: *Sponse Christi, servus ejusdem*¹⁰. Tais contatos iniciais apresentam-se frios e secos, delimitando um distanciamento que Abelardo julga necessário para o casal, que não pode esquecer o que ainda os deve unir: os laços em Cristo e os que devem esquecer: os laços e prisões humanos carregados de sentimentos e desejos não espirituais.

A estrutura da carta apresentada pelo viés de três diferentes autores mostra que as epístolas de Heloísa apresentam algumas regularidades próprias do gênero que utiliza, e por se tratar de uma produção do século XII, acolhe muito mais os traços denominados e descritos por Cardozo e Chambouleyron (2008). Por outro lado, mesmo apresentando aspectos estáveis de uma epístola, a carta II foge aos padrões habituais, ao ser finalizada não como fórmula que reafirma os papéis ou condições sociais do remetente e destinatário, mas com a voz de S. Jerónimo utilizada como uma estratégia discursiva para imprimir um argumento de autoridade¹¹.

2.3 A CORRESPONDÊNCIA: REGISTROS DE UM AMOR

Existem várias versões e traduções, em diferentes línguas, da história de Heloísa e Abelardo. Para este estudo, foi utilizada a tradução do texto *Historia Calamitatum: cartas Abelardo e Heloísa*, que são as narrativas das desventuras dele, assim como algumas epístolas trocadas pelo casal, que, nesta edição, bilingue- latim-português-, da Fundação Calouste Gulbenkian, organizada por Abel Nascimento Pena, se resume em duas epístolas de Heloísa a Abelardo e a epístola V de Abelardo a Heloísa, texto conhecido como *Prece de Abelardo*.

O primeiro dos manuscritos desta história, o Paris BNF, *lat.2923*, do século XIII, pertenceu a Petrarca, o humanista italiano e foi sob este manuscrito que J. Monfrin

⁹ A Heloísa, sua querida irmã em Cristo, Abelardo, seu irmão em Cristo

¹⁰ À esposa de Cristo, o servo de Cristo.

¹¹ Quando se utiliza atos ou juízos de uma pessoa ou grupo de pessoas, com prestígio, com respaldo, como meio de prova a favor de uma tese. (PERELMAN; OBRETCHS-TYTECA, 2005, p.348).

reconstituiu, com o título de “ABELARD, *Historia Calamitatum*. Texte critique avec une introduction publié par J. MONFRIN, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 4. ed., 1978” (PENA, 2008, p. 13-14), tal História e correspondência do casal. As duas cartas de Heloisa que são analisadas, constantes na *Historia Calamitatum (HC)*, já traduzidas para o português, seguem a edição latina de J. Monfrin, e sobre tal obra Pena (2008, p. 14-15) afirma:

Independentemente de novos estudos a lume ou mesmo da descoberta de novos testemunhos manuscritos, o que temos à mão é um texto enigmático e surpreendente, uma obra-prima da literatura latina medieval que se ressemantiza permanentemente em função dos mais variados códigos estéticos e discursivos. Em última análise, é o imaginário de cada indivíduo e de cada época que fazem da *Historia Calamitatum* um texto paradigmático em prosa e do microcosmos medieval.

É possível perceber que a correspondência em estudo, as histórias que permeiam tais textos, transcendem à literatura e à história, para fazerem parte de um patrimônio cultural, não só da França, pois os ecos do idílio de Heloisa e Abelardo inspiraram comportamentos intelectuais e amorosos de várias gerações ao redor do mundo. Jean de Meun adaptou a *HC* no *Roman de la rose*, de fins do século XVIII a meados do século XIX; Rousseau produziu uma obra intitulada *Nouvelle Héloïse*, título colocado não por coincidência; Restif de la Bretonne escreveu *Le Nouvel Abailard* (1778-1779). E assim, como afirma Zumthor (2002, p. 5), há uma longa lista das obras literárias que, cada uma à moda de seu tempo, exploraram como modelo clássico a HC. Contudo, a cada nova edição, a cada nova versão, o *magister* e a *discipulla* são reinventados; a abadessa e o clérigo, personagens reais, passam a ser delineados por aqueles que os escrevem, e a correspondência serve como testemunho do amor medieval.

O amor serve como pano de fundo para o trágico envolvimento amoroso de Heloisa e Pedro Abelardo, que tiveram o romance interrompido na Paris medieval do século XII. Algumas vezes interpretada como narração ficcional, esta verídica história ganha grande repercussão na Idade Média, devido Pedro Abelardo ser “religioso de destaque, renomado professor, filósofo dos mais respeitados, e ela- Heloisa- apenas uma adolescente, mas alguém dotada de cultura invulgar e inteligência excepcional” (MACEDO, 2002, p. 24). Este homem é ainda considerado, nas palavras de Jacques Le Goff: “o primeiro intelectual da Idade Média” (LE GOFF, 1983, p. 51), e é reconhecido como “teólogo e maior filósofo da Europa de seu tempo” (GILSON, 2007, p.7). Já Heloisa, figura como um paradigma feminino não nos moldes sociais da sua época, mas singular por ser grande conhecedora de obras literárias e

filosóficas. O casal, nos papéis de professor e aluna, descobriu o amor juntos e se tornaram amantes.

Antes do romance, Abelardo ouve falar de Heloísa devido a sua fortuna intelectual, algo pouco comum às mulheres medievais e empreende esforço para aproximar-se dela. Habilidoso, ele consegue uma aproximação que talvez nem pensasse ser tão profunda. Aparece o momento de unir o útil ao agradável, pois a verdadeira intenção dele era desfrutar dos desejos da carne, provar da luxúria, sem ter de desfrutar de cortesãs, classe tão menosprezada por ele (GILSON, 2007, p. 31). Abelardo vê em Heloísa dupla possibilidade para satisfazer seu *ego* de homem e de filósofo, pois, encanta-se por ela: “Era de não vulgar beleza e a vastidão da sua cultura fazia dela uma mulher excepcional” (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 107). Ele reconhecia nela a beleza que excita um homem e a cultura literária que envaidece e instiga um intelectual. É fato que ele planejou seduzir Heloísa, “uma conquista a que acrescentar às conquistas da inteligência”, como diz Le Goff (2003, p. 62). Mas não se deseja imprimir em Abelardo uma imagem pejorativa de sedutor barato, pois como o próprio Le Goff (2003, p. 62) ressalta: “o demônio da idade madura assalta esse homem que, com 39 anos, só conhecera do amor os livros de Ovídio e as canções que havia composto- por espírito goliárdico¹² e não a partir de experiência.” Mesmo sem querer, Abelardo acresce para seu vasto e competente *curriculum* mais dois títulos: o de sedutor e outro de amante.

Em *HC*, uma longa carta de consolação, que, para Pena (2008, p. 9), “possui todos os ingredientes da mais pura ficção sentimental: amor, paixão, escândalos e convenções sociais, intriga palaciana e querelas religiosas”, Abelardo relata, a um amigo, onde nasceu, as perseguições de Anselmo de Laon, de Guilherme de Champeaux, Alberico Reim e Lotulfo, o Lombardo. É o próprio filósofo quem relata como tentou e conseguiu conquistar Heloísa; a forma como procurou uma ocasião propícia de criar familiaridade com ela, através de um convívio diário, consentido por Fulberto, tio da jovem, envaidecido, em princípio, por sua querida sobrinha poder desfrutar das lições de uma das mentes mais brilhantes da Idade Média. Abelardo conta ainda como seduziu Heloísa, para fazê-la ceder mais facilmente aos desejos dele; as angústias e tribulações após o romance ser descoberto, a refutação dela para não se casarem, a castração dele e os sucessivos infortúnios que sofrera.

¹² Este termo refere-se a um grupo de intelectuais dos séculos XII e XIII, clérigos que viam Paris como o Paraíso do mundo, e eram tratados como boêmios por alguns e, por outros, como uma espécie de *intelligentsia urbana*. Para maior aprofundamento conferir LE GOFF, 2003.

Não tem como negar que tal história é envolvente, enigmática e suscitadora de questionamentos. O romance de Heloísa e Abelardo chega a proporções pouco imaginadas pelo casal. A descoberta de tal romance no seio de sua casa faz com que Fulberto revolte-se, desaprove tal relacionamento e deseje vingar-se do homem que o traiu, o enganou e agiu de má fé. Porém, grávida¹³ e longe da casa do tio, Heloísa e Abelardo se casam, mas o tio dela descobre e manda castrar Abelardo, que se recolhe à abadia de Saint Denis, em Cluny, e ela no convento do Paraclete, onde se torna abadessa, por solicitação/ordem de Abelardo.

Parece começar aí um dos períodos mais dolorosos para esta jovem mulher, que em sua tenra idade, abre mão da liberdade, para atirar-se numa vida monástica, não por vocação religiosa, mas a fim de satisfazer o desejo daquele que tanto ama e por quem é abandonada por longo período sem notícias. Jovem sim, mas madura o suficiente para assumir os cargos de priora e abadessa em dois mosteiros beneditinos, o de Argenteuil e o do Paraclete. E o último, o Paraclete, é palco e espectador dos tormentos e aflições por que passara Heloísa.

Ao iniciar os estudos sobre o perfil desta mulher, protagonista de uma das mais conhecidas histórias de amor da Idade Média, percebe-se o quanto o comportamento dessa mulher não converge totalmente com os padrões instituídos para uma mulher do século XII, período em que às mulheres era relegado o papel de filha, esposa, mãe. É claro que ela não tinha nenhuma consciência de feminista, até por que esse ideal surgiu por volta do século XIX, mas é o comportamento dela, diferente das outras mulheres, pelo do que se tem notícia, que foram silenciadas, que instiga a curiosidade, o olhar perscrutador dos pesquisadores. É verdade que a grande maioria deles buscou Heloísa para entender Abelardo, e não para descortinar uma mulher de um período de obscuridade para classe feminina. Não é interessante deixar essa figura feminina relegada ao papel de amante de uma das mentes mais brilhantes da Idade Média; não que tal condição ofendesse Heloísa, mas ela pode ser vista como um ser autônomo, por ter ideias próprias, por lutar com suas próprias armas- a filosofia e a inteligência- numa guerra sempre desleal para as mulheres, num período como a Idade Média.

Por isso é pretendido neste estudo analisar o *ethos* nos discursos de Heloísa, pois que mulher em plena idade das trevas ousaria achar mais doce ser amante do homem que ama, do que sua esposa? Essa é uma das grandes provocações de Heloísa à visão de mundo de sua época. Na concepção dela, o casamento traz amarras indignas para os intelectuais. Ou então como amar mais a um homem do que ao próprio Deus? E “[...] o próprio Deus recusaria ser

¹³ Heloísa tem seu filho na Bretanha, na casa da irmã de Abelardo, Denise. O menino chama-se Astrolábio e praticamente nada consta, nas epístolas trocadas pelo casal, sobre a criança.

amado desse modo” (GILSON, 2007, p. 216). Isso só ressalta que Heloísa transborda amor e desejo. E o mais conflituoso da relação de Heloísa e Abelardo é que o que os separaram foram os ideais intelectuais e filosóficos que ambos acreditavam. Acreditar que há incompatibilidade entre o fazer intelectual e a vida matrimonial foi o verdadeiro obstáculo dessa relação.

Apresentada de forma breve, esta é a história que demonstra que o destino de Heloísa e Abelardo foi unido tragicamente. É um idílio que estaria por acontecer e marcar para sempre a vida destas duas pessoas.

Segundo o minidicionário de língua portuguesa, Houaiss (2001, p. 239), idílio significa: “1 amor terno e delicado; 2 relação entre namorados; 3 devaneio; 4 poema bucólico”.

Poder-se dizer que a história do casal foi realmente um idílio, nas várias acepções encontradas no dicionário citado, e adotar tais denominações, não na ordem apresentada, mas segundo a “lógica” dos acontecimentos, serve para tentar entender os registros de um amor.

2.4 ASPECTOS DIALÓGICOS DA CORRESPONDÊNCIA DO CASAL HELOÍSA E ABELARDO

Falar em interação verbal é trazer para discussão a perspectiva da enunciação, que de acordo com Bakhtin ([1929], 2006), é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados, devido uma natureza social.

Bakhtin ([1929], 2006)¹⁴, afirma que a enunciação não existe fora de um contexto sócio-ideológico, e toda palavra dirige-se a um interlocutor. Por sua vez, o interlocutor não pode ser abstrato, pois dessa maneira a linguagem ficaria comprometida, já que o enunciado procede de alguém e destina-se a alguém, tratando-se da interação entre locutor e ouvinte¹⁵. Mas é necessário ter claro que a palavra apóia-se tanto no locutor quanto no interlocutor, sendo um “território comum” entre ambos e a palavra não pertence totalmente ao locutor, que a detém em boa parte, somente em algum momento. Bakhtin ([1929], 2006, p. 117) ainda diz: “a situação social mais imediata e o meio social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, a partir do seu próprio interior, a estrutura da enunciação”.

Toda enunciação completa é constituída de significação, e o grau de clareza, de acabamento formal da atividade mental é diretamente proporcional ao grau de orientação

¹⁴ Bakhtin participa de um pequeno círculo de intelectuais frequentado por P.N. Medviédiev e V. N. Volochínov, e o livro *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, publicado em 1929 é assinado sob o nome de Volochínov.

¹⁵ Termo utilizado por Bakhtin em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*.

social. Enquanto reservada na cabeça do ser consciente, uma expressão é apenas um esboço; quando lançada, materializada em determinadas condições sociais, passa a ser fato social e não ato individual interior. Por isso, Bakhtin ([1929], 2006, p. 126) afirma: “a elaboração estilística da enunciação é de natureza sociológica e a própria cadeia verbal, à qual se reduz em última análise a realidade da língua, é social”. Dessa forma, a realidade fundamental da língua é a interação verbal. É nela que se tem o veículo principal da produção do sentido, pois o sentido da enunciação não está no indivíduo, nem na palavra e nem nos interlocutores, mas no efeito da interação entre o locutor e o receptor, produzido por meio de signos linguísticos. Bakhtin introduz assim a ideia de comunicação dialógica, dizendo que a linguagem vive na comunicação dialógica daqueles que a usam, e somente através da verificação do funcionamento real da linguagem, ou seja, dos enunciados - por serem unidades reais de comunicação - é possível perceber o dialogismo, pois “cada vez que se produz um enunciado o que se está fazendo é participar de um diálogo com outros discursos” (FIORIN, 2008. p. 21).

Do relacionamento entre Heloísa e Abelardo restaram algumas cartas, objeto de estudos nos campos da teologia e filosofia, e alvo de questionamentos quanto à autenticidade. Mas sobre esta fortuna crítica, Gilson (2007, p. 18) afirma:

A correspondência de Heloísa e Abelardo esta aí, diante de nós, como um fato que podemos glosar ao infinito e cuja origem se presta às hipóteses mais diversas. Muitas foram feitas e certamente muitas outras serão feitas; porém, a mais convincente e a mais sábia de todas consiste em supor que Heloísa seja autora das cartas de Heloísa, Abelardo, o autor das cartas de Abelardo, e Heloísa, a provável editora do conjunto da coletânea.

Ao analisar a correspondência de Heloísa e Abelardo, pode-se verificar que em vários trechos das cartas, eles recorrem aos discursos constituintes¹⁶. Porém há um registro maior, de tais discursos, nas epístolas de Abelardo. E isso se deve à *Historia Calamitatum* ser um texto muito maior do que as duas epístolas de Heloísa, juntas. Ao examinar alguns trechos das cartas que Heloísa escreveu para o seu amado, desnudando seu sentimento na composição epistolar, e intimidade com a linguagem, chega-se a algumas leituras sobre o dialogismo. Porém, começar com a epístola de Abelardo se torna necessária para compreender o fio de onde se tece tal relacionamento. Foram escolhidos, primeiramente, dois trechos de um texto

¹⁶ Tópico analisado na seção quatro dois um.

de Abelardo, em *Historia Calamitatum*¹⁷, um registro autobiográfico, uma carta de consolação dirigida a um amigo, o qual nada se sabe em concreto, para análise:

Ao vê-la assim rodeada de todos os encantos que costumam seduzir os amantes, pensei quão agradável seria ter uma relação amorosa com ela, convencido, aliás, de que a poderia conquistar sem dificuldade. [...] Persuadir-me que Heloísa acenderia sem resistência, tanto mais que não era só uma mulher culta como desejava aumentar seus conhecimentos; mesmo separados, seria possível, através de correspondência, mantermo-nos em contacto: é que muitas vezes, a escrita é mais ousada que a fala, e assim, sempre haveria entre nós deliciosos colóquios. (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 107).

Não pude deixar de ficar profundamente admirado com tamanha ingenuidade e não menos estupefacto que ele confiasse uma tenra ovelha a um lobo esfaimado! [...] Mas havia duas razões que tranquilizavam bem Fulberto quanto a qualquer suspeita de infâmia: o amor à sua sobrinha e a fama passada da minha continência. (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 107).

Abelardo apresenta, claramente, no primeiro trecho, a sua pretensão em conquistar Heloísa, e reforça a ideia de que as convenções e os costumes sociais regularam o que dizer, já que falar deve ser um ato pensado e apropriado às situações; porém a escrita, de gêneros pessoais, como cartas, apresenta-se como um veículo que possibilita uma maior liberdade de expressão, pois “trata-se de *escrita de si*, na primeira pessoa, na qual o indivíduo assume uma posição reflexiva em relação à sua história e ao mundo onde se movimenta” (MALATIAN, 2009, p. 195). Dessa forma, se expor nas cartas é assumir o que realmente se pensa, ou que se deseja que pensem; é o poder de conquistar mesmo na ausência, na apresentação de palavras e demonstração de sentimentos expressos por meio desse gênero discursivo.

No segundo trecho, Abelardo revela suas primeiras e verdadeiras intenções em relação à Heloísa. Remonta à fábula de Esopo¹⁸ ao se colocar como um “lobo esfaimado” e ela como uma “tenra ovelha”, e todo seu dizer remete principalmente à moral da história: “Um hipócrita não consegue disfarçar suas verdadeiras intenções, apesar das palavras gentis” (ESOPO, [século VI a. C.]). Mas o tio de Heloísa não percebe isso, o que deixa Abelardo surpreso, estupefato, atônito.

¹⁷ Abel Nascimento Pena (2005, p. 9), no prefácio de *HC*, afirma que esta é considerada “l’ age d’or des lettres latines” e que o século XII recebeu grandes contribuições intelectuais de três figuras, a dizer: Santo Anselmo, Bernardo de Claraval e Abelardo.

¹⁸ Este autor grego teria vivido na Antiguidade, por volta do século VI a.C. e é conhecido como precursor do gênero fábula. Em seus textos, os animais falam, cometem erros, são sábios ou tolos, bons ou maus, tais quais os homens. As fábulas são narrativas alegóricas que têm como finalidade transmitir uma lição de moral. Aliás, a tradição esópica sempre procurou enfatizar a moralidade.

O enunciado de Abelardo dialoga claramente com a fábula de Esopo. A situação real faz com que seja acessada e ecoada a representação do lobo e da ovelha, pois “um enunciado ocupa sempre uma posição numa esfera de comunicação sobre um dado problema” (FIORIN, 2008, p. 21). É preciso saber como compor uma cena de forma que o interlocutor consiga visualizar os acontecimentos.

Os trechos anteriores revelam que Abelardo, antes mesmo de conhecer Heloísa, pessoalmente, já nutre uma admiração por ela. E a pretensão de ganhar a confiança de Fulberto, oferecendo seus préstimos intelectuais para aproximar-se dela e conquistá-la é revelado ao suposto amigo como mais um feito primoroso daquele conceituado professor. Mas como se ouvisse um prelúdio das desventuras que estariam por vir, Abelardo, antes mesmo de conquistar Heloísa, pensou num gênero que pudesse proporcionar uma intimidade, um contato entre o casal, sem que necessariamente fosse o face a face, pois um locutor enuncia em função da presença de um interlocutor, e assim faz-se relevante pontuar a visão bakhtiniana acerca do que vem a ser diálogo:

O diálogo, no sentido estrito do termo, não constitui, é claro, senão uma das formas é verdade que das mais importantes, da interação verbal. Mas pode-se compreender a palavra ‘diálogo’ num sentido mais amplo, isto é, não apenas como a comunicação em voz alta, de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja.

O livro, isto é, o ato de fala impresso, constitui igualmente um elemento da comunicação verbal. [...] Além disso, o ato de fala sob a forma de livro é sempre orientado em função das intervenções anteriores na mesma esfera de atividade, tanto as do próprio autor como as de outros autores: ele decorre portanto da situação particular de um problema científico ou de um estilo de produção literária. Assim, o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde a alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio, etc. (BAKHTIN, ([1929], 2006, p. 127).

Sabe-se que a mulher da Idade Média era excluída das funções públicas, políticas e administrativas, era submissa ao pai, marido ou sogro, tinha limitações pessoais e sociais, precisava reservar-se aos afazeres domésticos, porém Heloísa rompe, em parte, com este paradigma, devido a sua relevante cultura e intelectualidade. Mas daí acreditar que ela não cairia nas amarras da sedução, e *a posteriori* do amor, seria subestimar o caráter feminino, ou melhor, o caráter humano. E essa lógica machista deve ser um dos primeiros pontos suscitados por Abelardo.

Alguns historiadores afirmam que fica visível com Heloísa que a mulher na Idade Média não era tão passiva, como a história retrata, aliás uma história relatada a partir do lugar masculino, portanto, nem um pouco neutro. Sendo assim, é possível entrever que este “olhar” masculino plantou a ideia de que a Idade Média é lugar de produção da “guerra dos sexos”, e isso faz com que não se procure na história a constituição das relações entre mulheres e homens, como diz Macedo (2002): “A Idade Média não inventou a desigualdade entre os sexos. Esta remonta aos primórdios das sociedades organizadas e hierarquizadas, ao acontecimento das civilizações.”

Descendendo de Eva¹⁹, a mulher foi vista, por boa parte das autoridades eclesiásticas - disseminadoras de uma visão negativa e estereotipada sobre as mulheres - como ser demoníaco, culpada pela degradação do gênero humano, personificação da tentação e portadora do mal. Essa desgraçada descendência tornava-a má por natureza e, assim como Eva, grande influenciadora e culpada pelas tentações as quais os homens são postos.

O trecho que segue da *HC* reproduz claramente essa visão, que fora disseminada por toda a Idade Média e até pouco tempo atrás, sobre as mulheres:

Por fim, compadecido da sua dor excessiva e culpando-me severamente pelo engano que o amor fizera, como se fosse a pior das traições, fui procurá-lo suplicando e prometendo reparar o meu erro conforme ele exigisse; assegurava que o meu procedimento não era surpresa para quem tivesse experimentado o poder do amor e *soubesse em que abismos, desde a criação do homem, as mulheres tinham lançado ilustres varões*. [...] comprometia-me a tomar Heloísa por esposa, contanto que o nosso casamento se mantivesse secreto para não prejudicar a minha reputação. (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 115, grifo nosso).

Ainda tece um longo diálogo com textos bíblicos que se referem à criação do homem e da mulher, em passagens diferentes.

Ora, sendo a mulher reflexo de Eva, ela será pecadora, tentadora, aliada de Satanás e culpada pela queda do gênero humano. E a ela como salvação resta somente o matrimônio, forma de controlar as pulsões femininas, levando-a à vida de submissão ao marido, aquele que teria como dever educá-la e dominá-la. O trecho acima reflete esta visão de que à mulher basta um homem, aquele que serve como redentor. A “predestinação” da mulher, a situação de dependência e submissão que a ela fora articulada, pode ser verificada em *Gênesis* (2: 18, 21-22):

¹⁹ A figura de Eva é discutida na seção três três um, a fim de focalizar as imagens criadas e refletidas das mulheres.

Dixit quoque Dominus Deus: “Non est bonum esse hominem solum; faciam ei adiutorium simile sui” [...] Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea; et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam. (NOVA VULGATA, MCMLXXXVI).²⁰

E também em *Gênesis* (3: 6, 13, 16):

Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis et desiderabile esset lignum ad intellegendum; et tulit de fructu illius et comedit deditque etiam viro suo secum, qui comedit. [...] Et dixit Dominus Deus ad mulierem: “Quid hoc fecisti?” Quae respondit: “Serpens decepit me, et comedit.” [...] Mulieri dixit: “ Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos; in dolore paries filios, et ad virum tuum erit appetitus tuus, ipse autem dominabitur tui.” (NOVA VULGATA, MCMLXXXVI).²¹

Assim, revelam-se pistas do inter cruzamento de vozes no texto de Abelardo. É o discurso religioso ecoando na carta deste filósofo, teólogo. Ele fala claramente do lugar social de onde está inscrito. Ora, ele é teólogo e essa influência ficará explícita para aqueles que conhecem a história da criação do Universo, ou melhor, que conhecem a história de que a partir de Eva, todos os homens, todos os seres humanos foram condenados a viver fora do “paraíso”.

Várias vozes podem atravessar um mesmo texto, essas reverberações podem ser sutis, explícitas ou não notadas pelos interlocutores de um texto, mas é o contexto em que está inserido que demonstra a particularidade de cada produção. E similarmente às produções de Abelardo, alguns trechos das epístolas de Heloísa também demonstram que ela fala do lugar de quem tem algum conhecimento literário:

²⁰ “O Senhor Deus disse: Não é conveniente que o homem esteja só; ou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele. [...] Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem” (NOVA BÍBLIA DOS CAPUCHINHOS, 1998).

²¹ “Vendo a mulher que o fruto da árvore devia ser bom para comer, pois era de atraente aspecto e precioso para esclarecer a inteligência, agarrou do fruto comeu, deu dele também a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu. [...] O Senhor Deus perguntou à mulher: ‘Porque fizeste isso?’ A mulher respondeu: ‘A serpente enganou-me e eu comi.’ [...] Depois disse à mulher: ‘Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará’” (NOVA BÍBLIA DOS CAPUCHINHOS, 1998).

Tal é o raciocínio claramente exposto por Aspásia no diálogo com Xenofonte e sua mulher, diálogo que lemos em Ésquines, discípulo de Sócrates. A ilustre sábia [...] conclui seus pensamentos nestes termos ‘Por isso, se não conseguirdes que não haja na terra um homem e uma mulher mais excelentes do que vós, procurareis certamente o mais possível aquilo que julgardes ser o melhor, para que tu sejas o melhor marido que pode haver e ela casada com o melhor homem que pode haver’. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 223).

Heloísa, ao tratar nesse trecho sobre o quanto pode ser comum as mulheres desejarem desposar homens ricos, e assim terem muito mais bens do que amor, enquanto ela empreende esforço para ser amada e não para acumular bens materiais, evoca ninguém mais do que Aspásia, uma sofista grega, que dispunha de habilidades e inteligência no âmbito das palavras, a qual aconselhou Xenofonte e sua mulher a cultivar o conhecimento de si mesmos como caminho para conquistar a virtude e o amor.

Ao dialogar com o discurso de Aspásia, esse enunciado de Heloísa só é a preparação para aquilo que irá enunciar posteriormente sobre a ilusão que os casais nutrem ao acreditarem na perfeição do matrimônio. “O que elas pensavam dos seus maridos, eu sabia-o de ti e o mundo inteiro pensava-o de ti, ou melhor, sabia-o de verdade. Assim, o meu amor por ti era tanto mais verdadeiro quanto mais longe estava do erro.” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 223).

Já Abelardo, atordoado com o sentimento que tem por Heloísa, exala contradição; típico de quem ama e não sabe o que fazer com o amor que sente: “Fujo para longe de ti, evitando-te como a um inimigo, mas incessantemente te procuro em meu pensamento. Trago a tua imagem em minha memória e assim me traio e contradigo, eu te odeio, eu te amo.”²² (ABELARDO [séc. XII], 2008, p.)

Heloísa tenta convencer Abelardo de que ele tem uma dívida com ela, e dessa forma a atenção dele é indispensável. Toma o próprio texto dele em *HC* como elemento dialógico, pois se angustia ao saber que inutilmente tenta aconselhar a outras pessoas e a ele mesmo, ao desabafar, enquanto deixa-a sem notícias, conforto ou consolação:

Sabes como a minha dor é incomparavelmente superior à tua, mais pelo modo como te perdi do que pela perda em si mesma. Assim, quanto maior é a causa do meu sofrimento, maiores devem ser os remédios da consolação. Não é de outro que espero, mas de ti, só de ti, tu que és a causa da minha dor, que sejas a graça da minha consolação. Só tu, tu que me entristecestes,

²² Essa última citação do trecho de uma carta de Abelardo não tem relação de posterioridade ao trecho apresentado na carta de Heloísa.

poderás trazer-me a alegria e a consolação. Tu és o único a ter esse supremo dever comigo. (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 219).

Toda palavra precisa de alguém que a assuma, de outro que a ouça e com a finalidade de persuadir, valendo estas condições para os discursos da história e da ficção como diz BACCEGA (2003). Ela ainda afirma:

Para que a persuasão tenha condições mínimas de estabelecer-se, os discursos terão de ser verossímeis, entendendo-se aqui a palavra verossímil como a possibilidade da existência desse discurso já virtualmente prevista naquele domínio (histórico ou literário) e assim reconhecida socialmente. Caso contrário, o ato de “comunicação” não se efetivará. E o discurso cairá no vazio. (BACEGA, 2003, p. 82)

É possível perceber nos trechos analisados, que, tanto Heloísa quanto Abelardo tentam persuadir um ao outro; procuram discorrer a fim de conseguirem a adesão aos seus propósitos, preocupam-se em fundamentar os dizeres para, assim, qualificar os discursos.

Abelardo tenta dissuadir Heloísa a não desejá-lo mais, pois afirma que foge dela, *como de um inimigo*. Essa posição decorre do fato dele ter sido castrado por causa do envolvimento sexual e afetivo com ela, o que gerou grande escândalo no século XII. Abelardo se contradiz em sua carta, e talvez o faça intencionalmente, pois de um lado tenta convencer Heloísa de que precisam afastar-se, de outro a excita mais ao dizer que a procura em seu pensamento e a ama. Ora, que mulher desistiria do homem que ama e diz que a ama? Dessa forma, a partir do que fala Abelardo, presume-se que à Heloísa ainda cabe um pouco de esperança, uma sensação de amor não totalmente dilacerado.

Nesse ínterim, cabe compartilhar o que Bakhtin ([1929], 2006) menciona sobre a transmissão do “Discurso de outrem”:

Como, na realidade, apreendemos o discurso de outrem? Como o receptor experimenta a enunciação de outrem na sua consciência, que se exprime por meio do discurso interior? Como é o discurso ativamente absorvido pela consciência e qual é a influência que ele tem sobre a orientação das palavras que o receptor pronunciará em seguida?

É interessante notar que assim como Abelardo intenciona persuadir Heloísa, ela também pretende persuadi-lo e empreende esforços para tanto.

Quando diz “Só tu, tu que me entristecestes, poderás trazer-me a alegria e a consolação.”, Heloísa evidencia a necessidade de que tem do amor de Abelardo para curar as

feridas desse relacionamento intenso e ao mesmo tempo trágico. O dizer dessa mulher constrói-se a partir do dizer de Abelardo e na percepção que ela tem do objetivo que ele empreende. Constitui-se aí um discurso *bivocal*, no sentido bakhtiniano, pois aquilo que Heloísa enuncia é um reflexo dialógico, uma vez que se constrói a partir do texto que o antecede, a partir daquilo escrito por Abelardo.

Heloísa, ao escrever para Abelardo, no Convento do Paraclete, faz uma saudação que evidencia sua posição, ou o acúmulo dos vários papéis sociais que ela pensa desempenhar em relação a Abelardo:

A seu senhor, ou melhor, a seu pai;
a seu esposo, ou melhor, a seu irmão;
sua serva, ou melhor, sua filha;
sua esposa, ou melhor, sua irmã;
a Abelardo, Heloísa. (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 211).

Ao se colocar como serva, filha, esposa, irmã, nesse jogo de desvelar a possibilidade de desempenhar diferentes papéis na vida de Abelardo, Heloísa só não cita uma das possíveis posições que poderia assumir e que de fato, e de alguma forma, assumiu na vida desse homem que tanto amou, a de mestra, aquela que a partir do tecer discursivo envolveu tanto quanto foi envolvida, persuadiu tanto quanto foi persuadida, desnudou-se e fez com que suas palavras produzissem tanto efeito quanto suas ações.

Dessa forma, o dialogismo nas cartas de Abelardo e Heloísa não se restringe às vozes de um interlocutor distante, esses discursos não são atravessados somente por discursos de outros, que não sejam o casal, como visto na carta de Abelardo ao se referir às “desgraças que as mulheres jogaram sobre os homens”, mas o dizer de um apóia-se no dizer do outro, nas expectativas do falar do outro, com pretensões de persuasão. Mas não é só isso, existe também uma necessidade de “manutenção”, dos laços de um relacionamento que perdeu, ou precisaria perder, os traços amorosos. Pois, como amantes que foram, ou são, decidem que mesmo sem se relacionarem sexualmente ou face a face, as cartas serviriam como forma de manter o elo da comunicação, e isso, por mais racional que queiram ser, de alguma forma manteria a chama daquele amor.

Vale salientar que o enunciado não existe fora das relações dialógicas. “Nele estão sempre presentes ecos e lembranças de outros enunciados, com que ele conta, que ele refuta, confirma, completa, pressupõe” (FIORIN, 2008, p. 21), o enunciado é fonte de dialogismo, e o dialogismo é parte constitutiva do enunciado.

3 A IDADE MÉDIA E AS REPRESENTAÇÕES FEMININAS

Lançar luz à história das mulheres
equivale a reconhecer a importância
e o papel da metade da sociedade,
a se inconformar com generalizações abusivas,
a buscar as singularidades e diferenças.
(MACEDO, 2002, p. 9)

Assim como outros pesquisadores que viram na história das mulheres grande fonte de pesquisa e informações sobre a sociedade, esta pesquisa traz para o centro da discussão o que em muitos séculos foi silenciado: a relevância da mulher para a história da humanidade. Heloísa e outras grandes mulheres da história foram iluminadas e retratadas como personagens que mudaram concepções e posturas de diferentes momentos, devido à erudição e outros feitos numa época que era contrária à autonomia da mulher.

Não se pode ignorar Abelardo, amante de Heloísa e irmão em Cristo, como personagem importante para se conhecer o *ethos* dessa mulher. Porém, neste estudo, faz-se um movimento contrário ao empreendido por Gilson (2007) em sua obra *Heloísa e Abelardo*, que, apresentado por José C. Estevão, professor de filosofia da Universidade de São Paulo (USP), justifica a escolha do título da obra como

“Heloísa e Abelardo”, não “Abelardo e Heloísa”, *como sempre se diz*. A inversão da posição tradicional dos nomes é tudo menos ingênua. Há, por certo, o “Abelardo sem Heloísa”, filósofo e teólogo, mas o Abelardo que nos interessa aqui é justamente aquele que não poderia sem Heloísa, aquele que se dá a compreender por ela, que, de discípula, se faz mestra de seu mestre. (ESTEVÃO, 2007, p.11, grifo nosso).

É esta Heloísa que nos interessa. Aquela que, por meio de seus discursos, consegue mostrar e revelar a intelectualidade da mulher medieval, tão silenciada devido os aviltamentos das instituições religiosa e familiar, que impunham à condição feminina um lugar sombreado e margeado à submissão, à dependência e ao isolamento social. É através das análises discursivas das epístolas de Heloísa que se tenta iluminar a trajetória dessa mulher de Paris, do século XII.

Não é pretendido atribuir a Heloísa méritos que já não sejam dela. Mas, antes de mais nada, objetivou-se perscrutar a constituição dos *ethes* de sua narrativa. Para tanto, foi importante conhecer as estruturas sociais e culturais da Idade Média para embasar e entender as práticas comportamentais de Heloísa, muitas vezes sutilmente camufladas em seus discursos. Perceber os discursos e as práticas propagados pela instituição mais importante

daquela época, a Igreja, é procurar a pontinha do fio de um emaranhado de emoções, em alguns momentos, ou ouvir o som do fundo do poço da frieza, que por vezes se deixa relevar na correspondência trocada pelo casal Heloísa e Pedro Abelardo. Perscrutar a cultura, a sociedade, o ensino, o sexo, os comportamentos de uma época é evocar a representatividade dessas imagens para os sujeitos sociais e, especificamente neste estudo, reencontrá-los nas epístolas de Heloísa.

3.1 A IDADE MÉDIA CENTRAL

A Idade Média (IM) é o período que abrange o século V ao XV. A queda do Império Romano, em 476, pode ser considerada o marco inicial da IM, e seu término acontece em 1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos.

Os séculos XI e XII são marcados por relevantes mudanças na estrutura social, econômica e religiosa da sociedade medieval. Em meados do século XI surgiu, em quase todo o Ocidente, uma exigência de aprofundamento na vida religiosa e um mergulho de volta às origens culturais da boa latinidade, inspirados em Cícero e Virgílio. “Em todos os domínios da vida intelectual se procura substituir tradições impuras por uma tradição mais autêntica” (VAUCHEZ, 1995, p. 81). A Igreja pretende se fazer presente também nesse movimento de regresso às fontes, revisitando os textos dos Apóstolos e dos mártires. Para vários clérigos, quanto mais as pessoas se afastavam dessa abençoada época, mais haveria a possibilidade de fenecer e entrar em declínio. “Os reformadores do século XI tiveram o mérito de acreditar e de mostrar pelo exemplo que a Igreja reencontraria uma nova juventude ao inspirar-se nesse passado que frequentemente havia desempenhado na sua história o papel de mito dinâmico e estimulante.” (VAUCHEZ, 1995, p. 81). Há um profundo desejo de regresso à pureza original do cristianismo, em que o ideal da *Ecclesiae primitivae forma* é tornar-se referência obrigatória na nova espiritualidade, que busca uma fidelidade cristã acrescida ao testemunho dos Apóstolos à mensagem evangélica; procuram uma resposta para os problemas de uma sociedade em mutação.

O século XII foi palco de grandes transformações na Europa Ocidental. E é a partir dele que uma grande revolução social. Isso porque o patrimônio intelectual desse século é fascinante e dele foram preservadas algumas estruturas relevantes tanto para a vida, como para o meio acadêmico, como: a prática de aulas expositivas e debates de textos nas universidades; a concessão de títulos (mestre, doutor); a concessão do direito do exercício profissional, conhecido como *licentia docendi*; a estrutura administrativa composta por reitor

e a divisão em faculdades; a concessão de bolsa aos estudantes carentes. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 163). Contudo, falar em século XII, ou Idade Média Central é remeter-se a um dos mais polêmicos temas da historiografia contemporânea: o feudalismo, ou melhor, a feudo-clericalização.

A expressão *Idade Média* é criada no século XVI. Para os renascentistas e iluministas, tal expressão era uma forma de menosprezar os séculos localizados entre a Antiguidade Clássica e o próprio século XVI, momento de renascimento da civilização greco-latina; e tudo que não estivesse entre os picos de criatividade artístico-literária, não passaria de um hiato, uma lacuna, um período intermediário, ou seja, uma idade média. Tudo que antecedia o período do Renascimento era considerado como *media antiquitas e media tempora*. Portanto, o sentido básico para Idade Média era de um período de interrupção no progresso humano, inaugurado pelos gregos e romanos e retomado pelos homens do século XVI. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 11-12).

Os românticos viam a Idade Média como o momento de origem das nacionalidades, pois este olhar satisfazia às necessidades do século XIX. Encarada como a época da fé, autoridade e tradição, a IM era vista, para esse grupo, como a fase histórica das liberdades, das imunidades e dos privilégios, como forma de reforçar o liberalismo burguês vitorioso do século XIX.

Tanto os românticos quanto os renascentistas e iluministas acabaram propagando uma imagem preconceituosa da IM, nomeado-a como época negra, a ser relegada da memória histórica; ela se tornou uma época incompreendida, cuja imagem oscilou durante muito tempo entre o pessimismo renascentista/iluminista e a exaltação romântica. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 12-13).

Enraizados numa psicologia coletiva²³, um grupo de medievos desenvolvia uma postura pagã que aceitava a existência de um tempo cíclico, chamado de “mito²⁴ do eterno retorno”, em que as sociedades só registravam o tempo biologicamente, sem transformá-la em História, por não ter consciência da sua irreversibilidade. Para eles, viver no real era viver com base em modelos extra-humanos, arquétipos. É com o cristianismo que há uma reinterpretação da História, um olhar de linearidade onde são considerados um ponto de partida, a Gênese, um ponto de inflexão, a Natividade, e o de chegada, o Juízo Final. Este

²³ A psicologia coletiva indica os sentimentos, motivações e valores do conjunto de uma sociedade, destacando-se como mais abrangente o termo “consciência coletiva”, pois engloba também a “inconsciência coletiva”, que os historiadores chamam de mentalidade. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 185).

²⁴ O cristianismo era a mais importante mitologia da sociedade feudal, apesar de esse caráter ter sido negado pelas autoridades eclesiásticas.

olhar proporciona conceber uma história linear, mas não infinita, limitando o desdobramento da História e o desenrolar da passagem humana pela Terra.

Os medievos, pelo menos até o século XII, não sentiam uma necessidade de precisar o cômputo do tempo, mostrando a falta de um conceito claro sobre a sua época. Prevalencia um sentimento de viverem em tempos modernos, devido à consciência que tinham dos tempos antigos e pré-cristãos. Havia uma ideia de se caminhar para o Fim dos Tempos, situação não muito distante; o que fazia com que se interpretassem catástrofes naturais ou políticas, como a proximidade do Apocalipse, como indícios da chegada do Anticristo. Uma visão pessimista do presente fazia-se notória, porém carregada de esperança no iminente triunfo do Reino de Deus: “Nesse sentido, a visão de mundo medieval trazia implícita em si a concepção de um *tempus medium*, precedendo a Nova Era. Tempo não monolítico dividido em várias fases.” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 18). A caracterização dessas fases não era consensual e de acordo com a periodização do clero, a mais comum, era concebida em seis fases históricas, de acordo com os dias da Criação, já que no sétimo dia Deus descansou, e assim, os homens descansariam no seio de Deus, na sétima fase.

Independentemente da visão que os medievos, renascentistas, românticos e os homens do século XX tiveram da Idade Média, esse período possui uma qualidade particular que resulta ao mesmo tempo da duração e da realização; é um período muito longo, difícil de confinar na continuidade do tempo humano. Para alguns, é um período de vazio na encruzilhada do ideológico e do imaginário; para outros é o período que ocupa em nossa memória, um lugar problemático crucial em que os nossos antepassados colocavam a Antiguidade greco-latina. (ZUMTHOR, 2009, p. 16-17).

Ao se falar de Idade Média, principalmente do século XII - Idade Média Central - é possível aventar uma discussão sobre o feudalismo ou sistema feudal, por ser considerado um conjunto de formação social, dominante no Ocidente, que se relaciona às facetas políticas, econômicas, ideológicas, institucionais, sociais, culturais e religiosas dessa época. Aceitar a expressão feudo-clericalismo é ter a exata noção de que a Igreja tem o papel central no comportamento e atitudes da sociedade feudal. Por ser a maior detentora de terras, numa sociedade essencialmente agrária, a Igreja tem as cartas necessárias para articular a concessão e recepção de feudos, assim como é a principal controladora e patrocinadora das manifestações mais íntimas da vida dos indivíduos. Estes só tomam a consciência do dito certo/errado em suas relações, a partir da confissão; o casamento é o elemento básico para se controlar a vida sexual das pessoas; o tempo é administrado através do calendário litúrgico; só se nascia verdadeiramente com o batismo, e só era possível ter o descanso eterno no solo

sagrado do cemitério. A igreja se colocava como a legitimadora das relações horizontais, sacralizando o contrato feudo-vassálico²⁵, e das relações verticais, justificando a dependência servil. Ela elaborava e propagava a imagem que a sociedade deveria ter de si mesma, por ser produtora de ideologia. Colocando-se fora do âmbito da lei humana, o clero formulava as justificativas para se estabelecer a desigualdade de maneira natural, ao demarcar o papel social de cada um. O nobre e o servo não eram submetidos ao mesmo regime de trabalho e os guerreiros eram os protetores das igrejas, dos poderosos, dos fracos. Os servos ainda carregavam a condição de infelicidade, cuja situação real era somente conseguir qualquer coisa via sofrimento. E dessa forma, o discurso clerical mostrava que socialmente cada um deveria cumprir o seu papel: uns rezavam, outros combatiam e outros trabalhavam. Os membros dessa estrutura social eram chamados de:

| <i>Oratores</i> | <i>Bellatores</i> | <i>Laboratores</i> |
|---|--|---|
| Cléricos | Guerreiros | Trabalhadores/servos |
| Realizavam um serviço essencial para a sociedade: a mediação com as forças sobrenaturais. | A técnica militar que prevalecia era a cavalaria, e assim, esses guerreiros passaram a ser conhecidos como <i>milites</i> ou cavaleiros. | Eram formados por diferentes grupos, conforme os locais e os momentos. Subsistiam camponeses livres, donos de pequenas terras e escravos. |

Quadro 4: Estrutura social da Idade Média Central.
Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Dessa constituição hierárquica mantinha-se uma reciprocidade de obrigações, organizando-se a sociedade do medievo. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 89-90).

No que diz respeito às estruturas culturais, *a priori*, a “cultura era entendida como uma criação intelectual realizada por ‘grandes homens’, mais ou menos desvinculados do contexto histórico” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 102). Contudo, com o tempo, essa visão foi rompida e se abriram as possibilidades de conceber várias manifestações culturais do medievo como interessantes, sem estar estritamente ligadas a tais “grandes homens”.

²⁵ Expressão que representa um dos mais importantes laços de parentesco artificial que soldavam as relações na sociedade medieval, em que alguém se tornava vassalo (moço) de um senhor, estabelecendo um pseudoparentesco entre pai e filho, devendo-se haver respeito e fidelidade, um sustentando e o outro servindo. Quando os direitos e as obrigações eram respeitados, os laços feudo-vassálicos eram vitalícios, rompidos somente com a morte de uma das partes. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 92-93).

As estruturas culturais do medievo podem ser vistas a partir de três pontos distintos, mas com uma interligação *a posteriori*: o primeiro como cultura erudita, da elite, a cultura letrada, em que até o século XIII foi eclesiástica e latina, do ponto de vista social e do ponto de vista linguístico, respectivamente. Elaborada conscientemente, formalmente transmitida e carregada de conservadorismos, tais culturas eram fundamentadas em autoridades²⁶, e por isso, uma denominação para esta cultura era clerical, abarcando o sentido de eclesiástica, ou seja, do grupo que monopolizou a cultura escrita até o século XII, e ao mesmo tempo letrada. O segundo, como uma cultura popular, laica ou folclórica, também chamada de vulgar, sem carregar nenhum rótulo ambíguo, uma vez que vulgar para os medievos, significava tudo que não fosse clerical. Essa cultura vulgar era essencialmente oral, transmitida informalmente, em casas, ruas, praças, tavernas, por meio de idiomas e dialetos vernáculos. Elaborada espontaneamente, buscava expressar a mentalidade²⁷ de forma mais direta, com menos regras preestabelecidas. Ideologicamente, tem um caráter questionador, no que tange aos valores e às práticas oficiais. Mesmo presa às suas próprias tradições, a cultura vulgar não estava fechada a outras influências. Dessa forma, ambas as culturas, a clerical e a vulgar, mesmo apresentando expressões muito particulares, não eram vistas como impermeáveis e assim, alimentavam um terceiro tipo de cultura, a intermediária, que se nutria das práticas e intensas trocas ocasionadas pela cultura clerical e pela cultura dos leigos ou laicos. De acordo com Franco Júnior (2006, p. 103), essa cultura intermediária é:

aquela praticada, em maior ou menor medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua condição social. [Ela] é o denominador comum, o conjunto de crenças, costumes, técnicas, normais e instituições conhecido e aceito pela grande maioria dos indivíduos da sociedade estudada.

Ora, por não se auto-reproduzir devido ao celibato obrigatório, a nata eclesiástica, era constituída de indivíduos de origem laica, que tinham suas primeiras formações no âmbito da cultura vulgar, impregnando-se dela até a vida adulta. Já os leigos conheciam a cultura clerical, através da liturgia cristã, dos sermões, das modalidades de comportamentos impostas

²⁶ Segundo Franco Júnior (2006, p. 181), autoridades ou *auctoritas*, na linguagem medieval, indica os grandes pensadores cristãos, autoridades morais e intelectuais (Pais da Igreja), cujas ideias deviam ser aceitas sem contestação.

²⁷ “Plano mais profundo da psicologia coletiva, no qual estão os anseios, esperanças, medos, angústias e desejos assimilados e transmitidos inconscientemente, e exteriorizados de forma automática e espontânea pela linguagem cultural de cada momento histórico em que se dá essa manifestação”. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p.184).

pela Igreja, para toda a sociedade. Não há como numa sociedade, com as intervenções e contato com diferentes culturas não surgir uma intermediária.

Segundo Franco Júnior (2006, p. 116), um dos setores culturais que a Igreja monopolizava desde o início da Idade Média, e que continuou dessa maneira até os séculos XI e XII, era o ensino. Porém, com um grande movimento de laicização e transformações na cultura letrada, mesmo o ensino permanecendo na área da cultura clerical, inevitavelmente tomava novos rumos e direções. Com o desenvolvimento no processo de ensino, surgiram as escolas urbanas, no século XI, que se transformaram em universidades no século XIII, como reflexo do crescimento demográfico-econômico-urbano, tornando a sociedade mais necessitada de atividades intelectuais. Essas escolas urbanas tinham o seu papel limitado, ainda em meados do século XI, por se manterem muito presas às influências eclesiásticas. Um incêndio, que destruiu a escola episcopal de *Gand*, foi a oportunidade para os burgueses abrirem suas próprias escolas; situação que levou o clero a dirigir suas críticas às cidades, uma vez que essas escolas se instalavam em centros citadinos. A Igreja percebia que novos rumos eram inevitáveis.

[...] a Igreja reafirmava assim que o monopólio do ensino era seu: se concedia a *licentia docendi* era porque ela lhe pertencia. De qualquer forma, as escolas urbanas do século XII, eclesiásticas ou não, viviam muito dependentes do renome de um ou de outro mestre, que atraía estudantes de toda a redondeza. Foi o que ocorreu, para ficarmos com o caso mais célebre, com Pedro Abelardo (1079-1142), em Paris. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p.117).

E assim, as *universitas* ganharam espaço e se organizaram a partir da reunião de escolas já existentes, que se subdividiram em faculdades de Artes, Direito, Medicina e Teologia; esse último curso gozava de maior prestígio, principalmente em Paris. Com Pedro Abelardo, em 1123, a Teologia passa a ter um sentido que abarca estudo, reflexão e debate sobre questões religiosas a partir dos textos bíblicos, reaproximando-se da Filosofia.

Existe um outro aspecto da sociedade medieval, considerado de foro pessoal, mas que passou até o século XIII a ser visto como de interesse comunitário: o sexo. Ele foi bruscamente penetrado (com a permissão da ambiguidade) pelos valores da Igreja, ou seja, pela ideologia da comunidade cristã. Na verdade, as mudanças começaram com as críticas de correntes filosóficas pagãs, antes do cristianismo, que defendiam uma vida mais regrada, em que os prazeres materiais fossem menos cobiçados e menos animalizadores. Assim, tanto a vida sexual inexistente, a virgindade (elemento de grande valor, seguindo os modelos de

Cristo e da mãe dele) e a castidade (forma para quem havia pecado, diminuir em parte sua culpa, abster-se para o resto da vida) passaram a ser símbolos de pureza e contrição com a vida clerical. Porém, nem todos aceitavam, acreditavam e seguiam essa interferência na vida íntima. A Igreja afirmava que, quanto mais afastados dos grandes centros clericais, mais as pessoas viveriam de forma pagã. Assim, os camponeses quase sempre escapavam do controle da Igreja; os aristocratas primavam por casamentos que garantissem bons dotes, e desta forma, resistiram por muito tempo ao modelo de união sexual determinada pela Igreja; e os clérigos não aderiram felizes ao celibato obrigatório, imposto pela Reforma Gregoriana. Somente no século XII, e com muita dificuldade, a Igreja conseguiu completar a definição da única e possível modalidade aceitável de vida sexual cristã: o matrimônio, que passou a ser um dos sacramentos. E essa vida sexual permitida só poderia nascer de uma relação heterossexual, combatendo-se a bestialidade (sexo entre humano e animal - ação frequente no mundo antigo e no campesinato medieval) e reprimido qualquer tipo de prática ou relação homossexual, pois só visava o prazer e não a procriação, como determinava Deus, no livro de *Gênesis* (1: 28), “Sejam fecundos e multipliquem-se”.

Duas outras prescrições sobre o matrimônio possibilitaram a consolidação dessa prática ao longo dos séculos: a monogamia, uma vez que deveria haver matrimônio com o consentimento mútuo dos noivos, a partir de um envolvimento afetivo recíproco, e não apenas como um acordo que pretendesse atender aos interesses políticos ou patrimoniais. E a indissolubilidade matrimonial que, na tese cristã, faria com que o casamento só se desfizesse com a morte de uma das partes; ou então com anulação, quando não se consumasse o ato sexual, por incapacidade de um dos cônjuges.

Dessa forma, o ritual eclesiástico do casamento surgiu desde fins do século XI, princípios do XII, tornando-se obrigatório apenas no século XVI. Mas o reconhecimento social da união daquelas duas pessoas não lhes dava total liberdade para manter relações sexuais, pois havia determinados dias da semana (o sagrado domingo) e certos períodos do ano (festas religiosas, como a Quaresma) em que o sexo era interdito. Foram contabilizados mais ou menos cento e oitenta dias por ano que liturgicamente eram proibidas as relações sexuais; fora os dias da menstruação, gravidez e amamentação, que deveriam ser de abstinência. Nos dias que restavam para se manter relações sexuais deveriam ser seguidas as recomendações de haver penetração somente pela vagina, mulher debaixo de homem e, no escuro para evitar a visão da nudez; a relação deveria ter o objetivo de procriação e não prazer. Sexo oral, práticas contraceptivas e abortivas, relações incestuosas e adúlteras eram pecados que deveriam ser castigados com a punição de seis a quinze anos de jejum e de

excomunhão, assim como poderia ter interdição perpétua de qualquer relação sexual ou casamento. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 126-130).

3.2 A MULHER NA IDADE MÉDIA

Ao se perceber que o gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta, fruto, produto das relações sociais de sexualidade que metamorfoseia machos e fêmeas em homens e mulheres (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 11), o que entra em jogo em relação à condição das mulheres em sociedade não é o que compõe a sua natureza, os seus atributos naturais e inatos, o real fato de ser um ser, que assim como o masculino, que precisa de um espaço social justo e digno; o que figura nesse cenário de dois sexos é uma partilha desigual e covarde, que opõe a mulher ao homem, que coloca aquele que se julga mais fraco sob o jugo do mais forte; o investido como inferior sob a dominação do superior; em que o controle é utilizado de maneira torpe e muitas vezes atroz. *Grosso modo*, o mundo público (sobretudo econômico e político) não deve pertencer às mulheres, ele é dos homens; e se esse mundo é o que realmente conta, é necessário que se retire a mulher de vários cenários. O tratamento desigual consolidou-se como necessário, como normal, pois

nascer homem ou mulher não é, em nenhuma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação 'natural' que permaneça como inerte. Pelo contrário, este dado é trabalhado pela sociedade: as mulheres constituem um grupo social distinto, cujo caráter, [...] invisível aos olhos da história tradicional, não depende da natureza feminina, aquilo que se convencionou chamar de 'gênero' é o produto de uma reelaboração cultural que a sociedade opera sobre essa pretensa natureza: ela define, considera - ou desconsidera -, representa-se, controla os sexos biologicamente qualificados e atribuem-lhes papéis determinados. (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p.11).

Tentaram inscrever a mulher historicamente como transgressora, quando alguma se colocou como um eventual deslocamento para fora das zonas que lhes foram reservadas, como tradicionalmente fizeram com Eva, por ela transgredir as zonas reservadas às mulheres. A partir dela, as outras foram julgadas como pecadoras, mesmo sem transgredirem. Pintaram-nas como ornamento, muitas vezes considerada inútil, porém peça necessária para compor o ambiente. Foram atribuídas às mulheres características de convenção, de homogeneização, todavia, a sociedade que sempre as silenciou, nunca se conformou com o fato delas darem origem à espécie humana.

3.2.1 As freiras

A história das mulheres na Idade Média parece ser entrecruzada o tempo todo pelos temores dos homens, em especial, os da Igreja. Sempre ativos, desejavam restaurar a pureza original do sistema monástico, e para isso, era necessário mais uma vez relegar às mulheres, seres frágeis, de espíritos instáveis, governadas por seus órgãos sexuais - forma como geralmente eles as assinalavam - a clausura, a vida reclusa e austera, para que os clérigos tivessem menos chances de se desviarem da vida eclesiástica.

Com a reforma da Igreja franca, iniciada em 742, por Bonifácio, que tentara a integração entre o Papado e o Império franco, a fim de fazer tangível a unidade dos dogmas da Igreja, para o saudável desenvolvimento do cristianismo, foram oferecidos diferentes modelos de vida canônica para que padres e freiras observassem e optassem pelas regras - beneditinas ou ordem canônica - que seriam seguidas por todos aqueles que quisessem servir a Deus. Em 766, a regra para a vida canônica dos homens ficou pronta, mas a definição do cargo de cônica teve de esperar até 813. Por serem consideradas fracas, as cônicas tinham de ter uma vida mais severa do que a dos cõnegos. Precisavam estar enclausuradas, seus bens privados eram administrados por terceiros, tinham de cobrir o rosto na Igreja, manter-se minuciosamente afastadas de qualquer homem, comunicar-se limitadamente com os padres e confessar-se somente em presença das outras irmãs. Quando virgens, deveriam imitar Maria, como espelho da castidade, virgindade, humildade e inocência. Várias decisões eclesiásticas eram tomadas como leis e, constantes na *Capitulária* de Atão de Vercelli, algumas determinavam que as mulheres não podiam se aproximar do altar, tendo o padre de aceitar as oferendas delas do lugar de onde estivessem; mesmo as freiras, não deveriam tocar em vasos sagrados ou nos paramentos consagrados. Na *Capitulária*, é incluída a regra de que mesmo as mulheres letradas e inteligentes não deveriam ousar ensinar homens. “Enquanto os bispos nada podiam fazer para impedir as mulheres de exercer o poder no mundo, na Igreja conseguiram mesmo restringir a sua atividade.” (WEMPLE, 1990, p. 253). Mas, ainda que passando por todo cerceamento, a devoção religiosa das mulheres, o grande número de conventos e de piedosas mulheres ajudaram muito o desenvolvimento do culto cristão.

Às freiras e cônicas era dado o direito de cuidar de mulheres doentes e pobres, nunca de rapazes. Era proibido às abadessas dar a benção ao sexo oposto e consagrar membros da sua própria comunidade, rito reservado aos bispos. As principais atividades permitidas às religiosas e às cônicas eram tocar o sino, ascender velas, rezar, cantar, recitar salmos e educar as jovens. Para serem admitidas nos mosteiros, alguns critérios eram exigidos, porém o mais

importante deles era a riqueza, não a santidade. Contudo, muitas religiosas que viviam no mundo tiveram de juntar-se a comunidades, a mosteiros, que com o tempo precisaram ser ampliados. Cada vez mais, os mosteiros femininos passaram a segregar mulheres consideradas indesejáveis, perigosas socialmente ou improdutivas. O mosteiro passa a ser não somente um lugar de reclusão espiritual, de entrega pelo conhecimento ou vocação, um dos últimos motivos a levar as mulheres para lá, mas um grande celeiro, uma grande prisão para enclausurar as perigosas e trapaceiras, as astutas e maliciosas, ou as tolas e enganadas.

3.2.2 A mulher e o casamento

Acerca do que realmente era a instituição casamento, na Idade Média apresenta-se uma série de colocações.

Pode-se afirmar que, *a priori*, o casamento foi estabelecido com o fim de procriação, aumentar a linhagem dos homens e evitar a fornicação. Organizado para ser um código de comportamento coletivo, essa instituição prevê ligações sociais, econômicas e até afetivas. Duby (1989, p.11) descreve o casamento não somente como uma forma de reprodução de indivíduos, mas como a possibilidade de reprodução de um sistema cultural que reúne as pessoas, ordena as suas relações e as coloca numa estrutura firme de ritos e interditos:

um conjunto de regras cujo objetivo é claramente instituir um casal, oficializar a confluência de dois 'sangues', e também (mais necessariamente) organizar, para além da conjunção de duas pessoas, a de duas células sociais, de duas 'casas', a fim de que seja engendrada uma célula de forma semelhante.

[...] ritos, pois se trata de publicar (...), se tornar público, socializar legalizar um ato privado; de interditos, pois que se trata de traçar a fronteira entre a norma e a marginalidade, o lícito e o ilícito, o puro e o impuro. Por um lado, esses interditos e esses ritos decorrem do profano. Por outro, decorrem do religioso, já que pela *copulatio* [cópula] entreabre-se a porta que dá para o domínio tenebroso, misterioso, terrificante da sexualidade e da procriação, isto é, para o campo do sagrado. O casamento se situa, conseqüentemente, no cruzamento de duas ordens, a natural e a sobrenatural. (DUBY, 1989, p. 11-12).

O casamento parece ser o lugar de onde se tecem os destinos femininos, assim como demonstra a estrutura das relações entre os sexos, entre os indivíduos e seus grupos de pertença, entre as esferas familiar e pública. É o resultado de uma complexa reflexão teórica amadurecida por teólogos e canonistas, desejada e pressionada pelas instituições exercidas pelo Estado e pela Igreja. (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 218).

O vínculo monogâmico e indissolúvel é, antes de mais nada, uma estratégia eclesial de controle social e moral, para os homens, e principalmente para as mulheres. A intervenção dos religiosos na cerimônia, que outrora era privada e familiar, confere ao ritual um *status* de promoção espiritual, passando a ser respeitado como um sacramento religioso. Já que é inevitável para a procriação, a cópula; que entre as armadilhas do demônio, não há nada pior do que o uso imoderado dos órgãos sexuais, o casamento foi admitido pela Igreja como um mal menor. Com a pretensão de ser indelével, deveria estabelecer-se em condições de pureza, tanto por isso o incesto deveria ser evitado, excluindo-se dos laços matrimoniais parentes espirituais, parentes por afinidades e os consanguíneos até a sétima geração. (L'HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 287). Para os adúlteros, a Igreja previa sanções muito severas, que iam desde a exposição pública à penitências dolorosas. Os sacerdotes eram responsáveis em pensar a cerimônia do casamento, criaram ritos, especialmente os das núpcias, em que fórmulas e gestos passaram a ser destinados a expulsar o satânico e a conservar os cônjuges na castidade. (DUBY, 1989, p. 18-19). Contudo, a ausência do padre não invalidava a união, mas a cerimônia sem a presença do representante da Igreja era reputada como clandestina e reprovável. A presença do padre só passou a ser uma condição *sine qua non* depois de 1563.

Os séculos X, XI e XII parecem ser os períodos que evidenciam melhor a história social do casamento. Isso porque há por volta do século XII, principalmente, um torneio mais claro sobre a estrutura organizacional do casamento, mas não existe uma aceitação por parte de toda a sociedade.

No próprio seio da igreja, três correntes de pensamento viam o casamento de maneiras diferentes. Uma corrente, ascética e monástica, pregando a recusa do mundo, desprezava-o, condenando-o, como se representasse ao mesmo tempo mácula e um obstáculo à contemplação e à pureza d'alma. Outra corrente, do clero secular, não apenas o aceitava, como defendia a ideia do matrimônio de religiosos. [...] A terceira corrente defendia o casamento quando se tratava da ligação entre leigos, condenando-o quando envolvesse religiosos. Essa corrente, preponderante entre as demais, procurou disciplinar a união dos leigos. Por intermédio do casamento esperava-se disciplinar a sexualidade dos fiéis e lutar contra a fornicção. (MACEDO, 2002, p. 23).

Por haver diversos interesses em torno do casamento, as modificações na sociedade aristocrática, desse período, afetam a estratégia matrimonial. As estruturas de parentesco, devido à deformidade no modelo régio, parecem transformar-se privilegiando, na sucessão da linhagem, a masculinidade e a primogenitura. A pulverização do poder regalista de comandar,

empurra para diversas mãos, até o último grau da nobreza, as virtudes, os deveres e os atributos régios, o que determina, no interior das células familiares, várias mudanças no casamento. Com essas transformações, as mulheres, inevitavelmente, foram as mais prejudicadas dentro da célula familiar, uma vez que as excluíram da partilha de bens:

Pelo fato de que o patrimônio toma cada vez mais nitidamente o aspecto de um senhorio, [...], ele suporta cada vez menos ser dividido e passar para o poder feminino, surge a tendência de excluir as filhas casadas da partilha de sucessão, entregando-lhes dotes. O que leva a linhagem a casar todas as filhas, quando pode. (DUBY, 1989, p. 21).

O temor de fragmentar a herança, ainda mais por existir um longo período, até que haja a afirmação ao direito à primogenitura, reforçou os obstáculos ao casamento dos rapazes. Isso fez com que muitos deles, no século XII, também chamado de “o tempo dos jovens”, dos cavaleiros celibatários, aos serem expulsos de casa, corressem atrás de prostitutas, para satisfazerem os prazeres, e atrás de donzelas para se tornarem *seniores*, em busca de uma boa herdeira, de uma casa que os acolhessem, até tornarem-se genros. E assim se forma o mercado matrimonial: “casar todas as filhas, manter no celibato todos os rapazes, exceto o mais velho; disso se segue que a oferta de mulheres tende a superar largamente a demanda [...] (DUBY, 1989, p. 22). Nesse mercado, aumentam as chances das linhagens encontrarem um bom partido para o rapaz que destinam ao casamento. Porém, no último terço do século XII, outros filhos, além do primogênito, são autorizados a casar-se. São preparadas para eles habitações separadas do velho tronco que as linhagens, durante dois séculos, tinham sustentado.

Há ainda, no século XII, um grande movimento antimatrimonial, como elucida Le Goff (2003, p. 64):

No exato momento em que a mulher se liberta, em que não é mais considerada uma propriedade do homem ou uma máquina de fazer filhos, que não se pergunta mais se ela tem uma alma - é o século do rápido desenvolvimento marial no Ocidente -, o casamento é objeto de descrédito, tanto nos meios nobres (o amor nas cortes, carnal ou espiritual, só existe fora do casamento: encarna-se em Tristão e Isolda, Lancelote e Genoveva) como nos meios dos colégios, nos quais se cria uma autêntica teoria do amor natural, que poderá ser encontrada no *Romance da rosa* de Jean de Meung, no século seguinte.

A presença de Heloísa ao lado de Abelardo foi utilizada pelo movimento antimatrimonial, apoiado pelos goliardos, para reivindicar para os clérigos, inclusive para os sacerdotes, os prazeres da carne, revelando assim a face do novo rosto do intelectual do século

XII. O intelectual precisa da mulher ao seu lado para completar-se, contudo não aceita nada que soe como diminuição de si. (LE GOFF, 2003, p. 64).

Movimento antimatrimonial a parte, a verdade é que a instituição casamento realmente se firmou, especialmente para os leigos, uma vez que os padres eram proibidos de casar. E com o matrimônio, algumas regras foram assinaladas para estabelecer uma organização, desejada e controlada pela Igreja e pelo Estado, nas relações sociais. Alguns limites, que a própria Igreja fixou, como a extensão da liberdade de escolha e as condições do seu exercício, põem em cena uma armadilha, uma contradição, principalmente para a mulher. Como sustentar no seio da sociedade, no âmbito familiar, a ideia de livre escolha, uma vez que as mulheres quase sempre eram dependentes de seus pais e depois, de seus maridos? Elas eram destinadas muito cedo para o casamento; os sete anos já era considerado como uma idade possível, a idade da razão. Uma vez arrependida ou insatisfeita com a escolha do esposo, no dia do casamento, a mulher poderia recusar o compromisso contraído por eles, e assim usar o direito ao livre consentimento; instrumento muito mais de repressão do que de efetiva utilização. Ao pai era reconhecido o direito de deserdar a filha indócil que recusava o casamento arranjado; aos senhores, o de se apoderarem dos bens do apaixonado que não fosse *persona grata*; e às mulheres era reservado o direito ao escândalo, à miséria e o título de ingratas, para suavizar a verdadeira noção da palavra.

Algumas mulheres se refugiavam no mosteiro, a fim de conservar a virgindade ou viver a viuvez; outras permaneciam em casa como santas mulheres de Deus, e somente essas eram libertadas das responsabilidades do casamento.

3.2.3 Heloísa: uma mulher comum da Idade Média?

Uma mulher que não pertencia ao seu tempo.
(GILSON, 2007),

Duvidar sobre a relevância de Heloísa para a história das mulheres é esquecer que a grande maioria delas permaneceu silenciada, anônima e relegada aos mandos e desmandos de uma sociedade essencialmente machista, e essa abadessa pelo menos teve a oportunidade de falar e de ser retratada; pois as mulheres sempre tiveram voz, mas não eram ouvidas, muitas delas letradas tinham concepções e reflexões pertinentes e até mais contundentes do que de homens igualmente instruídos, mas

não sei em que medida as mulheres no Ocidente medieval se mantiveram quietas e silenciosas entre as paredes das casas, das igrejas e dos conventos, ouvindo homens industriais e eloqüentes que lhes propunham preceitos e conselhos de toda a espécie. Os sermões dos pregadores, os conselhos paternos, os avisos dos directores espirituais, as ordens dos maridos, as proibições dos confessores, por mais eficazes e respeitáveis que tenham sido, nunca nos restituirão a realidade das mulheres às quais se dirigiam, mas com toda a certeza faziam parte dessa realidade: as mulheres deveriam conviver com as palavras daqueles homens a quem determinada organização social e uma ideologia muito bem definida tinham entregue o governo dos corpos e das almas femininas. (CASAGRANDE, 1990, p. 99).

Quando se tem a oportunidade de iluminar, por menores que sejam os reflexos dessa luz, uma mulher, trazendo à tona a sua história, a sua memória, o seu estar no mundo, já é um produtivo passo em direção ao conhecer a história não mais pelo o que os homens disseram, mas a partir de como as mulheres ouviram o que lhes fora dirigido.

Quando se estuda os homens, quando se fala deles, quase sempre se sabe o nome, sobrenome, principalmente, formação cultural e intelectual, amizades, data e lugar de nascimento; se forem homens da Igreja, então a evidência e os detalhes saltam na historiografia. Mas ao se estudar sobre mulheres, uma das primeiras marcas do silêncio e da subjugação, a que foram lançadas, que se fazem audível e legível é o quase total anonimato. Por isso é muito complexo empreender pesquisas que, cronologicamente, se distanciam da contemporaneidade, pois os dados escassos e muitas vezes perdidos ou desgastados pelo tempo dificultam a caminhada do pesquisador.

Sobre a vida e família de Heloísa são quase que inexistentes os registros. Conhecida como Heloísa do Paraclete (nome do convento onde passou a ser abadessa), essa mulher, nascida em 1101, não tem nos registros historiográficos os nomes dos pais, mas somente o parentesco com Fulberto, um tio que a protegia. É por Abelardo, em *Historia Calamitatum* (2008, p. 125), que se tem informações de que Heloísa tinha sido educada, desde menina, na abadia de monjas, próxima de Paris, chamada Argenteuil. Sabe-se que ela foi uma brilhante estudiosa do latim, grego e hebraico, o que lhe rendeu o título de “nominatíssima” ou “*most renowned*”, segundo Rangel (2010, p. 8), tornando-se conhecida na Paris Medieval pela sua habilidade na escrita e na leitura, antes de conhecer Pedro Abelardo, e após relacionar-se com ele, ficou conhecida como, dentre outros predicativos, a amante do grande filósofo (o que só reforça o comportamento medieval em ofuscar as qualidades das mulheres e evidenciar os atributos dos homens). Sem muitos dados sobre a vida de Heloísa, fica um questionamento: “Como uma jovem, de origem desconhecida, conseguiu ter acesso a um saber e a uma prática reflexiva reservada apenas aos homens de sua época?” (SCHLESENER, 2003, p. 2), pois o

próprio Abelardo encarregou-se de ser um dos principais propagadores (em *Historia Calamitatum*) das concepções e do conhecimento intelectual de Heloísa, ao relatar sobre ela. Provavelmente tenha sido seu tio e tutor, o clérigo Fulberto o grande investidor na educação de Heloísa, uma vez que, de origem social desconhecida, fica quase impossível conjecturar sobre como essa jovem teve acesso à cultura, se terá sido realmente em Argenteuil, onde fora educada. Porém, sobre a condição de estudiosa das letras e da filosofia, as epístolas escritas por Heloísa são um pequeno exemplo e, segundo Rangel (2010, p. 9), algumas informações sobre essa condição, foram fornecidas por Pedro o Venerável, abade do monastério de Cluny, lugar onde Pedro Abelardo se refugiou antes de morrer:

Eu era adolescente ainda na flor da idade quando o teu nome já era famoso, não pela vida de religiosa que em seguida escolheste, mas por ter admiráveis e profundos estudos. Vim a saber que uma mulher se dedicava com todas as forças ao estudo das letras e à busca da sabedoria, fato raríssimo, e não se deixava distrair pelos prazeres e alegrias do mundo[...] tu, com o seu amor pela ciência, superou não apenas a todas as mulheres, mas também a maior parte do homens. (Pietro, o Venerável, *apud* RANGEL, 2010, p. 9).

Sobre o filósofo Abelardo temos toda a historiografia. Nasceu em 1070, na aldeia de Pallet, distante da cidade de Nantes, Bretanha Menor, e morreu em 1142. Filho Primogênito de Lúcia e Berengário, homem imbuído de espírito literário²⁸, Abelardo foi destinado por seus pais à carreira militar, a qual foi trocada pela vida do saber, matéria muito estimulada no seio familiar. E o primor da família pela cultura, impulsionou esse cônego à vida das Letras, levando-o a passar para os seus irmãos as pompas e as glórias da vida militar. Abelardo ([séc. XII], 2008, p. 89) afirma que abdicou totalmente da carreira de Marte para ser educado no grêmio de Minerva.²⁹

Aos 17 anos, Heloísa conheceu e foi envolvida por Pedro Abelardo, que já estava na idade madura dos 39 anos. Após todo idílio que ela passou ao se envolver com Abelardo, fugir grávida da casa do tio, ter o filho Astrolábio³⁰ na casa da irmã do amado, ela foi obrigada a aceitar os votos e a viver numa abadia. E aí começou um novo capítulo da vida de dessa mulher. Expulsa com as companheiras de Argenteuil, em 1129, Heloísa e as outras

²⁸ Descrições feitas por Abelardo (2008, p. 89).

²⁹ A Minerva aludida por Abelardo é a virgem de atributos guerreiros, a Minerva da dialética e não a deusa grega da sabedoria.

³⁰ Filho da paixão, um vulto esquecido dessa história de amor, criança criada pela irmã de Abelardo, Denise. Reflexo de um comportamento medieval, Astrolábio foi a concretização de um relacionamento impróprio, escondido e marginalizado; mesmo tendo casado com Heloísa, e assim legitimando uma união que de fato não aconteceu, essa criança é o exemplo de uma das práticas do medievo: ignorar o filho *non grato*.

irmãs foram para o convento beneditino de Abelardo, o Paraclete, *a priori*, oratório dedicado à Santíssima Trindade, propriedade doada, por ele, para as religiosas. Abelardo ajudou as irmãs a edificarem o convento e o papa Inocêncio II expediu uma bula confirmando a fundação da nova comunidade, em 1131. Depois disso, Heloisa e Abelardo não tornaram a se ver, comunicando-se somente alguns anos depois quando ele escreveu *Historia Calamitatum* e ela respondeu a ele.

A partir das epístolas trocadas pelo casal é possível perceber as ideias conflitantes que permeavam a cabeça dos dois, mas acima de tudo, a inquietação de Heloisa, a tristeza que a consumia, por não entender o silêncio de Abelardo que, desejando, poderia escrever-lhe. A oscilação com que expressa seus sentimentos, ora com doçura, ora com amargura, revela que ela não temia mostrar-se, tão pouco se resignava com a situação de vida monástica, mas o seu sofrimento era, sobretudo, por ter se separado de Abelardo. Nas epístolas escritas para Abelardo, Heloisa deixou muito claro que a alegria e a tristeza dela dependiam única e exclusivamente da vida dele, ela afirmava que não se dedicava a Deus com sinceridade, pois não tinha forças nem motivação, ele a recriminava constantemente e solicitava que ela tivesse moderação nas palavras e freasse os lamentos, para habituar-se à vida de solidão exigida no monastério. Heloisa não se queixou, não mostrou arrependimento ou vergonha por causa do amor que viveu, o que a fazia sofrer era a separação e não o sentimento de culpa ou remorso pela transgressão. Já Abelardo demonstrou com clareza que se arrependia e envergonhava-se por ter vivido aquele amor, “história de carne e sangue, que a paixão mais brutal e ardente conduziu ao desfecho que se sabe [...]” (GILSON, 2007, p.156); e o pior, por esse amor tê-lo levado a consequências trágicas. Enquanto isso, Heloisa simplesmente sofria.

Heloisa se apresenta como uma mulher diferente, que criou uma imagem própria, de força, de coragem e resistência, justamente pela exaltação dos sentimentos. E conseguiu muito mais: com sua capacidade intelectual se elevou a uma situação que era destinada especificamente aos homens. Heloisa vinculou a sua fragilidade feminina à sua determinação racional, conseguindo transformar sensibilidade em tenacidade, sem deixar de ser feminina. Por isso, nunca se arrependeu de nada que havia feito na vida e isto a tornou uma mulher admirável, também aos olhos de Abelardo. (SCHLESENER, 2003, p. 9).

Heloisa e Abelardo foram aquilo que não poderiam ser. Expuseram-se, revelaram sentimentos e momentos íntimos. Eles descreveram o homem moral com a simplicidade mais direta e mais despojada de artificios, mas o interessante é perceber que Heloisa discutia sobre

filosofia e cristianismo com Abelardo, em pé de igualdade. Os argumentos e concepções dessa mulher, muitas vezes desestabilizaram o olhar crítico do filósofo

Abelardo por muitas vezes permaneceu confuso diante das colocações de Heloísa, não por ela não ser clara, mas por apresentar discussões complexas. E “quando ele conseguiu que ela pusesse fim às suas reivindicações apaixonadas contra a crueldade de Deus e o egoísmo daquele a quem amava, Heloísa só aceitou calar-se sobre a condição de falar de outra coisa” (GILSON, 2007, p. 163), saber qual a dignidade da ordem das religiosas e qual a regra ele queria que ela fizesse observar no mosteiro do qual era encarregada. A partir desse questionamento, o qual ela já tinha uma resposta, a abadessa lança uma série de reflexões acerca da Regra Monástica, e afirma que as mulheres religiosas não têm Regras; a de São Bento é seguida nos mosteiros de homens e mulheres, mas foi escrita para homens, e assim sendo, comporta uma série de inadequações para elas, seria perigoso seguir as regras dos homens: “Nele vemos um abade lendo o Evangelho, entoando hino que se segue, recebendo em sua mesa os peregrinos e os convidados. Realmente se pensa que a abadessa deva convidar essas pessoas, partilhar com elas sua refeição, beber com elas?” (HELOÍSA [séc. XII], 1924, *apud* GILSON, 2007, p. 163). Heloísa demonstra, com esse questionamento e tantos outros feitos, não concordar que seja exigido das mulheres o que se exige dos homens e ainda que ao optar por uma vida monástica, as pessoas precisam pelo menos conhecer o que deverá seguir: “que há de mais absurdo do que se embrenhar em um caminho desconhecido e que não vos foi apresentado? O que há de mais presunçoso que escolher professar um tipo de vida que se ignora, ou fazer manter um voto que se é incapaz de manter?”. (HELOÍSA [séc. XII], 1924, *apud* GILSON, 2007, p. 164). Essa abadessa conduz sua argumentação a fim de demonstrar que é preciso que seja organizada uma regra específica para as mulheres, ela propõe que as religiosas se contentem em igualar em virtudes de continências e de abstinência os chefes da Igreja e os clérigos que receberam as ordens santas, submetendo assim, as religiosas somente às únicas obrigações que prendem o clero secular. Na continuidade da sua argumentação, Heloísa destaca que não há muitas diferenças entre o ideal de vida para os laicos e para os monges; diferindo entre a vida dos dois a possibilidade dos laicos poderem casar. Afirma que ao estado de perfeição monástica acrescenta apenas a continência aos preceitos do Evangelho, concluindo assim, que às mulheres religiosas basta elevar-se até a realização do Evangelho, sem ultrapassá-lo, pois a proposta é ser somente cristã, subentendendo-se aí a falta total de pretensão em criar para seu mosteiro, ou melhor, para as religiosas de lá, a imagem de santas. (GILSON, 2007, p. 166). Ao expor tais ideias, Heloísa avança uma crítica às práticas monásticas, afirmando que o que deve contar realmente ao

homem, seja ele laico ou clérigo, é tudo aquilo que puder levá-lo a Deus; incita que se ignorem as práticas exteriores, como as diversas proibições do mundo cristão, que são comuns às almas boas e às hipócritas também; sugere que se priorizem atos interiores, pois o resto é judaísmo. Essa mulher ainda acrescenta, à teologia abelardiana da intenção, que independente das obras que dispuser, todos os homens de boa virtude serão tratados igualmente diante de Deus. E continua com suas assertivas: “Num tempo em que tantas pessoas se lançam à vida monástica, fazem profissão de uma Regra que ignoram e assumem fardos que não podem carregar [...]”, (HELOÍSA [séc. XII], 1924, *apud* GILSON, 2007, p. 168), que só demonstram seu olhar crítico e reflexivo sobre as práticas do seu tempo, sua desconfiança sobre as posturas hipócritas de uma ideologia cristã que pretendeu regular a vida em sociedade, e a mais profunda identificação com os ideais filosóficos. Contudo, com tal exposição, Heloísa advoga também em benefício próprio a fim de convencer Abelardo da falta que comete ao permanecer no monastério, uma vez que não tem vocação para essa vida. Ela argumenta, pois, espera obter daquele que amava

que a liberte completamente do terrível fardo que não teria outrora assumido, e nem continuado a carregar se não fosse para lhe obedecer. Se Heloísa deixara de acreditar na virtude das observações monásticas, Abelardo nunca se decidiu a aliviá-la de nenhuma penitência que se impunha igualmente a uma laica piedosa e pobre. O que exigirá de Heloísa não será apenas a continência, mas a pobreza mais extrema, um silêncio perpétuo e absoluto, nenhum excesso, mesmo no uso dos sinais, a vida comum para todas, incluindo a abadessa [...]. (GILSON, 2007, p. 168- 169).

Gilson (2007, p. 167), diz que para compreender a essência das ideias de Heloísa é importante conhecer as bases cristãs e filosóficas dela, fundamentadas em São Paulo, Santo Agostinho, São Jerônimo e Sêneca. E para convencer Abelardo dos propósitos cristãos e das concepções filosóficas as quais acreditava, ao escrever as epístolas, Heloísa em meio às discussões, citava referências de nomes importantes de apóstolos e filósofos:

Não nos tire, antes da morte, o que é toda a nossa vida. “A cada dia o seu mal”³¹. E esse dia todo envolto de amargura, há-de trazer consigo angústia bastante a todos quantos encontrar neste mundo³². “Mas para quê, diz Sêneca, estares a sofrer antecipadamente com os teus males³³” e a perderes a vida antes da morte? (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p.237).

³¹ Mateus, VI, 34. (PENA, 2008, p. 257).

³² Job, III, 4-5. (PENA, 2008, p. 257).

³³ Sêneca, Ep. 24,1. (PENA, 2008, p. 257).

A propriedade com que Heloísa utiliza os pensamentos de vários autores cristãos e do próprio filósofo Sêneca, imagem fundamental nos discursos dessa mulher, é fruto da sua cultura e das próprias discussões que tinha com Abelardo, pois “ela própria seguiu-os um pouco mais longe do que seu mestre jamais ousou fazer” (GILSON, 2007, p. 168- 169).

A história de Heloísa assemelha-se aos grandes duelos medievais, em que grandes guerreiros lutam para conquistar seu espaço e o respeito dos outros. Em quantas histórias de amor “heróis se observam, se analisam como somente as consciências cristãs presas às paixões podem fazê-lo, e não apenas se analisam, mas se expõem?” (GILSON, 2007, p. 156). Quantas mulheres tiveram, na Idade Média, época de silenciamento para elas, oportunidade de se colocar enquanto sujeito crítico, consubstanciado e disponível para compartilhar suas concepções sem sofrer mais sanções do que habitualmente as mulheres do medievo já eram submetidas? Para Heloísa era tudo ou nada. Não tinha muito a perder ao expor seus sentimentos e concepções, pois aquilo que mais primava na vida, já tinha perdido: o homem amado.

3.3 MULHERES: AS IMAGENS CRIADAS E REFLETIDAS NA IDADE MÉDIA

Os sistemas, valores e discursos que focalizam a imagem da mulher ora como luxuriosa, pecadora, ardilosa, indigna de confiança, sedutora e trapaceira, ora como essencialmente casta, a personificação da salvação, ingênua, frágil, não passaram de produção medieval elaborada por clérigos, letrados e moralistas (que detinham o monopólio do saber e da escrita), que tinham a obrigação de pensar a humanidade, a sociedade e a Igreja, com o objetivo de encaminhar as pessoas para a salvação, indicar o caminho da possível perfeição e atribuir às mulheres seu lugar nesse sistema masculino. Esses homens pretendiam classificar os comportamentos femininos guiando-se por critérios morais ou religiosos (inventados e instituídos como uma forma de controle social, econômico e eclesiástico), por estarem impregnados pela ideia da culpa e do pecado, associando o sexo e a sexualidade ao Demônio, e a mulher, à imagem demoníaca. As mulheres assustam muito mais pelo que elas despertam nos homens (seres considerados muito mais frágeis e animalizados quando sob o domínio de uma mulher), do que pelo que elas realmente podem fazer a eles.

3.3.1 Eva: a pecadora

As ações das mulheres tomaram proporções sempre vistas com lentes de aumento. Atitudes pontuais começam a ser elencadas, associadas e utilizadas não como recortes sociais, mas como um conjunto de ações que serve para corroborar para espetacularização da imagem feminina. Tudo começa com um envenenamento do pai dos homens; segue com o estrangulamento de João Batista, a entrega de Sansão à morte e a própria morte do Salvador, que precisou sacrificar-se para redimir a humanidade da falta cometida por aquela mulher, Eva. (DALARUN, 1990, p. 34). Ela é considerada o resumo das mulheres, e as mulheres são, desde o nascimento, as inimigas da sociedade.

O olhar recriminatório e escarnecido para Eva começa com a narração da Criação e da Queda da humanidade, a partir do texto bíblico de *Gênesis*. Nesse livro é contado o drama de Adão e Eva no paraíso, retomado, analisado e explicado por diversos escritores cristãos. Eva passa a ser uma figura paradigmática numa perspectiva negativa e pessimista, o que faz com que a visão medieval da mulher tenha um peso também pessimista.

Os episódios sobre a criação de Eva, brevemente descritos na seção dois quatro, remontam à discussão do pecado original e da existência de uma inferioridade natural que é comum às mulheres:

Para alguns teólogos Eva não teria sido feita à imagem e semelhança de Deus, mas a partir de Adão; assim sendo, consideraram-na mera projeção da criação divina. Essa distinção e gradação entre o homem dotado da imagem divina (*imago*) -, e a mulher- detentora apenas da semelhança divina (*similitudo*)-, para eles constituía uma prova da ‘inferioridade natural’ do sexo feminino. (MACEDO, 2002, p. 66).

O antifeminismo de teólogos e moralistas, ou mesmo a misoginia desses homens na Idade Média, tendo como principais representantes Santo Agostinho (†430)³⁴ e São Tomás de

³⁴ Santo Agostinho, o maior representante do pensamento cristão, considerava a sujeição feminina na ordem natural das coisas, onde o homem só poderia ser governado pela sabedoria divina e a mulher governada pelo homem, tal qual o corpo pela alma. (MACEDO, 2006, p. 66-67). Interessante é saber que esse escritor cristão criou a partir de sua mãe, Mônica, a imagem do ideal de mãe cristã, em que somente por meio da maternidade, desde que, com a modéstia, permanecesse na fé, no amor e na santidade, segundo São Paulo, a mulher seria salva. E assim, Santo Agostinho faz de Mônica, ou Santa Mônica, a salvação paulina personificada. Agostinho, em sua obra *Confissões*, diz ver em sua mãe um instrumento a serviço de Deus, assim como percebe que ela é o alicerce espiritual que o conduzirá em direção à verdadeira fé. Para Costa (1995), a trajetória de vida de Santa Mônica, “envolta pelo papel da mediação divina que lhe é atribuído por seu filho, marcará, de maneira quase indelével, o paradigma cristão materno, palpável em sua pessoa. Ela será o lado positivo na dualidade feminina

Aquino (†1274), endossam o que Duby (1990) chama de “superioridade natural” dos homens. Vários escritores cristãos, dentre eles São Paulo, argumentaram sobre a superioridade natural do homem na fraqueza de Eva frente à sedução da Serpente ou de Satã. A ideia não era somente confirmar tal superioridade masculina, mas atestar a existência clara de uma inferioridade natural feminina, o que justificaria os desvios (para os homens) de comportamento das mulheres. Somente Santo Ambrósio, no século V, isentou Eva e as mulheres do pecado. Não por apreço ou simpatia pelas mulheres, mas por acreditar numa condição espontânea na natureza dos sexos, que em quase nada melhora a imagem das mulheres. Ele estabeleceu a existência de dois elementos que estão estritamente ligados à natureza humana: *mens*, a inteligência, e *sensus*, a sensibilidade. O primeiro elemento estaria relacionado ao homem e o segundo à mulher. Em sua teoria, argumentou que a inteligência seria superior à sensibilidade e, dessa forma, o homem superior à mulher. Porém, ambos seriam indispensáveis ao outro, assim como inteligência e sensibilidade. (MACEDO, 2002, p. 666).

Como se não bastassem todas as teorias criadas, por clérigos e letrados, para confirmar a suposta inferioridade feminina, de pinturas e esculturas a obras literárias³⁵, mesmo inominável ou inominada, Eva aparecia metaforicamente por meio do papel de outras mulheres. A imagem, o vulto das mulheres parece obcecar os homens da Igreja, que precisam distanciar-se dessas figuras do mal. A literatura clerical, principalmente por volta dos séculos XI e XII parece remontar às mesmas discussões embasadas pelas Escrituras e pela tradição. Produtos de escolas catedrais, as ideias articuladas, sobre as mulheres, em mosteiros ganham os centros, para que assim como eles, homens religiosos, outros possam evitar e resistir às tentações femininas. O pensamento misógino clerical perdura durante séculos. E faz cair até

crístã de Eva-Maria”, e sua vida afirmará a concretude do divino, ao apresentar a maternidade crístã como um dos meios para a salvação da mulher.

³⁵O poema *Da mulher má*, na terceira parte do *Livre des Dix Chapitres* (Livro dos dez capítulos), do Bispo Marbode de Rennes, juntou várias imagens misóginas da vasta cultura clássica e patrística: “A mulher ignóbil, a mulher pérfida, a mulher vil; Macula o que é puro, ruma coisas impuras, estraga as ações [...]. / A mulher é fera, seus pecados são como a areia. / Não vou, entretanto, caluniar as boas a quem devo abençoar [...]. / Que a má mulher seja agora meu escrito, que seja meu discurso [...]. / Toda mulher seja regozija de pensar no pecado e de vivê-lo/ Nenhuma, por certo, é boa, se acontece e, no entanto, que alguma coisa seja boa. / A mulher boa é coisa má, coisa malmente carnal, carne toda inteira. / Dedicada a perder, e nascida para enganar, perita em enganar. / Abismo inaudito, a pior das víboras, bela podridão. / Atalho escorregadio [...] coruja horrível, porta pública, doce veneno [...] / Ela se mostra inimiga daqueles que a ama, e se mostra amiga de seus inimigos [...] / Ela não exclui nada, concebe de seu pai e de seu neto. / Turbilhão de sexualidade, instrumento do abismo, boca dos vícios [...] / Enquanto as colheitas forem dadas aos cultivadores e confiadas aos campos, / Essa leoa rugirá, essa fera maltratará, oposta a lei. / Ela é o delírio supremo, e o inimigo íntimo, o flagelo íntimo [...] / destruição primeira, pior das partes, ladra do pudor/ Ela arranca seus próprios rebento do ventre [...] / Ela trucidada sua progeneritura, abandona-a, mata-a, num encadeamento funesto. / mulher víbora, não ser humano, mas fera selvagem e infiel em si mesma [...]”.

sobre o parto, ação exclusivamente feminina, olhares de repulsa. Baseados no episódio em que Deus perguntou à mulher: “Porque fizeste isso?”, a mulher respondeu: “A serpente enganou-me e eu comi.” [...] e por fim Deus disse a ela: “Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos.”, passagem bíblica que ecoou durante a Idade Média, várias mulheres desenvolveram o medo da gravidez e do parto, e os homens, verdadeira aversão ao nascimento, à forma de entrada na vida. Segundo Dalarun (1990, p. 37), Santo Agostinho lamentava o nascimento, afirmando que nascemos no meio da urina e das fezes.

Toda a representação de Eva ter sido criada da costela de Adão, pretendendo-se que fosse a semelhança dele (obediente a Deus), ser frágil por ceder às tentações da serpente, e ter o dom de seduzir, ao convencer Adão a ser desobediente, teve eficiente efeito moral na Idade Média e no ideal cristão que, insistia em pintar as mulheres como perigosas, astuciosas, encenqueiras, infiéis, sensuais (atribuído como defeito), penderes para o prazer e não para a virtude. A Igreja ainda associou o corpo e tudo ligado a ele passível de desconfiança, uma vez que afirmava ser o invólucro carnal a prisão da alma, o apetite sexual, o desejo, o caminho para a perdição, pois o desejo era obra do Diabo e a destruição do homem; e a mulher a inspiradora do desejo, agente do mal, causa da danação eterna, inimiga da sociedade. Porém, sábio, em pleno século IX, era não mais suscitar o nome da pecadora, pois Isidoro de Sevilha³⁶ afirmava que o nome Eva é *vae*, a desgraça, mas também *vita*. Pode-se também em Eva se lê o anagrama Ave, outrora dirigido como a nova Eva. Dessa forma, evocar Eva é evocar também Maria. Para alguns escritores da época, a ponte entre Eva e Maria estava momentaneamente cortada. (DALARUN, 1990, p. 39). O mais prudente então é deixar a pecadora, a inimiga inominada.

3.3.2 A virgem-mãe: Maria, a redentora

Enquanto o século XI é o século da mais pura fermentação mariana, o XII pode ser considerado o século do impulso mariano. Maria, a mãe do Salvador, é abordada pela Igreja a partir de quatro grandes dogmas, a saber: maternidade divina, virgindade, imaculada concepção e assunção. Os dois últimos dogmas foram promulgados muito tempo depois da Idade Média, em 1854 e 1950. (DALARUN, 1990, p. 41). Maria passa a ser o refúgio do pecador, virgem capaz de interceder por todo aquele que clamar pelo seu nome, pois é vista

³⁶ Para Isidoro de Sevilha (†636), a fragilidade da mulher, a moleza dela, quando não é dada de natureza, é adquirida no seio da sociedade feudal.

como “Única, sem exemplo, virgem e mãe Maria”, como afirmam algumas recolhas carolíngias³⁷.

Difícilmente foi encontrado, nas *Orações antigas do Ocidente à mãe do Salvador*, coligidas por Henri Barré, desde as origens do século XII, algum escrito que registrasse o apelo de uma mulher à “bendita entre todas”, um simples pedido ou intercessão. Quase sempre esses pedidos eram feitos pelos homens e atendidos para eles. É nas literaturas de menor prestígio, como Milagres de Nossa Senhora, que se têm notícias de mulheres, em geral mães, salvas por Maria, a mãe do Salvador. (DALARUN, 1990, p. 40). Muitos clérigos se debruçam para escrever orações, meditações, textos de exaltação poética para a Virgem. Dentre eles estão Fulberto de Chartres (†1029), Marbode de Rennes (†1123), Godofredo de Vandroma (†1132), Bernardo de Claraval (†1153)³⁸, que se referem à Maria como “virgem sempre preciosa”, “estrela do mar”, “porta do Céu” “refúgio do pecador”, “esperança dos homens”. Porém, a necessidade de afirmação da Virgem Maria, a santa, nada tem a ver com alguma possível homenagem ao conjunto de mulheres. Pois esses homens marianos viam na Virgem a representação de um modelo a ser seguido, por ser mãe de Cristo, e assim, de todo o gênero humano. Segundo Oliveira (2011, p. 62):

Maria é o ser “perfeito”, porque foi a escolhida para trazer ao mundo o filho de Deus. Ela deve ser modelo para toda a humanidade. Pelas suas qualidades e por sua essência ela representa o próprio mistério divino. Na medida em que se crê poder utilizar o modelo para sua própria vida, o cristão se encontra cada vez mais comprometido pela sua opção. O modelo indica a conduta a seguir. Maria é inspiradora para a conduta do cristão porque ela própria tem o cristianismo como opção de fé.

A maternidade virginal foi amplamente discutida ao longo de vários séculos. Na Idade Média, porém, ela não é mais discutida, pois “a Deus tudo é possível, mesmo o incrível”, (DALARUN, 1990, p. 41). Ninguém põe em dúvida os dogmas da Mãe de Cristo, proclamada “Mãe de Deus”, pelo concílio de Éfeso, em 431. Contudo, o que continua a inquietar é o nascimento virginal. Várias teorias e questionamentos foram lançados, alguns deles se opunham quanto à permanência da virgindade mariana. “Ela estava fechada quando concebeu e terá estado menos fechada ao dar à luz”, Roberto de Deutz (†1129) remonta a Ezequiel no século XII; ou então Godofredo de Vandroma apresenta a teoria de uma virgindade antes, durante e após o parto. As várias discussões sobre Maria, a torna mais distante de um modelo

³⁷Adjetivo que se refere ao período que compreende a fase marcada pelo reinado de Carlos Magno e de seus sucessores, até o século X, fim do domínio carolíngio.

³⁸Jean Leclercq sublinha as poucas inovações de Bernardo em questões de mariologia, mas atribui o sucesso dos textos marianos, desse doutor melífluo, à beleza com que escrevia sobre Maria. (DALARUN, 1990, p. 54). Além do título de Doutor melífluo, Bernardo também foi nomeado “Doctor Mariano”.

próximo e acessível às mulheres, projeta-a num céu inacessível de maternidade virginal impossível a toda e qualquer mulher comum. Dessa forma, a imagem de santa ascende na sociedade cristã, e assim como Maria, outras mulheres concebidas como puras, virginais, plenamente esposas, virtuosas mães, passam a carregar uma imagem positiva de mulher e de feminilidade. “Elas projectarão noutros lados, nas sendas do desvio, da mística e, da heresia, o seu nascente mais poderoso desejo de acender ao divino”, (DALARUN, 1990, p. 46). Porém, as mulheres não devem se enganar: àquelas que perderam o selo virginal, principalmente as casadas, ou que se arrependeram de atos libidinosos, a penitência é a única via. E assim se interpõe entre Eva, a inimiga, e Maria, a redentora, Maria Madalena, a pecadora arrependida.

3.3.3 Madalena: a penitente

Seria terrível demais se a ideologia cristã criasse o pecado e a penitência e não criasse uma possibilidade de redenção. Pela mão da mulher a morte, mas pela sua boca o anúncio da Ressurreição. É por meio dessa ideia que Maria Madalena ganha espaço como aquela que abre as portas do paraíso para qualquer penitente que se arrependa dos seus maus feitos. Mas ela mesma surge, para o Ocidente, da fusão de três personagens femininas, pois da forma como é venerada, não existe nos Evangelhos.

[...] darão nascimento à Madalena: Maria de Magdala, da qual Cristo expulsa sete demônios, que o segue até ao Calvário e que se julga ser a primeira testemunha da sua ressurreição; Maria de Bethânia, irmã de Marta e Lázaro; a pecadora anônima que, em casa de Simão o Fariseu, banha os pés de Cristo com as suas lágrimas, enxuga-os com os seus cabelos, cobre-o de beijos, unge-o de perfume. [...] Gregório Magno fundia-as definitivamente numa única: Maria Madalena tinha nascido. (DALARUN, 1990, p. 48).

A partir desse nascimento de Maria Madalena, são atribuídos a ela alguns milagres, e para ela são compostas orações, sermões. Pois em tempo de constantes mudanças na sociedade, conflitos ideológicos e espirituais, é preciso propagar a ideia da piedade, é preciso promover o desejo de salvação. Madalena é vista como uma mulher pecadora, aquela que cometera um dos pecados mais reprovados pela Igreja, o pecado da carne, a prostituição. Em momento de extremo conflito e sofrimento, fora tocada amavelmente por Cristo. Dividida pela esperança e temor, ela confessara os seus pecados, e justamente a confissão que a salvara. E não somente isso, sua salvação abriu caminhos, para que pudesse salvar numerosos pecadores que se vissem em perigo e se arrependessem dos pecados. Madalena passara então

a ser agente de redenção, a pecadora arrependida, seguidora generosa e amiga de Jesus. Essa condição contrariou muitos cristãos, pois alguns questionaram como pode uma mulher indigna ser promovida à imagem do rei celeste.

A verdade é que a Igreja sobrecarregou muito a imagem de Eva e Maria. A primeira, o retrato das mulheres reais, longe daquilo que se desejava para a sociedade (nos séculos XI e XII acentuaram negativamente a imagem de Eva, como forma de estratégia eclesial, para que os clérigos se afastassem das mulheres, por serem consideradas nocivas aos homens e à humanidade). A segunda, a imagem da mulher ideal, muito distante do que a maioria das mulheres poderia ser, mas que pelo menos deveria tentar. A imagem madaleniana surge como a possibilidade de investir na consciência, que é seguida de sentimento de culpabilidade. Nada melhor do que refletir sobre os seus atos, concluir e encontrar os erros, se envergonhar, confessá-los, arrepender-se, para assim ser salvo, com penitência, mas ser salvo. No que já existia o Céu e o Inferno, agora passa a ter também o Purgatório. Às mulheres cabe se resgatar duas vezes, uma por serem pecadoras, outra por serem mulheres. (DALARUN, 1990, p. 53).

Madalena completa assim a complexa tríade, juntamente com Eva e Maria, das imagens criadas e refletidas para ser, em primeira instância, instrumento da Igreja no controle e disciplina dos clérigos, mostrando-lhes que deveriam se afastar das mulheres; segundo, para propagar os modelos a serem seguidos e outros a serem excluídos da vida cristã; e terceiro para amenizar a situação das mulheres que pertenciam à nobreza, ou das damas respeitáveis cujas células familiares eram dotadas de possibilidades financeiras favoráveis aos rendimentos da Igreja, essas não poderiam permanecer com a imagem desgastada, deveriam gozar de boa reputação, pois assim poderiam ter concedida a promoção espiritual. Àquelas pertencentes ao povo, a mentalidade clerical continuou a asseverar a imagem de debilidade, a reforçar a condição de submissão ao homem e a ampliar a defesa da virgindade ou da defesa da fidelidade ao esposo.

3.4 HELOÍSA: PECADORA OU REDENTORA?

Na história, a memória tem fundamental valor, pois proporciona lembrar da própria lembrança sem que se apaguem as experiências e a cultura adquiridas. Uma vez a memória perdida, - aqui especificamente voltada para os episódios culturais que envolvam a história das mulheres- perde-se também a imagem do processo pelo qual a mulher passou ao longo dos séculos, a visão cultural que acompanha esta história.

“No teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra” é a metáfora criada por Perrot (2005, p. 33), para enfatizar o lugar que tentaram impingir à mulher na sociedade. Elas aparecem como a sombra de grandes homens; aquelas que amaram, cuidaram, prostraram-se aos pés, não passaram de silhuetas femininas, das quais só podem ser vistas as sombras.

A mulher contemporânea traz consigo algumas amálgamas de comportamentos femininos milenares, porém tem hoje o *modus vivendi* resultante de diferentes sínteses culturais, uma vez que as sociedades não são estáticas, adaptam-se e mudam face às necessidades e estímulos recebidos. É equivocado pensar nos comportamentos de hoje desligando-os das longas modificações sofridas pela sociedade. E sendo a mulher um membro importante dessa sociedade, acompanhou e acompanha tais mudanças e, por vezes, foi e é a grande propulsora de muitas transformações na conjuntura social.

Para compreender o que aqui é chamado de sínteses culturais, é relevante delinear cultura como práticas, valores, comportamentos dos indivíduos de uma sociedade; a forma como mulheres e homens atuam em seus grupos sociais. Cultura pode ser vista também como os elementos que o homem encontra fora da natureza ao nascer. Tudo que foi criado consciente ou inconscientemente para que as pessoas se relacionassem entre si (idiomas, instituições, normas), com o meio físico (vestes, moradia, ferramentas) e com o meio extra-humano (orações, rituais, símbolos). (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 102). Assim, a cultura irá estabelecer para cada pessoa e para cada grupo um contexto comportamental que possibilita interpretar a realidade.

No que tange ao aspecto cultural, há uma grande lacuna na história das mulheres, uma vez que o que se sabe sobre elas é contado a partir do olhar, nem um pouco neutro, dos homens. São sempre os homens que falam sobre as mulheres, e as imagens construídas delas foram sempre distorcidas pelos medievais, como padres e monges. Dar a palavra à mulher é querer compreender o sistema de valores e os códigos de uma época, sem necessariamente estar restrito ao discurso que revela a expressão do pensamento masculino. (MACEDO, 2002, p. 68).

Pesquisar Heloísa, as imagens criadas em seu discurso representa identificar que essa abadessa pode ser vista como uma mulher que consegue expor, mesmo que de maneira específica (troca de correspondência), sua intelectualidade, concepção de mundo e percepção dos acontecimentos ao seu redor, situação pouco concebida pelas e para as mulheres de sua época.

É a partir da postura e comportamento dessa mulher que surge um questionamento: será Heloísa um modelo ou antimodelo cultural da mulher medieval?, admitindo-se que existe

um modelo medieval preexistente, em que de um lado há uma imagem idealizada e proposta da mulher e de outro uma realidade concreta. A Idade Média propagou a ideia de que o modelo de mulher corresponde à imagem mariana e o antimitelo à imagem de Eva. Dessa forma, a sociedade espera que os comportamentos femininos sejam moldados à uma ou outra imagem; vinculando às mulheres o *ethos*³⁹ de pecadora ou redentora.

Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 413), quando se discute sobre conduta, um comportamento particular pode servir para estimular uma ação nele inspirada, e não somente para articular uma regra geral, uma vez que existem condutas espontâneas de imitação. Contudo, nem sempre a imitação é uma conduta espontânea. A tentativa de homogeneizar as condutas femininas, como uma forma de controle social se faz por imposição, mas dissimuladamente sugere-se ser, a imitação, uma tendência natural da sociedade. Assim, Perelman (2005, p. 414) afirma que:

podem servir de modelo pessoas ou grupos cujo prestígio valoriza os atos. O valor da pessoa, reconhecido previamente, constitui a premissa da qual se tirará uma conclusão preconizando um comportamento particular. Não se imita qualquer um; para servir de modelo, é preciso um mínimo de prestígio.

O modelo irá indicar uma conduta que deve ser seguida ou fundamenta uma conduta adotada (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 415), e por isso Maria, a mãe de Deus é sugerida como um modelo a ser seguido por todas as mulheres.

O que Perelman (2005, p. 417) afirma sobre modelo pode ser aplicado *mutatis mutandis* ao antimitelo. Muitas vezes alguns comportamentos são escolhidos justamente porque são opostos ao considerado antimitelo, uma vez que o antimitelo é um adversário que deve ser combatido, abatido e abominado (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 417) nas estruturas comportamentais.

Alguns comportamentos e atitudes de Heloísa, em pleno século XII, rompem com os padrões culturais e sociais de sua época. Pecadora ou não, Heloísa é para Duby (1995, p. 71) o exemplo de “como a mulher é capaz de salvar a sua alma, expondo para a finalidade, em primeiro lugar, que o casamento é bom [...], e por fim o que é feminilidade, seus defeitos e suas virtudes”. É Duby (1995) também que diz que a mulher na cultura medieval é “tomada de consciência de que ela pode, como Madalena ou Heloísa, servir de exemplo aos homens

³⁹ Elemento discursivo analisado na seção quatro.

por ser às vezes mais forte que eles.” Entre ter esta consciência e poder expressá-la são séculos de “submissão”, ou de modelo de submissão que se seguem e se propagam.

Envolvida com Pedro Abelardo, Heloísa não foi apenas mais uma mulher comum, como a sociedade medieval desejava para as mulheres, impregnando-as de visões pejorativas disseminadas por meio de efigies quase todas ligadas ao universo religioso. A literatura religiosa masculina estigmatiza a mulher como um ser desprovido de humanidade ou qualquer riqueza psicológica, sendo ela o reflexo do desejo (culpado) do homem e assim tenta propagar a ideia de que, como Eva não soube usar adequadamente a linguagem ao ser a primeira a responder à serpente, essa debilidade se estenderia às suas descendentes (DUBY, 1990, p. 473); ledo engano, pois Heloísa e outras mulheres como Chritine de Pizan, puderam, demonstrar a intelectualidade da mulher medieval. Há um trecho da epístola, já citado na seção dois cinco, de Abelardo a um amigo, que ratifica esta visão da mulher culpada pelas desventuras da humanidade:

[...] assegurava que o meu procedimento não era surpresa para quem tivesse experimentado o poder do amor e *soubesse em que abismos, desde a criação do homem, as mulheres tinham lançado ilustres varões* (ABELARDO, 2008, p. 115, grifo nosso).

Eva é a própria imagem de um antimodelo. Essa é a visão veiculada pela sociedade medieval, Abelardo só apresenta o que durante muito tempo vinha sendo reproduzido. Mas talvez, não surpreendentemente, ele dissimula ao responsabilizar as mulheres pelos atos dos homens, que em boa parte corresponde a atos premeditados, estudados e postos em prática, como é o caso do envolvimento dele com Heloísa. E ao contrário do filósofo, essa mulher surpreende historicamente ao hesitar unir-se pelo matrimônio com o seu amado, portando-se como um antimodelo para outras mulheres e como modelo para quem argumentava a favor da corrente antimatrimonial. Observe-se que, nesse, assim como em outros casos, uma mudança de papel (ser modelo ou antimodelo), do lugar de onde o sujeito fala, modifica a visão que se pode traçar sobre esse sujeito.

Heloísa é coerente com os princípios filosóficos os quais acreditava, afirmava ser um projeto fracassado o enlace matrimonial, como atesta o trecho da carta de Abelardo ([séc. XII], 2008, p. 115): “Perguntava ela que glória me podia vir um casamento que arruinaria a minha carreira gloriosa e nos humilharia a ambos?”

É bem provável que o pensamento de Heloísa, sobre o casamento, estivesse revestido de um olhar cujo amor não poderia estabelecer seus domínios entre cônjuges. Os amantes são

seres livres e poderiam exercitar o amor; já os esposos teriam deveres e obrigações. Assim, o amor só poderia existir fora do casamento. Havia também a grande preocupação dela com o fazer filosófico de Abelardo; atuação da qual ela sempre se orgulhou e acreditava ser mais importante, tanto para ele quanto para ela, do que o fazer conjugal.

A vida monástica se impõe à vida de Heloísa, ou melhor, a condição de eunuco de Abelardo aparece como uma sombra àquela história de amor. O que poderia fazer uma vez casada, mas com um marido castrado? Entregar-se à religiosidade, como fez, a pedido de Abelardo. É uma solução dolorosa, porém necessária para mais uma vez demonstrar que o amor não se estabelece ou se confirma somente via bênção nupcial, ou através da satisfação do amor carnal, mas antes pelo laço do sentimento e do respeito.

Essa mulher chega à posição de abadessa, contudo nunca à condição real de esposa, levando-a a ser um modelo de mulher, ao converter-se e abrir mão da vida mundana, para recolher-se à vida religiosa. À abadessa vincula-se uma imagem de ser bondoso, assexuado, que assim como Maria, a redentora, é capaz de sacrificar-se constantemente, vivendo em função de um ideal; mulher modelo de abnegação e resignação. Heloísa apresenta-se enquanto modelo de mulher medieval, pois assim como muitas outras, desponta características de sujeição, por se subordinar aos desígnios do seu amado, que precisa ser visto como irmão em Cristo.

Se Heloísa confirma a imagem de mulher idealizada no repertório das imagens do medieval, ao demonstrar servidão e obediência ao homem, a imagem de antitempo para o seu tempo fica igualmente clara. Espera-se que toda mulher casada viva com seu esposo, no seio de um lar, tenha filhos e deles cuide (o que não acontece com Astrolábio- filho de Heloísa- que é criado pela tia). Também é pouco comum, ou totalmente incomum às mulheres a oportunidade de estudar, ter acesso à filosofia, à astronomia, às ciências de modo geral, das quais Heloísa não só tem acesso, mas se apropria com tanta habilidade quanto Abelardo. A forma despreendida como se apresenta em vários trechos das duas epístolas em estudo, demonstra que Heloísa é uma mulher forte, com atitudes autônomas, mesmo que na vida monástica. O lastro de intelectualidade pouco comum às outras mulheres do século XII, faz de Heloísa, mesmo consumida pelo drama em que se envolveu, uma mulher que não se prende a estereótipos pré-determinados pela sociedade.

4 *ETHOS*: CENA E AÇÃO NA CORRESPONDÊNCIA DE HELOISA A ABELARDO

Quem detém o poder da escrita,
detém também a imagem do “outro”.
(MACEDO, 2002, p. 84)⁴⁰

O *ethos* diz respeito à imagem de si, ou seja, a imagem daquele que fala. Ele consiste em causar boa impressão pela forma como se constrói o discurso, a dar imagem de si capaz de convencer o auditório, ganhando a sua confiança. Essa é a noção de *ethos* retórico apresentada por Aristóteles. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 56).

Nesta seção apresenta-se a noção de *ethos* a partir do quadro teórico desenvolvido por Maingueneau, que adaptou o *ethos* retórico aristotélico, relacionando-o à imagem que o orador constrói de si no e pelo discurso, para a Análise do discurso. Pretende-se, também, analisar que tipo de *ethos* é construído no discurso de Heloísa nas duas epístolas encaminhadas a Abelardo.

4.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O *ETHOS*

Na obra *Retórica*, Aristóteles empreende o trabalho de apresentar uma técnica a qual pretende compreender o que pode ser persuasivo para os indivíduos, uma vez que entende retórica como “a faculdade de observar, em cada caso, o que este encerra de próprio para criar a persuasão” (ARISTÓTELES [séc. IV a.C.], 2011, p. 44), e retórica é também “o poder [...] de observar e descobrir o que é adequado para persuadir” (ARISTÓTELES [séc. IV a.C.], 2011, p. 44-45). Dessa forma, unem-se três elementos importantes para o discernimento dos tipos de meios para a persuasão, a chamada tríade aristotélica: o *ethos* (ligado ao caráter que o orador deve apresentar no próprio discurso); o *pathos* (centrado na influência, na afetividade que visa suscitar paixões no auditório) e o *logos* (focado no apelo à razão por meio dos argumentos), como expressa Aristóteles ([séc. IV a.C.], 2011, p. 45), “[...] o primeiro depende do caráter pessoal do orador; o segundo, de levar o auditório a uma certa disposição de espírito; e o terceiro, do próprio discurso no que diz respeito ao que demonstra ou parece demonstrar”.

⁴⁰ Rivair Macedo (2002) apresenta a colocação expressa na epígrafe para fazer referência às imagens que os autores criavam das mulheres no medievo, uma vez que dispunham da possibilidade de escrever. Mas ele afirma que se as mulheres monopolizassem a escrita, com certeza, a imagem masculina poderia ser objeto de críticas. Dessa forma, subentende-se que o poder da escrita é o poder de apresentar imagens; boas, ruins, verdadeiras ou imaginadas. Quem escreve, acaba desprendendo-se da obrigação de demonstrar sempre quem é, mas leva-se pela possibilidade de representar quem deseja ser.

No estabelecimento da persuasão, pode-se, intencionalmente, dispor de diferentes abordagens linguísticas que se prestam a um mesmo propósito: organizar argumentativamente o discurso, a fim de mobilizar no *logos*, um *ethos* que desperte o *pathos*. Meyer (1994, p. 43), apresenta um quadro em que são representados os elementos importantes para o movimento argumentativo, envolvendo a relação da tríade aristotélica em diferentes perspectivas linguísticas:

| | EU | A QUESTÃO (= aquilo de que se trata) | OUTREM |
|-------------|---------------|---|---------------------|
| JACKOBSON | emissor | mensagem | receptor |
| BÜHLER | expressão | denotação | persuasão ou emoção |
| AUSTIN | ilocucionário | locucionário | perlocucionário |
| ARISTÓTELES | <i>ethos</i> | <i>lógos</i> | <i>páthos</i> |

Quadro 5: A tríade aristotélica e outras perspectivas linguísticas.

Fonte: Meyer (1994, p. 43).

Uma vez percebida a relação entre o **eu**, **a questão** e **outrem**, respectivamente *ethos*, *logos* e *pathos*, é confere-se ao primeiro elemento um espaço maior, ou quase a totalidade da discussão deste estudo.

Credibilidade, honestidade e respaldo são alguns dos elementos que podem ser conferidos ao orador a partir da tessitura do seu discurso, e isso leva o *ethos* a engendrar um carácter de honestidade para transparecer ao auditório crédito. Assim, Aristóteles distancia-se de outros retóricos de sua época que acreditam que o *ethos* não contribui para a persuasão. Mas, se o discurso possibilita que sejam criadas diferentes, necessárias e convincentes imagens do orador, é porque o *ethos* tem a eficácia de persuadir e assim equivocam-se os retóricos que pregam diferente.

Ainda a partir do viés da credibilidade, mas num alto grau, o orador poderá conseguir a adesão aos seus propósitos, ao concretizar a *persuasio* (quando consegue deixar o auditório a favor da tese a qual defende), por meio da realização intelectual e afetiva, ao dirigir-se

psicologicamente ao intelecto ou afeto do seu auditório (*amplificatio*)⁴¹. A proposta é focar a atenção do auditório, a partir de influências intelectuais cuja intensidade compreende dois graus, ou melhor, duas etapas, a saber: a comunicação, quando se possibilita conhecer o argumento; e a prova, quando se oportuniza fundamentar o argumento. Segundo Lausberg (1967, p. 104), “a criação, por meios intelectuais, de uma convicção também intelectual de que é justa a opinião partidária defendida, junto ao árbitro da situação, pelo orador, parte do princípio de que a convicção intelectual é um impulso (que leva à ação)”, e tal impulso é importante para que o auditório altere a situação, objetivo empreendido pelo orador.

Quanto às influências afetivas, Lausberg (1967, p. 105) afirma que a *persuasio* ocorre quando há um consentimento afetivo do árbitro da situação (auditório), e esse consentimento pode preencher as possíveis lacunas da convicção intelectual. Assim, os graus de afetos, *ethos* e *pathos*, exercem sobre o auditório um estado de excitação que favorece a adesão pretendida pelo orador. Com o *ethos*, a influência afetiva mobiliza os afetos suaves (*delectare*) que visam à benevolência. Já com o *pathos*, a influência afetiva aciona afetos violentos (*movere*), que levam à ação, como impulso imediato que consiste na adesão à proposta apresentada.

Segundo Eggs (2008, p. 29), das três provas engendradas pelo discurso, o *logos*, o *pathos* e o *ethos*, o último constitui a mais importante, pois o *ethos* aristotélico delineia-se como a imagem que o orador mostra no e pelo discurso, o que faz parecer mais digno de credibilidade aquele que consegue transparecer confiança em seu discurso, sendo o argumento a base que dará forma à persuasão, ao suscitar tal credibilidade do orador como o efeito do discurso. E sobre tal relevância do *ethos* como prova persuasiva, Aristóteles ([séc. IV a.C.], 2011, p. 45), também afirma:

A persuasão é obtida graças ao caráter⁴² pessoal do orador, quando o discurso é proferido de tal maneira que nos faz pensar que o orador é digno de crédito. Confiamos em pessoas de bem de modo mais pleno e mais prontamente do que em outras pessoas, o que é válido geralmente, não importa qual seja a questão, e absolutamente válido quando a certeza exata é impossível e há divergência de opiniões. Esse tipo de persuasão, semelhantemente deve ser conseguido pelo que é dito pelo orador, e não pelo que as pessoas pensam acerca do seu caráter antes que ele inicie o discurso. (ARISTÓTELES [séc. IV a.C.], 2011, p. 45, grifo nosso).

⁴¹ Na língua da retórica, amplificação (FARIA, 2001, p.17), consiste no aumento gradual da parcialidade tanto no domínio intelectual, quanto no domínio afetivo, apresentando como objetos, os pensamentos. (LAUSBERG, 1967, p. 106-107).

⁴² O termo *Ethos* é chamado de caráter por Aristóteles.

O *ethos* é mostrado no discurso a partir das escolhas feitas pelo orador e é possível inspirar confiança. Segundo Eggs (2008, p, 32), esta confiança acontece “se seus argumentos e conselhos são sábios e razoáveis, se argumentam honesta e sinceramente, e se são solidários e amáveis com seus ouvintes”. Por isso, o *ethos* torna-se uma prova essencial em torno da qual as outras se organizarão para conseguir o sucesso persuasivo de uma argumentação, uma vez que o *ethos* é a prova gerencial do processo argumentativo e é um conjunto formado pela imagem do orador, do seu discurso, da sua função e da posição social que estabelece eficiência no desempenho argumentativo e nos efeitos persuasivos sobre seu auditório.

Ao articular as três qualidades que inspiram confiança, no discurso, Aristóteles engendra a *phrónesis*, que está ligada à razão, à prudência, por isso a perspectiva de argumentos sábios e razoáveis, por se almejar o *ethos* da sabedoria, da ponderação e da racionalidade; a *areté*, que diz respeito à apresentação do orador como homem simples e sincero, tendo a virtude e a franqueza como o centro; e por fim, a *eúnoia*, a ideia de benevolência, a qual transparece uma imagem agradável de si, a qual pretende ser simpático, para suscitar a cumplicidade do auditório. Essas três dimensões possibilitam que o orador inspire confiança e estão ligadas respectivamente ao *logos*, ao *ethos* e ao *pathos*.

Com a *phrónesis* o orador consegue encontrar argumentos e conselhos razoáveis, apropriados a uma determinada problemática concreta e assim alcança a persuasão com mais propriedade e eficiência à proporção que o ouvinte se convence de que os argumentos expostos parecem honestos e sinceros. O orador sempre encontrará caracteres diferentes em seu auditório e deverá articular minuciosamente tais caracteres a fim de escolher as paixões que pretende suscitar em seus ouvintes.

É preciso que haja uma convergência entre o *ethos* do orador e aquele que o auditório tem de si mesmo para que se concretize a persuasão. Desse modo, o orador, em seu discurso, apresenta um *ethos* característico do auditório e assim tal auditório, além de se reconhecer no discurso, tem a impressão de que o orador é um dos seus pares.

O *ethos* está ligado à questão da identidade. Dessa forma, ele pode não ser dito explicitamente, mas mostrado no discurso. Geralmente o orador não faz rodeios para dizer o que ele é, não é necessário dizer, mostra-o a partir de escolhas linguísticas; não se pretende afirmar que ama, uma vez, mostra-o que ama. Essa atitude faz com que o *ethos* ligue-se ao exercício da palavra e não ao indivíduo real, é o *logos* do orador que engendra o *ethos*. (AMOSSY, 2008, p. 31). É a ação que confere o caráter de credibilidade ligado ao *ethos*. E Heloísa articula o *ethos* da “prova de amor” ao tornar-se abadessa somente para satisfazer o

pedido do seu amado. Ela não precisou enunciar que faria tudo por amor a ele, antes enunciou um sim em relação ao pedido dele de tomar o véu.

4.2 A CATEGORIA DO *ETHOS* NA PERSPECTIVA DE DOMINIQUE MAINGUENEAU

Acreditar que se pode estabilizar a noção de *ethos* é fundar-se em um equívoco. Tal noção se presta a uma multiplicidade de desenvolvimentos possíveis, percorre diferentes correntes linguísticas, recebendo até outras nominalizações, e por isso pode ser considerada como uma noção híbrida, sociodiscursiva, fundamentada num processo de interação cujo objetivo é exercer influência sobre o outro. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 63).

Por remeter a coisas diferentes, a noção de *ethos*, partindo-se do ponto de vista do enunciador ou do co-enunciador, esbarra-se numa evidência que não pode ser ignorada pelo analista do discurso: o *ethos* visado nem sempre coincide com o *ethos* produzido, dessa forma, como ilustra Maingueneau (2008b, p. 61), “o professor que quer dar uma imagem de sério pode ser percebido como monótono e [...] a imagem de indivíduo aberto e simpático pode ser percebido como doutrinador ou ‘demagogo’”. Isso se deve ao fato de o *ethos* ser um fenômeno enunciativo mobilizado ao se utilizarem palavras no processo de comunicação e, nessa conjuntura enunciativa, não se tem como escapar das imagens criadas pelos modos de dizer que remetem a uma maneira de ser. Por mais que se pretenda regular o *ethos* visado no mesmo *ethos* produzido, essa noção pode fugir de tais pretensões porque o *ethos* ou os *ethe* são criados na incorporação pelo co-enunciador.

Para demonstrar a noção de *ethos*, Maingueneau (2008b, p.63), retoma à Retórica de Aristóteles, naquilo que coaduna sobre tal noção:

- o *ethos* é uma noção discursiva; ele se constitui por meio do discurso, não é uma “imagem” do locutor exterior à fala;
- o *ethos* é fundamentalmente um processo interativo de influência sobre o outro;
- o *ethos* é uma noção fundamentalmente híbrida (sociodiscursiva), um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, ela própria integra a uma conjuntura sócio-histórica determinada.

Maingueneau (2008b, p. 63), afirma que a concepção pessoal que tem sobre *ethos* inscreve-se num quadro da Análise do Discurso que, mesmo diferindo em algumas construções, não deixa de apresentar problemáticas fundamentalmente fieis às concepções aristotélicas do *ethos*. E dessa forma, acredita que a noção de *ethos* é um suporte interessante de se trabalhar, por haver uma reflexividade enunciativa em que se articula corpo e discurso

em dimensão diferente da oposição entre oral e escrito. Dessa maneira, tal autor empreende uma noção de *ethos* que se inscreve na Análise do discurso de onde são articulados alguns termos que revestem de sentido tal elemento. (MAINGUENEAU, 2008b, p.64)

4.2.1 Como se apresentam os discursos constituintes?

Os discursos constituintes (DC) podem ser considerados como uma categoria utilizada para agrupar o discurso religioso, filosófico, literário, científico, definidos pela posição que ocupam num interdiscurso e que não se reconhecem senão por sua própria autoridade. Eles podem ser chamados de discurso inicial, discurso origem, que se fortalece numa instituição discursiva. Tais discursos possuem zonas de fala em meio a outras falas que visam preponderar sobre todas as outras; pretendem dar sentido aos atos da coletividade para servir de fundamento para tantos outros discursos constituintes.

O objetivo ou a pretensão dos discursos constituintes é de não “reconhecer outra autoridade além da sua própria” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 37), eles não aceitam outros discursos acima deles, mesmo recebendo influência de outras zonas de produção verbal⁴³, pois mesmo sem querer assumir, negando uma interação, os discursos constituintes interagem com outros constituintes e não-constituintes. Tal fato ocorre para tentarem ser coerentes com os princípios estabelecidos por eles mesmos, pois negar essa interação é da natureza desses tipos de discursos.

A pretensão dos discursos constituintes é de fundar e não de ser fundado. Assim, eles cumprem na produção simbólica da sociedade uma função que pode ser chamada de *archeion*; palavra grega, de étimo latino *archivum*, que assume valor polissêmico por representar a partir do termo *arché* a ideia de fonte, princípio, comando ou poder (MAINGUENEAU, 2008b, p 37); e dessa forma, a *archeion* materializa a autoridade própria de um DC, ao interligar elementos representados na figura a seguir.

⁴³ Para Maingueneau enquadram-se em tais zonas a conversação, a imprensa, os documentos administrativos etc.

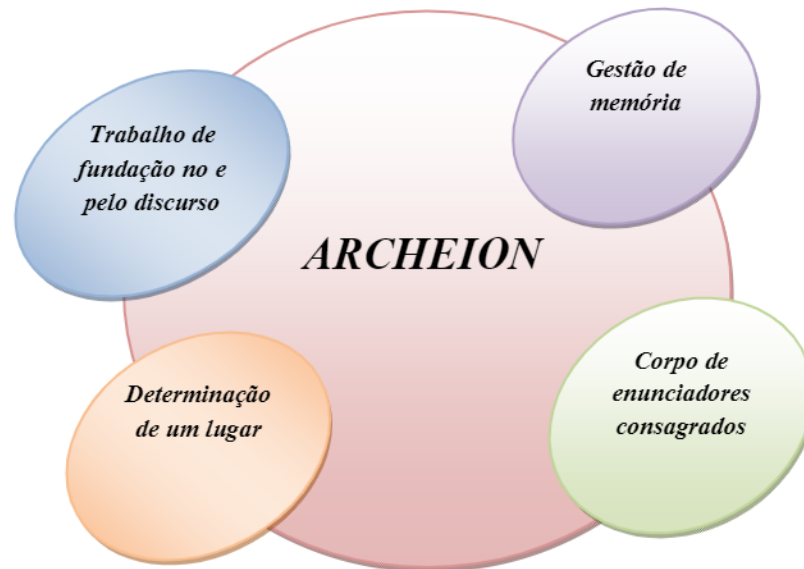


Figura 1: Elementos articulados ao *archeion*.
 Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Numa atividade conjunta, são mobilizadas a noção de constituição de discurso, inscrição ou cenografia, interdiscurso e *ethos* ao relacionar o trabalho de fundação no e pelo discurso, a determinação de um lugar, a gestão da memória e o corpo de enunciadores consagrados, respectivamente. Assim, associados a esses elementos, os discursos constituintes relacionam por meio da *archeion* para dar sentido aos atos da coletividade; e esses discursos, para não se autorizarem por si mesmos, geralmente expressam carisma, encarnação, ideia de absoluto e aparecem ligados a uma Fonte legitimadora (a Beleza, a Verdade, Deus), que é auto e heteroconstituente, ao mesmo tempo, e “no caso de um discurso religioso, por exemplo, essa Fonte legitimadora (FL) é, em última instância, Deus”. (SILVA, 2011, p. 87). Maingueneau (2008b) percebe um espaço conflituoso no momento em que os discursos apresentam-se auto e heteroconstituente:

O paradoxo constitutivo do funcionamento de tais discursos é que esse Absoluto que os autoriza é supostamente exterior ao discurso para lhe conferir sua autoridade, mas deve ser construído por esse mesmo discurso para poder fundá-lo. Se tomarmos o exemplo do discurso humanista devoto (que surge no fim do século XVI e dura até a primeira metade do século XVII), [...] veremos que ele instaura a figura de um Deus “manso” para legitimar sua doutrina contra-reformista, mas essa “mansidão” é na verdade elaborada pelos próprios textos que a reivindicam. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 39).

O autor mostra que tal discurso humanista devoto relaciona-se muito ao conteúdo do discurso, que, neste âmbito, acredita ser o humanismo ligado às práticas de sociabilidade mundana, pois Deus governa a sociedade respeitando diferentes aspectos. Esse exemplo de humanismo é suscitado para revelar a forma como sujeitos enunciadores colocam-se

inseparáveis dos gêneros de discursos utilizados: “os discursos humanistas devotos apresentam-se como conversas amenas, cultas entre pessoas de bem” (MAINGUENEAU, 2005, p. 39), e circulam em gêneros dialógicos mundanos como cartas e conversações.

Heloísa articula aos seus discursos, DC que se ligam ao campo religioso e filosófico ao remeter-se, em várias algumas passagens das suas epístolas a Deus (FL do discurso religioso), a alguns apóstolos (FL do discurso religioso cristão) e à Sêneca (FL do discurso filosófico), como se pode constatar nos trechos que seguem: “Job, esse santo homem, teve de enfrentar contra a mulher, que o incitava a maldizer Deus, o último e o mais rude dos combates” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 245) ou então em “[...] é Sêneca, com seu próprio exemplo que no-lo ensina [...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 213).

Sintetizando, os discursos constituintes agem simultaneamente instituindo-se e autorizando-se como lugar de fundação de outros discursos; eles são múltiplos e concorrentes, embora cada um deles possa ter, em momentos diferentes, a pretensão de ser o único detentor da *archeion*. A pluralidade com que os DC se constituem é ao mesmo tempo irredutível e constitutiva de tais discursos; dessa forma, a pluralidade aparece ao mesmo tempo interior e exterior a outros discursos, os quais atravessam e é por eles atravessados (MAINGUENEAU, 2008b, p. 49). Porém, para mostrar e atestar sua legitimidade, os DC precisam apresentar um modo de organização como quem está autorizado a falar e a ser destinatário, onde e quando se pode falar e nisso o *ethos* se apresenta como uma maneira de habitar o corpo desses discursos.

4.2.2 Cena da enunciação

Todo conteúdo que circula pelos enunciados não são independentes da cena da enunciação. Isso porque, ao enunciador não cabe a opção de apresentar enunciados provenientes de escolhas que emergem do simples desejo de se expressar da maneira que lhe convier, pois o enunciador é impulsionado a aceitar que está inserido num quadro interativo e, assim, enuncia a partir de uma instituição discursiva inscrita numa determinada configuração cultural que distribui papéis, lugares e momentos de enunciação legítimos. (MAINGUENEAU, 2008, p. 75). É por isso que o *ethos* não pode ser visto somente como um meio para persuasão, uma vez que, cabe a ele o papel de ser parte constitutiva da cena da enunciação, e ao discurso cabe a função de criar uma cena da enunciação para poder se tornar enunciado e, assim, validá-la. Logo, quem enuncia, o faz de um lugar pré-determinado.

Decerto que a cena da enunciação é a fundação ou atualização de um já dito, assim como a legitimação e validação do que se funda e atualiza, já que a cena, se valida

progressivamente pela enunciação. Porém, isso acontece por que o texto pode ser o rastro de um discurso em que a fala é encenada por meio de três cenas: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia.

A cena englobante é equivalente ao tipo de discurso. Para Maingueneau (2008a, p. 86), não é fácil categorizar o tipo de discurso, mas deve-se determiná-lo em função de qual finalidade ele foi organizado. As funções sociais ligam-se aos setores da sociedade em que circulam os discursos religioso, político, literário, publicitário. E esses discursos se materializam por meio da cena genérica, que equivale aos gêneros do discurso que circulam em sociedade, como o sermão, o guia turístico, o folheto, o diário, a carta, dentre outros. São os gêneros que definem seus próprios papéis sociais, lugares e tempos que podem ser usados. Comportam-se como dispositivos de comunicação, possível de atualizar as interações, mobilizando-se em tantos quantos forem as situações comunicativas, pois para cada situação comunicativa existe um gênero ou gêneros apropriados. A cenografia, a terceira cena, é aquela com a qual o enunciador se confronta, corresponde ao contexto que a obra implica. Ela não é imposta pelo gênero, ela é construída pelo próprio texto, e só se manifesta se mantiver uma certa distância em relação ao co-enunciador, que não pode agir diretamente sobre o discurso, “é o caso, particular, da escrita”, segundo Maingueneau (2008, p. 77), pois a cenografia pretende controlar seu desenvolvimento. À medida que a enunciação se desenvolve, o dispositivo de fala vai sendo construído, pois o discurso se desenvolve a partir da cenografia, para conquistar a adesão, uma vez que ela é “ao mesmo tempo, aquela de onde o discurso vem e aquela que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cena de onde a fala emerge é precisamente a cena requerida para enunciar, como convém, a política, a filosofia” (MAINGUENEAU, 2008, p. 77). Os conteúdos expressos pelo discurso permitem especificar e validar a cena e o próprio *ethos*. Esse comportamento pode ser percebido “quando um cientista se exprime como tal na televisão, ele se mostra por meio da enunciação como refletido, imparcial etc., ao mesmo tempo em seu *ethos* e no conteúdo de suas palavras” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 71), e é dessa forma que ele define, implicitamente o que é o verdadeiro cientista, o pesquisador seguro que não adere à parcialidade, construindo nessa mesma cena o *anti-ethos* correspondente. Dito isso, pode circular no discurso, a cenografia professoral, profética, amorosa, amigável, queixosa todas ligadas a uma instância enunciativa chamada fiador e necessárias à cena requerida, que constrói um *ethos* e um *anti-ethos* correspondente.

Nas epístolas de Heloísa há mais de uma cena englobante, uma vez que a abadessa mobiliza o **discurso religioso** cristão: “Por isso, exige uma cultura mais cuidada e mais

assídua, segundo a palavra do Apóstolo: ‘Eu plantei, Apolo regou, mas Deus é que fez crescer’ (HELOÍSA, [séc. XII], 2008, p. 217); o **discurso filosófico**: “Tal é raciocínio claramente exposto por Aspásia no diálogo com Xenofonte e sua mulher [...]. A ilustre sábia, que tinha proposto reconciliar mutuamente os dois esposos, conclui o seu pensamento nestes termos [...]. Piedosa e mais que filosófica sentença, expressão mais do foro da sabedoria que da filosofia” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 223); e o **discurso amoroso**: “quando outrora procuravas em mim os prazeres da carne, visitavas-me com cartas frequentes e em versos punhas incessantemente o nome da tua Heloísa na boca de todos” (HELOÍSA, [séc. XII], 2008, p. 229). Isso se deve ao fato da carta (cena genérica) poder incorporar esferas discursivas diferentes (cenas englobantes).

No gênero epistolar, o espaço da cenografia ganha fôlego e amplitude, uma vez que quanto menor o grau de padronização do discurso, maior é a possibilidade do *ethos* do enunciador individual (CARVALHO, 2005, p. 55), que nas epístolas em análise, é Heloísa. Observa-se que as cartas comerciais conformam-se a uma rotina de cena genérica fixa, por se tratar de um gênero estabilizado, padronizado, impossibilitado de desenvolver cenografias variadas, pois, os gêneros padronizados criam um espaço menor para a enunciação individual, oferecendo ao *ethos* do enunciador individual campo de atuação muito limitado. Enquanto a carta comercial liga-se à *persona*⁴⁴, na carta privada, quem ganha espaço é a pessoa. Dentro da cena da enunciação, a pessoa está para a cenografia, assim como a *persona* está para a cena genérica, a primeira cena possibilita muito mais o *ethos* da enunciação individual (CARVALHO, 2005, p. 55), uma vez que o discurso irá construir uma representação da própria situação de enunciação e assim a imagem do enunciador. O enunciador em cada cena específica constrói um *ethos*, veicula uma imagem de si ao outro, apoiando-se numa dada imagem que tem do outro. (CARVALHO, 2005, p. 57). No *corpus* em estudo, a cenografia acontece no gênero epistolar, sobre o qual Maingueneau (2008b, p. 116) afirma:

A “cena genérica” epistolar faz intervirem propriedades em dois níveis: o nível do gênero e no nível do subgênero, especificados em função da cena englobante (a correspondência administrativa não pertence à mesma cena genérica que a correspondência privada ou publicitária). Porém, no interior da correspondência privada, se a análise o exigir, podem operar subdivisões segundo a visada pragmática (carta de amor, carta de pêsames, carta de votos etc.) e segundo o suporte (correspondência em papel, eletrônica etc.). Os gêneros e subgêneros só podem ser considerados como tais do ponto de vista por intermédio do qual se constrói a classificação: do ponto de vista do

⁴⁴ Para Fiorin (2010, p. 99), pessoa é tomada como o termo designativo da individualidade e *persona* como a palavra que indica o papel social de uma pessoa no enunciado.

gênero epistolar, a carta de amor é um subgênero, mas ela é também um dos gêneros de expressão dos sentimentos amorosos.

Tanto as epístolas de Heloísa, quanto a *Historia Calamitatum*, que outrora se restringiam ao âmbito particular, centram-se hoje na cena genérica de cartas privadas que agem sobre o espaço público.

Dessa forma, pode-se organizar a cena da enunciação, das epístolas estudadas, da seguinte maneira:

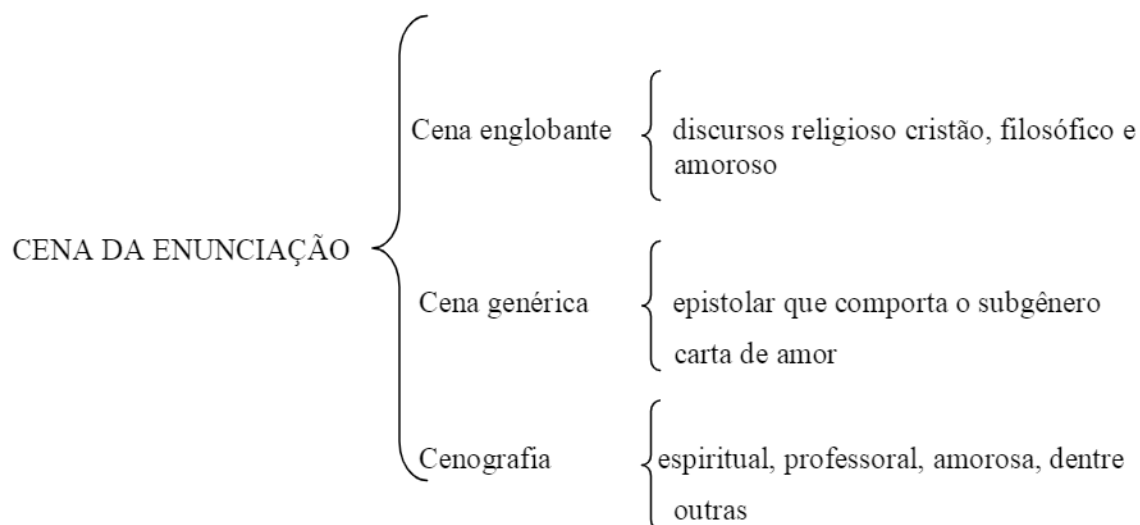


Figura 2: Composição da cena da enunciação no *corpus* em estudo.
Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

O co-enunciador reconstruirá a cenografia por meio da identificação de indícios diversificados, como o gênero discursivo, ao acompanhar os níveis da linguagem, o ritmo, o tom, a voz do enunciador. E o querer dizer do enunciador se realiza a partir da escolha do gênero, pois os textos que objetivam persuadir exigem a escolha de uma cenografia adequada, uma vez que irá persuadir por meio de seu imaginário, da imagem que conseguir construir em seu discurso, associando na cenografia à figura do enunciador, do fiador, uma cronografia (um momento) e uma topografia (um lugar) das quais supostamente o discurso subjaz. (MAINGUENEAU, 2008, p. 77). Os protagonistas da interação enunciada ancoram-se espaço-temporalmente no eu, tu, no aqui, agora, ao se referirem às estratégias de posicionamento escolhidas na interlocução. Essas marcas no diálogo epistolográfico são elementos fundamentais e estruturantes, e no *corpus* em questão, irá ser reiterada ao longo do texto, corporalizada em nível morfológico ao serem mobilizados com mais expressividade os pronomes de primeira, segunda e terceira pessoas, quase sempre apresentados a partir dos oblíquos e possessivos

A carta de consolação que escreveste a um amigo, *meu* bem amado, uma certa pessoa acabou de *me* entregar por mera causalidade. Pela letra do frontispício reconheci logo que era *tua*. E comecei a lê-la com toda aquela paixão e ternura que *me* unem ao *seu* autor, pois se perdi a *sua* presença física, que ao menos as suas palavras fizessem reviver em *mim* um pouco da *sua* imagem. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 211, grifo nosso).

Após longo período sem se comunicarem, Heloísa utiliza a epístola como uma forma de lembrar a Abelardo a existência dela. A carta serve como forma de interação. Ultrapassa as fronteiras do *hic et nunc* e abarca muito mais do que a escrita pode ver e alcançar. É preciso que exista o outro para que se desenvolva a linguagem; é necessário contar com esta presença, ou existência, para que, na ausência, a carta venha a cumprir o papel interlocutório.

Geralmente, a cena genérica carta é composta por dêiticos enunciativos de espaço e tempo, claramente marcados na abertura desse gênero; o vocativo epistolar instaura a figura do co-enunciador e a assinatura, marca o papel do enunciador. Mas as epístolas em estudo não comportam essas marcas espaço-temporais, substituídas pelo cargo/função (do co-enunciador e do enunciador) de quem escreve e de quem recebe a carta, como demonstrado no quadro 3 (COSTA, Josenéia Silva, 2012, p. 26-27).

A cena genérica do *corpus* em questão situa a carta como um gênero que, assim como outros, tem uma motivação para ser escrita, a pretensão de cultivar um vínculo entre os interlocutores e buscar sempre a presença do outro que, geralmente, se encontra distante. Isso faz com que haja na produção da carta uma relação que parece contraditória, mas que é a base deste gênero: a ausência e a presença. Escreve-se porque há um distanciamento comunicativo, uma efetiva ausência física do interlocutor, porém há também uma presença, pois quem escreve sabe quem será o outro, conhece seu destinatário, sujeito o qual manterá um diálogo. Dessa forma, a carta inaugura a possibilidade de resgatar o contato social, como demonstra um trecho da epístola de Heloísa:

Que as cartas dos amigos ausentes nos dão alegria, é Séneca, com o seu próprio exemplo, que no-lo ensina quando a dado passo, escreve a Lucílio: “Agradeço-te a frequência com que me escreves, pois é esse o único meio de que dispões para vires à minha presença. Nunca recebo uma carta tua sem que, imediatamente, fiquemos na companhia um do outro. Se nós gostamos de contemplar os retratos de amigos ausentes como forma de renovar saudosas recordações, como consolação ainda que ilusória e fugaz, como não havemos de gostar de receber uma correspondência que nos traz a marca autêntica, a escrita pessoal de um amigo ausente”. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 213- 215).

As cartas têm uma grande capacidade de revelar as relações sociais, as intenções afetivas, argumentativas, uma socialidade que faz parte da escrita, e no impedimento da presença de uma pessoa, a carta se torna um porta-voz eficiente e necessário.

A tradição da epistolografia ocidental mostra a existência de práticas comunicativas com finalidades bem específicas, em que cada tipo de carta obedece a determinadas práticas e pretende atender às diferentes atividades e demandas sociais de uma cultura. Nesse sentido, Silva (2002, p. 53, 54) aborda:

As cartas de cunho filosófico, geralmente extensas, eram dedicadas a amigos ou escritas a pedido de amigos. Embora elas trouxessem registrado o nome do destinatário, eram escritas para serem lidas por um público amplo e permitirem a difusão e socialização de idéias. De modo geral, a prática de escrita das cartas familiares visava ora ao deleite (recriar para vida); ora ao ensino (consolar a vida); ora às reflexões sobre ações e sentimentos humanos (conhecer a si próprio).

A variedade de cenografia possibilitada pela cena genérica aponta para a intenção de Heloísa, enquanto enunciador, surpreender e prender a atenção do seu co-enunciador, quando num mesmo gênero dispersa diferentes discursos (religioso, filosófico e o mais caloroso de todos: o amoroso), com a finalidade de ora aconselhar, ora advertir, ora questionar, ora culpar e exigir, com o propósito comunicativo de continuar estabelecendo laços com Abelardo e levá-lo a aderir às ideias dela. Dessa forma, Heloísa utiliza as epístolas como instrumento de comunicação, informação, exposição de ideias, convicções e sentimentos; como espaço de reflexão, e veículo importante para publicar seus segredos mais íntimos, demonstrando assim, características da cena carta de amor, pois apresentam elementos típicos dessa cena genérica, como demonstra Carvalho (2005, p. 74-76):

| LEVANTAMENTO DE CARVALHO (2005) PARA CONFIGURAR UMA CENA CARTA DE AMOR. | TRECHOS DAS EPÍSTOLAS DE HELOÍSA |
|--|---|
| A utilização de um gênero mais flexível, menos padronizado, mais instável. | “Fiquei surpreendida, meu único, por aquilo que vai contra os costumes das normas epistolares [...]. No próprio cabeçalho da saudação epistolar achaste oportuno pôr o meu nome antes do seu[...]!” (p. 235). |

| | |
|---|--|
| Presença de fechos de cortesia com traços passionais e presença de vocativos que indicam afetividade e/ou intimidade. | “Adeus, meu único!” (p. 229). “Sabes, meu amado [...]” (p. 219). |
| Marcas de convocação da presença do co-enunciador. | “É coisa insignificante e tão fácil de cumprir para ti! Já que me sinto privada da tua presença, que ao menos a ternura das tuas palavras, tão abundantes em ti, me devolvam a doçura da tua imagem”. (p. 227). |
| Figuras que reproduzem o contexto compartilhado apenas entre os participantes do jogo amoroso e a simulação de um diálogo íntimo. | “[...] enquanto gozávamos dos prazeres de um amor inquieto e, [...] nos entregávamos à fornicção” (p. 241), ou em “Para onde quer que eu me vire, saltam-me sempre aos olhos com seus desejos. [...] Devia gemer com as faltas cometidas, suspiro antes pelas que não pude cometer.” (p. 249). |

Quadro 6: Cena carta de amor.

Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Independente do grau de formalidade, da relação entre enunciador/co-enunciador, são os propósitos comunicativos veiculados em cada cena genérica que possibilitam a identificação da cenografia que atualiza e legitima as práticas discursivas, e neste estudo, apresenta-se a cenografia de carta privada mobilizadora de diferentes discursos que se adequam às exigências socioculturais e históricas dos envolvidos no enunciado. Por ocupar a função de abadessa, no momento em que escreve a Abelardo, as epístolas de Heloísa não deveriam configurar-se como cartas de amor, pois de acordo com a realidade dos fatos, ela não ocupava mais a posição de amante do filósofo, mas de uma religiosa de um monastério. Dessa forma, seu dizer deveria ser regulado a partir do papel social em que se inseria o *ethos* de uma abadessa.

4.2.3 Voz e tom

As imagens que dizem respeito à voz e ao tom, elementos situados na AD, transcendem o texto oral para propor-se ao âmbito do texto escrito também. Assim, quando se fala em vocalidade ou voz, por mais que o texto escrito negue, existe uma vocalidade que

apresenta múltiplos tons associando-se a um corpo enunciante, marcado historicamente. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 64). Essa voz pode atrelar-se ao espaço escrito e refletir “um sujeito para além texto” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 97).

Antes concebida apenas como “som ou conjuntos de sons emitidos pelo aparelho fonador” (CUNHA, 2007, p. 828), palavra de origem latina *vox, vocis*, o termo voz ganha na AD, com Maingueneau, uma outra possibilidade de atuação: os textos escritos. Segundo Maingueneau (2008a, p. 98), “o texto escrito, mesmo quando denega, apresenta um tom que dá autoridade ao que é dito”, trata-se de uma vocalidade que se relaciona a uma caracterização do enunciador.

Ao analisar a voz e o tom que ecoam nas epístolas de Heloísa, é identificam-se diferentes modulações que se prestam a evidenciar as diferentes cenografias em que estão inscritos os discursos que essa mulher tece. Na epístola I, ela apresenta, em algumas passagens, colocações em primeira pessoa do singular, relatando a partir da perspectiva de mulher apaixonada e que ainda sente a falta da presença física de seu amado Abelardo. Nessa construção, apresenta-se um tom que ainda não extrapola muito ao lugar social em que está inscrita (religiosa do Paraclete), como é constatado no meio da carta, mas o enunciado apenas dá pistas de que há um envolvimento íntimo, por meio das expressões **fel**, **absinto** e **meu único**, entre aquela que escreve e aquele que irá ler o texto: “Quase toda a carta está cheia de *fel* e *absinto*, sem dúvida porque relata a infeliz história da nossa conversão, *meu único*, e as cruces que continuamente te afligem” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 211, grifo nosso). A vocalidade de Heloísa ecoa numa cadência que tem a ver com o objetivo de relacionar ao seu corpo (não aquele do locutor extradiscursivo) uma imagem de doçura, paixão e ternura; elementos os quais ela mesma informa ter sentido ao ler a carta de Abelardo: “Pela letra do frontispício reconheci logo que era tua. E comecei a lê-la com toda aquela paixão e ternura que me unem ao seu autor [...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 211). Ora, Heloísa mantém durante seis longos parágrafos, em quase todos, um tom símile: delicado e amoroso. O tom aí apresentado por Heloísa não diverge do seu perfil, pelo contrário. Pois, no momento de reatar os laços da comunicação com Abelardo, outrora tão prejudicados, nada mais conveniente do que ativar em seu co-enunciador as imagens positivas que guardara daquela mulher, sensível e amante. E dessa forma, o tom delicado e amoroso é utilizado como estratégia discursiva para fazer com que seu co-enunciador tenha também uma disposição amorosa para ouvir o que ela tem a dizer.

O primeiro parágrafo da epístola II, Heloísa já apresenta um tom menos dócil para dar lugar a um outro de submissão e hierarquização: “Fiquei surpreendida, por algo que vai

contra [...] a ordem natural das coisas. [...] achaste oportuno pôr o meu nome antes do teu [...], a mulher antes do homem, a escrava antes do senhor [...]" (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 235). Essa carta é escrita em resposta a uma anterior remetida por Abelardo, cujo tom era de frieza e vergonha pela atuação displicente com que vinha tratando Heloísa e as religiosas do Paraclete, por ter passando longo tempo sem dar notícias e até por isso, fora repreendido por Heloísa na epístola I destinada a ele:

Pensa mas é no que deves à tua vinha, tu que desperdiças cuidados com a alheia! Tu bem pregas e aconselhas os rebeldes, mas sem resultados! Em vão semeia aos porcos as pérolas de uma eloquência divina! Tu que tanto desperdiças com os obstinados, atenta bem no que deves aos obedientes; se és tão generoso com os inimigos, medita no que deves às tuas filhas. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 217).

A perspectiva dialógica faz suscitar uma questão sobre a voz e o tom que emergem de um determinado texto. A depender do gênero textual e da relação socioafetiva que os interlocutores mantêm, o tom do que é dito pode vir em resposta ao que fora ouvido/lido anteriormente. Essa situação ganha espaço quando o gênero do discurso é informal/pessoal, a relação estabelecida entre os participantes da comunicação é mais ou menos íntima e quando se encontra numa construção bivocal⁴⁵. Algo parecido não poderia ocorrer caso se tratasse de um gênero formulaico e as relações fossem formais ou realmente hierarquizadas.

A voz é a imagem passada pelo sujeito, através de um corpo enunciante, que emite a partir de um tom, uma voz para ligarem-se à representação do fiador. Nas duas epístolas em estudo, há diferentes modulações de voz, de acordo com a cenografia esboçada, o que possibilita a construção dos *ethé* que circulam nos discursos de Heloísa.

4.2.4 Marcas do fiador

Atribui-se à ideia de fiador uma imagem ou figura que dá corpo ao enunciador. O fiador representa o próprio enunciador, agora imerso a estereotípias coletivas, ou melhor, estereótipos de conhecimento coletivo, ou que representam padrões sociais valorizados ou não, vistos como comportamento global. O co-enunciador encontrará a imagem do fiador a partir das pistas textuais deixadas pelo enunciador, como esclarece Maingueneau (2008c, p. 18), "o fiador é construído pelo destinatário a partir de índices liberados na enunciação". Ademais, o enunciador pode ser percebido como uma instância subjetiva que se manifesta no discurso sem se restringir a um estatuto de professor, profeta, amigo (estereotípias), ligado a

⁴⁵ Perspectiva bakhtiniana.

uma cena genérica. Ele se comporta antes como uma voz indissociável de um corpo enunciante. (MAINGUENEAU, 2008c, p. 17).

Nas duas epístolas em análise, há variadas vozes que levam a supor diferentes imagens de alternados fiadores. Decerto que eles são percebidos a partir dos índices que o enunciador revela nos enunciados e posicionam-se das seguintes formas:

| FIADOR | TRECHOS DAS EPÍSTOLAS DE HELOÍSA |
|---|---|
| Amante incondicional- disposto a fazer tudo pelo ser amado. | “[...] eu que te amei- como toda gente sabe- com um amor sem limites ”. (p. 219) |
| Cristão- aquele que toma Deus somente para suplicar a atenção do amado ou então utiliza a palavra de Deus a serviço da persuasão. | “[...] em nome daquele que te protege ainda de algum modo, para seu serviço, de quem somos suas e tuas humildes servas , que te dignes escrever-nos assiduamente [...]” (p. 213). “[...] segundo a palavra do Apóstolo : ‘Eu plantei, Apolo regou, mas Deus é que fez crescer ⁴⁶ ’. (p. 217). |
| Humilde e desprendido- sujeito de brandura e modéstia, sem grandes ambições na vida, a não ser amar. | “Deus sabe que nunca, mas nunca busquei outra coisa que não fosses tu mesmo. Tu, simplesmente tu, eu desejava, não os teus bens . Não andei em busca das convenções do matrimônio, nem de dote , nem sequer da minha satisfação pessoal [...]” (p. 221). |
| Queixoso/ressentido- aquele que esbraveja sobre as injustiças sofridas. | “Diz-me só uma coisa, se puderes: porque é que, depois da nossa conversão à vida monástica, que só tu decidiste, me votaste ao abandono e ao esquecimento?” (p. 225). |
| Sábio/ inteligente- aquele que compartilha de leituras sobre os importantes pensadores gregos, tem acesso a textos bíblicos e de outras áreas. | “Tal raciocínio é claramente exposto por Aspásia no diálogo a Xenofonte e sua mulher, diálogo que lemos em Êsquines, discípulo de Sócrates.” (p. 223). |

⁴⁶ Ainda sobre esta citação, Heloísa continua a abordar: “O Apóstolo tinha plantado e, pela pregação da sua doutrina, fundara na fé os Coríntios a quem escrevia[...]”, com o propósito de persuadir Abelardo a ter mais atenção com as religiosas do Paraclito, aquelas que vivem no lugar onde ele criou e na fé que ele plantou. E em outro momento continua dizendo: “Depois de Deus, só tu és o fundador deste lugar, o único arquitecto deste oratório, o único construtor desta congregação.” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 215)

| | |
|---|--|
| <p>Sofredor/infeliz – aquele que passa por infortúnios constantes e traz um tom de sofrimento, vitimização⁴⁷ e infelicidade.</p> | <p>“Sabes como a minha dor é incomparavelmente superior à tua [...]. assim, quanto maior é a causa do meu sofrimento, maiores devem ser os remédios da consolação”. (p. 219).</p> <p>“Ai de mim! Sou a mais triste das tristes! A mais infeliz das infelizes”. (p.241).</p> |
| <p>Subserviente/obediente- aquele que vive no jugo dos ditames da sociedade.</p> | <p>“[...] no dia em que, obedecendo sem hesitar à tua vontade, mudei de hábito e de coração para te mostrar que eras o único senhor do meu corpo e da minha alma.” (p. 221).</p> <p>“[...] Deus bem sabe que, a uma ordem tua, ter-te-ia precedido ou seguido, sem a mínima hesitação até a morada de Vulcano”. (p. 227).</p> |
| <p>Nostálgico- aquele que não consegue se esquecer do passado.</p> | <p>“Lembra-te, suplico-te, do que fiz por ti e pensa no que me deves.” (p. 229).</p> |
| <p>Pecador/ luxurioso- aquele que representa a imagem de Eva que, de acordo com a ideologia cristã, é a responsável pelo comportamento das mulheres penderem para o prazer e não para a virtude.</p> | <p>“Quanto aos prazeres dos amantes a que ambos nos entregamos, devo confessar que foram para mim tão doces que nem me desagradam, nem da minha memória há meio de se varrerem. [...] Mesmo durante as solenidades da missa, precisamente quando a oração deve ser mais pura, as obscenas imagens dessas volúpias assaltam tão profundamente a minha alma que estou mais ocupada com essas torpezas do que com a oração. [...] Por vezes, até os pensamentos do meu espírito são denunciados pelos movimentos do corpo, e da minha boca saem palavras impensadas.” (p.249).</p> |
| <p>Redentor/virtuoso- aquele que é o refúgio do pecador, representação de Maria, pura e plenamente esposa.</p> | <p>“Ao menos posso dar graças a Deus, porque o tentador, ao contrário das mulheres supracitadas, não me fez cair em tentação com o meu consentimento, embora tenha conseguido converter-me, dado o resultado, no instrumento da sua malícia. [...] Mas por outro lado, se a inocência purifica o meu coração e se o meu consentimento não incorre na culpa deste crime</p> |

⁴⁷ O termo vitimização é tomado sem pejoração, mas significando aquele que é realmente vítima.

| | |
|--|---|
| | [...]” (p. 245). |
| Penitente/confessado- aquele que, ocupa o papel de Maria Madalena, pecou, nutre um sentimento de culpa e de alguma forma precisa de redenção. | “[...] demasiados são os pecados outrora cometidos para agora me achar completamente inocente deste crime. Muito tempo escrava das volúpias e das seduções da carne, mereci mesmo então o que agora expio . E este castigo é a justa consequência dos meus pecados anteriores: é que um desfecho funesto é o resultado de um mau começo. [...] Oxalá eu possa fazer mormente deste pecado uma digna penitência , para que, desta minha longa contrição e penitência, seja possível, da minha parte compensar o castigo cruel que te foi infligido.” (p. 245). |

Quadro 7: Tipos de fiadores.

Fonte: Autoria própria (COSTA, Josenéia Silva, 2012).

Apresentam-se alguns termos grifados, no quadro 4, para destacar a equivalência das lexias aos seus campos lexicais⁴⁸, pois essa seleção pode revelar o tipo de fiador exposto no discurso, e a disposição conteudística pode demonstrar a direção argumentativa que o texto seguirá. Outrossim, o vocabulário (ainda mais quando é específico) diz muito sobre o enunciador, sobre seus traços psicológicos, sua intencionalidade argumentativa e sobre a posição discursiva do fiador, pois é o fiador do discurso que garante o que é dito, legitima o discurso pelo modo de dizer.

Vale ressaltar particularidades de alguns dos fiadores apresentados nesta seção. Nas duas epístolas de Heloísa, predominantemente na segunda, há uma dispersão de imagens criadas pela ideologia cristã sobre as mulheres. Num mesmo trecho, Heloísa consegue mobilizar a imagem de Eva e Madalena reforçando a ideia de que independente do *ethos* produzido em seu discurso, ela é acima de tudo, mulher, e sobre essa condição não tem como fugir. “Como é que se pode falar de penitência dos pecados, qualquer que seja a mortificação do corpo, se a mente ainda conserva a vontade de pecar e aspira ardentemente aos antigos desejos?” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 247). Heloísa vive um grande conflito que a coloca como Eva, pecadora por natureza, e como Madalena, aquela que precisa se penitenciar pelos pecados cometidos. Porém, Heloísa acredita que é fácil confessar os pecados, contudo, difícil

⁴⁸ Subconjuntos formados por palavras pertencentes a uma mesma área do conhecimento ou de interesse.

é afastar o coração dos mais doces prazeres; além de achar rara a amargura do verdadeiro arrependimento. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 247).

O trecho destacado para o fiador **penitente/confessado**, não comporta o *ethos* do arrependimento por Heloísa ter vivido um relacionamento amoroso com Abelardo, mas, antes, o que se apresenta é o *ethos* da culpabilidade por esse relacionamento ter desencadeado acontecimentos trágicos para a vida dos dois. Ela discorre sobre o fato de ambos terem vivido um amor e ele ter sido castigado com a castração. “Foi então que expiaste sozinho, no teu corpo, a falta que ambos igualmente tínhamos cometido. Só tu foste castigado, os dois fomos culpados [...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 243). O *ethos* da culpa coaduna com a ideia de que à Heloísa o que importa é o que gira em torno de Abelardo, os desejos, sofrimentos, pretensões e opiniões desse homem. O pior de tudo é que o sofrimento dele causa sentimento de culpa e de sofrimento em dobro nela: “o que tu sofreste momentaneamente na tua carne, que eu venha a sofrer por toda a vida, com toda a justiça, como acto de contrição da minha alma, e que desta maneira possa satisfazer, se não a Deus, pelo menos a ti!” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 247). A dor acompanha essa mulher e a imagem da culpa assalta a sua alma.

Ainda sob o *ethos* da culpa, Heloísa discorre sobre como historicamente as mulheres se colocaram como as responsáveis pelos infortúnios dos homens: “Como de costume, as mulheres hão-de ser sempre a ruína dos grandes homens! Por isso, está no livro dos *Provérbios* que se deve ter cuidado com a mulher” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 243), e cita além do livro de *Provérbios*, o de *Eclesiastes*; remonta à *Gênesis*, ao episódio em que a mulher seduz o homem e assim a humanidade é castigada: “já a primeira mulher foi quem seduziu o homem para fora do paraíso. E aquela que tinha sido criada por Deus para ser a companheira do homem, transformou-se em sua ruína” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 243); relata o comportamento de Dalila, a queda de Salomão e as provações pelas quais Jó teve de passar, ao enfrentar sua mulher que o incitava a maldizer Deus. Dessa forma, ela se comporta como herdeira do estigma ruim que Eva deixou a todas as mulheres e da imagem de que à mulher existe uma inferioridade natural em relação aos homens, pois ao ser predominantemente *sensus*, é muito mais suscetível à fraqueza, às tentações e ao pecado. Mesmo que inominavelmente, Heloísa se compara a Eva. O que não se pode afirmar é se ela assim o faz para figurativizar realmente Eva ou Maria, uma vez que é do conhecimento dela que em pleno século XII, “Santo Anselmo e Abelardo celebraram o regozijo do sexo feminino com a nova Eva, a mulher símbolo da pureza, da grandeza e da santidade” (MACEDO, 2002, p. 70). Ela é informada sobre as discussões acerca da possibilidade do nome Eva também figurar Ave, e assim santa, Maria, a redentora. O fato é que em várias passagens das epístolas, Heloísa

apresenta-se ora pelo *ethos* da culpa, ora pelo *ethos* da vítima e sofredora, a partir de um tom melancólico e infeliz: “Ai, infeliz de mim que vim ao mundo para ser a causa de tão grande crime” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 245). Heloísa realmente se acha infeliz e dessa maneira se sente.

Encontram-se pistas da representação do *ethos* de Maria, na segunda epístola de Heloísa “Mas por outro lado, se a inocência purifica o meu coração e se o meu consentimento não incorre na culpa de crime [...]”, todavia, essa imagem é pouco representada ao longo do texto. O mais expressivo nas epístolas sobre os *ethe* de Eva, Maria e Madalena incorporados por Heloísa é que, ao utilizar diferentes passagens bíblicas, uma delas *Provérbios* (7:27), que afirma que as moradas da mulher são o caminho do inferno, que conduzem aos abismos da morte; ou então o capítulo sete de *Provérbios*, em que Cristo sugere que seus filhos obedeçam aos mandamentos, vivam de acordo com a lei dele e tenham a sabedoria como irmã e a prudência como parente, pois com sabedoria e prudência o homem se manterá afastado da mulher imoral e leviana, e das palavras sedutoras delas, Heloísa cria uma cenografia cristã, que reproduz os discursos da Igreja e dos homens, pois ela é filha de seu tempo, e assim sendo, ecoa os dizeres de sua época, mesmo criticando outros comportamentos desse mesmo sistema.

É sobretudo, a partir da materialização de fiadores diferentes e que por vezes num discurso se entrecruzam revelando um mesmo fiador, que se pode verificar a constituição dos *ethe* nas epístolas de Heloísa.

4.2.5 Caráter e corporalidade

Ainda segundo Maingueneau (2008a, p. 98), “caráter corresponde a uma gama de traços psicológicos” e “corporalidade corresponde a uma compleição corporal, mas também a uma maneira de se vestir e de se movimentar no espaço social”. Ou seja, caráter e corporalidade associam-se para dar corpo ao fiador a partir de uma enunciação, a fim de conferir à maneira de dizer um modo de ser e assim revestir o fiador, através de sua fala, de uma identidade compatível com o mundo em que está inserido. Que fique claro que tal mundo é construído no enunciado e não com base em elementos exteriores ao discurso, por que o poder de persuasão deve decorrer do discurso e não da imagem pré-concebida que se tem do enunciador.

O caráter e a corporalidade do fiador são percebidos pelo co-enunciador através de um conjunto difuso de representações sociais, sejam elas positivas ou negativas, que se

materializam por meio de estereótipos culturais apoiados na enunciação. A enunciação tem o poder de confirmar ou modificar tais estereótipos que circulam em diferentes domínios (literatura, cinema, foto, publicidade, carta), ao agir com imagens como de um velho sábio, ou então de um jovem executivo, ou quem sabe de uma moça romântica (MAINGUENEAU, 2008c, p. 18). A questão é que as imagens refletidas pelo fiador são dispostas pelo discurso e tendem a apresentar um *ethos* não por si só, mas pelas ideias que transmite.

A eficácia, a qualidade do *ethos* vincula-se à imagem que o fiador confere a si mesmo, por meio da fala, em que encena uma identidade compatível com o mundo que ele deve construir em seu enunciado, num movimento de envolver pela enunciação, sem estar explícito no enunciado. (MAINGUENEAU, 2008a). Pois, os discursos são materializados a partir de ideias que se apresentam por meio de um dizer, que acaba sendo uma maneira de ser, pautada nas normas do corpo em sociedade. E nesses meandros, os discursos constituintes acabam reunindo seus consumidores para mostrar um *ethos*, ou seja, uma maneira de habitar seu corpo. O enunciador, através desse *ethos*, se investe de identidade e confere uma, também, para seu co-enunciador. E a esquematização do corpo se revela inseparável dos DC, uma vez que todo posicionamento, toda enunciação implica uma adesão a um certo universo de sentido.

4.2.6 Incorporação

Após acionar elementos como caráter, corporalidade, fiador e voz ligados à figura do enunciador, que tem como objetivo fornecer uma identificação mais sensível e precisa do *ethos*, agora se evoca a ideia de incorporação como a forma pela qual o co-enunciador, enquanto intérprete, apropria-se desse *ethos*, entende-o e designa a ação desse *ethos* sobre ele. Para Maingueneau (2008b, p. 65) a incorporação pode atuar em três registros:

- a enunciação da obra confere uma “corporalidade” ao fiador, ela lhe dá corpo;
- o destinatário incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de relacionar-se com o mundo habitado em seu próprio corpo;
- essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um corpo, da comunidade imaginária daqueles que aderem ao mesmo discurso.

Seguindo esta orientação, pode-se dizer que quando Abelardo responde à epístola I de Heloísa, após solicitação dela, como se vê a seguir: “Por isso, em nome de Deus, a quem

consagraste, peço-te que me concedas, na medida do possível, a tua presença, escrevendo-me alguma carta de consolação, [...] possa consagrar-me mais fervorosamente ao serviço divino” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 229), ele não só aderiu às solicitações de Heloísa, como também assimilou um conjunto de esquemas que se relaciona com o próprio corpo dele habitado num mundo; a chamada incorporação. “Da abadia de Saint- Gildas, Abelardo responde a esta carta apaixonada num tom pouco frio e envergonhado [...]. nela explica o seu longo silêncio e a aparente indiferença com que trata Heloísa” (PENA, 2008, p. 233), como já exposto. Abelardo compreende que não é condizente manter-se no silêncio, omitir-se da consolação solicitada e desejada por Heloísa, que aqui assume o papel de um fiador voltado para vida religiosa pois, ele como homem religioso que acredita ser, identifica-se com o *ethos* evidenciado no discurso de sua irmã em Cristo, e promete ser mais atento e mais presente. O teólogo atendeu à solicitação de Heloísa por que foi envolvido pelo *ethos* construído em determinados trechos da carta, reflexo da incorporação daquilo que ele supõe ser mais relevante, do que em resposta a uma coerência do fiador construído por Heloísa em toda a extensão do seu discurso.

Em síntese, a “incorporação” liga-se a um destinatário em posição de intérprete, ouvinte ou leitor, que se apropria do *ethos*, por ser a incorporação a leitura que o destinatário faz do discurso.

4.3 IMAGENS DE SI NO DISCURSO: O *ETHOS* DO ENUNCIADOR EPISTOLAR

Para enunciar, é preciso que o enunciador esteja atento às qualificações exigidas para que se constitua uma autoridade enunciativa. O conjunto de traços que ele apresentará mover-se-á a partir de um gênero que, é um contrato discursivo, apresenta coerções e impõe limites. Dentro do conjunto de traços do enunciador, revela-se um estilo que é a base da compreensão do *ethos* do enunciador, uma vez que a imagem que se constrói de si depende da imagem que se constrói do outro, no contexto de cada interação verbal. (CARVALHO, 2005, p. 61-63).

Bakhtin (1997, p. 323), define estilo como um conjunto de atributos que o enunciador deve ter, de acordo com o gênero convocado para interação. Esses estilos se dividem em elevado, familiar, íntimo e objetivo-neutro. Para este estudo, o que interessa é o estilo íntimo, mas Bakhtin (1997), o apresenta comparativamente ao estilo familiar, pois, algumas particularidades descritas sobre o estilo íntimo, servem também para o familiar, mesmo configurando-se estilos diferentes.

No estilo íntimo há um esforço para fundir a imagem do enunciador e a do co-enunciador. O destinatário é percebido fora dos âmbitos da hierarquia e das convenções sociais, o que resulta num tom de franqueza, que pode ser extrema, por parte do enunciador. Isso acontece porque nos estilos íntimos repousam uma máxima proximidade interior entre o locutor e o destinatário da fala, o que leva o discurso íntimo impregnar-se de uma confiança profunda no destinatário, na sua simpatia, na sensibilidade e na boa vontade se sua compreensão responsiva. Dessa forma, o *ethos* do enunciador refletirá a partir do estilo adotado no jogo de imagens trocadas na comunicação.

Vale lembrar que o estilo íntimo faz parte da cena genérica denominada carta de amor, que se configura como um desdobramento do gênero epistolar. E o *ethos* nessa cena é constituído de uma vocalidade (tom de voz que atesta o que é dito), de uma corporalidade (organizada a partir do “corpo” do enunciador que é a maneira de habitar o espaço social) e de um caráter (traços psicológicos do enunciador (CARVALHO, 2005, p. 61). O *ethos* do enunciador constrói-se por meio do modo como esse enunciador percebe e compreende seu co-enunciador, a forma como presume uma compreensão responsiva e ativa.

Dessa forma, apresentam-se, a seguir, três *ethe* presentes nos enunciados de Heloísa, que comportam essencialmente imagens e ideias negadas por ela: o *ethos* da abadessa, cuja essência é negada por Heloísa ao afirmar não ter vocação para ser religiosa; o *ethos* da espiritualidade, em que todo momento essa jovem expulsa Deus da vida dela e julga-o culpado pelo sofrimento por que passa; e o *ethos* da esposa, o qual acredita ser mais digno e livre ser amante.

4.3.1 *De mulier*⁴⁹ - o *ethos* da abadessa

Mesmo ainda um pouco contida nas palavras e nas expressões, no primeiro parágrafo da epístola I, Heloísa foge dos estereótipos culturais de sua época; dá corporalidade ao seu dizer e de alguma forma rompe com a identidade compatível com a posição que ocupa naquele momento, de abadessa de uma ordem religiosa, no convento do Paraclete. Isso pode ser assimilado pelo fato de que “o texto não é para ser contemplado, ele é enunciação voltada para um co-enunciador que é necessário mobilizar para fazê-lo aderir ‘fisicamente’ a um certo universo de sentido” (MAINGUENEAU, 2008, p. 73), e o sentido que Heloísa pretende

⁴⁹ Sobre a mulher.

mobilizar em Abelardo liga-se à importância que é para ela a retomada da comunicação entre eles, como uma forma de continuar nutrindo um bem maior, para ela, o amor.

E dessa forma, Heloísa menciona que a carta de consolação que Abelardo escreveu a um amigo e que chegou às mãos dela, por acaso, foi reconhecida como sendo de seu amado por meio do frontispício e assim “(...) comecei a lê-la com toda aquela paixão e ternura que me unem ao seu autor, pois se perdi a sua presença física, que ao menos as suas palavras fizessem reviver em mim um pouco da sua imagem. Tenho-te tão presente!” (HELOÍSA [séc.XII], 2008, p. 211). Uma mulher que responda simplesmente como abadessa, sem ter qualquer tipo de envolvimento íntimo com o seu superior, não figuratizaria um *ethos* entusiasmado, dentro de uma cena de empolgação, paixão e ternura.

Em princípio, pode-se pensar que este comportamento de Heloísa contradiz o que geralmente é usado como estratégia de persuasão (apresentar um discurso compatível com o que se pretende aludir). Mas se o fiador, uma instância subjetiva, assegura o que é dito e se Heloísa atende agora no papel de abadessa, precisando comportar-se como tal (mulher voltada aos afazeres espirituais e não ainda ligada às emoções carnis) e não age dessa forma, é porque o que menos importa a ela é sustentar o *ethos* de abadessa. Ela se apresenta muito mais como um fiador de uma mulher que precisa ter contato com o seu amado, chegando ao ponto de suplicá-lo que mantenha contato: “[...] em nome de Deus, a quem te consagraste, peço-te que me concedas, na medida do possível, a tua presença, escrevendo-me alguma carta de consolação [...]” (HELOÍSA[séc. XII], 2008, p. 229), nem que sejam cartas de consolação, orientação espiritual e notícias pessoais. Talvez o que ela menos queira é expor um *ethos* de abadessa, renovando sempre mais o *ethos* de amante, no sentido de quem ama, pois são poucos os momentos em que Heloísa, discursivamente em suas epístolas, empreende esforços para comportar-se de acordo com o *ethos* de abadessa. Todas as vezes que tentou, inevitavelmente dispersou o seu discurso em meio a construções que se apresentam muito mais para o plano da intimidade, do que da relação religiosa.

A qualidade do *ethos* remete, com efeito, à figura de “fiador” que, mediante sua fala, se dá uma identidade compatível com o mundo que se supõe que ele faz surgir em seu enunciado. (MAINGUENEAU, 2008, p. 73). E assim, pensando em *ethos*, o enunciado de Heloísa pode apresentar incompatibilidade com a posição que ela ocupa socialmente, “religiosa”. Contudo, ao se pensar em Heloísa, mulher apaixonada, esquecida e de alguma forma abandonada pelo seu esposo, o enunciado dela é totalmente compatível com a imagem

que ela insiste em lembrar para Abelardo, de que ele é *unice*⁵⁰, e de que ela espera a atenção dele.

Sem muitas ponderações, Heloísa nas diferentes modulações de voz, e por meio da utilização de discursos filosóficos e religiosos constrói, a partir do estilo ora íntimo, ora objetivo-neutro⁵¹ (utilizado com muito esforço), um tratado discursivo para enfatizar a preocupação que ela e as religiosas beneditinas do Paraclete têm em relação à vida de Abelardo; “Todas nós estamos unidas, temendo pela tua vida e, a cada dia que passa, os nossos corações trêmulos e os nossos peitos palpitantes esperam a derradeira notícia da tua morte” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 213). Poucas são as vezes que Heloísa se preocupa em demonstrar que ela é uma líder religiosa:

Por isso, *nós* te suplicamos, em nome daquele que te protege ainda de algum modo para seu serviço, Cristo, de quem *somos* suas e tuas humildes servas, que te dignes escrever-*nos* assiduamente, para nos dares notícias das procelas em que andas como náufrago (...). Na verdade, os sofrimentos partilhados costumam trazer alguma consolação aos que sofrem (...), quando é amparado por muitos, é mais leve de aguentar (...) (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 213, grifo nosso).

Percebe-se que quando toma Cristo em seu discurso, Heloísa não abre mão de evidenciar que ela pode até ser de Cristo, mas serva sempre será de Abelardo. O jogo com os pronomes “suas” e “tuas” delinea a afirmação que Heloísa faz na seção de contato da carta, ao intitular-se como “sua serva”. E esta postura de Heloísa já foi comentada por Gilson (2007, p. 118):

Ora, o que imediatamente toca o espírito durante a leitura dessa correspondência é, ao lado da onipresença de Abelardo que sobrecarrega as cartas de Heloísa, a total ausência de Deus. E não apenas isso: Deus não só está ausente dessas cartas, ele é continuamente expulso delas.

Heloísa ao utilizar o *ethos* de abadessa: “Não deixa de ser pequena a minha confusão ao ver como, há tanto tempo, o teu esquecimento te levou a pôr de lado os tenros inícios da

⁵⁰ Termo utilizado por Heloísa para se referir a Abelardo como *único*, em sua vida. Ver nota da p. 28 desta dissertação.

⁵¹ Sobre esse estilo, Bakhtin (1997, p. 324) explica: “o estilo chamado neutro ou objetivo, o estilo das exposições essenciais concentradas no seu objeto e que, ao que parece, deveriam ignorar o outro, não deixa de implicar certa ideia do destinatário. Esse estilo objetivo-neutro seleciona recursos linguísticos em função não só da adequação ao objeto do discurso, mas também do pressuposto fundo aperceptível do destinatário do discurso, ainda que esse fundo seja levado em consideração de um modo muito generalizado, com aspectos expressivos (a expressividade do locutor num estilo objetivo também é reduzida ao extremo). O estilo objetivo- neutro pressupõe uma espécie de identificação entre o destinatário e o locutor, uma comunhão de pontos de vista, o que ocorre à custa de uma recusa de expressividade.”

minha conversão” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 219), o faz na tentativa de convencer Abelardo de que ela precisa de incentivos e orientações adequadas para se manter na vida monástica, pois ela tem uma “alma vacilante e incessantemente consumida de amargura”. O tom de repreensão e amargura que ela apresenta em todo trecho em que o questiona e explica a importância do aconselhamento espiritual, Heloísa o usa por que fala ao homem amado e não a seu líder religioso; “[...] debes estar consciente de que o compromisso que assumiste comigo é tanto maior quanto mais profundo é o vínculo que nos une pelo sacramento do matrimónio; e esse vínculo compromete-te ainda mais comigo- eu que sempre te amei [...]”(HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 219), o que vem a confirmar que o *ethos* da abadessa é uma roupagem necessária para se conseguir mobilizar o *pathos* de Abelardo.

Voltando à escolha da pessoa do discurso, quando Heloísa fala “nós”, parece querer dizer simplesmente “eu”, é um falso plural, e assim o faz em vários parágrafos da epístola I: “[...] maior é a dívida que contraíste connosco, nós que somos não só tuas “amigas” mas as “mais dedicadas amigas”, não só tuas “companheiras”, mas verdadeiras “filhas”- é esse o nome que nos convém-, se é que se pode imaginar outra palavra mais doce e mais sagrada” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 215). Por trás de um *ethos* de religiosa, abadessa responsável pelo fazer monástico no Paraclete, aquela que preside uma comunidade de mulheres e incumbida de garantir que todas se apoiem nas Sagradas Escrituras para viverem de acordo com as Regras monásticas, Heloísa deixa pistas de que quem deseja ansiosamente por notícias de Abelardo, é ela: “Peço-te encarecidamente, não demores a dar-nos notícia! (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 215); quem se tornou abadessa por ato de obediência a ele foi ela. A obediência nesse ínterim não configura que em Heloísa predomine a imagem de mulher totalmente submissa e silenciosa, em relação à conjuntura social, como a Idade Média disseminou, pois os propósitos dela era estar perto de seu amado e dar mais uma prova de amor, como fizera ao se casar, mesmo preferindo e propondo ser sua amante, aqui no sentido de concubina. A submissão dessa mulher é totalmente centrada ao seu amor e a seu amado.

A própria Heloísa em ato de desabafo e questionamento a Abelardo sobre o longo silêncio dele após ambos terem se convertido à vida monástica, relata a sua não vocação para tal compromisso, e que seguiu tal vida para obedecer à vontade do esposo:

De facto, o que atirou a minha juventude para a austeridade da profissão monástica não foi a vocação religiosa, mas apenas uma ordem tua. Ora, se com isso nada granjeei junto de ti, considera quão inútil foi o meu sacrifício! Não estou à espera de recompensa divina, pois não foi o amor de Deus que me levou a agir, como sabe. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 227).

Que a vida de abadessa é tomada como sacrifício fica bem evidenciado neste trecho da carta de Heloisa, como em outros também; não pela palavra *sacrifício* materializada no texto dela, mas pelo sentimento de empenho, em satisfazer os desejos de Abelardo, que ela traduz em seu enunciado. O dizer de Heloisa expõe exatamente que “a ausência de sacrifício serve para medir a pouca importância concedida a uma coisa que se pretende, por outro lado, venerar” (PERELMAN, 2005, p. 282), ou seja, quanto maior empenho, quanto mais relevante o sacrifício, mais as possibilidades de se conseguir a adesão aumentam. Aliás, deveria ser assim, e é justamente o que Heloisa questiona a Abelardo: “Porque me recusaste a alegria da tua presença ou a consolação das tuas cartas, na tua ausência?” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 225). Abelardo durante muito tempo priva Heloisa de vê-lo ou de ler seus escritos, o que faz com que esta amante sintasse abandonada e infeliz. Tornar-se religiosa foi o caminho que Heloisa supôs que a levaria para mais perto de Abelardo, e não junto a Deus; mas ela não contava com que ele realmente cobrasse dela um *ethos* de abadessa. E ninguém melhor do que Heloisa para sintetizar como articular tal imagem que ao olhar da incorporação do co-enunciador não passou despercebido: “Proclamam a minha castidade aqueles que não conhecem a minha hipocrisia. Consideram uma virtude a pureza da carne, quando a virtude não é uma questão do corpo, mas do espírito” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 251-252), uma vez que ela mesma afirma que a imagem que tenta passar de abadessa é puro fingimento, pois a sua alma não era sinceramente entregue a Deus, como ela acreditava ser necessário para viver na monástica. “Julgam-me piedosa neste tempo em que até a mais pequena parcela de religião não é mais que hipocrisia; neste tempo em que se cumula louvores aquele que não ofende aos preconceitos humanos” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 252). Para Heloisa, não basta não ser motivo de escândalo para Igreja ou para sociedade, para ser considerado um ser religioso, antes de mais nada é preciso afastar-se do mal e praticar o bem por amor a Deus (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 252), e isso ela nunca conseguiu.

Durante muito tempo, o meu fingimento enganou-te, a ti e a muitos outros, a ponto de confundires a minha hipocrisia com sentimentos religiosos: por isso, encomendando-te especialmente às nossas orações, reclamas a mim o que eu espero de ti. Por amor de Deus, não me dês demasiada importância, para que não deixes de vir em meu auxílio nas tuas orações. Longe de ti pensares que eu estou curada, para não tirares o favor dos teus cuidados. (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 252).

Ao mobilizar o fiador de **pecador** e ao criar o *ethos* de abadessa, Heloisa na verdade, tinha o objetivo de envolver Abelardo por um discurso que era significativo para ele e não para ela. Ser abadessa fazia parte dos planos religiosos de Abelardo para Heloisa e não dessa

jovem para ela. Assim, envolvida pela tristeza que tal missão despertava em sua vida, ela tentou insistentemente mostrá-lo a não vocação para permanecer no estado monástico, ou se então permanecesse, precisaria das orientações dele para continuar em tal vida.

4.3.2 *De deo*⁵² – o *ethos* da espiritualidade

Heloísa já demonstrou que tomou o véu não por vocação religiosa, mas por obediência a Abelardo. Contudo, mesmo sem ter uma predisposição para viver de acordo com os postulados da Igreja, ou melhor dizendo, com os propósitos de Deus numa vida monástica, o *ethos* da espiritualidade, nas epístolas de Heloísa se apresenta sempre com a pretensão de condenar Deus, julgá-lo culpado pelas desventuras da vida dela, mas principalmente da de Abelardo.

Com efeito, enquanto gozávamos dos prazeres de um amor inquieto e, para usar um termo mais vergonhoso, mas mais expressivo, nos entregávamos à fornicção, a *severidade divina* perdoou-nos. Mas logo que legitimámos esses amores ilegítimos e cobrimos de dignidade conjugal a ignomínia da fornicção, a *ira do Senhor* abateu pesadamente a sua mão sobre nós e o nosso leito imaculado não encontrou favor diante daquele que outrora tinha *tolerado* um leito manchado. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 241, grifo nosso).

Deus, para Heloísa, é o ser de tolerância e severidade ao mesmo tempo. Porém, ela explicita que a severidade divina é maior do que a tolerância, e existe em Deus uma ponderação, um limite para conceder determinadas ações aos homens. Assim, quando extrapolados esses limites, Deus passa a ser cruel, inclemente, impiedoso:

Se, na verdade, devo confessar publicamente as fraquezas do meu pobre coração, pela penitência não encontro meio de agradar a Deus, a quem *acuso* de extrema *crueldade*, sempre a propósito do ultraje que foi cometido contigo. Mas rebelde à sua vontade, *ofendo-o* mais pela minha indignação do que aplaco a sua *ira* cumprindo a minha penitência. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 247, grifo nosso).

Em outra passagem, Heloísa evoca a representação da Roda da Fortuna como forma de desabafar sobre os sofrimentos por que passa:

Oh! Se fosse permitido dizer que Deus foi *cruel* para mim em tudo! Oh! clemência inclemente! Oh! Fortuna desafortunada!⁵³ Ela já consumiu contra

⁵² Sobre Deus.

mim tantos dardos do seu ímpeto, que já não tem mais com que ferir os outros! Despejou contra mim uma aljava inteira, para que os outros já não tenham as suas guerras. E se algum dardo ainda lhe restasse, ela não encontraria em mim lugar para me ferir. No meio de tantas feridas, só há uma coisa que receia: é que eu não acabe de vez os meus suplícios com a morte; e como não cessa de destruir-me, teme, no entanto, o desfecho final que ela própria acelera. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 239, grifo nosso).

Heloísa utiliza a *Fortuna*⁵⁴ alegoricamente como àquela que golpeia impetuosamente àqueles que de alguma forma recebeu o benefício do amor, pois a ela é possível dar e tirar ao mesmo tempo, “dentre todas as mulheres, em ti alcancei a mais alta glória; precipitada desse lugar, sofri até o fim uma queda tão fatal e dolorosa para ambos! De facto, quanto mais alto se sobe mais pesada é a queda[...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 241). A *Roda da Fortuna*, descrita na obra *Carmina Burana*, é mutável como a lua, que cresce e diminui, ora oprime e ora cura, *rota tu volubilis, statu mallus* (tu, roda volúvel, és má), é vã, e a felicidade dissolúvel, nebulosa e velada; esse é, de alguma forma, o mesmo *ethos* que Heloísa tenta imprimir para a espiritualidade. “Dentre as mulheres nobres, poderosas, qual delas a Fortuna pôde algumas vez ultrapassar ou sequer igualar a minha felicidade? A qual delas é que a Fortuna prostrou tão em baixo e cobriu de tanta dor?” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 241). Fica implícito que Heloísa toma a imagem da *Fortuna* para representar a imagem e a capacidade do próprio Deus, que de acordo com a ideologia cristã é o único capaz de dar a vida, porém não a tira, apenas cogita meios para que o banido não permaneça arrojado em sua presença (2SAMUEL, 14:14). E ao se reportar à ideia que Abelardo apresenta sobre estar chegando o possível dia da morte dele, a abadessa, para consolar o abade, utiliza um excerto da súplica que o poeta Lucano dirige a Deus: “que os teus golpes sejam repentinos;/que o espírito dos homens não veja o destino futuro;/que seja permitido esperar ao que teme!” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 239). O Deus evocado por Lucano, é Júpiter, e a *Fortuna* evocada por Heloísa é Deus.

Em algumas passagens das epístolas, Heloísa se reporta a Deus ora como aquele capaz de intervir no destino humano: “Oxalá que Deus nunca esqueça das suas humildes servas a ponto de lhes permitir sobreviver a ti! Oxalá que nunca ele nos conceda uma vida que seja

⁵³ Segundo Pena (2008, p. 257), ao se referir à Fortuna, Heloísa retoma às vicissitudes da Fortuna enquanto divindade antiga, cega e caprichosa, alegoria da instabilidade humana, apresentada pelas antigas escolas de retórica e representada na iconografia pela Roda da Fortuna. Ainda, a imagem da *Rota Fortunae* foi evocada por Cícero (*Contra Prisão*, X, 22), e aparece na primeira página do manuscrito de *Carmina Burana* (conjunto de poemas medievais de autoria de goliardos e que por seis séculos ficou trancado por serem consideradas obras subversivas, e por isso, proibidas), a ilustrar o poema de Gauthier de Châtillon, contemporâneo de Heloísa e Abelardo. Essa obra tornou-se mais conhecida a partir de 1936, quando o compositor alemão Carl Orff (1895-1984) musicou 23 (vinte e três) canções de “*Carmina Burana*”

⁵⁴ Grifo nosso.

pior que todos os gêneros de morte!” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 235); ora como um grande testemunha do sofrimento dela; “Deus sabe que nunca, mas nunca busquei em ti outra coisa que não fosses tu mesmo”, ou então: “Invoco Deus como testemunha” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221).

Deus é tomado, também, por Heloísa como uma ponte para chegar a Abelardo, como um atalho para conseguir a adesão do homem amado, pois ela sabe que em nome de Deus, o teólogo, se deixa convencer aos pedidos e apelos dela. Ao se referir às desventuras de Abelardo, e assim, às feridas que ele vem acumulando ao longo dos dias, Heloísa pede: “Sara, **por amor de Deus**, as que tu próprio fizeste [...]”(HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 215). Ao humilhar-se pedindo que Abelardo não a prive das palavras dele, a abadessa diz: “Ouve, **por Deus**, o que te peço” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 227), e para reforçar tal pedido, ainda profere: Por isso, **em nome de Deus**⁵⁵, a quem te consagraste, peço-te[...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 229).

Dessa forma, o *ethos* da espiritualidade nas epístolas de Heloísa é encarnado não pela fé ou crença que ela tem em Deus, o criador, mas pela forte imagem de uma seguidora espiritual de Abelardo e não de Deus. O primeiro é, para ela, fonte de inspiração, devoção, respeito e todo amor; o segundo é somente uma ponte para se chegar a Abelardo: “Não estou à espera de recompensa divina, pois não foi o amor de Deus que me levou a agir, como se sabe./Quando te encaminhaste na tomada para Deus, segui-te na tomada do hábito, ou antes, precedi-te.” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 227). Entrar para vida monástica foi para Heloísa a possibilidade de seguir a Abelardo, de caminhar com o seu amor e com seu amado, e não acompanhar a Deus, pois para Heloísa, seu deus, é o próprio amor, objeto de contemplação e Abelardo o meio, a possibilidade de se concretizar o amor, ou melhor, Abelardo é o seu próprio Deus. O único receio que essa mulher teve foi de “ofender-te mais a ti do que a Deus, foi desejar agradar-te mais do que a Ele” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 251), pois ela tinha a plena consciência de que fez tudo em sua vida por amor ao homem amado e não a Deus.

4.3.3 De conjugio⁵⁶ - o *ethos* de esposa

A construção do *ethos* de esposa sempre foi bastante clara e marcada no discurso de Heloísa. Algumas passagens das duas epístolas em estudo, que a abadessa enviou a seu amado, reforçam o olhar desfavorável que ele lança sobre o casamento. Em *História*

⁵⁵ Em nome de Deus ou *Stealing haven* é o título do filme que conta a história de Abelardo e Heloísa.

⁵⁶ Sobre o casamento.

Calamitatum, Abelardo traz um tópico chamado “Heloisa refuta o casamento”, para discorrer sobre a forma pela qual sua amada tenta dissuadi-lo de atar os laços do matrimônio:

“[...] parti para a Bretanha de onde voltei com a minha amante para a fazer minha esposa. Ela, porém, longe de aprovar a minha decisão, tentava dissuadir-me do casamento alegando duas razões: o perigo e a desonra que tal acto comportaria a mim. (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 115).

Ele ainda conta sobre os inúmeros questionamentos que ela fez sobre que “glória me podia vir de um casamento que arruinaria a minha carreira gloriosa e nos humilharia a ambos? Que castigos o mundo havia de exigir dela, se arrebatasse tão grande luz?” (ABELARDO [séc.XII], 2008, p. 115). Talvez alguma dúvida pairasse sobre a veracidade desses questionamentos se eles viessem somente via Abelardo, mas é possível por meio da própria voz de Heloísa compreender o que ela pensa sobre o matrimônio:

“Nela não desdenhaste expor algumas razões que me levaram então a dissuadir-te da nossa união e do infausto himeneu; mas, isso sim, passaste em silêncio a maior parte dos motivos que me levaram a preferir o amor ao casamento, a liberdade ao cativo. (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221).

As discussões dos historiadores sobre a recusa de Heloísa em aceitar o casamento giram em torno dos motivos pelos quais ela tomou tal atitude, e segundo Gilson (2007, p. 50), muitos acham o discurso dela estranho, numa defesa apaixonada de singular argumentação. “Heloísa, de fato, objeta a Abelardo que um filósofo nascido para o mundo inteiro, um clérigo que pertence à Igreja, não tem direito de se envolver nos laços do casamento. Singular ou não, é exatamente essa a argumentação de Heloísa” (GILSON, 2007, p. 50). E esse comportamento é reflexo da sombra de São Jerônimo, que Abelardo conjurara no espírito de Heloísa e que ela nunca mais pode esquecer. Ela via em Abelardo a possibilidade de seguir os passos desse Santo, maior doutor da Igreja e da honra na profissão monástica, pois competência e brilhantismo, para ela, o teólogo tinha. Se Abelardo estivesse livre das amarras do casamento, ele poderia ser se não um São Jerônimo, pelo menos um Sêneca. Mas ao casar-se seria afastado da companhia dos heróis da vida espiritual. (GILSON, 2007, p. 51). Ela meditava sobre o que os próprios apóstolos aconselhavam: que os inteligentes não se casassem, porque uma mulher impede que um sábio se dedique à filosofia, pois é impossível servir ao mesmo tempo a dois senhores: à mulher e aos livros. Refletia a partir do que São Paulo dizia sobre como na essência do estado matrimonial o marido não se pertencer, nem mesmo à mulher, pois nesse estado, um pertence ao outro e assim sendo, um possui o direito sobre o corpo do

outro, direitos que não lhe podem ser recusados; dessa forma, quem se casa aliena a sua liberdade. Para Heloísa não havia prisão maior do que aquela em que alguém não é dono do seu próprio corpo, e uma vez casada, não poderia proteger Abelardo das volúpias da carne, não poderia se recusar ao marido que passara a ser o dono também do seu corpo. Envoltas nessas construções, Heloísa acreditava ser indigno privar a humanidade de um grande filósofo e a Igreja de um importante teólogo, pois se ele a desposasse não teria mais o domínio sobre a sua própria vida, que agora pertenceria também à sua mulher. (GILSON, 2007, p. 57).

Heloísa deixa claro que o casamento é somente um código de comportamento coletivo, uma vez que “não andei em busca das convenções do matrimónio, nem de dotes, nem sequer da minha satisfação social.” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221) e que ela não está presa às convenções sociais, já que, “embora o nome de esposa parecesse mais sagrado e mais vinculativo, para mim soou mais doce a palavra amante [...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221). Ainda afirma que “se Augusto, senhor do mundo, me achasse digna de o honrar com a aliança do matrimónio e me assegurasse para sempre o domínio do universo, o nome de meretriz contigo parecer-me-ia mais doce e mais digno que o de imperatriz com ele [...]” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221). O problema de Heloísa não é somente a ideia que ela faz do casamento, ou a construção do *ethos* de esposa em seus discursos, a situação dela é o cuidado que tem com a imagem de Abelardo, a responsabilidade que assume de não atrapalhar a vida de filósofo dele. Dessa forma, ela afirmava que não teria problema algum se ela precisasse se humilhar, tornando-se amante de Abelardo, contanto que estar junto dele não prejudicasse o brilho da glória do homem amado (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 221), como afirma Pena (2008, p. 231):

Estes propósitos de Heloísa coincidem com outros argumentos e afirmações contra o casamento (*conjugio*) já expostos na HC. Lá como aqui, Heloísa considera o casamento como uma prisão, fonte de todos os males que afectam Abelardo e defende ferozmente o concubinato e a união livre. Para uma abadessa, convenhamos que a linguagem é ousada e provocatória, mas de uma eficácia argumentativa tremenda para os defensores do amor livre na Idade Média: “*amica: amante*”, “*meretrix: puta*”, “*concubina, scortum: prostituta*”.

Ela se contentava em ser amante para poder incentivar o seu mestre a fazer aquilo que ele a ensinara, filosofar. Ela questionava como um homem poderia estar atento à meditação da Escritura ou da filosofia entre vagidos de crianças que adormecem ao som das amas; ou quem aguentaria os odores e as sujidades constantes das crianças? (ABELARDO [séc. XII], 2008, p. 119). Heloísa desejava que seu amado fosse grande e a constituição do

casamento o impediria, e não só isso, “a situação de amante, mais do que a de esposa, lhe era cara a ela e honrosa para mim e que queria partilhar a sua vida comigo só por amor, não por força dos laços matrimoniais” (ABELARDO [séc. XII], 2008, p. 123). Abelardo ainda relatando sobre o casamento, mas sem perder de vista os encontros amorosos, afirmava que “as separações momentâneas contribuíram para tornar os nossos encontros tanto mais agradáveis quanto mais espedaçados.” (ABELARDO [séc. XII], 2008, p. 123).

Foram muitos e diferentes argumentos levantados por Heloísa, que entre suspiros e lágrimas tentou convencer Abelardo de não contrair o matrimônio: “Por último, a única coisa que resta a fazer é que, com a perdição de nós dois, maior seja a dor que se segue do que ao amor que lhe precedeu” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, apud ABELARDO [séc. XII], 2008, p. 123), mas como sempre, cedeu ao seu amado, deixando no seu dizer um tom profético. Se antes se preocupava em ser apontada como responsável por prender e privar a sociedade do filósofo Abelardo, ao tornar-se cúmplice da decadência dele, agora o que a atormentava era o que, de alguma forma, o casamento o fez passar: “mas o que outros merecem por adultério, caiu sobre ti pelo casamento [...]. O que as mulheres adúlteras fizeram aos seus fornicadores, a tua própria esposa fê-lo a ti.” O *ethos* da esposa é envolvido numa cenografia de nocividade, de prejuízo e desgraça à vida do filósofo.

Ainda ao explicar sobre o casamento, e reforçar não só o *ethos* de esposa e o *ethos* de mulher apaixonada, Heloísa apresenta um *anti-ethos* correspondente, para enfatizar sua imagem de mulher desprovida de ganância e ambição material. Ao reforçar o *ethos* de mulher apaixonada, Heloísa analisa o comportamento das mulheres que se unem no matrimônio por cobiçar a riqueza, o dinheiro do marido; e julga ser um tipo de prostituição esse tipo de postura.

“E não considere pouco venal aquela mulher a quem agrada mais desposar um homem rico que um homem pobre, ou cobiçar no marido mais a sua fortuna do que ele mesmo. Naturalmente, toda a mulher que tal cobiça conduz ao casamento, mais merece ser *paga* do que *amada*, pois são os bens que ela procura, não o ser humano; e se lhe apetecer, pode muito bem prostituir-se com um homem mais rico” (HELOÍSA [séc. XII], 2008, p. 223, grifo nosso).

Heloísa afirma que uma mulher que se une por cobiça deve ser paga e não amada, contrapondo-se aos costumes medievais da união das linhagens para ampliar o patrimônio. Ela faz parte da corrente antimatrimonial do século XII e reivindica o direito de não casar, por acreditar ser o sacramento somente uma forma de união que visa conveniências sociais e

econômicas e não o desejo à união dos corpos, por já haver uma união entre as almas, o chamado amor. E mesmo já casada, mas com um marido eunuco, a única opção para ela seguir em sua vida é se entregar ao ministério divino, por ordem de Abelardo e como fizeram várias mulheres do medievo, que pretendiam conservar a virgindade ou viver a viuvez. Heloísa se enquadra justamente nesse último propósito, pois é assim que ela se configura: uma mulher casada que perdeu seu marido. Contudo, o *ethos* de esposa, na verdade, muito mais de mulher eternamente apaixonada, é a imagem que mais circula em seus enunciados pois, “o meu coração não estava comigo, mas contigo; e se hoje, não está contigo, não está em nenhuma parte” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 227). Fica claro que por mais que Heloísa negue a imagem de esposa, o vulto de mulher apaixonada, aquela que se entregou incondicionalmente àquilo e àquele que acreditava, num amor sem limites, permeia todo o seu texto. O desejo de ser correspondida, mesmo que de forma sutil, foi o oxigênio que lhe possibilitou respirar: “Peço-te encarecidamente! Estará bem contigo se te encontrar receptivo, se lhe retribuíres amor com amor, pouco por muito, palavras por acto” (HELOISA [séc. XII], 2008, p. 229). Para Heloísa, não só o coração dela estaria calmo e bem guardado ao lado de Abelardo, como ela própria, se tivesse a possibilidade de ir estar com ele.

5 CONCLUSÃO

(...) não imaginava que seria necessário prestar tanta atenção em Heloísa quanto em Abelardo e que, uma vez adentrado em sua história, teria tanta dificuldade em me afastar, não somente porque ela é atraente, mas porque é como pedra de toque que permite testar as ideias a respeito da Idade Média e do Renascimento, e julgar o seu valor. (GILSON, 2007).

Tendo em vista que o *ethos* pode ser considerado como a imagem que o orador mostra de si no e pelo discurso, a fim de parecer digno de confiança, sujeito imbuído de credibilidade e segurança, o enunciador precisa mobilizar os afetos suaves que visam à benevolência, para assim conseguir a adesão do co-enunciador. Para isso, o enunciador precisa fazer escolhas linguístico-discursivas com o propósito de mostrar que seus argumentos são sinceros e honestos, e seus conselhos soam como sábios e razoáveis.

Dessa forma, pretendeu-se apresentar e apurar de que maneira se revelava o *ethos* construído por Heloísa, em duas epístolas que escreveu a Abelardo, e quais as representações femininas do medievo essa mulher mobilizou para criar as imagens de si.

Após a conversão de Heloísa e depois de longo tempo sem se comunicar com Abelardo, o casal, agora no papel de abadessa e cônego, trocaram cartas que, em princípio, deveriam tratar sobre assuntos religiosos e discutir sobre as Regras do monastério em que Heloísa se tornara líder, o Paraclete. Contudo, ainda apaixonada, essa amante compõe a partir do gênero epistolar, o subgênero carta de amor, dispersando na cena englobante discursos religiosos, filosóficos e preponderantemente amorosos. A cenografia, espaço em que o discurso se desenvolve, manifesta diferentes fiadores que se apresentam desde humilde e sábio a sofredor e luxurioso.

As duas epístolas, *corpus* deste estudo, apresentam uma mistura de *ethe*, o que pode ser considerado como um *ethos* híbrido, por comportar mais de uma imagem em uma mesma cena da enunciação. Heloísa mistura traços que revelam o *ethos* de uma mulher amante incondicional, de uma mulher sábia, sofredora, subserviente, nostálgica, desprendida de bens materiais, mas acima de tudo, um *ethos* de uma mulher convicta das suas ações e plenamente apaixonada. Dentre os diversos *ethe* apresentados por Heloísa, não se encontra o *ethos* de mulher arrependida por ter se relacionado com um professor de filosofia e teologia, profissões que requeriam celibato, devido às prioridades exigidas no medievo, o que vem a confirmar a hipótese de que ela apresenta um comportamento ousado, comparando-a com as imagens

instituídas para as mulheres da Idade Média. Heloísa se torna abadessa, toma o véu, por acreditar que entrando para vida monástica, acompanhando os passos do homem amado, teria mais possibilidades de estar em contato com ele, e assim, alimentar mais o seu amor.

Uma vez que o *ethos* não oferece só a imagem do orador, como também a figura do fiador do discurso, ou seja, de um corpo enunciante, socialmente reconhecido, ele pode ainda engendra-se na problemática de nem sempre ser produzido da forma que é visado, assim, uma mulher que pretende passar uma imagem de resignada e religiosa, pode ser percebida como inconformada e totalmente descrente. E dessa forma percebeu-se os *ethe* construídos nos enunciados de Heloísa, pois neles dispersaram-se, mesmo que inominavelmente, as imagens de Eva, Maria e Madalena, complexa tríade criada pelo cristianismo, representações femininas do medievo apreendidas, nas epístolas estudadas, por meio da incorporação, uma vez que o co-enunciador é envolvido pelo *ethos* construído nas cartas da abadessa. O *ethos* apresenta um tom, uma voz e uma corporalidade com a pretensão de mostra-se de forma mais precisa.

Ao apresentar o *ethos* de abadessa, Heloísa dispersa em meio a cenografias diversas, discursos que acabam constituindo-se como amorosos e pouco apropriados para o papel que assume socialmente no momento em que escreve. Investir nesse *ethos* é para Heloísa uma necessidade de confirmar para si mesma o papel que desenvolve, a contragosto, é bem verdade, mas que precisa assumir. Contudo, é possível perceber a partir do seu discurso que ser abadessa é o que lhe restou como possibilidade de nutrir a comunicação com o seu amado. Porém, a todo momento afirma e confirma que a sua vida é envolta de amargura.

O *ethos* da espiritualidade reforça a imagem de uma abadessa que não é feliz com a escolha feita- se for possível falar em escolha- já que Deus é sempre abordado como um ser de severidade e inclemência. Tal *ethos* é encarnado não pela fé ou crença em Deus, mas pela forte imagem de uma seguidora espiritual de Abelardo; sendo o homem amado fonte de inspiração, devoção e respeito e Deus, apenas uma ponte para chegar a seu amor.

O *ethos* da esposa é constituído sob um véu de nocividade e privação de liberdade. Para Heloísa, o casamento é uma convenção que objetiva acordar conveniências sociais e econômicas, ata um relacionamento que não prioriza o amor ou o desejo à união dos corpos, e só reforça um código de comportamento coletivo. Dessa forma, ela dá pistas em alguns dos seus enunciados de que faz parte da corrente antimatrimonial do século XII.

As epístolas dessa mulher procuraram suscitar a adesão de Abelardo por meio da *maneira de dizer*, pelo jeito como ela organizou sua forma de falar, a partir da apresentação de ideias embasadas sobre os conflitos, anseios e pretensões dela em relação ao

relacionamento e contato (mesmo que fosse para tratar de aconselhamentos religiosos) que ela exigia em manter com ele. A sua *maneira de dizer*, inevitavelmente, foi uma *maneira de ser*, pois Abelardo se viu envolvido em *ethe* que recobravam as imagens que outrora tinha dela e dessa forma, se viu incitado a escrever para ela, responder aos seus apelos de notícias. Através da enunciação, ele participou de um mundo configurado por Heloísa e acendeu a uma identidade que ela encarnou, enquanto fiador, já que o enunciador, por meio do *ethos*, se investe de identidade e confere uma para seu co-enunciador. Através do seu discurso, Heloísa consegue constranger o seu co-enunciador a se identificar com o movimento apresentado por ela, ao investir em valores e imagens corroborados pelos dois; isso é deter o poder de persuasão: envolver a partir de uma cenografia, que no caso específico das epístolas estudadas, são espaços de aflições, sofrimento, expectativa e desejo, características de uma cena de enunciação romântica, o que, com a adesão do co-enunciador, legitima tal cena.

Isto posto, é possível afirmar que ao contrário do que foi propagado sobre a mulher da Idade Média, pelo discurso homogeneizador da Igreja, e contrariando também as afirmações de vários historiadores sobre a pouca significância de Heloísa para a História, uma vez que a mente célebre do século XII foi Abelardo, as epístolas escritas por essa mulher refletiram traços de manobras argumentativas e intelectuais a fim de convencer o homem amado das omissões e culpas dele acerca do relacionamento existente entre eles.

Ao mobilizar os *ethe* da abadessa, da espiritualidade e da esposa, Heloísa, por meio dos seus enunciados, comprovou que o *ethos* visado nem sempre é o produzido no discurso e, ainda, abriu margens para a possibilidade da leitura de que a ela, o importante, ao mobilizar diferentes *ethe*, era evidenciar discursivamente quais imagens não deveriam ser vinculadas à sua pessoa, uma vez que a incidência desses três *ethe*, especificamente, reforça a ideia de que, enquanto mulher e intelectual, Heloísa divergia de algumas concepções tradicionais do seu século e de que o amor pode ser fonte de determinação.

Espera-se que a leitura desta dissertação impulse outros estudos a tirarem das margens do anonimato e do esquecimento, figuras femininas que merecem ser iluminadas, pois é preciso desconstruir as imagens estereotipadas que pintaram das mulheres. É importante enfatizar que a história das mulheres não pertence só a elas e não deve ser um registro sob o olhar somente masculino. Não se deve aceitar “a mulher escondida. Guardada. Principalmente invisível, a se esgueirar na sombra. Reprimida e ainda sob suspeita” (TELLES, 2011, p.671). Heloísa não aceitou, outras mulheres não aceitaram.

REFERÊNCIAS

ABELARDO; HELOÍSA, [séc. XII]. *Historia Calamitatum*: cartas. Edição bilingue. Prefácio, tradução e notas Abel Nascimento Pena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. SP: Contexto, 2008.

ARISTÓTELES, [séc. IV a.C.]. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BACCEGA, Maria aparecida. *Palavra e discurso: história e literatura*. Série princípios. São Paulo: Ática, 2003.

BAKHTIN, Mikail M. (1895-1975). *Estética da criação verbal*. 2. ed. Tradução feita a partir do francês por Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikail M. [1929]. *Marxismo e Filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 11. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Ediora Hucitec, 2006.

BANZERMAN, Charles. DIONÍSIO, Ângela Paiva; HOFFNAGEL, Judith Chambliss (orgs.). *Gêneros textuais, tipificação e interação*. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

CARDOZO, Alirio; CHAMBOULEYRON, Rafael. *A pena e a espada: retórico e história nas cartas de um governador do século XVIII*. Revista Outros tempos. vol. 5, n.5. 2008.

CARVALHO, Paulo César de. Fragmentos epistolares de um discurso amoroso: elementos para uma análise semiótica do estatuto do gênero carta de amor. Dissertação (Mestrado em

Linguística), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2005.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. . In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no Occidente II*. Idade Média. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

COSTA, Ricardo da. *Santa Mônica: a criação do ideal da mãe cristã*. Grupos de Trabalho III-Antiguidade Tardia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 21-35. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/pub/stamon.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Antônio Geraldo da Cunha; assistentes Claudio Mello Sobrinho [et.al.]. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2007.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no Occidente II*. Idade Média. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DUBY, Georges. *Idade média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges.; PERROT, Michelle.(org.). *História das mulheres no Occidente II*. Idade Média. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

EGGS, Ekkehard. *Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna*. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. SP: Contexto, 2008.

ESOPO. *O lobo e a ovelha*. Disponível em:<<http://cantinhodasfabulas.vilabol.uol.com.br/oloboeavelha.html>>. Acesso em: 5 jul. 2010.

ESTEVÃO, José C. Apresentação. In: GILSON, Étienne. *Heloísa e Abelardo*. Tradução Henrique Ré. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

- FARIA, Ernesto. Vocabulário latino-português. Vol. 8. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2001.
- FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2008.
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2010.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GILSON, Étienne. *Heloísa e Abelardo*. Tradução Henrique Ré. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- HELOÍSA [séc.XII]. Cartas de Heloísa a Abelardo. In: ABELARDO; HELOISA. *Historia Calamitatum: cartas*. Edição bilingue. Prefácio, tradução e notas Abel Nascimento Pena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- HOUAISS, Antônio (1915-1999); VILLAR, Mauro Sales (1939). *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. As mulheres nas estratégias familiares sociais: introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no Ocidente II. Idade Média*. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- LAUESBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Trad. R. M. Rosado Fernandes. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. Estampa, 1983, vol. II.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no Ocidente II*. Idade Média. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

MACEDO, Pedro Rivair. *A mulher na Idade Média*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MAGALHÃES, Á. *et all* (org.). *Dicionário enciclopédico brasileiro ilustrado*. 6. Ed. São Paulo: Globo, 1958. v. 1.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. Curitiba, Paraná: Criar Edições Ltda., 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. *Ethos*, cenografia e incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 1. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília P. de Souza-e-Silva, Décio Rocha. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Organização Sírio Possenti, Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do *ethos*. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. *Ethos discursivo*. 1. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008c.

MAIOR, Ana Christina Souto. O gênero carta- variedade, uso e estrutura. In: *Ao pé da letra*. 2001. Disponível em: <www.revistaaopedaletra.net/volumes/vol.3.2/Ana_Christina_Souto_Maior--_O_genero_carta-variedade_uso_e_estrutura.pdf>. Acesso em: 10 maio 2011.

MALATIAN, Teresa. Narrador, registro e arquivo In: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CASCARDI, Anthony; HINTIKKA, Jaakko; PORCHAT, Oswaldo et al. *Retórica e comunicação*. Trad. Fernando Martinho. Porto: Asa, 1994. p. 31-70.

NOVA VULGATA: Bibliorum Sacrorum Editio. Roma: Vaticana, MCMLXXXVI.

NOVA BÍBLIA DOS CAPUCHINHOS: para o terceiro milênio da Encarnação. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 1998.

NOVAES, Ana Maria Pires. *Carta: uma leitura bakhtiniana do gênero*. UNISUAM/UNESA/ISERJ. Disponível em: <www.dialogarts.uerj.br/congresso/ana_maria_pires_novaes.pdf>. Acesso em: 12 maio 2011.

OLIVEIRA, Jaciara Ornélia Nogueira de. *Bendita és tu entre as nobres: cartas de Bernardo de Claraval a monjas senhoras da nobreza do século XII*. Tradução e estudo da argumentação. Edição bilingue. Ilhéus: *Editus*, 2011.

PENA, Abel Nascimento. Notas. IN: ABELARDO; HELOÍSA. *Historia Calamitatum: cartas*. Edição bilingue. Prefácio, tradução e notas Abel Nascimento Pena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação: a nova retórica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERROT, Michele. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

RANGEL, Patrícia. A abadessa infiel e o cavaleiro apóstata. In: *Revista Estudos Hum(e)anos*, IUPERJ. Vol.0, n.0, 2008. Disponível em:< <http://www.estudoshumeanos.com>>. Acesso em: 15 maio 2010.

SCHLESENER, Ana Paula. *Abelardo e Heloísa: considerações sobre a situação da mulher na Idade Média*. ANALECTA, Guarapuava, Paraná v.4 n°1 p.67-76, jan/jun. 2003. Disponível em:< <http://www.unicentro.br/revista/analecta>>. Acesso em: 15 maio 2010.

SÊNECA, Lucio Aneu [4 a 65 a. C.]. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

SILVA, Edvania Gomes da. *Ethos e fórmulas no discurso religioso*. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, LUCIANA (organizadoras). *Fórmulas discursivas*. São Paulo: Contexto, 2011.

SILVA, Marta Cristina da. A noção de gênero em Swales: revisitando conceitos. In: *Revista de Linguagem, cultura e discurso*. Ano 2, n. 3, jul. a dez. 2005. Disponível em: <http://www.unicor.br/recorte/artigos/edicao3/3artigo_marta.htm>. Acesso em: 21 jun. 2011.

SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. *Um estudo sobre o gênero carta pessoal: das práticas comunicativas aos indícios de interatividade na escrita de textos*. Tese (Doutorado em Letras: Estudos Linguísticos) Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002.

SOBRAL, Adail. Estética da criação verbal. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin, dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2009.

TELLES, Ligia Fagundes. Mulher, mulheres. In: DEL PRIORI, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. 10. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2011.

TRAVAGLIA, Luiz Carlos. A caracterização de categorias de texto: tipos, gêneros e espécies. In: *Alfa: Revista de Linguística/ UNESP- Universidade Estadual Paulista*. vol. 52, n.1. São Paulo, UNESP, 2007, p.1-243.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Século VIII a XIII. Lisboa: Editora Estampa Lda, 1995.

WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no Occidente II*. Idade Média. Sob a direção de Christiane Klapisch-Zuber. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

ZUMTHOR, Paul. *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. Texto apresentado por Paul Zumthor e traduzido por Lucia Santana Martins. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ZUMTHOR, Paul. *Falando da Idade Média*. Tradução Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção debates).