

SANTIDADES (TRANS) GRESSORAS: PENSANDO A *LEGENDA AUREA* DE TEODORA E MARINA A PARTIR DE UMA LEITURA QUEER

(TRANS)GRESSIVE SANCTITIES: THINKING ABOUT THE AUREA LEGEND OF TEODORA E MARINA FROM A QUEER READING

Francine Sedrez Bunde⁷⁴

Laura Bergozza Pereira⁷⁵

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Relevantes fontes para compreender o medievo cristão, as hagiografias podem demonstrar as agendas sociais e individualidades à época, permitindo múltiplas análises. O presente artigo busca elencar os debates de gênero já realizados sobre as lendas de Teodora e Marina propondo uma leitura *queer* à luz dos conceitos de performatividade, de Butler, e de múltiplos viveres trans, de Bychowski.

Palavras-chave: Estudos *Queer*; Medievalismo; Santidade; Transsexualidade.

Abstract: Relevant sources for understanding medieval Christianity, hagiographies can demonstrate the social agendas and individualities of the time, allowing multiple analyses. This article seeks to list the gender debates already held above Marina and Teodora's subtitles, also proposing a queer reading using Butler's concepts of performativity and Bychowski's ideas of multiple trans lives.

Keywords: Queer Studies; Medievalism; Holiness; Transsexuality.

Introdução

Pensar a hagiografia medieval não é apenas considerar um gênero literário que se articula através das noções de santidade⁷⁶, é pensar em um discurso (MULDER-BAKKER, 2002, p. 13) pautado em agendas sociais (MULDER-BAKKER, 2002, p. 14), noções enraizadas e normatividades (ODAK, 2011, p. 34). Um

⁷⁴ Bacharelanda do Curso de História, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), bolsista PROBIC/FAPERGS no Projeto de Pesquisa "Releituras do medievo: A recepção da Idade Média (*Mittelalterrezeption*) do século XIX ao XXI", Membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade (POIEMA), é orientada pela Professora Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves E-mail: afrancinesedrez@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8889-4237>

⁷⁵ Bacharelanda do Curso de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Editora Assistente da Revista Discente Ofícios de Clio (UFPel), Membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade (POIEMA), é orientada pela Professora Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves. E-mail: laurabergozzap@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-8801-7641>

⁷⁶ Para Mulder-Bakker (2002), não existiu uma clara noção de santidade à época, mas sim várias concepções do que um indivíduo santificado seria (Mulder-Bakker, 2002, p. 8-10).

discurso o qual não deve ser tomado por transparente (MULDER-BAKKER, 2002, p. 6), mas sim que tem de ser analisado e re-analisado à luz de novos debates, que levem em conta a individualidade (MULDER-BAKKER, 2002, p. 15) das vidas ali dispostas e os reflexos que estas existências possuíram quanto às concepções dos indivíduos medievais.

Servindo para uma variedade de propósitos, as santidades e os textos a elas vinculados, poderiam proporcionar aos leitores do período uma conotação de tolerância, abnegação e serviço ao outro (CUNNINGHAM, 2005, p. 8). Paixões, Vidas de Santos, Tratados de Milagres, Relatos de Transladações, Calendários, entre outros textos, possuíam, assim, o papel de aproximar e popularizar determinados ideais (OLIVEIRA, 2017, p. 62). Não somente, porém, eles podem ser vistos como vestígios de concepções à época.

Localizando-se, portanto, em meio a um contexto cultural e a uma tradição literária (DABIRI, 2022, p. 17), arranjadas sobre uma série de complexidades (DABIRI, 2022, p. 19), estes textos constituem-se como narrativas repletas de possibilidades, essências e imanências (SPENCER-HALL; GUTT, 2021, p. 14). Estas tangem os interesses de uma conjuntura maior que, ao fomentarem determinada perspectiva ideológica, a transformam em um discurso partilhado entre os indivíduos (DABIRI, 2022, p. 24).

As Legendas, histórias expandidas que aglutinavam histórias escritas, etimologias fantásticas e contos populares, frequentemente usadas em festas no santuário de um santo ou mártir, mas também improvisadas para exaltar suas virtudes heroicas (CUNNINGHAM, 2005, p. 32-34), detinham caráter especial nesse cenário. Isto, por operarem de forma muito presente cotidianamente, servindo como recurso para pregadores e, mesmo que em sua minoria, para a leitura de leigos (CUNNINGHAM, 2005, p. 36).

Considerada um dos principais documentos literários medievais (MAGGIONI, 2015, p. 11), a coletânea hagiográfica que compõem a *Legenda Áurea* do dominicano Jacopo de Varazze é um exemplo de texto hagiográfico que é analisado e re-analisado à luz de novas discussões. Tendo tido sua primeira edição datada do ano de 1260 (MAGGIONI, 2015, p. 9), seu texto faz referência à vida de diversos santos e santas, os quais atuam enquanto “[...] personagens

didáticos capazes de transmitir os principais méritos cristãos á aqueles que lessem ou ouvissem as leituras da LA [...]” (FORTES, 2003, p. 104).

Marcada por um discurso de forte cunho moralizante e pedagógico, a *Legenda Áurea* articula múltiplos personagens em sua narrativa. Personagens femininas, personagens masculinas e, mesmo, personagens designados mulheres ao nascer que, por uma variedade de razões, escolhem viver a maior parte de suas vidas em comunidades monásticas masculinas (BETANCOURT, 2019, p. 2). Assim, a *Legenda Áurea*, e os santos ali representados, não constituem uma constante (MULDER-BAKKER, 2002, p. 16), e não devem ser lidos a partir de uma perspectiva que aglutine seus viveres ao que se convém imaginar ser a normatividade do período.

Demonstrando, portanto, sua profundidade à época e suas possibilidades de análises contemporâneas, a *Legenda Áurea* auxilia nas problematizações de aspectos ligados a um contexto tão generalizado como a Idade Média. Para tanto, vinculando-se a uma análise de desconstrução dos ideais de gênero relacionados ao medievo, o presente trabalho desenvolve-se a partir das histórias das vidas de dois santos (ou santas), notadamente ligadas à territorialidade bizantina (MAYHEW, 2022, p. 294), que, de forma similar, desenvolvem suas experiências a partir do que Betancourt (2019) assinala como sendo uma “[...] narrativa típica de um monge transgênero [...]” (BETANCOURT, 2019, p. 2, tradução nossa).

Comecemos por Teodora, caracterizada como bela e cobiçada, era “[...] uma mulher nobre, casada com um homem temente a Deus [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 531). Teodora via na vida monástica uma opção às intermitências causadas por estes atributos. Em determinado momento, o diabo, incomodado com a santidade de Teodora, “[...] fez com que um homem rico se inflamasse de concupiscência por ela [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 531), tentando seduzi-la por diversas vezes, levando Teodora ao adoecimento. Persistindo, o homem recorre a uma feiticeira, que engana Teodora, convencendo-a a deitar-se com outro homem que não seu marido (DE VARAZZE, 2003, p. 531).

Quando Teodora percebe o que tinha acontecido, arrependida, “[...] Voltou para casa, e um dia em que o marido estava ausente cortou os cabelos, vestiu roupas de homem e rapidamente se dirigiu a um mosteiro de monges

distante [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 532.). Levando, a partir de então, uma vida de abnegação, passando a se chamar Teodoro, não sendo reconhecida nem por seu marido que, em certo tempo, encontra-o. Teodoro, vivendo em dedicação à religião, passa a ser reconhecido por seus milagres, os quais causam mais irritação ao diabo (DE VARAZZE, 2003, p. 532).

Em determinado momento, uma mulher acusa Teodoro de tê-la engravidado. O monge, então, é expulso do mosteiro, tendo sua vida, a partir daquele momento, atravessada por novas provações geradas pelo diabo, as quais são respondidas por Teodoro com paciência e veneração a Deus. O monge somente é “descoberto” como mulher, quando morre, ao que “[...] Ao despirem o corpo para prepará-lo, confirmaram que se tratava de uma mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 533-534).

Teodoro, para tanto, aproxima-se de narrativas como as de Marina, especialmente, por serem marcadas pela “[...] crise familiar, entrada no mosteiro, conflito, acusação ou revelação do sexo atribuído no nascimento, e eventual resolução, geralmente após a morte [...]” (BETANCOURT, 2019, p. 2, tradução nossa). Contudo, sendo relevante ressaltar suas Legendas individualmente, haja visto que, assim como suas semelhanças, suas diferenças são igualmente dignas de análise.

Marina, assim, diferentemente de Teodora, é inserida na vida monástica a partir de seu pai, que decide levá-la, ainda criança, consigo ao mosteiro, não sem previamente mudar “[...] a roupa da menina para que ela parecesse homem, e não mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Sendo percebido toda a sua vida como homem, chamado como irmão Marino, é descrito como piedoso e obediente (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Seu pai, mesmo próximo da morte, proíbe Marino de “[...] revelar a quem quer que fosse que era mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478), incentivando-o a seguir na vida monástica, o qual o faz. Seguindo a rotina no mosteiro, dentre seus afazeres, Marino tinha como costume apanhar lenha, atividade que exigia que ele ficasse na casa de um homem, cuja filha estava grávida de um soldado.

Todavia, ao ser questionada sobre a gravidez, a mulher acusa Marino de tê-la violentado, cometendo uma transgressão sexual, a qual o monge aceita com

abnegação, mas que provoca sua expulsão do mosteiro (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Passados anos, é percebida sua resiliência, especialmente por Marino ter cuidado da criança por dois anos. O monge, assim, é aceito novamente ao mosteiro, vivendo com dedicação ao mosteiro e à vida religiosa até sua derradeira morte, momento em que os monges descobriram seu corpo observado como “feminino” (DE VARAZZE, 2003, p. 479).

Pontos divergentes e convergentes podem ser observados nas duas Legendas: as provações, como no caso de Teodoro, em que o diabo faz com que um homem o adoça com suas tentativas de sedução (DE VARAZZE, 2003, p. 531) ou quando uma mulher imputá-o de tê-la engravidado (DE VARAZZE, 2003, p. 533). Ainda podemos citar a acusação de violência sexual feita a Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 478), bem como a expulsão do mosteiro tanto de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 479) quanto de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 533).

Outro ponto semelhante em ambas narrativas é o vestir-se de “forma masculina”, representado em Marino por meio de suas roupas, as quais são trocadas por seu pai, que desejava iniciá-lo na vida monástica desde criança (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Já em Teodoro este ponto é apresentado através do ato de cortar os cabelos e a utilização das vestes “masculinas”, sendo irreconhecível até para seu marido, que, quando o viu, respondeu com “[...] ‘Alegria, meu senhor’ [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 532). Ainda se pode perceber, nas duas histórias, a abnegação religiosa, já que tanto Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 479) quanto Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 534) são apresentados como monges que, em momento algum, apesar das injustiças acometidas sobre eles, deixaram sua fé e devoção de lado.

Tendo estes pontos em vista, nota-se que ambos os santos evidenciam comportamentos que buscam assemelhá-los ao dito “gênero oposto”. Interligados, assim, a concepção de que suas histórias desempenham papéis ideológicos, testemunhando vidas pautadas por verdadeiro heroísmo e audácia frente à fé cristã (ODAK, 2011, p. 42). Torna-se relevante compreender as atribuições e motivações de suas presenças na *Legenda Áurea*, também apreendendo as formas como podem ter sido entendidas à época e como podem ser lidas na atualidade.

No âmbito deste artigo, portanto, cabe ressaltar a busca por elucidar alguns desses pontos, construindo um trabalho de cunho analítico, o qual culmina em uma reflexão a partir das discussões e premissas de Butler em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2023), cuja perspectiva de construções de gênero e sexo perpassa a desnaturalização de suas concepções. Entendendo que estas estão imersas em conjunturas diversas e variáveis, sendo assim performativas dentro das expectativas que as cercam (BUTLER, 2023, p. 56).

Partindo desse ponto, almeja-se fomentar o debate acerca de novas análises que transgridam os papéis usuais, promovendo um olhar subversivo sobre as fontes. Preocupando-se com as inscrições que autores de diferentes temporalidades, sejam elas Antiga, Medieval ou Contemporânea, sobrepõem as hagiográficas tratadas (DABIRI, 2022, p. 20). Para além, leva-se em conta as intertextualidades presentes nas fontes, analisando as formas com que autores(as) constroem sentidos a partir de uma vasta rede de textos, os quais se atravessam, (re)organizando-se em um novo discurso (DABIRI, 2022, p. 23). Nesse sentido, busca-se atentar para a não transposição dos ideais binários da hétero-cis-normatividade contemporânea para uma análise das vidas desses(as) santos(as), evitando, assim, a construção de um passado idealizado em uma realidade atual.

***Crossdressing* ou trans? Uma historiografia de percepções**

Nenhum texto, de qualquer que seja o período, tem sua análise intocada ao longo do tempo. Perspectivas mudam, novas nuances são expostas e atualizações se fazem necessárias. Não sendo diferente com a *Legenda Áurea*, em especial com as personagens aqui expostas. Cabe, assim, em um primeiro momento, compreender as imbricações do contexto de análise dentro dessas percepções, bem como o que cada uma delas adiciona a discussão e como, em seu cerne, é possível perceber novas ideologias ligadas aos estudos de gênero, presentificando os debates historiográficos.

Não obstante, faz-se preciso explicitar que as descrições das identidades de gênero dos santos retratados aqui, os quais fogem da idealização de normatividade construída, encontram-se emaranhadas junto à religião. As

leituras *queer* sobre gênero na Idade Média utilizam a religião, dentro dessas narrativas, como uma justificativa ou explicação para a não-normatividade, sendo a religião, então, um primeiro passo para tais leituras. A transgeneridade ultrapassa, destarte, o sentido de identidade ou corporificação, tocando a ideia de destruição das estruturas normativas e normatizadoras (SPENCER-HALL; GUTT, 2021, p. 13).

Percebe-se, assim, na *Legenda Áurea*, em seu surgimento enquanto tópico de análise historiográfica, uma perspectiva desses indivíduos pautada pelo *crossdressing*, o qual pode ser compreendido, de forma básica, enquanto o ato de vestir-se como o gênero “oposto” (PELT, 2022, p. 201), não simbolizando necessariamente, um disfarce (PELT, 2022, p. 203). Tal visão é esboçada desde o século XIX, com Usener e sua atribuição a este comportamento enquanto uma volta ao culto pagão a Afrodite de Chipre (ODAK, 2011, p. 36). Amplamente desconsiderada pelos estudos posteriores (SALISBURY, 1991, p. 108-110), porém, há o seguimento da discussão vinculado, agora, a uma perspectiva de renúncia feminina à performance atribuída a seu corpo.

Assim, seguem-se discussões como as de Delacourt (1956 *apud* SALISBURY, 1991, p. 108-110), que analisa o *crossdressing* desses indivíduos enquanto uma renúncia do corpo feminino; Abbott (2001), a qual o vincula a possibilidade de acesso a espaços sagrados não permitidos a este gênero (ABBOTT, 2001, p. 27-50); Bullough (1993), que atribui a uma tentativa de acesso a espaços masculinos (BULLOUGH, 1993, p. 45-55); e Newman (1995) que debate a questão da busca feminina pela assexualidade (NEWMAN, 1995, p. 4). Dentre tais estudos, ainda, cabe ressaltar a análise de Hotchkiss (1990). Para esta, assim como para as anteriores, tais Legendas referenciam mulheres medievais que praticam *crossdressing*.

Em sua análise, isto apontaria para uma busca por igualdade de gênero (HOTCHKISS, 1990, p. 1), em especial em função de um “[...] desejo de alcançar um estado mais elevado de espiritualidade cristã, geralmente simbolizado pelo revestimento da masculinidade de cristo [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 22, tradução nossa), já que no disfarce masculino, a mulher não é mais restringida por sua posição de filha, irmã, esposa, amada ou mãe. Como os laços de

obrigação familiar são rompidos, estas mulheres poderiam dedicar-se mais fortemente a Deus (HOTCHKISS, 1990, p. 22). Á exemplo, isto poderia ser observado no caso de Marino, o qual permanece dedicando-se a vida monástica especialmente após a morte do pai (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Em contrapartida, a autora também vincula este *crossdressing* a um desejo de assexualidade (HOTCHKISS, 1990, p. 27), uma “[...] expressão da renúncia do sexo e visão opressiva da sexualidade feminina [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 23, tradução nossa). O que se destacaria, segundo ela, no caso de Teodoro, o qual desejaria a assexualidade em função de considerar sua própria sexualidade feminina maléfica anteriormente (DE VARAZZE, 2003, p. 532). Assim “[...] a apropriação da masculinidade parece simbolizar a negação da sexualidade feminina, a causa de sua pecaminosidade [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 22, tradução nossa).

A análise da autora, muito completa e com fortes argumentos que vem a evidenciar as causas e motivos do *crossdressing*, é pautada em uma análise muito comum à sua época, criada a partir de projeções cisgêneras, revestidas de medos e anseios dessa comunidade cis (BYCHOWSKY, 2021, p. 254). Em contraposição a esta, porém, recentemente, novas perspectivas de análise vêm sendo desenvolvidas, as quais se ligam, em sua maioria, à concepção das formas de existência transgênero no medievo, ao dar voz às vidas, aos direitos e às narrativas trans (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 32).

Buscando terminologias medievais possivelmente usadas para designar a população trans medieval (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 21), autoras como Bychowsky e Kim (2019), afirmam que o uso não corrente da palavra transgênero, a qual cunhada apenas posterior ao período, não é o suficiente para comprovar a inexistência desse grupo. Para tanto, as autoras asseveram que “[...] nem medieval, nem transgênero existiam como palavras usadas pelas pessoas na Inglaterra do século XIV, mas medieval e transgênero descrevem realidades que podem existir [...]” (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 20, tradução nossa).

No que concerne aos(às) santos(as) aqui expostos, ademais, esta nova corrente analítica os percebe não somente como transgênero, mas os vê como

uma categoria, de forma alguma, binária (Bychowsky; Kim, 2019, p. 23). Assim, interessa ressaltar, ainda, as colocações de Bychowsky (2021) acerca de Marino, que reforça a perspectiva de que sua vida não foi calcada pelo seu dito *crossdressing*, mas sim que a Legenda faria referência a sua existência e santidade em função da sua vida temente a Deus enquanto um autêntico monge completo (BYCHOWSKY, 2021, p. 248). Sendo que, mesmo após ter seu “corpo feminino” descoberto, foi glorificado por seus milagres como “[...] escrava de Deus [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478-479) e não incessantemente referenciado pelos outros monges enquanto um transgressor.

Nesse sentido, poder-se-ia considerar que as roupas utilizadas por Marino não são uma fantasia ou um disfarce de um “gênero oposto” ou estranho ao santo, mas sim como componente de sua transição, como uma revelação de sua identidade de gênero (BYCHOWSKY, 2021, p. 252). Há, para tanto, duas possibilidades de analisar a narrativa de Teodoro e Marino. A primeira, a qual compreende os santos trans enquanto fantasias ou ficções, cujas projeções de identidade são externas, fundamentadas em um imaginário cisgênero. E a segunda, que vislumbra estes santos como uma imagem autêntica de suas identidades de gênero trans (BYCHOWSKY, 2021, p. 254).

Genderificando os corpos através da performance

Através do que foi exposto, recorre-se, por fim, à noção de performatividade explicitada por Butler (2023), a qual concebe gênero como um fazer, e não como algo dado ou estático no tempo e espaço. Compreende-se, pois, que o gênero se constitui como “[...] uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada [...]” (BUTLER, 2023, p. 42). Não apenas isso, esta categoria encontra-se embebida e vinculada às expectativas que se produzem em correspondência a determinados gêneros, em que se pode perceber uma transposição de ideais construídos como normativos para os comportamentos associados ao gênero (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 39).

Considera-se, para tanto, que gênero

[...] não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do

discurso herdado da metafísica da substância - isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito [...] (BUTLER, 2023, p. 56).

Nesse sentido, pontua-se que essa performatividade atravessa os corpos, elencando sobre eles comportamentos *genderificantes*, os quais correspondem às expectativas construídas diante de determinados gêneros. Tais como nos comportamentos de cortar os cabelos, como no caso de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 532), ou o de vestir-se com “roupas masculinas”, como feito pelo pai de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Ou seja, o corpo não existe por si só, os indivíduos são encorpados dentro das normas e normativas de gênero e sexo do contexto em que se encontram (LE BRETON, 2010, p. 9). Não longe, a própria normatividade é atravessada por uma noção de pertencimento, cuja ideia perpassa as construções não apenas de gênero e suas expectativas, mas também das estruturas sociais, políticas e culturais que envolvem os sistemas emocionais de determinada conjuntura (ROSENWEIN, 2011, p. 21).

Elucida-se, sob essa análise, o modo como a formação de comunidades emocionais atravessa os indivíduos (ROSENWEIN, 2011, p. 21-22). As expectativas de gênero influem para que determinados comportamentos sejam tidos como normas dentro de um sistema binário (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 47), enquanto a performatividade desses comportamentos eleva tais indivíduos a pertencer a uma comunidade emocional (ROSENWEIN, 2011, p. 21), a qual respalda as construções, em um sentido de reforçá-las (BUTLER, 2023, p. 21).

Vê-se semelhanças entre essa operação e as histórias dos(as) santos(as) retratados(as). Há a elaboração de comportamentos tido como masculinos, representados pela descrição de serem reconhecidos pelos demais monges por sua devoção, paciência e abnegação a Deus, cabendo tanto ao caso de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 533), quanto de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 479), em prol do pertencimento ao mosteiro.

Não apenas isso, há de se considerar o prestígio atrelado aos mosteiros e à figura masculina à época. Bychowsky (2021), por exemplo, compreende que Marino estaria buscando assemelhar-se à imagem de Deus corporalmente, já que, quando viveu, essas representações sacras eram vinculadas principalmente

ao corpo masculino. Para além, em uma tentativa de apreender as imbricações que tais construções influem sobre os sistemas emocionais, pode-se pensar que a forma como Marino se vestia representava a expressão de suas condições mentais. Ele estaria, portanto, idealizando o corpo de Deus para atingir a santidade divina (BYCHOWSKY, 2021, p. 251-252).

Há de se considerar, ainda, a perspectiva de terceiro gênero que, dentro da ideia de performatividade, observa os corpos *genderificados* dos santos como eunucos do gênero masculino. Marino seria um exemplo dessa concepção, considerando, especialmente, a sua performatividade religiosa de restrição e autocontrole, além da voz fina e falta de barba. Nesse sentido, a ideia de gênero, a qual busca adaptar o corpo dentro de um ideal, conecta-se à performance que transborda a noção e as expectativas de gênero feminino e/ou masculino (BETANCOURT, 2019, p. 2).

Considerações finais

A prática de “vestir-se” em desacordo com as expectativas de gênero possui diversas razões e explicações, as quais estão vinculadas a uma série de estruturas conjecturais (MILLS, 2018, p. 541). Para além das roupas e comportamentos, esses santos transgrediram as noções e as expectativas binárias da normatividade, evidenciando a performatividade que engloba a categoria de gênero. A partir do esboço das perspectivas de análise correntes e da análise em Butler (2023), esse trabalho, porém, não finda a determinar certezas, especialmente, porque “[...] ideias e teorias que se apresentam como ‘verdades’ autoevidentes são, com frequência, veículos para pressupostos ideológicos que oprimem certos grupos sociais, particularmente as minorias ou os grupos marginalizados [...]” (SALIH, 2015, p. 13).

Objetivou-se, dessa forma, evidenciar as possibilidades e desconstruções que a consideração de vivências além da hétero-cis-normatividade abrange, especialmente, no que tange os estudos transgêneros. Compreendendo, para além, que essa leitura *queer* sobre os estudos do medievo auxilia na expansão da noção de sujeitos ditos medievais, passando a inclusão de pessoas transgêneros, cujas existências há tanto foram renegadas pelos/dos espaços acadêmicos. Evidenciando, dessa forma, as possibilidades não apenas do ser e

existir no passado, mas também de um futuro plural que transgrida a normatividade.

Nesse sentido, busca-se apreender as subjetividades dos indivíduos que compunham o passado, sem generalizá-los a uma ideia binária limitante, mas sim ponderando as estruturas e construções as quais estavam imbricadas. Assim, buscando a partir dos pontos referenciados, respeitar a possibilidade de existências múltiplas na história, não as confirmar ou renunciar, mas apresentá-las enquanto possíveis.

Referências

Fonte:

DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda Aurea**: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia:

ABBOTT, Elizabeth. *A History of Celibacy*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2001.

BETANCOURT, Roland. **Transgender lives in the middle ages through art, literature and medicine**. 2019. Disponível em: <<https://docplayer.net/126349472-Transgender-lives-in-the-middle-ages-through-art-literature-and-medicine.html>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

BYCHOWSKY, Gabrielle M.W. *The Authentic Live of Transgender Saints: Imago Dei and imitatio Christi in the Life os St. Marinos the Monk*. In: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (Org.). **Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2021, p. 245-266.

BYCHOWSKI, Gabrielle M.W.; KIM, Dorothy. *Visions of medieval trans feminism: an introduction*. *Medieval Feminist Forum. A journal of gender and sexuality*, v. 55, n. 1, 2019. Disponível em: <<https://scholarworks.wmich.edu/mff/vol55/iss1/>>. Acesso em: 03 jul. 2024.

BULLOUGH, Vern. *Cross Dressing, Sex and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 24 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

CUNNINGHAM, Lawrence. **A Brief History of Saints**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

DABIRI, Ghazzal. Introduction. In.: **Thecla and Medieval sainthood**: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography. Paris: University of Maryland, College Park. 2022, p. 1-31.

FORTES, Carolina. A Legenda Áurea: datação, edições, destinatários e modelo de santidade. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 72-99.

HOTCHKISS, Valerie R. **Clothes make the man**: female transvestism in the middle ages. A dissertation presented to the faculty of the graduate school of Vale University. 1990.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2010.

MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio: ler, estudar, narrar a Legenda Aurea em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze**: temas, problemas, perspectivas. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 9-14.

MAYHEW, Nick. Medieval and Trans Ways of Being. **Transgender Studies Quarterly**, v. 9, n. 8, 2022, p. 293-296.

MILLS, Robert. Visibly Trans? Picturing Saint Eugenia in Medieval Art. **Transgender Studies Quarterly**, v. 5, n. 4, 2018, p. 540-564.

MULDER-BAKKER, Anneke. The invention of saintliness: texts and contexts. In: MULDER-BAKKER, Anneke (Org.). **The Invention of Saintliness**. London: Routledge, 2002, p. 3-23.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Womanchrist**: Studies in Medieval Religion and Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

ODAK, Stipe. Heroines in Strange Costumes: Female Transvestism/Cross-dressing in Medieval Hagiographies. **Disputatio Philosophica**, v. 13, n. 1, 2011, p. 33-42.

OLIVEIRA, André Rocha. Considerações sobre a Legenda Áurea. **Rev. Augustus**, v. 22, n. 43, 2017, p. 61-71.

PELT, Julie Van. Thecla, the First Cross-Dresser? The Acts of Paul and Thecla and the Lives of Byzantine Transvestite Saints. In.: **Thecla and Medieval sainthood**: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography. Paris: University of Maryland, College Park. 2022, p. 197-232.

ROSENWEIN, Barbara H. **História das emoções**. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SALISBURY, Joyce. **Church Fathers, Independent Virgins**. London: Verso, 1991.

SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake. Introduction. In: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (Org.). **Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2021, p. 11-40.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze**: temas, problemas, perspectivas. São Leopoldo: Oikos, 2015.