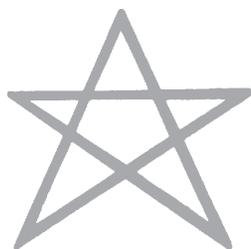


D ENTRE AS DIVERSAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOESPIRITUAIS OCORRIDAS NO OCIDENTE

DE NOS SÉCULOS XII-XIII, UMA DAS MAIS IMPORTANTES FOI O DESENVOLVIMENTO DO CULTO À VIRGEM MARIA. ELA SE TORNOU ENTÃO OBJETO DE MUITAS REFLEXÕES TEOLÓGICAS, DE INÚMERAS HAGIOGRAFIAS, HINOS, PEÇAS TEATRAIS E OUTRAS OBRAS LITERÁRIAS, ALÉM DE VARIADAS REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS E DE PEREGRINAÇÕES QUE ARRASTAVAM MULTIDÕES. ELA PASSOU A SER A PATRONA DE VÁRIAS ORDENS RELIGIOSAS E AS MAIORES CATEDRAIS GÓTICAS LHE FORAM



HILÁRIO FRANCO JUNIOR

AVE EVA!

Inversão e
complementaridade de
um mito medieval



HILÁRIO FRANCO JUNIOR é professor de História Medieval do Departamento de História da FFLCH-USP e autor de, entre outros, *A Eva Barbada* (Edusp).

Conferência de abertura da II Semana de Estudos Medievais da Universidade de Brasília, 24 de outubro de 1994.

consagradas. Ela se transformou em uma das grandes expressões da humanização que ocorria no cristianismo medieval; mais especificamente, a principal expressão da feminilização do sentimento religioso. Já se calculou que as narrativas medievais de milagres atribuídos a ela somam em latim mais de duas mil, em francês 490 em versos e 600 em prosa, em galego mais de 350, em inglês 61, além de coleções em espanhol, alemão, norueguês e outras línguas (1). E continua sendo ainda hoje, na longa duração histórica, a maior intercessora por milagres e o maior objeto de peregrinações (2). Diante disso tudo, é natural que se questionem as razões históricas de sua reemergência no século XII, já que, de princípios do cristianismo até então, ela tinha ocupado no Ocidente (ao contrário dos territórios bizantinos) uma posição relativamente secundária. É claro que esse fenômeno não pode ser visto isoladamente, pois na verdade é apenas uma faceta de um conjunto maior de transformações, do qual faziam parte a revalorização social da mulher e a redescoberta da Encarnação como ponto de inflexão da História. Articulações que são sobejamente conhecidas e reconhecidas, por isso queremos aqui chamar a atenção para outro ponto, menos valorizado porém não menos interessante. Referimo-nos às comparações entre Eva e Maria, entendidas diferentemente pela cultura erudita e pela cultura popular.

A primeira delas tratou, inicialmente, de evitar qualquer aproximação entre aquelas personagens, pois “era bom que a Virgem ficasse oculta durante algum tempo, para que o mundo cristão rompesse com a contaminação dos cultos das deusas-mães” (3). Percebendo que Maria poderia ser vista como a versão cristã de um antiqüíssimo arquétipo manifestado em Eva, Ísis, Ishtar, Cibele, Hera, Atená e outras, no século II São Justino no Oriente e Santo Irineu no Ocidente opuseram pela primeira vez Maria a Eva. Desde São Justino passou-se a ver no texto de *Genesis* 3,15 um “sentido marial”, um “protoevangelho” no qual estaria contida toda a teologia marianista, da Concepção à Assunção, passando pela Maternidade, pela Virgindade, pela co-Redenção (4). Nessa linha, seguindo o texto bíblico que estabelece-

ra uma relação tipológica entre Adão e Cristo (5), pouco depois Tertuliano via em Maria a “segunda Eva”, inversão da primeira, identificando-a com a Igreja (6). O mesmo fariam mais tarde Santo Agostinho (7) e o bispo de Poitiers, Venâncio Fortunato (8). O papa Leão Magno, por sua vez, considerava Maria o “Paraíso terrestre do novo Adão”, opondo-a assim a Eva, que fizera o primeiro Adão perder o Paraíso terrestre (9).

A resistência da cultura oficial a possíveis paralelos entre Eva e Maria fica clara por exemplo pela sua posição diante do conceito de Imaculada Conceição. De fato, esta idéia, segundo a qual Maria teria sido concebida sem mácula, aplicava-se também a Eva, formada por Deus de uma costela do Adão pré-Queda (10). Proposta inicialmente pelos heréticos pelagianos de princípios do século V, aquela idéia foi vista de forma negativa por Santo Agostinho (11). Pela mesma razão – apesar de praticada desde o século VIII no Oriente e XI no Ocidente – a festa da Imaculada Conceição foi combatida por um devoto marianista como São Bernardo (12), não foi registrada pela *Legenda Aurea* (13) e seria oficialmente autorizada apenas no século XV (14). Por fim, depois de séculos de aceitação popular, a Imaculada Conceição foi reconhecida como dogma apenas em 1854. Também para evitar analogias com as diversas deusas-mães, o pensamento clerical inicialmente recusou a Maria o título de “Mãe de Deus”, de claras ressonâncias pagãs apesar de utilizado por várias comunidades cristãs orientais. Mas ele acabou por ser reconhecido canonicamente em 431, no Concílio de Éfeso, depois de longas e acirradas polêmicas.

Outro ponto potencialmente problemático era a virgindade de Maria, afirmada por apenas uma passagem bíblica (15). Ademais, a mitologia grega falava em mães virgens, fossem deusas, como Atená, ou mulheres mortais, como Dánae, fecundada por Zeus sob a forma de chuva de ouro. Mais delicada ainda era a crença na virgindade perpétua de Maria, tanto que ela foi inicialmente negada por autoridades como Orígenes e Tertuliano (16), talvez como forma de acentuar a humanidade da Virgem e distanciá-la de modelos pagãos. Contudo a força daquele modelo cultural aca-

bou por levar à sua aceitação oficial no II Concílio Ecumênico de Constantinopla (meados do século VI), e desta forma ao reforço da oposição entre Maria, a “sempre virgem”, e Eva, a “mãe de todos os viventes” (17).

Ou, na formulação de Tertuliano, “assim como na Eva ainda virgem havia se instalado a palavra que criou a morte, foi numa virgem que desceu o Verbo de Deus que criou a vida, a fim de que o mesmo sexo que fora a causa da nossa perdição se tornasse instrumento de nossa salvação” (18). Nas palavras de São Jerônimo (19), depois parafraseadas por Santo Agostinho (20), “morte através de Eva, vida através de Maria”. Enfim, tratava-se da antítese entre aquela que “trouxe a vida para todo gênero humano” (21) e aquela que é “a mãe de todos os que morrem” (22).

Também procurando negar os traços míticos que envolviam Maria nas tradições populares, a antiga festa da Assunção – originária do Oriente no século V, popular no Ocidente desde o século VII – foi por muito tempo vista reticentemente pela hierarquia eclesiástica, talvez por estar baseada apenas em tradições orais vindas dos primeiros tempos do cristianismo e em textos apócrifos do século V (23). Quanto à idéia da Assunção, em si, não foi reconhecida como dogma senão em 1950, num contexto específico da religiosidade e da psicologia ocidentais: a pressão dos fiéis sobre as autoridades eclesiásticas levou àquela aprovação, que incluía um princípio feminino na Trindade, quase a transformando em Quaternidade (24). Portanto, como se percebe, de forma geral a teologia sempre insistiu na desmitologização de Maria e na sua condição de oposto de Eva.

Enquanto desde a patrística o grande princípio cristológico era “Deus se fez homem para que o homem se divinizasse” (25), apenas a partir dos séculos XI-XII (26) reconheceu-se que Maria aceitou gerar o filho de Deus para que todas as filhas de Eva fossem redimidas. Para Pedro Damiano, Maria é a negação da “lei de Eva”, isto é, do parto dolorido (27); para Anselmo de Canterbury, Deus precisou se encarnar através de uma virgem pois fora uma virgem que pecara, e como esta mulher fora criada do homem sem ajuda de mulher, o Deus-homem deveria ser

criado de uma mulher sem ajuda de homem (28); para São Bernardo, “Eva foi transformada em Maria” para que “Eva pudesse se reabilitar através de sua Filha” (29).

Na liturgia, a primeira referência a Maria como sendo a Nova Eva, superação da primeira, é do século V (30). No século seguinte Venâncio Fortunato reforçava e explicitava a oposição (31). No século VII ou VIII, aparecia pela primeira vez num texto litúrgico a inversão, que depois se tornaria célebre, entre Eva e Ave (Maria) (32). No século X, um texto curiosamente faz a inversão da inversão, referindo-se a Eva como “Virgem” e a Maria como “Esposa de Cristo” (33). Mas o efetivo desenvolvimento desse tema no Ocidente deu-se apenas a partir do século XI, com a revalorização cultural de Adão e Eva, atestada na teologia, na literatura, na antroponímia e sobretudo na iconografia.

No século XI o conhecido hino “Salve Regina”, ao chamar as devotas de Maria de “filhas de Eva”, opunha a mãe pecadora à mãe redentora (34). Pouco depois a oração “Ave Maria” insistia na inversão Eva/Ave, ao fazer referência ao “bendito fruto de vosso ventre” oposto ao “maldito fruto” ingerido por Eva (35). Inversão que foi contemporaneamente objeto de ainda pelo menos outro hino (36). De forma significativa, Eva era lembrada na liturgia católica praticamente apenas na época das festas marianas (37). No popular *Jeu d'Adam*, exemplo da transição do teatro sagrado para o profano, a antítese Eva-Maria era “um dos eixos principais” (38). Um século depois, no começo da segunda metade do XIII, um poema chamava-a de “Eva invertida” (39). Ao todo, o século XIII, apogeu do marianismo medieval, produziu 37 peças litúrgicas dedicadas ao tema Eva-Maria, parcela pequena da liturgia marial, preferencialmente voltada para a Maternidade e a Virgindade (40), questões que contudo traziam em si inevitáveis elementos de comparação com Eva. Mesmo a literatura goliárdica, apesar de fortemente anticlerical e libertina, não escapou à oposição entre Eva, “a mulher [que] venceu Adão”, e Maria, “única mulher boa”, comparação traçada por um poema do século XIII (41).

Na iconografia dos séculos XII-XIII, a

antítese Eva-Maria era comum sobretudo nas representações ligadas à Redenção. Em alguns casos, relacionava-se a Anunciação e o Pecado Original, como por exemplo em Puebla de Sanábria (Zamora, Castela) e Verdun (Lorena). Outras vezes associava-se majestade divina e pecado, como na estátua de prata esculpida em 1220 para o altar principal da catedral de Chartres: a Virgem com uma mão mantém sobre seu joelho o Menino que segura o globo terrestre, enquanto na outra mão, elevada, ela tem uma pêra, que pelo menos um testemunho contemporâneo considerava a fruta proibida comida por Adão e Eva (42). Em certos casos a antítese aparecia em cenas do Juízo Final, como no mosaico de Murano (por volta de 1140), que traz a legenda “*quos Eva contrivit, pia Virgo redemit*”. Frequentemente a Virgem aparece esmagando a serpente com os pés – interpretação comum da promessa bíblica (43) – como nas esculturas de Saint-Jouin-de-Marnes (Deux-Sèvres, Poitou) e Turégano (Segóvia, Castela), no baixo-relevo de Santa Maria da Paróquia (Arezzo), no tímpano de Anzy-le-Duc (Borgonha).

Outras vezes ainda, a relação antitética era estabelecida ao se colocar lado a lado Anunciação e Criação. É o que acontece no registro superior dos afrescos de Saint-Eutrope des Salles-Lavauguyon (Limousin), no qual a Criação é feita pela Trindade, o homem pelo Filho e a mulher pelo Espírito Santo. Instituíam-se, assim, além da clássica relação entre Adão e Cristo, outra entre Eva e Maria, a primeira delas criada, a segunda fecundada, pelo Espírito Santo. Como disseira Santo Irineu, Adão prefigurava imperfeitamente Cristo da mesma forma que Eva o fazia com Maria, de maneira que a Criação já anunciava a Redenção, pois a preexistência eterna de um Deus salvador tornava necessária a Criação (44).

Desde o sarcófago de Layos, do século IV (Museu Marès, Barcelona), era comum se associar Adão e Eva aos Magos que apresentavam o Menino Jesus colocado no colo da mãe. Essa relação iconográfica partia talvez de conhecidos relatos apócrifos, segundo os quais ao deixar o Éden os *primi parentes* levaram consigo ouro, incenso e mirra que es-

conderam numa Caverna dos Tesouros, onde os Magos obtiveram as oferendas levadas ao menino-deus recém-nascido (45). No centro daquela peça está retratado o Pecado Original e logo à direita – sem nenhum elemento plástico para marcar a transição de um momento da narrativa a outro – aparecem os Magos, um deles ombro a ombro com Eva. Significativamente, Adão, os Magos e o Menino olham todos para uma mesma direção, enquanto Eva e Maria para outra: pela simetria do olhar dos personagens, o artista lembrava a identidade mítica entre os componentes de cada um daqueles grupos.

Dois interessantes exemplos da oposição Eva-Maria temos no tímpano de Anzy-le-Duc e na porta da catedral de Pisa. No primeiro deles, o espaldar do trono, onde se encontra sentada Maria com o Menino no colo, divide o espaço escultórico em dois. À esquerda estão os Magos entregando as oferendas; à direita, nas costas portanto do trono marial, aparece a cena do Pecado Original. No segundo caso, um dos painéis da porta de bronze mostra a cena da Expulsão, com Eva tendo sua cabeça coberta pela cena superior, na qual os Reis Magos vão em busca do Menino. Nem a Virgem nem Cristo estão ali figurados, pois a relação mítica a que a imagem fazia referência não precisava estar explicitada para ser compreendida pelos contemporâneos.

Mais completa é a cena colocada na fachada da pequena igreja de Neuilly-en-Donjon (Auvergne), onde a exegese iconográfica acrescentou um outro elemento àquela associação mítica. O tímpano mostra a Adoração dos Magos, enquanto o lintel coloca lado a lado o Pecado Original e o jantar na casa de Simão, durante o qual Madalena lava os pés de Cristo (46). Como parte do mesmo fenômeno que revalorizava Eva e Maria, também Madalena passava a ser objeto de culto no Ocidente dos séculos XI-XII. Tanto que Odon de Cluny (47) e Honório Augustodunensis (48) retomaram a idéia de Santo Ambrósio, para quem ela teria reparado a falta de Eva (49). A inversão Pecado-Redenção passava a ser creditada também a Madalena, que tivera importante papel pascal por ter preparado o corpo do Crucificado, por ter sido a primeira testemunha da Ressurrei-



ção e por ter sido o apóstolo que narra a novidade aos demais apóstolos (50). Por tudo isso ela se tornou de certa forma intercambiável simbolicamente com Maria, e diversas igrejas e mosteiros dedicados anteriormente a esta passaram a sê-lo àquela, caso inclusive do mais importante deles, Vézelay (51). Assim, era indiferente associar Madalena e Eva, como aparece no portal norte do transepto da catedral de Autun, ou Maria, Madalena e Eva, como na escultura de Neuilly-en-Donjon.

Nas catedrais góticas francesas, é comum um portal cujo *trumeau* coloca a Virgem com o Menino acima da cena do Pecado Original, que eles redimem. É o que se vê, dentre outros, nos casos de Amiens, Laon e Paris (52). Ou ainda numa estatueta francesa de fins do século XIV (atualmente no Victoria and Albert Museum, Londres), na qual a Virgem entronizada amamenta o Menino e no pedestal, deitada, Eva come o fruto proibido. Na mesma linha, outro tema privilegiado pelo gótico foi a Anunciação, cuja festa coincidia com a data atribuída ao pecado de Adão e Eva. Este último muitas vezes não precisava estar representado, pois sabia-se que um evento superava outro, que o anjo da Anunciação agia inversamente ao anjo da Expulsão do Éden.

Por outro lado, nas obras da cultura intermediária, entendida como aquela comum a todos os segmentos sociais (53), destacavam-se mais os pontos comuns do que as diferenças entre Eva e Maria. Nos comentários à tradução francesa do *Gênese*, realizada entre 1235-60, afirma-se que do corpo do Cristo, “adormecido em sua paixão, nasceu a Igreja, sua esposa, semelhantemente à Eva nascida durante o sono de Adão” (54). A representação iconográfica dessa idéia apareceu contemporaneamente em outra *Bíblia* em vernáculo (55). Ali, na parte baixa da imagem, Eva sai do lado esquerdo de Adão, cuja nuca e ombros estão quase encostados nos pés do Cristo crucificado que se encontra logo acima, e do qual nasce – também da altura da bacia, como ocorria com Eva em relação a Adão – a Igreja.

Mas como esta filha de Cristo será também sua esposa (56), criava-se uma clara identidade simbólica entre a filha-esposa de Adão e a filha-esposa do “segundo Adão”. Fato

reforçado pela glosa ao versículo “Adão chamou à sua mulher Eva, pois ela seria mãe de todos os vivos”: Cristo “chamou sua mulher vida, isto é, Santa Igreja, porque ela é mãe de todos os vivos” (57). Esta identidade Eva-Igreja abarcava também Maria: para São Bernardo esta é “mãe da vida” (58), para São Francisco ela é “Virgem feita igreja” (59). Se Eva teve um filho “com a ajuda do Senhor”, Maria teve o seu “porque grandes coisas fez em mim o Poderoso” (60). Enfim, Eva-Maria-Igreja formavam uma única entidade do ponto de vista mítico.

No entanto um ponto em especial aproximava Eva e Maria: as características de ambas como Mãe-Terra. O texto bíblico que fala na criação do homem a partir da terra é do século X a. C., e contém claros traços de mitologia egípcio-mesopotâmica. A hierogamia criadora entre o Céu e a Terra, apesar de relativamente desfigurada para se adaptar ao monoteísmo hebraico, transparece na imagem de Iavé criando o homem com argila (61). A etapa seguinte da narrativa revela a mesma idéia, pois é a partir do corpo de Adão (poder telúrico, por ser argila) que Deus (poder celeste) modela Eva (62). Além disso, subsistiram outros traços míticos, sugerindo que aquele relato tenha sido possivelmente uma inversão patriarcal das funções criadoras de uma antiga divindade ctônica chamada Eva.

Primeiro, apesar de o texto bíblico afirmar que Iavé tinha sido o criador das aves, dos peixes e dos animais terrestres, Adão reconhece que Eva é a “mãe de todos os viventes” (63), dando-lhe esse nome a partir da raiz *hayah* (viver), da mesma forma que Deméter deriva de *de* (“terra” em dórico) e *meter* (mãe). Aquele título era o que se aplicava a uma das mais conhecidas deusas-mães orientais, Ishtar (64). Mas Hawwah (Eva) podia ser ainda uma forma hebraizada de Hebat, deusa-mãe hitita adorada em Jerusalém, cujo nome grego era Hebe (65), a deusa que personificava a juventude, portanto o renovar eterno da natureza.

Segundo, ao afirmar que o homem deixará seu pai e sua mãe para se unir à mulher “como uma só carne”, o versículo bíblico antecipava aquele outro pelo qual o homem “é pó e ao pó voltará” (66): com a morte o ser

humano se funde no seio da Mãe-Terra, na matéria de que foi feito. Terceiro, era universal o ritual das mulheres darem à luz de cócoras, para que o recém-nascido ao sair da mãe humana tocasse a Mãe-Terra. Atestada na Idade Média alemã e em certas comunidades judaicas (67), essa prática foi seguida pela própria Eva, segundo um dos mais conhecidos apócrifos adâmicos: como ela estivesse deitada, o arcanjo Miguel lhe ordenou que se erguesse para o parto (68). Quarto, fora do Éden couberam a Adão as tarefas simbólicas e concretamente análogas de cultivar a terra e penetrar Eva, isto é, de colocar sementes e gerar frutos nas duas entidades, que então miticamente se reuniam numa só. Parir com dor e obter pão com esforço eram imagens metafóricas de um mesmo ato (69).

Mas na Idade Média cristã era possível uma leitura desse tipo? Se considerarmos apenas o pensamento eclesiástico, evidentemente não. Contudo a cultura laica, presa a heranças arcaicas transmitidas anônima e oralmente, menos afetadas por controles ideológicos, sem dúvida guardou alguns resquícios daquela mitologia pré-monoteísta e patriarcal. Como já se observou com razão, “a religião da Terra é daquelas que dificilmente morrem” (70). Ademais, não se pode esquecer que até o desenvolvimento do anti-semitismo, em fins do século XI, a convivência entre cristãos e hebreus era de forma geral pacífica e intensa (71), permitindo que muitas tradições populares judaicas penetrassem irreversivelmente no imaginário cristão.

Obviamente nem judeus nem cristãos medievais pensavam na Mãe-Terra da mesma forma que tinham feito os pagãos antigos, porém podiam perceber em diversas manifestações da cultura da época a presença de traços daquela figura mítica. Traços nem sempre claros para olhos atuais, porém compreensíveis para a sensibilidade medieval: “quanto mais retrocedemos no tempo, vemos que tanto mais metafórica se torna a linguagem” (72). É o que ocorria com as narrativas apócrifas e iconográficas, daí sua forte penetração popular. Sobre as primeiras, já se disse que “numerosos aspectos da civilização do século VII ao XV são influenciados e às vezes mesmo determinados pelos textos não

canônicos” (73). Sobre as outras, basta lembrar que a polissemia dos símbolos se torna ainda maior na linguagem visual, graças às amplas possibilidades combinatórias de personagens, de animais, de vegetais, de objetos, de linhas, de cores.

A partir de fontes desses dois tipos, perceberemos que para a cultura popular Eva era uma representação das forças fertilizadoras. Quando Adão diz que Eva é “osso dos meus ossos e carne da minha carne” (74), os medievais viam nisso uma comprovação do conceito do ser humano microcósmico (75), e também uma indicação de que aquele ser andrógino ainda indiferenciado (Adão-Eva) era a própria Mãe-Terra. Por isso apesar de o texto bíblico fazer de Adão o senhor dos animais (76), não tinha desaparecido a antiga tradição segundo a qual esse domínio pertencia à Deusa-Mãe e portanto, dentre suas representações, a Lilith (77), “a primeira Eva” (78). É interessante observar que apesar de raízes míticas bastante antigas, o relato judaico acabado sobre a história de Lilith é apenas do século X (79), ou seja, do momento a partir do qual reaparecem com força no cristianismo as figuras de Eva e de Maria.

Sabidamente as grutas e cavernas eram locais por excelência da Mãe-Terra, vias de acesso ao interior de seu corpo, razão pela qual ali se realizavam muitas hierogamias, como as de Hera-Zeus, Tétis-Peleu, Dido-Enéas, Isolda-Tristão, etc. Ora, também Adão e Eva tiveram sua primeira relação sexual numa gruta (80). Aliás, conforme o mesmo apócrifo, depois que os protoplastas deixaram o Éden moraram por 222 dias naquela caverna. Para outro apócrifo, os *primi parentes* não fizeram sexo naquele local, mas habitaram ali cem anos (81). Também numa gruta é que eles foram enterrados, segundo uma tradição judaica (82), acompanhada por aquele apócrifo tanto em sua versão georgiana quanto árabe (83). Esse texto conta como Adão e Eva esconderam numa “caverna dos tesouros” produtos levados do Paraíso, que seriam mais tarde recolhidos pelos Magos e presenteados ao Menino Jesus. Ou seja, objetos extraídos da terra (ouro, incenso, mirra), levados por uma representação da Terra (Eva), guardados no seio da Grande-Mãe (caverna) e que retornaram mais tarde a ela (gruta da Na-

tividade) através de sua maior hipóstase (Virgem Maria).

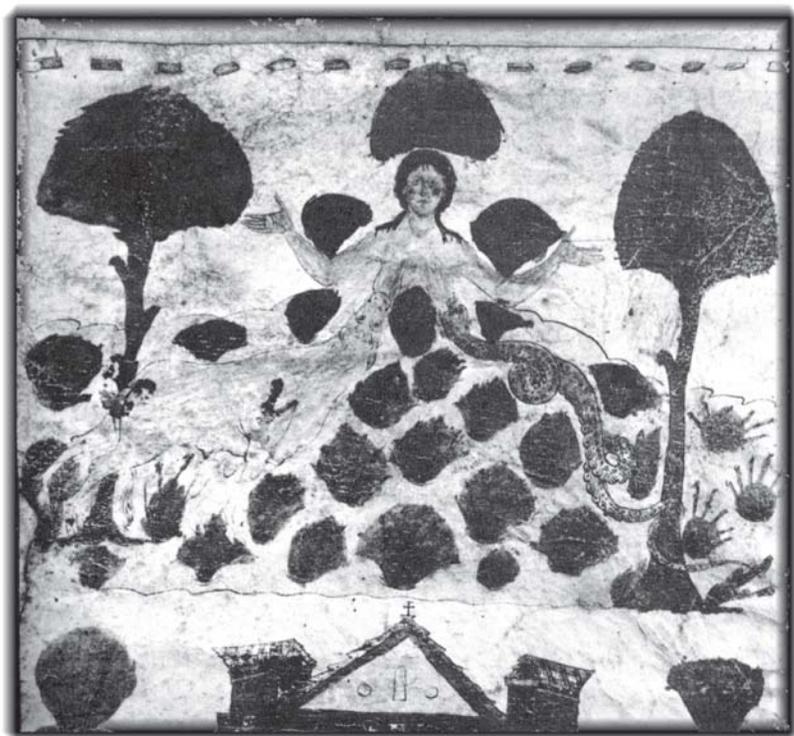
Algumas vezes, a iconografia dos séculos XI-XIII representa a *Terra Mater* como uma mulher amamentando crianças, animais domésticos ou serpentes. Há mesmo exemplos produzidos pela cultura erudita, como uma iluminura elaborada no século XI no mosteiro de Monte Cassino (84). Tais figuras eram facilmente identificadas a Eva, fosse porque esta aparecia com freqüência na iconografia amamentando seus filhos enquanto Adão cultivava, fosse porque uma mulher tendo seus seios sugados por uma serpente tornava-se aos poucos alegoria da Luxúria (85), cuja pioneira teria sido Eva. Com efeito, assim como Atargatis, Artemis, Ceres, Hécate, Perséfone e outras deusas estavam associadas à serpente (86), animal ctônico e por isso símbolo da fertilidade, o mesmo ocorria com Eva.

Apesar de o relato bíblico opô-la à serpente, havia tradições diferentes, ainda presentes no judaísmo medieval. Uma delas, que subsistiu na própria *Bíblia*, atribui o roubo da sabedoria (o Pecado Original cristão) a Adão (87). Outra vê na serpente o anjo Samael, amante de Eva e pai de Caim (88), seguindo a tendência de muitas mitologias de atribuir

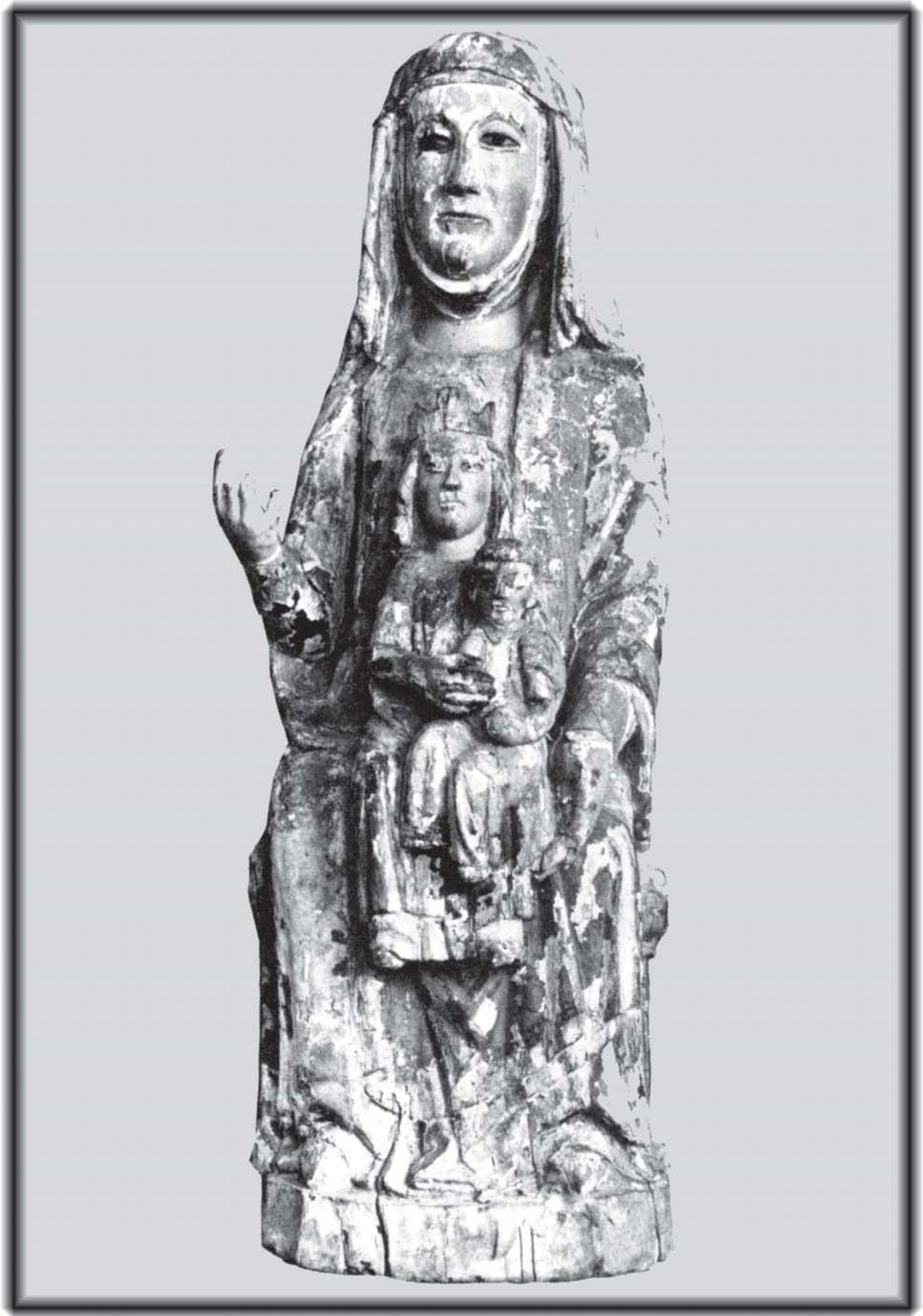
relações sexuais entre mulheres e serpentes (89). Outra ainda, muito usada pela iconografia cristã do século XIII, via na serpente bíblica a figura de Lilith (90), que no Antigo Testamento tinha conotação claramente escatológica (91), e que a partir do século X torna-se o modelo do feminino demoníaco (92).

No que diz respeito a Maria, encontramos seus traços de Mãe-Terra mesmo em fontes eruditas. São Bruno afirma que o “segundo Adão” devia ter a mesma origem do primeiro, porém nascido de uma terra pura, Maria (93). São Bernardo exalta a fecundidade virginal e a virgindade fecunda dela (94), lembrando um dado conhecido de toda sociedade agrária, sobretudo em época de arroteamentos como era o século XII ocidental (95): a terra virgem é a mais fértil. No século seguinte o místico inglês John de Hoveden expressando essa tradição referia-se à Virgem como “vinha que dá vinho [...], altura de cedro, tábuas de cipreste, verdor de louro, noz de amêndoa, luz de berilo, visão de safira, resplendor de jacinto [...], rosa sem espinhos, pureza de rolinha, juventude de água” (96).

Na mesma linha, outro poeta do século XIII afirmava que ela é “terra que dá sustento,/ [...] plátanos, oliva, flores de espinho/



Ao lado, “Terra”, gravura que ilustra um manuscrito do século XI (Abadia de Monte Cassino). Na outra página, Santa Ana, a Virgem, com a Criança (Espanha, século XIV).



cipreste e palma de vitória/ [...] videira carregada de nobre fruto/ [...] o poço e a fonte/ nos quais se sustenta nossa vida,/ [...] terra inculca de flores e de especiarias,/ de bálsamo, canela, incenso e menta,/ [...] nosso Paraíso de delícias/ [...] terra fecundada sem semente” (97). Outro contemporâneo reforçava essa idéia, louvando em Maria aquela que é “a fonte da qual todos bebemos/ e que nos deu o alimento de que todos comemos” (98).

A principal coletânea hagiográfica medieval, a *Legenda Aurea*, também reafirmava essa identificação de Maria: “virgem e incontaminada era a terra de que foi feito Adão [...], por isso convinha que o segundo Adão viesse da Virgem Maria” (99). Tratava-se, enfim, de tema fortemente enraizado, que tinha sido usado mesmo por Santo Agostinho, tão hostil ao pensamento mítico: “a verdade surgiu da terra porque Cristo nasceu da Virgem” (100). Seguindo o mesmo raciocínio mítico, acreditava-se que a Natividade ocorreria numa gruta, indicando que Jesus nascera da Mãe-Terra (101). Para lembrar o fato, naquele local Constantino ergueu uma basílica, depois reconstruída por Justiniano e reformada pelos cruzados no século XII. Reforçava aquela idéia o fato de que depois de sua morte, assim como ocorrera com Eva, Maria foi levada para uma caverna (102). Sua Assunção, aliás, foi do ponto de vista mítico uma hierogamia inversa à da Anunciação. Nesta o poder celeste (Espírito Santo) desceu sobre o poder terrestre (Virgem Maria), como ocorrera por exemplo com Nut e Geb, Erki e Ninhursag, Baal e Anat, Uranos e Géia. Na Assunção, Maria subiu ao Céu para ocupar o leito nupcial (*thalamus*) ao lado daquele que “vive no seio eterno do Pai” (103).

O processo sincrético do cristianismo com o paganismo comprova aquela faceta de Maria, que a cultura eclesiástica negava mas à qual recorria para evangelizar sem com isso se contradizer. Assim, a festa da Purificação de Maria, conhecida também por Candelária, tinha sua origem na festa de Proserpina, como reconhecia o dominicano e bispo de Gênova, Jacopo de Varazze (104). Os milagres marianos relacionados com guerras, torneios e vinganças – pouco coerentes com a personalidade humilde e bondosa que a cultura

clerical atribuía a Maria – provavelmente decorriam de sua contaminação pelo culto de Atená (105). Da mesma forma que Perséfone, também Maria desceu aos Infernos, conforme um apócrifo grego do século IX (106).

Na Acrópole ateniense, o templo dedicado a Palas Atená foi substituído pela igreja à Virgem Mãe de Deus; em Éfeso, no século V, um santuário dedicado a Artemis foi reconsagrado a Maria; em Roma, sobre o templo de Vesta Mater, foi erguida a igreja de Santa Maria Antiqua; também ali, no local de um templo a Juno, foi levantada a igreja Santa Maria Capitólio; em Paestum, o culto a Hera Argiva foi substituído pelo da Madonna del Granato (107); em Soissons, o templo de Ísis passou no século V ao patronato da Virgem (108); em Roma, um dos templos de Cibele se tornaria a basílica de Santa Maria Maggiore (109); em Monte Cassino, o mosteiro beneditino substituiu um templo a Apolo (110).

Para comprovar a identificação mítica com um exemplo específico, coloquemos lado a lado Hera e Maria. Se a deusa grega não tinha virgindade perpétua como Maria, revirginava-se periodicamente nas águas da fonte Calatos (111). A primeira era mãe de deus (Hefesto) sem o concurso de marido (112), como Maria era mãe de deus (Jesus) sem conhecer homem (113). Uma era dona de grande pureza e fecundidade, simbolizadas pelo lírio e pela romã (114), assim como a outra era mulher pura e fecunda (115). Enquanto Hefesto, por ordem de Zeus, criou da argila a primeira mulher (116), Jesus Cristo, por decisão tomada junto com o Pai, foi o Criador do gênero humano a partir da argila (117). O casamento de Hera com Zeus deu-se segundo muitas versões no Jardim das Hespérides, que, pela Árvore Proibida e pelo dragão que a guardava, era identificado pelos medievais com o Jardim do Éden, onde Adão casou-se com a “primeira Maria”, Eva. Também Maria era esposa de deus (118), e iria encontrá-lo no céu para “receber as delícias do Paraíso” (119).

Até mesmo numa faceta pouco elogiável as duas personagens eram comparáveis. Assim como a mitologia grega registra os acessos de ciúme de Hera (120), a hagiografia medieval o faz com a Virgem Maria. De fato, aparecendo a um devoto logo após o casa-

mento dele, ela lhe diz: “se sou bela, por que me trocasse por essa jovem com quem acabas de se casar? Não sou mais bela que ela? Há outra que me supere em beleza? [...] Se por amor a mim renuncias à donzela com quem te casaste, tu me terás por esposa no reino celeste” (121). A outro fiel, a Virgem dissuadiu do casamento já marcado, levando-o a fugir logo após a cerimônia, sem consumir a união (122). A um jovem que prometera amar a Virgem, mas que depois se casara, ela recrimina duramente e se deita entre ele e a noiva, impedindo a consumação do matrimônio e levando-o a abandonar a recém-casada (123). Curiosamente, a Virgem que do ponto de vista clerical é uma defensora da castidade e do matrimônio legítimo, como Hera aliás, na hagiografia medieval popular protegia prostitutas, adúlteras e mesmo monges e monjas culpados de pecados sexuais (124).

Em alguns locais, estátuas negras de Artemis de Éfeso, Atená, Cibele e Ísis levaram ao curioso fenômeno das Virgens Negras medievais. Sem dúvida elas pertencem a “uma civilização essencialmente rural [...], estão ligadas a uma sociedade marcada pela onipresença dos elementos naturais” (125). Por isso era comum, segundo as lendas, que tais estátuas fossem descobertas no seio da terra por bois, animais que o paganismo associava a Cibele e o cristianismo ao evangelista Lucas, narrador da concepção e do nascimento de Cristo e primeiro retratista de Virgens de pele escura (126). Invocadas para fecundação e parto, elas estavam ligadas a antigas divindades ctônicas, negras e fecundas como a terra (127).

As Virgens Negras estavam ainda ligadas a outro importante poder fertilizador, a água. Na região norte da Gália, por exemplo, o culto à deusa da fecundidade Belisama dava-se em volta de determinados poços. Sobre um deles foi erguida a catedral de Chartres, em cuja cripta se passou a cultuar uma Virgem Negra conhecida por Nossa Senhora Subterrânea. É interessante lembrar que além da cripta, simulacro de caverna, a catedral de Chartres conta com um labirinto que representa igualmente o corpo da Mãe-Terra (128). A Virgem Negra de Chartres parece ter sido ainda influenciada pelo culto local a Ísis, lá existente desde a época imperial romana. De fato,

desde o cristianismo primitivo, diversas estátuas da Ísis negra com seu filho Hórus no colo foram veneradas como sendo Maria com o menino Jesus (129). A partir de sincretismos desse tipo – nos quais talvez a negra Lilith tenha tido certo papel (130) – muitas localidades também tiveram suas Virgens Negras, caso de Einsiedeln (Suíça), Montserrat (Barcelona), Clermont-Ferrand, Orcival, Beaune, Meymac e Rocamadour (131).

Como o poder fecundador das Mães-Terra estava associado também à água, algumas vezes elas eram simbolizadas por uma sereia. Caso daquela que personifica Eva em dois capitéis de Cunault (Loire), nos quais por reflexo da cultura erudita ela se contrapõe à Virgem. Outras vezes, a sereia amamenta uma ou duas serpentes, como em San Giovanni in Borgo (Museu Municipal de Pavia), nos capitéis de Seo de Urgel (Catalunha) e de Lestiac (Gironda). Outras vezes, ainda, referindo-se claramente à tentação de que Eva foi objeto, a serpente morde a orelha da sereia, como em Anzou (Loire) e Carsignano (Siena) (132). Mais explícito é o caso de Melusina, fada da fecundidade, mulher-serpente da cidade de Lusignan (Poitou), próxima à Eva barbada do afresco de Saint-Savin, com quem parece ter várias afinidades míticas (tabu do conhecimento, fratricídio entre filhos, perda de situação paradisíaca por inveja de terceiros, etc.) (133).

Reforçavam todos os dados anteriores, a data de nascimento de Cristo. Pelo que se acreditava, tal fato havia ocorrido a 25 de dezembro, de forma que sua concepção devia ter se dado nove meses antes, a 25 de março. Ora, essa data era a do equinócio da primavera, a estação do despertar das forças da natureza, dos poderes fecundos que se manifestaram na concepção virginal de Maria. Ademais, significativamente, aquela era também a data à qual a tradição atribuía o nascimento de Eva.

• • •

Em suma, parece que nos primeiros séculos cristãos tinha-se visto em Maria a negação de Eva, a inversão da pecadora, aquela cujo ventre produziu um “bendito fruto” que eliminava o “maldito fruto” responsável pela expulsão do ser humano do Paraíso. A partir de fins do século XI, no contexto da

“reação folclórica” (134), recuperou-se uma arcaica visão de Eva, e passou-se a ver em Maria uma complementação mais do que uma negação da primeira mulher. Ou melhor, do ponto de vista da cultura folclórica, que não deixou de penetrar na cultura erudita, passou-se a ver em ambas representações de uma mesma figura mítica, uma divindade da fecundidade.

Nesse sentido, o cristianismo bizantino nos fornece um elemento de comparação muito rico. De um lado, porque foi naqueles territórios que Maria desde cedo teve papel central. Lá surgiram as primeiras festas a ela dedicadas e as primeiras polêmicas teológicas que a envolveram. Lá ocorreram seus primeiros milagres importantes, com suas relíquias levadas em procissão pelos muros de Constantinopla, salvando a cidade de invasores. De outro lado, fato articulado ao anterior, no cristianismo oriental os *primi parentes* tiveram desde o princípio uma consideração desconhecida na Europa ociden-

tal e, se não chegaram a ser santificados, foram cultuados no primeiro domingo do Advento, quando da festa dos antepassados de Cristo e dos justos do Antigo Testamento. A iconografia bizantina representava com frequência a narrativa apócrifa segundo a qual Cristo desceu ao Limbo e resgatou os virtuosos nascidos antes da Encarnação, e em primeiro lugar Adão e Eva (135).

Logo, o que o exemplo bizantino parece nos indicar é que havia uma simetria entre a importância historicamente atribuída a Eva e Maria. Na verdade, é característica do pensamento mítico a existência de pares de personagens nos quais um deles só cumpre totalmente suas funções graças ao outro, seu oposto e complementar. É o caso, para ficarmos com o maior exemplo da própria Idade Média Central, do par Satanás/Cristo. Da mesma forma, devido à função mítica que assumiram no Ocidente dos séculos XI-XIII, Eva só fazia sentido através de Maria, e vice-versa.

NOTAS

- 1 P. Kunstmann, *Vierge et Merveille*, Paris, Stock, 1981, pp. 20-1.
- 2 Lourdes recebeu em 1991 cinco milhões e meio de peregrinos, em 1992 cinco milhões. Apesar de uma taxa decrescente de milagres oficialmente reconhecidos – 56 entre 1858 e 1958, apenas 9 posteriormente – são tantas as curas ainda não canonicamente aceitas (40 em 1993), que nesse ano realizou-se ali o Congresso Internacional “Guérisons et Miracles”, inaugurado pelo ministro francês da Saúde: *Le Nouvel Observateur*, 1508, 1993, pp. 38-40.
- 3 R. Laurentin, *Breve Tratado de Teologia Mariana*, Petrópolis, Vozes, 1965, p. 53.
Idem, “L’Interprétation de la Genèse 3,15 dans la Tradition Jusqu’au Début du XIII Siècle”, in *Etudes Mariales*, 12, 1954, pp. 92-7.
- 5 1 Cor 15,22. 45.
- 6 *De Anima*, 43,10, ed. J. H. Waszink, Turnhout, Brepols, 1954 (Corpus Christianorum Continuatio Medievals 2), p. 847.
- 7 *Sermones*, 22,10, PL 38, col. 154.
- 8 “Versus de Resurrectione Domini”, in *Analecta Hymnica Medii Aevi*, ed. C. Blume e G. Dreves, Leipzig, Reiland, 55 vols., 1886ss, vol. 50, nº69, v. 99-100, p. 78.
- 9 *Sermo de Annuntiatione*, 15,3, PL 54, col. 510.
- 10 *Gn* 2, 21-22.
- 11 *De Natura et Gratia/De la Natureza y de la Gracia*, 36, ed.-trad. P. Victorino Capánaga, in *Obras de San Agustín*, Madri, BAC, 1956, vol. VI, p. 878. Texto de difícil interpretação que já recebeu diferentes leituras, como lembra o editor (pp. 948-9).
- 12 *Epistola*, 174,9, in *Obras Completas de San Bernardo*, ed.-trad. I. Aranguren e M. Ballano, Madri, BAC, 1990, vol. VII, p. 590.
- 13 Essa conhecida coletânea hagiográfica de meados do século XIII não inclui aquela festa no calendário litúrgico, a não ser através de uma inserção do século XV: Jacopo de Varazze, *Legenda Aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*, 189, ed. Th. Graesse, Osnabrück, Otto Zeller, reimpr. 1969, pp. 869-75.
- 14 Um bom resumo das controvérsias teológicas dos séculos XI-XII sobre a festa, e sua posterior evolução até 1439, data do Concílio de Bâle que a autorizou, está em X. Bachelet, “Immaculée Conception”, in A. Vacant, E. Manganot e E. Amann (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1922, vol. VII-1, col. 995-1115.
- 15 *Lc* 1,26-38.
- 16 K. Adam, *O Cristo da Fé*, São Paulo, Herder, 1962, p. 34.
- 17 *Gn* 3,20.
- 18 *De Carne Christi*, 17, PL 2, col. 782.
- 19 *Epistola ad Eustoch*, 21, PL 22, col. 408.
- 20 *Sermo*, 232,2,2, PL 38, col. 1108.

- 21 *Legenda Aurea*, 119,8, p. 523.
- 22 Rupert de Deutz, *De Trinitate et Operibus Eius*, capitula Genesis, III,25-26, ed. H. Haacke, Turnhout, Brepols, 1971 (CCCC 21), p. 8. Fórmula semelhante apareceu em um apócrifo do século III, que chama Eva de "mãe que dá a luz à morte": *La Caverne des Trésors*, 48,20, trad. J.-P. Mahé, Louvain, Peeters, 1992, p. 92.
- 23 *Il Libro del Riposo Etiopico*, IV,89, trad. M. Erbetta, in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Marietti, 1981, vol. II, p. 440; *Le Esequie Di Maria*, 6, ibidem, p. 460; *Transito Siriaco B*, 17, ibidem, p. 543.
- 24 C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, 231, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 179.
- 25 E. Schillebeeckx, *Maria, Mãe da Redenção*, Petrópolis, Vozes, 1968, p. 59.
- 26 Laurentin ("L'Interprétation"), pp. 116-48, reúne 232 passagens sobre o tema, das quais as ocidentais são poucas até o século X, apenas duas no século XI, mas tornam-se 69 no XII e 22 nos primeiros anos do XIII.
- 27 *Analecta Hymnica*, vol. 48, nº 20, e. 3, p. 33: "*Evae lege liberrima/Concepit sine coïtu/Emisit absque gemitu*".
- 28 *Cur Deus Homo/Pourquoi Dieu s'est fait Homme*, II,8, ed.-trad. R. Roques, Paris, Cerf, 1963 (Sources Chrétiennes, 91), p. 375.
- 29 *Sermones*, 262,1, vol. IV, pp. 394 e 275,6, p. 424.
- 30 Sedelio, "Hymnus Prior", in *Analecta Hymnica*, vol. 50, nº 52, e. 3, p. 54.
- 31 "Quem terra, pontus ethera", ibidem, vol. 50, nº 72, e. 7, p. 87: "*Quod Eva tristis abstulit/Tu reddis almo germine*".
- 32 "Ave Maris Stella", ibidem, vol. 2, p. 39 e vol. 51, p. 140: "*Ave, Maris Stella./ Dei mater alma/ atque semper virgo./ felix coeli porta./ Sumens illud Ave/ Gabrielis ore/ funda nos in pace/ mutans nomen Evae*". Esse jogo simbólico de palavras teria grande sucesso posteriormente, tendo sido utilizado tanto pela influente obra litúrgica (por volta de 1160-64) de João Belet (Summa de ecclesiasticis officis, 69gh, ed. H. Doutell, Turnholt, Brepols, 1976 – CCCM 41A –, pp. 129-30, quanto pela versão bíblica romanceada e versificada dirigida aos leigos feita em fins do século XIII por Mace de la Charite (*La Bible*, v. 360-368, ed. J. R. Smeets, Leiden, Universitaire Pers Leiden, 1967, p. 17).
- 33 *Analecta Hymnica*, vol. 7, nº 98, e. 8, p. 111.
- 34 Idem, vol. 50, nº 318.
- 35 Essa conhecida oração inicialmente era apenas uma passagem do Evangelho (*Lc* 1,28-42), que no século XIII recebeu um acréscimo ("Jesus, Amém"), no século XV outro (petição pela boa morte), e assumiu sua forma moderna num breviário cartuxo de 1563, generalizando-se seu uso em meados do século XVII. Cf. K. Bihlmeyer e H. Tuechle, *História da Igreja. Idade Média*, São Paulo, Paulinas, 1964, p. 246.
- 36 "Ave, Sponsa Inspensata", in *Analecta Hymnica*, vol. 48, nº 102, e. 1, p. 103.
- 37 E. Guldán, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Colônia, Böhlau, 1966.
- 38 J.-C. Payen, "Idéologie et Théâtralité dans l'Ordo Representationis Adae", in *Etudes Anglaises*, 25, 1972, p. 22.
- 39 *Les Neuf Joies Nostre Dame. A Poem Attributed to Rutebeuf*, XX,159, ed. T. F. Mustanoja, Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, 1952, p. 52: "*tu iez Eva la bestornee*".
- 40 G. Frenaud, "Eve dans les Liturgies Latines du VI au XIII Siècle", in *Etudes Mariales*, 13, 1955, pp. 116-9.
- 41 Citado por R. Garcia-Villoslada, *La Poesía Rítmica de los Goliardos Medievales*, Madri, Fundación Universitaria Española, 1975, p. 142.
- 42 Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, e. 330, v. 3, ed. T. Labarta de Chaves, Madri, Castalia, 1969, p. 125. Aquela estátua desapareceu no século XVIII, porém a conhecemos através da chamada Nossa Senhora do Pilar de princípios do século XVI e ainda hoje existente, que teve nela seu modelo: Y. Delaporte, "Notre-Dame du Pilier ou la Vierge Noire", in *Notre-Dame de Chartres*, 15, 1984, pp. 4-11.
- 43 *Gn* 3,15. Por exemplo: São Bernardo, *Sermones*, 262,4, vol. IV, p. 398.
- 44 *Adversus Haereses/Contre les Heresies*, III,22,3-4, ed.-trad. F. Sagnard, Paris, Cerf, 1952 (SC 34), pp. 378-82.
- 45 *La Caverna dei Tesori*, 20, ed.-trad. A. Battista e B. Bagatti, Jerusalém, Franciscan Printing Press, 1979, p. 45; "Testamento de Adán", III,7, trad. F. Javier Martínez Fernández, in Diez Macho et alii (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, 1987, vol. V, p. 435.
- 46 *Mt* 26,6-7; *Mc* 14,3; *Jo* 12,1-3.
- 47 *Sermones Quinque*, 2, PL 133, col. 721.
- 48 *Speculum Ecclesiae*, PL 172, col. 981.
- 49 *Expositio Evangelii Secundam Lucam*, XXIV,1-4, PL 15, col. 1936-37.
- 50 *Mt* 28,1-7; *Jo* 19,25; 20,18; *Legenda Aurea*, 96,1, p. 409.
- 51 V. Saxer, *Le Culte de Maria Madeleine en Occident des Origines à la Fin du Moyen Age*, Auxerre-Paris, Société des Fouilles Archéologiques-Chavreuil, 1959, vol. I, pp. 67-8. A identificação mítica entre Maria e Madalena deu-se também por serem ambas representações da Mãe-Terra: quanto a Maria, veja-se, infra, notas 93 e segs.; quanto a Madalena, uma mostra disso está na *Legenda Aurea* (96,2, p. 413).
- 52 Sobre o tema iconográfico Eva-Maria e Maria-Igreja esposa de Cristo no gótico, ver: M. L. Therel, *A L'Origine du Décor du Portail Occidental de Notre-Dame de Senlis*, Paris, CNRS, 1984.
- 53 H. Franco Junior, "Meu, Teu, Nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária", in *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, 1996, pp. 31-44.
- 54 *La Bible Française du XIII Siècle. Genèse*, II,23 e III,16, ed. M. Quereuil, Genebra, Droz, 1988, pp. 108 e 115-6. A base teológica dessa concepção era antiga, tendo aparecido em Tertuliano, cf. nota 6.
- 55 *Bible Moralisée*, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11. 560, fol. 186r.

- 56 Por exemplo: São Bernardo, *Sermones*, 42,1,1, vol. IV, p. 16; 197,3,1, vol. III, p. 146; *Epistolae*, 126,6, vol. VII, p. 468.
- 57 *La Bible Française*, ed. Quereuil, III,20, pp. 116-7.
- 58 *Sermones*, 161,2,5, vol. III, p. 76.
- 59 "Saudação à Mãe de Deus", 1, trad. E. Binder, in *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1982, p. 165.
- 60 *Gn* 4,1; *Lc* 1,49.
- 61 *Gn* 2,7.
- 62 *Gn* 2,21-22.
- 63 *Gn* 3,20.
- 64 R. Graves e R. Patai, *Los Mitos Hebreos*, Madri, Alianza, 1986, p. 72.
- 65 *Idem*, *ibidem*, p. 63.
- 66 *Gn* 2,24; 3,19.
- 67 M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977, p. 303.
- 68 "Vita Adae", 21,8, ed. J. H. Mozley, in *The Journal of the Theological Studies*, 30, 1929, p. 134: "exurge et para te ad partum".
- 69 *Gn* 3,16-19.
- 70 Eliade, *op. cit.*, p. 301.
- 71 B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental, 430-1096*, Paris, Mouton, 1960.
- 72 D. Barfield, *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*, Middletown, Wesleyan University Press, 1977, p. 15.
- 73 E. Bozoky, "Les Apocryphes Bibliques", in P. Riche e G. Lobrichon (eds.), *La Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 429.
- 74 *Gn* 2,23.
- 75 No qual a carne correspondia à terra, os ossos às pedras, a cabeça ao céu, os cabelos à vegetação, e assim por diante: M.-T. D'Alverny, "L'homme Comme Symbole. Le Microcosme", in *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Cissam, 1976, vol. I, pp. 123-83.
- 76 *Gn* 2,19-20.
- 77 Cf. documentação iconográfica em: E. Neumann, *The Great Mother*, Princeton, PUP, 1974, pranchas nºs 123-37.
- 78 Assim ela é chamada, por exemplo, num amuleto do *Sepher Raziel*, obra judaica do século XI, reproduzido em: B. B. Koltov, *O Livro de Lilith*, São Paulo, Cultrix, 1989, p. 140, fig. 33.
- 79 M. Bitton, "Lilith ou la Première Eve: un Mythe Juif Tardif", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 71, 1990, pp. 113-36.
- 80 *Il Combattimento di Adamo*, 51-52, ed.-trad. A. Battista e B. Bagatti, Jerusalém, Franciscan Printing Press, 1982, pp. 126-9.
- 81 *La Caverna dei Tesori*, 21, p. 45.
- 82 *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, 20,4, trad. M. Pérez Fernández, Valencia, Institución S. Jerónimo, 1984, p. 160.
- 83 *La Caverne des Trésors*, VI,11, p. 12 e VI,21, p. 18; *La Caverna dei Tesori*, 19, pp. 44-5 e 26, p. 47.
- 84 Reproduzida por Neumann, prancha nº 29.
- 85 J. Leclercq-Kadanner, "De la Terre-Mère à la Luxure", in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 18, 1975, pp. 37-43.
- 86 Neumann, *passim*, e documentação iconográfica nas pranchas nºs 58-61.
- 87 *Jb* 15,7-8; cf. Graves e Patai, *op. cit.*, p. 68.
- 88 *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, 21,1, p. 162.
- 89 Graves e Patai, *op. cit.*, pp. 78-9.
- 90 Neumann, *op. cit.*, pp. 80 e 146; M. Stone, *When God was a Woman*, Nova York, Harvest, 1978, p. 158; R. Patai, *Gates to the Old City*, Nova York, Avon, 1980, p. 456.
- 91 *Is* 34,14.
- 92 Bitton, *op. cit.*, pp. 125-6.
- 93 *Expositio in Psalmi*, 20, PL 152, col. 167.
- 94 *In Assumptione Beatae Mariae*, IV,5; *Dominica Infra Octavam Assumptionis*, 9; *In Nativitate Beatae Mariae*, 1 e 12: São Bernardo, *Sermones*, vol. IV, pp. 368, 406, 418 e 432.
- 95 G. Duby, *L'Economie Rurale et la Vie des Campagnes dans l'Occident Médiéval*, Paris, Aubier, 1962, vol. I, p. 146.
- 96 *Poems of John of Hoveden*, ed. E. F. Raby, Londres, 1939, pp. 194-5, citado por Garcia-Villoslada, *op. cit.*, p. 188.
- 97 *Les Neuf Joies*, III,20; X,79-80; XI,85, XIII,99-100; XVI,125-127; XVIII,137.
- 98 Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, e. 35ab, ed. M. Gerli, Madri, Cátedra, 1985, p. 75.
- 99 *Legenda Aurea*, 12,3, p. 75.
- 100 *Sermones*, 189,2, PL 38, col. 1006.

- 101 São Justino, *Dialogus cum Tryphonius*, 78,5, PG 6, col. 657; Orígenes, *Contra Celso*, I,51, trad. D. Ruiz Bueno, Madri, BAC, 1967, p. 85; *Il Protoevangelo di Giacomo*, 18-19, trad. Erbetta, vol. II, pp. 25-6; São Jerônimo, *Epistolarum*, 58,3 e 147,4, PL 22, col. 581 e 1199.
- 102 *Transito Siraico B*, 16, trad. Erbetta, p. 543.
- 103 São Bernardo, *In Assumptione Beatae Mariae*, IV,7, vol. IV, p. 370.
- 104 *Legenda Aurea*, 37,1, p. 163.
- 105 *La Chanson de Roland*, v. 2348, ed. J. Bédier, Paris, Piazza, 71a. ed. 1928, p. 196; *La Deuxième Collection Anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son Original Latin*, nºs 4, 5, 50, 56, ed. H. Kjellman, Paris-Uppsala, Edouard Champion-Akademiska Bokhandeln, 1922; *Legenda Aurea*, 131,2, pp. 590-91.
- 106 H. Pernot, "Descente de la Vierge aux Enfers, d'après les Manuscrits Grecs de Paris", in *Revue des Etudes Grecques*, 13, 1900, pp. 233-57.
- 107 L. Boff, *O Rosto Materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 226-7. Curiosamente, se um certo pensamento eclesástico atual pretende reconhecer os traços míticos do cristianismo, ao contrário de seus antecessores medievais, resiste porém em fazer isso no âmago da questão. Depois de todos esses exemplos de assimilação entre Maria e deusas pagãs, Boff afirma que havia uma diferença essencial, já que "Cibele nunca existiu", "Hera não é uma pobre mulher do povo que Deus se dignou convidar para participar da obra de redenção" e, enquanto as deusas virgens pagãs tinham relação sexual-genital com o deus, em Maria atuou "uma virtude divina, o Espírito Santo". Isso, concluiu ele, "é o que nos atestam os relatos evangélicos. Há aqui, portanto, uma densidade histórica iniludível" (p. 228) Sem alargar o debate, seria preciso perguntar "por que os evangelhos são testemunhos históricos fidedignos, e não a *Odisséia* por exemplo?". Seria preciso sobretudo lembrar que o caráter mítico de algo ou de alguém nada tem a ver com sua existência objetiva, histórica, e nem denigre essa existência como sempre considerou a cultura clerical cristã. Na verdade, é pouco importante em termos de estudo da mentalidade "não fazer passar por mito aquilo que é realidade e por realidade aquilo que é mito" (p. 229).
- 108 M. Warner, *Alone of all her sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1976, p. 348.
- 109 S. Cassagnes-Brouquet, *Virgins Noires. Regard et Fascination*, 2ª ed., Rodez, Editions du Rouergue, 1990, p. 53.
- 110 *Legenda Aurea*, 49,3, p. 207.
- 111 Pausânias, *Guide to the Greece*, II,38,2, trad. P. Levi, Londres, Penguin, 1979, vol. I, p. 222.
- 112 Hesíodo, *Teogonia*, v. 928, trad. J. Torrono, São Paulo, Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981, p. 156.
- 113 *Lc 1,31-35*. Sobre a presença universal desse tema, veja-se os clássicos: F. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vols, Londres, David Nutt, 1894-1896; J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londres, Macmillan, 1906; P. Saintyves, *Les Vierges Mères et les Naissances Miraculeuses*, Paris, Critique, 1908.
- 114 J. S. Brandão, *Mitologia Grega*, Petrópolis, Vozes, 1986, vol. I, p. 282.
- 115 Por exemplo, São Bernardo, *In Assumptione Beatae Mariae*, IV,5-6, vol. IV, pp. 368 e 370.
- 116 *Hesíodo, Teogonia*, v. 570-571, p. 145; *idem, Os Trabalhos e os Dias*, v. 60-71, trad. M. C. N. Lafer, São Paulo, Iluminuras, 1991, p. 27.
- 117 A Criação como obra da Trindade aparece em Ambrósio, Agostinho, Gregório Magno, Beda, Rábano Mauro, Abelardo, Tomás de Aquino. Algumas iconografias medievais representam o Filho como criador do homem, como no sarcófago de Loudun (século IV), no Pentateuco de Tours (século VII), no afresco de Salles-Lavauguyon (século XII), no Saltério de Canterbury (século XIV).
- 118 Cf. 2 *Cor 11,2*; Santo Agostinho, *De Sancta Virginitate*, 12, PL 40, col. 401; *De Assumptione Beatae Mariae Virginis*, 6, PL 40, col. 1146; São Bernardo, *In Assumptione Beatae Mariae*, IV,7, vol. IV, p. 370.
- 119 *Legenda Aurea*, 119,8, p. 523.
- 120 Brandão, op. cit., vol. I, p. 281.
- 121 *Legenda Aurea*, 189, p. 870.
- 122 Gautier de Counci, *Les Miracles de Notre-Dame*, 29, ed. F. Koenig, 4 vols, Genebra, Droz, 1955-70; *La Deuxième Collection*, nº 30; Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, 15, pp. 128-32; *Legenda Aurea*, 131,6, p. 592; *Cantigas de Santa Maria*, 132, ed. J. Filgueira Valverde, Madri, Castalia, 1985, pp. 223-5.
- 123 *Cantigas de Santa Maria*, 42, pp. 80-2.
- 124 *La Deuxième Collection*, nºs 8, 11, 12, 13, 14, 16, 21, 46, 47 e 51, ou seja, mais de 16% dos milagres da coletânea. Em apenas um caso, o de nº 53, ela age conforme o perfil que oficialmente se atribuía a ela, e ao não considerar o pedido de uma mulher que quer se vingar da amante do marido, a Virgem promove a reconciliação do casal. A *Legenda Aurea* também registra exemplos de milagres marianos beneficiando clérigos luxuosos: 131,8, pp. 593; 189, pp. 870-1.
- 125 Cassagnes-Brouquet, op. cit., p. 42.
- 126 *Idem*, *ibidem*, pp. 53-4.
- 127 M. Durand-Lefebvre, *Etude sur l'Origine des Vierges Noires*, Paris, Durassié, 1937, pp. 149-52.
- 128 R. Verbrugge, "Le Labyrinthe de l'Église", in *Archeologia*, 16, 1967, pp. 82 e segs.; M. Eliade, "A Terra-Mãe e as Hierogamias Cósicas", in *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lisboa, Edições 70, p. 146.
- 129 Boff, op. cit., p. 243.
- 130 *Zohar*, Berechit III, 49a, trad. C. Mopsik, Paris, Verdier, 1981, p. 256.
- 131 Um inventário feito em 1550 contabilizava 190 representações da Virgem Negra em território francês. Cf. E. Saillens, *Nos Vierges Noires*, Paris, Editions Universelles, 1945, pp. 41-2.
- 132 M. Guerra, *Simbologia Románica*, Madri, Fundación Universitaria Española, 1978, p. 266.
- 133 H. Franco Junior, "A Eva Barbada de Saint-Savin. Imagem e Folclore no Século XII", op. cit., pp. 175-98.
- 134 J. Le Goff, "Culture Cléricale et Traditions Folkloriques dans la Civilisation Mérovingienne", in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 233, nota 26.
- 135 *Vangelo di Nicodemo*, VIII-IX, trad. Erbetta, vol. II, p. 269. A. D. Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton, PUP, 1986.