

## DOSSIÊ

Os rastros do monstruoso no sagrado

Editores responsáveis

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,  
Breno Martins Campos.

Conflito de interesse

Não há conflito de interesses.

Recebido

31 mar. 2025

Versão Final

7 jul. 2025

Aprovado

18 ago. 2025

# Figuras liminares: Pelágia, uma prostituta santa do monasticismo antigo

## *Liminal figures: Pelagia, the holy harlot of early monasticism*

Marcus Reis Pinheiro<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Niterói, RJ, Brasil. E-mail: <neoplatonismo@gmail.com>.

**Como citar este artigo:** Pinheiro, M. R. Figuras liminares: Pelágia, uma prostituta santa do monasticismo antigo. *Reflexão*, v. 50, e2515278, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15278>

### Resumo

Este ensaio é uma apresentação do texto *Vita Pelagia*, uma hagiografia que narra a vida de uma prostituta que se transforma em monge entre os séculos IV e V d.C. Seguindo o texto, o presente ensaio busca mostrar de que modo as transformações pelas quais passa Pelágia, a heroína de nossa história, se deve a um trabalho pessoal que pode ser pensado como típico do monasticismo desse período. Nosso objetivo é buscar ressaltar o quanto essa personagem é apresentada como uma figura liminar, isto é, que se situa entre diversas formas específicas e seus nomes: a prostituta Margarete, a noiva de Cristo Pelágia, o monge eunuco Pelágio. Trata-se de sublinhar o quanto ela é uma figura em metamorfose, que se transforma ao longo de sua vida, habitando fronteiras de gêneros e de papéis sociais.

**Palavras-chave:** Ascese. Liminalidade. Mulheres Monjas. Pelágia.

### Abstract

This essay is a presentation of the *Vita Pelagia*, a hagiography that narrates the story of a prostitute who transforms into a monk between the 4th and 5th centuries A.D. Following the text, this essay seeks to show how the transformations undergone by Pelagia, the heroine of our story, result from a personal effort that can be understood as typical of monasticism in this period. Our objective is to highlight how this character is presented as a liminal figure, that is, one who moves between various specific identities and its names: the prostitute Margarete, the bride of Christ Pelagia, and the eunuch monk Pelagius. The aim is to emphasize how she is a figure in metamorphosis, undergoing transformations throughout her life, inhabiting the boundaries of gender and social roles.

**Keywords:** Asceticism. Liminality. Women Monks. Pelagia.

O objetivo deste trabalho é apresentar o texto *Vita Pelagia* que narra sobre uma prostituta que se transforma em monge<sup>2</sup> entre os séculos IV e V d.C. Ao tratarmos deste texto, procuramos aqueles elementos que nos apontem para figuras liminares, para seus aspectos monstruosos<sup>3</sup>, para aquilo que não se encaixa em padrões de normalidade. Para tanto, precisaremos ir além das dualidades excludentes entre a santa e a prostituta ou entre o homem e a mulher e pensarmos como um lado pode se sobrepor ao outro, especialmente no seu aspecto sedutor. O que há de sedutor na figura de Pelágia e que causou uma rápida disseminação de sua história está em ela ser ambígua e radical, ao mesmo tempo profunda e superficial. Sem a Pelágia meretriz, chamada de Margarete, a Pelágia monge, chamada de Pelágio como veremos, não teria a fama nem o impacto que teve.

Temos duas versões da *Vita Pelagia*, uma em siríaco e outra em latim, sendo que o original em grego foi perdido, restando apenas fragmentos. Seguiremos, na maior parte deste artigo, a tradução do siríaco, que é mais completa e maior, mas algumas passagens da tradução do latim também vão nos interessar<sup>4</sup>.

A história de Pelágia é contada por Thiago, um diácono vinculado ao bispo Nonno. Certa vez, alguns bispos estavam reunidos para uma conversa em frente à igreja do mártir Juliano em Antioquia, quando aparece sobre um burrinho<sup>5</sup> a figura esplendorosa de Pelágia, conhecida naquela região com o nome artístico de Margarete (que quer dizer pérola, apelido adquirido pela quantidade de joias que usava). A forma como essa aparição é descrita é bem impactante e dá um tom singular ao que vai acontecer depois. Ela aparece com as melhores vestimentas, coberta por joias, colares, pérolas e adereços. Thiago nos diz que até seus pés estão ornados com joias. Trata-se de uma profissional em chamar atenção para si e em agradar a quem a contempla. Margarete é uma atriz famosa naquela região, a primeira do coral do teatro local. Ela passava com sua cabeça descoberta, apenas com uma echarpe jogada ao ombro, orgulhosa e altiva como se fosse um homem. “Sua aparência incitava a todos que colocavam seus olhos nela a se apaixonar” (Brock; Harvey, 1998, p. 43, tradução própria)<sup>6</sup>. Lindíssima, ela estava envolta por uma turba de companheiros, criados, dançarinos, festejando e cantando ao perfume de incensos.

Thiago nos relata que todos os bispos esconderam o rosto, como se ela fosse uma coisa pecaminosa de se olhar, menos Nonno, que fica estupefato, perplexo e sustenta seu olhar em sua direção. Esse primeiro olhar de Nonno nos é muito importante, especialmente no que há de penetrante e transformador naquilo que ele experimenta ao contemplá-la. “[Ele] a observava cuidadosamente em sua mente e estava maravilhado” (Brock; Harvey, 1998, p.43, tradução própria)<sup>7</sup>. A experiência de Nonno é singular para compreendermos a transformação pela qual ele passa e aquela que vai ocorrer com Pelágia. O que Nonno pensa ao contemplar Margarete recai sobre si mesmo, utilizando a prostituta como um espelho para pensar sua própria relação com Deus. Ocorre uma conversão de Nonno para seus próprios problemas ao contemplar a prostituta. Nonno, ao perceber a beleza de Margarete, pensa no quanto ele mesmo se faz belo para Deus. Nonno fica envergonhado por ele mesmo, já que ele não se esforça tanto quanto Pelágia para se fazer agradável

<sup>2</sup> Para o estatuto das mulheres dentro do monasticismo nascente na antiguidade tardia, ver Cloke (1995) e Coon (1997). Em Davis (2002) temos um trabalho importante sobre mulheres que se vestem de homens no monasticismo antigo. Para um estudo sobre a bissexualidade na mitologia antiga, ver Delcourt (1961). Ver também, Cameron, 2020.

<sup>3</sup> Um texto excelente que nos guiará em nossas discussões é o de Miller (2003), em que ela analisa a teoria do grotesco aproximando-o da figura da prostituta que vira santa.

<sup>4</sup> A tradução do siríaco para o inglês podemos encontrar em Brock e Harvey (1998). A tradução do latim para o inglês, encontramos em Ward (1987). As indicações textuais são para a tradução do Siríaco. As traduções em português são de minha autoria do inglês.

<sup>5</sup> Talvez, um relato a entrada de Jesus em Jerusalém, em Mateus 11, 7-8, em que este entra montando um jumento.

<sup>6</sup> “Her appearance incited everyone who set eyes on her to fall in love with her.”

<sup>7</sup> “[He] observed her carefully in his mind, filled with wonder”

ao seu Senhor, mesmo tendo sido ofertado tamanhos presentes no céu pelo Senhor. “Nós temos uma câmara nupcial no céu que nunca passará, em um lugar que durará para sempre e temos um noivo que não morrerá nem se corromperá” (10). Ele se derrama em lágrimas ao experimentar uma espécie de conversão e um tipo de compreensão profunda do caminho ascético necessário para se tornar belo ao Senhor, para se preparar para o seu noivo. O trabalho sobre si típico do processo ascético é comparável ao processo de se embelezar que empreende Pelágia no seu dia a dia.

O tema da ascese como uma preparação da noiva para o encontro com seu noivo é bem atestado na antiguidade e podemos ver, por exemplo, um autor importante como Plotino apresentando essa ideia em suas *Eneadas*<sup>8</sup>. Trata-se do processo de se tornar belo para seu noivo colocando as “vestes” da virtude. Trata-se de se vestir com as virtudes, pois elas embelezam a alma e tornam o sujeito atraente a Deus. Essa ideia de as virtudes serem algo sedutor é um topos bem comum, como podemos ver, por exemplo no *Banquete* de Platão, no discurso de Sócrates (210a) ao descrever os níveis amorosos do aprendiz do Belo.

Gostaria ainda de descrever com mais calma esse olhar penetrante de Nonno em direção a Pelágia. O olhar de Nonno enxerga uma beleza especial em Margarete, pois tal beleza não se encontra exatamente na forma física final de seu corpo, mas Nonno é tocado pelo *trabalho pessoal* empreendido para chegar àquele estado final, ele se espanta por todo o *processo* pelo qual ela passa para tornar-se atraente como ela é. Esse processo ascético da beleza, que enfeita o corpo para se tornar belo aos seus amantes é algo louvável aos olhos de Nonno. Ele a toma como uma mestra em se fazer bela para seus admiradores. Ele não a olha como uma pecadora, mas a vê como uma mulher exímia em se fazer agradável ao olhar daqueles que a interessam.

Certamente, meus irmãos, estou em um estado de grande espanto e admiração com minha própria alma e com a dela: deveríamos ter nos esforçado para agradecer ao nosso Senhor em todas as coisas com ainda mais empenho do que o que ela dedicou ao seu embelezamento e adornos. E talvez até deveríamos ir e nos tornar discípulos dessa mulher lasciva (Brock; Harvey, 1998, p.44, tradução própria)<sup>9</sup>.

Nesse sentido, eles, os bispos, deveriam aprender com a prostituta. Quando ele afirma isso é interessante ressaltar que os bispos estão na mesma perspectiva feminina de se fazer agradável a Deus como uma prostituta se faz agradável aos seus amantes. Na verdade, a posição de noiva da igreja em face ao noivo que é o Cristo é obviamente uma posição feminina<sup>10</sup>, uma posição passiva frente ao Cristo masculino que esposa a noiva. Estranha posição para padres e bispos, estranha posição de Margarete, professora de bispos na arte de se embelezar. Noivas de Cristo aprendendo com prostitutas como tornar-se atraentes, caminhos estranhos para personagens estranhos.

A *Vita Pelágia* nos possibilita pensar em como as diversas práticas de se aperfeiçoar em uma habilidade podem também ser consideradas ascéticas. Como veremos, Nonno percebe em Margarete um conjunto de procedimentos que visam a transformar-se a si mesma para tornar-se atraente. Esse trabalho sobre si, esse empreendimento de lapidar-se a si mesmo com o objetivo de melhorar suas próprias habilidades também é uma ascese.

<sup>8</sup> Também, em seu tratado sobre o Belo, I.6 [1] 9 Plotino utiliza a metáfora de esculpir a própria estátua para essa preparação para o encontro com o amado. Também no tratado *Sobre o Uno*, IV.9 [9] 9 essa ideia da importância da preparação e do trabalho sobre si se repete.

<sup>9</sup> “Truly, my brothers, I am in a state of great amazement and wonder at my own soul and at her: we should have been trying to please our Lord in all things with even greater effort than she has expended on her embellishment and adornment. And maybe we should even go and become the pupils of this lascivious woman.”

<sup>10</sup> A interpretação do Cântico dos Cânticos em Orígenes é basilar nessa interpretação. É um dos primeiros a ver na noiva do Cântico uma imagem da alma cristã ou da igreja como um todo à espera do noivo, como Cristo ou Deus. Ver Orígenes (2018). Para um estudo sobre a noção de Eros em Orígenes ver Pinheiro (2006).

O corpo de Margarete, a meretriz, é um corpo construído por uma prática ascética<sup>11</sup> típica para a sua função social<sup>12</sup>. Thiago nos relata o que nos diz Nonno sobre o que passou em sua mente ao ver Margarete.

Eu imagino que ela deve ter passado muitas horas em seu camarim aplicando maquiagem, se embelezando e se vestindo com suas finas roupas; ela deve ter olhado para seu rosto no espelho com a maior atenção, certificando-se de que não haja o menor vestígio de sujeira ou algo que possa desagradar aqueles que a observam. (Brock; Harvey, 1998, p.44, tradução própria)<sup>13</sup>.

Aqui, Nonno nos relata o processo de *trabalho sobre si* que Margarete empreendeu para alcançar tamanha beleza. Ela se construiu a si mesma, embelezando-se, retirando as sujeiras, utilizando toda sorte de maquiagens, roupas e joias. Nonno consegue ver em Margarete as suas virtudes de autotransformação e já imaginava a força que ela teria caso se voltasse para o caminho de Deus. Ele já vê nela a força de uma santa ou de um monge eunuco e radical, como ela vai se transformar.

Tal ampliação da noção de *exercício ascético* está em consonância com sua origem na filosofia grega em geral. Em seus trabalhos seminais, Hadot (1987) e Foucault<sup>14</sup> já percebiam que o ascetismo típico das filosofias gregas e helenísticas visam mais do que negar os desejos corpóreos. Os exercícios espirituais, como Hadot costuma chamá-los, visam um aprimoramento geral do eu para se alcançar a serenidade (*ataraxia*) para além de constrangimentos sociais e culturais<sup>15</sup>.

Nonno, então, está maravilhado com a força da ascese de Margarete, que moldou seu próprio corpo com vistas a sedução. Tal força de transformação de si deve ser transposta para a vida dos monges e bispos ali presentes. Eles devem aprender com ela.

O que mais devo dizer: temos promessas vastas nas alturas celestiais guardadas com nosso Senhor oculto que não pode ser visto. É a Ele que deveríamos agradecer, mas falhamos em fazê-lo; é por Ele que deveríamos adornar nossos corpos e almas, mas falhamos totalmente. Devemos nos esforçar para limpar a sujeira dos pecados, para nos tornarmos limpos das manchas do mal; mas não prestamos atenção em nossas almas para adorná-las com boas práticas, para que Cristo deseje habitar em nós. Que reprovação para nós, considerando que não nos esforçamos para agradecer a Deus nem de perto tanto o quanto esta prostituta que vimos passar. (Brock, Harvey, 1998, p.44, tradução própria)<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Penso a noção de ascese como abrangendo todas as práticas de aprimoramento de uma habilidade. Assim, um atleta que segue certa dieta de sono e alimentação também pratica uma ascese com vistas ao seu aprimoramento físico para o atletismo. Sigo, neste modo de pensar, o próprio *cinismo*, escola filosófica da antiguidade que fizeram pela primeira vez a transposição do ascetismo típico do atletismo para a vida espiritual filosófica. Ver, especialmente Goulet-Cazé (1986).

<sup>12</sup> Sobre as práticas ascéticas como funções sociais ver Valantasis (1995).

<sup>13</sup> "I imagine she must have spent many hours in her boudoir putting on her eye-black, making herself up and dressing in her finery; she will have looked at her face in the mirror with the greatest attention, making sure there is not the slightest speck of dirt on it, or anything that might not please those who behold her."

<sup>14</sup> Ver especialmente os seus escritos do final da vida, como a *Hermenêutica do Sujeito*. Miller (2009) também vai além do ascetismo apenas como práticas de negação do desejo, colocando-o como uma forma de estética da existência, na linha de Foucault. Ver também Clark (1999) para uma visão do ascetismo cristão como uma forma de leitura do mundo. Também em Brown (1988), a ascese é vista como um treinamento do corpo, comparável ao da medicina e do atletismo.

<sup>15</sup> Um dos livros mais completos sobre ascetismo é o organizado por Wimbush e Valantasis (1995). Nele, temos diversas abordagens do fenômeno social do ascetismo.

<sup>16</sup> "What more need I say: we have vast promises in the supernal heights stored up with our hidden Lord who cannot be seen. It is he we should please, but we fail to do so; it is for him that we should adorn our bodies and souls, but we totally fail to do so. We should take pains over ourselves in order to scrub away the dirt of sins, to become clean from evil stains; but we have paid no attention to our souls in the attempt to adorn them with good habits so that Christ may desire to dwell in us. What a reproach to us, seeing that we have not taken pains to make ourselves pleasing to God nearly as much as this prostitute we saw passing in front of us."

Assim, temos claramente uma história de uma vida ascética que procura imitar os encantos de uma prostituta na vida monacal e eclesiástica. Imitar as artimanhas de uma prostituta, eis a ascese típica de um bispo, nos diz Nonno.

Mas nossa heroína não é apenas Margarete, ela é também Pelágia, a noiva de Cristo e se tornará em breve em Pelágio, o monge eunuco. Veremos a transformação de seu corpo e como ele se torna magro, cadavérico e, por isso, belo aos olhos de Deus.

Nonno passa esta noite aos soluços pela visão e compreensão que teve a partir de sua contemplação de Margarete. Ele tem um sonho premonitório e esclarecedor cujos detalhes não nos vem ao caso agora. No dia seguinte, ele está especialmente inspirado e é convidado a pregar na igreja em Antióquia. Por coincidência ou não, Margarete (ela ainda é uma prostituta) entra na igreja e é particularmente tocada pelo discurso de Nonno. Sua conversão começa aqui, ouvindo as palavras de Nonno, que a seduzem mais do que tudo o que antes a seduzira: mais que as riquezas, o poder e beleza que demonstrava. Margarete encontra nos discursos de Nonno uma beleza estonteante que antes não havia encontrado, e assim começa a transformação de Margarete em Pelágia, a noiva de Cristo. Esse discurso estonteante e transformador de Nonno é o primeiro catalizador da metamorfose pela qual Margarete irá passar, ela que não é uma só, mas várias, ela que é uma figura do *entre*, uma figura liminar.

Interessante perceber que esta pregação ocorre depois de Nonno passar a noite inteira em um processo de transformação operado pelo choro e pela visão em sonho que teve. Nonno está fortalecido, pois ele trabalhou sobre o seu próprio defeito e toda sua noite anterior foi um trabalho sobre si para se embelezar como Margarete se embelezava. Ao pregar, Nonno está usando suas melhores técnicas de sedução, a palavra, rivalizando com Margarete e toda a beleza de seu corpo e joias. A técnica de embelezamento da Alma utilizada por Nonno é particularmente o choro e a compunção (arrepentimento) e com ela a consciência e a limpeza de seus próprios defeitos, que são os correlatos da sujeira que poderia haver no rosto de Margarete. Assim, pensando no processo de embelezamento típico da ascese monacal, estamos aqui no centro do processo de arrependimento, do *metánoia* e do choro, *drakúo*. Esses dois são os processos centrais pelos quais passam todos aqueles que são convertidos pela sedução de Cristo e procuram tornar-se mais belos pelo processo de consciência dos próprios pecados e na tentativa de melhorá-los<sup>17</sup>. Essa conversão e arrependimento do bispo Nonno nos é interessante pois também ressalta um aspecto estranho e liminar no texto da *Vita Pelágia*. A maioria dos trabalhos acadêmicos sobre Pelágia<sup>18</sup> e outras prostitutas que se transformam e se tornam santas sublinham o seu aspecto de arrependimento. No entanto, o que eu gostaria de sublinhar é o arrependimento de Nonno frente ao trabalho de si de Margarete. O bispo se arrepende de não ter tanto esmero em sua transformação de si frente a força e disciplina da prostituta e isso é um aspecto inusitado do texto que nos é apresentado.

Mas Nonno realizou o seu trabalho de casa, passou a noite toda chorando e lapidando sua alma para estar à altura da prostituta. Assim, Nonno também está preparado para rivalizar com Satã, pois ele está todo embelezado e sedutor com a inspiração do Espírito Santo. Agora, quem vê beleza é a Margarete que ouve as palavras de Nonno e também chora com compunção assim como Nonno também chorou ao vê-la. Ela, como Nonno quando a viu, também pensa em seus próprios pecados e também quer se embelezar com a técnica dos bispos. As palavras de Nonno são como suas joias, colares e pedras preciosas que rivalizam com as de Margarete e demonstram o quanto

<sup>17</sup> Sobre a importância de *penthos*, sofrimento, no cristianismo, ver o clássico livro de Hausherr (1944). *Penthos* e *katanyxis* são termos intimamente conectados com o arrependimento cristão.

<sup>18</sup> Ver por exemplo, Coon (1997) e Ward (1987).

ele quer agradar ao seu senhor e o quanto ele é belo. Assim, há uma inversão de papéis, pois se antes Nonno chora ao ver o cuidado do corpo que Margarete realiza diariamente, agora quem chora é Pelágia ao ouvir Nonno e perceber nele a força da beleza espiritual e o quanto ela mesma não cuida de si, não cuida da sua própria alma.

Dito de modo explícito: eu, neste trabalho, gostaria de pensar a conversão como um movimento fruto da sedução<sup>19</sup> e não fruto de culpa e obediência. Trata-se de pensar as rivalidades de sedução entre Deus e o Diabo e o processo pelo qual Pelágia passa a apaixonar-se pelo Deus de Nonno.

Continuando com o relato, há diversos detalhes que não vêm ao caso aqui, mas Pelágia termina por conseguir um encontro com Nonno. Este, sabendo da fraqueza humana e denunciando sua própria atração por Pelágia, pede para que os sete bispos que estavam em Antioquia estejam presentes ao encontro dos dois. Chorando a seus pés, Pelágia pede para ser batizada para virar noiva de Cristo. Se antes ela andava de cabeça erguida e orgulhosa, agora ela está humilde prostrada aos pés de quem a seduziu. Ela chora tanto que chega a ensopar os pés de Nonno. Todos veem a força da fé e emoção de Pelágia e ficam comovidos e choram também. A sala em que se encontram se torna um lugar de catarse coletiva e amorosa com o choro, *drakúo*, sendo o catalizador da emoção coletiva. Todos estavam admirados como a mente dela estava em fogo por amor por Deus. Mais uma imagem monstruosa, o fogo do amor por Deus.

Importante percebermos a forma da humilhação pela qual todos eles passam, indicando o processo de arrependimento e renascimento. No relato, aparecem repetidas vezes os personagens praticando alguma forma de falar mal de si mesmos. Apresentar-se como um pecador é um traço fundamental da retórica do monasticismo, mas especialmente deste texto, pois nesta sala de comoção geral, todos compreendem a força da consciência dos próprios pecados. Com isso, é muito interessante salientarmos o modo como Pelágia fala de si mesma neste momento inicial de sua conversão. Ela diz que é “um abutre voraz que come pintinhos, uma loba astuta que destrói ovelhas, um poço profundo de lama, uma mariposa destruidora, alguém que já roeu muitos corpos, um abismo de maldades (24)”. Essa é Margarete vista por Pelágia em seu processo de conversão. Interessante perceber os processos de metamorfoses pelos quais passa nossa heroína nesse relato. Todas essas figuras assustadoras colocam Margarete no nível de uma figura que transita entre os âmbitos humanos e animais, uma figura liminar. No entanto, ainda há mais transformações por vir.

Nestes dias logo após a conversão de Pelágia, o próprio Satã aparece e reclama da sua atitude, pois ela era como uma joia de seu reinado e por ela muitos já tinham se convertido a ele. Ele chama Nonno de espinho nojento e Pelágia de seu Judas, já que ela o traía. Com a ajuda de seu exorcista, Nonno, ela consegue expulsar o demônio com o sinal da cruz e com a confissão de Cristo como seu novo senhor. Muito forte essa imagem, do bispo Nonno que finalmente consegue seduzir a mulher de Satã.

Mas Pelágia quer ainda mais. Depois de uma semana com a roupa de noiva de Cristo, ela resolve pedir as roupas do próprio Nonno. Vestindo-se como um homem, vai viver isolada em uma cela no monte das Oliveiras em Jerusalém. Só Nonno sabe de seu paradeiro e ela passa a se apresentar como Pelágio, o eunuco, e ser conhecido por seus milagres. Após três anos, Pelágio já é um santo famoso por seus feitos milagreiros. Eis uma transformação inusitada, em um processo de travestimento, Margarete que havia virado a noiva de Cristo, agora vira um monge eunuco, milagreiro e vivendo em total isolamento em uma cela de Jerusalém.

<sup>19</sup> Um livro exemplar que toca nesta tese é o de Coakley (2002), em que a oração contemplativa é vista como uma transformação do desejo. Ver também, Coakley (2015).

Um dia, nosso narrador Thiago acorda com uma ânsia grande de ir até Jerusalém e se prepara para peregrinar até a terra santa, sem saber de nada da transformação de Pelágia. Nonno, ao saber da iminente viagem de Thiago, lhe pede que dê notícias a certo monge eunuco Pelágio que lá vive. Ao chegar em Jerusalém, ele se informa de onde vive esse monge e chega em uma pequena cela com só uma janela. Thiago então vê Pelágio, mas não o reconhece, tamanha é a sua transformação. A passagem nos é importante para nossa análise:

Ela tinha perdido todos os belos traços que eu costumava conhecer. Toda sua beleza espantosa tinha desaparecido, sua face brilhante e risonha que eu conhecia tornara-se feia, seus belos olhos se tornaram ocos e cavernosos como resultado de muito jejum e vigílias. As juntas de seus ossos sagrados, todos sem carne, eram visíveis abaixo da pele pelo emagrecimento causado pelas práticas ascéticas. Realmente, toda a compleição de seu corpo era grosseira e escurecida como um saco sujo do resultado de sua fatigante penitência (Brock; Harvey, 1998, p. 60, tradução própria)<sup>20</sup>.

Vale ainda citar como complemento a esta passagem, a tradução do latim<sup>21</sup>. Esta afirma que Thiago se afastou depois de conversar com Pelágio, se sentindo muito elevado pela visão daquele rosto angelical<sup>22</sup>. Esse corpo emagrecido, esse corpo cadavérico sem o viço da beleza da juventude, só pele e ossos, é o rosto angelical que seduz Thiago e o faz se sentir agraciado. Muito forte a postura retórica do texto de apresentar esse corpo como um corpo que causa ajuda espiritual a Thiago. Convenhamos, Pelágio agora se parece mais com um monstro do que com um ser angelical, mas não é verdade o que diz Rilke que todo anjo é terrível?<sup>23</sup>

Encontramos agora a última transformação de Pelágia: agora ela é Pelágio. Se no começo Thiago e Nonno percebem a altivez de Margarete como uma postura atribuída ao homem pela autoafirmação e audácia, aqui, ela novamente assume o papel de homem, só que agora com feitiços angelicais. Para pensarmos na santidade de Pelágia e nos sentidos de seu travestimento, podemos nos lembrar de Brown (1971) que forja o conceito de *holy man* para descrever a importância social e sua função política na antiguidade tardia. Um dos motivos para Pelágia se vestir de homem é que a categoria da *holy woman* é uma contradição em termos, já que ou se é *holy* ou se é *woman*, os dois atributos não andam juntos<sup>24</sup>.

O texto que analisamos utiliza uma retórica interessante para nos seduzir para esse corpo franzino e terrivelmente emagrecido pela ascese. Os olhos profundos, os ossos podendo ser vistos por entre a pele, tudo isso é da ordem do horrível-sedutor, apontando para um *memento moris* típico das práticas ascéticas. Trata-se de um treinar “estar morto” para as coisas do mundo e vivendo para as coisas do espírito.

Como Burrus (2004) vai pontuar, muitos comentadores contemporâneos assinalam a utilidade social do travestimento<sup>25</sup>: por um lado, elas se escondiam de possíveis violências contra as mulheres por estarem solitárias no deserto; por outro lado, usufruíam de maior prestígio e liberdade

<sup>20</sup> “[...] she had lost those good looks I used to know; her astounding beauty had all faded away, her laughing and bright face that I had known had become ugly, her pretty eyes had become hollow and cavernous as the result of much fasting and the keeping of vigils. The joints of her holy bones, all fleshless, were visible beneath her skin through emaciation brought on by ascetic practices. Indeed the whole complexion of her body was coarse and dark like sackcloth, as the result of her strenuous penance.”

<sup>21</sup> Presente no capítulo 14 da tradução de Ward (1987, p. 74).

<sup>22</sup> O excelente artigo de Miller (1994), trabalha o tema do corpo emagrecido dos monges como um corpo angelical.

<sup>23</sup> Rainer Maria Rilke, Elegias de Duino, segunda elegia.

<sup>24</sup> Sobre o tema da complexidade da possível denominação de *Holy Woman* para as mulheres do deserto, ver Miller (2003). Sobre a função das mulheres no monasticismo primitivo e sua ambiguidade, ver também Brown (1988) e Elm (1994).

<sup>25</sup> Um texto clássico e muito citado sobre o travestimento de mulheres no deserto é o de Anson (1974).

frente aos constrangimentos sociais impostos a mulheres àquela época. Burrus cita Garber que apresenta uma crítica muito interessante. Garber diz que essa interpretação é

ao mesmo tempo problemática e pouco convincente. Pouco convincente, pois ela ignora o erotismo complexo e muitas vezes inconsciente de tais transformações e disfarces (sejam ou não nomeadas como fetiches). Ao fazê-lo, tais interpretações reescrevem a história do sujeito travestido como um sintoma cultural (1992, p. 69).

Assim, interpretar que Pelágia, ou qualquer mulher, tenha se vestido como um homem para fugir da violência contra a mulher é relevar o aspecto voluntário de tal ato, já que ele seria simplesmente reativo ao modo como se trata as mulheres em sua época. No entanto, Garber gostaria de pensar de modo mais complexo esse travestimento. Ao se levar em conta que pode haver um desejo de se vestir desta forma, coloca o ato do travestimento em outro patamar de realização. Trata-se de uma atitude ascética também, uma atitude de afirmar-se nessa transformação.

Garber defende que tal interpretação social do travestimento é também problemática por não deixar surgir a figura que irrompe e perturba típica do que não se deixa apreender por uma definição estanque, pois, como estamos vendo, nossa heroína se torna uma figura nos limites da inteligibilidade. Aqui no caso de Pelágia/ Pelágio, há uma quebra na função representacional típica da hagiografia. Ser um homem eunuco também nos brinda com um corpo que paira nos limiares da representabilidade. Ser um homem eunuco coloca nossa heroína em um patamar superior àquele de uma mulher comum. O eunuco está livre de alguma forma da categorização de gênero, apesar de ainda poder participar da virilidade espiritual típica masculina. Por ela precisar se travestir, podemos pensar em uma descrição desta prostituta/santa que foge de todas as categorias, pois é algo fluido e metamorfoseante. Pelágia/Margarete/Pelágio é um ser em transformação. Ela é uma mutante metamorfa pois ao mesmo tempo que não é uma mulher típica e sua identidade enquanto sexo feminino é camuflado, sua característica de ser mulher nunca consegue ser apagada totalmente, como veremos a seguir.

Depois de alguns dias perambulando em Jerusalém, visitando alguns mosteiros e ouvindo muitas histórias sobre Pelágio, Thiago soube da notícia que o monge eunuco teria falecido. Muitas pessoas acorrem ao local, querendo prestar suas últimas homenagens no enterro deste grande mestre espiritual. No entanto, ao preparar o seu corpo para o enterro, eles descobrem que Pelágio era em verdade uma mulher. Todos ficam muito espantados e alguns procuram esconder esse fato, sem sucesso, já que a notícia já tinha se espalhado. Burrus chama atenção para o modo como a versão latina descreve os preparativos para o enterro. No capítulo XV da versão latina vem descrito que “eles carregaram seu corpo como se fosse ouro e prata que estivessem carregando”. Interessante observar a transformação de Pelágia para Pelágio morto. Ela vivia envolta em joias em sua fase como Margarete e na hora de sua morte, com seu corpo franzino como Pelágio, ele é considerado como ouro e prata.

Assim, como havíamos dito, há indicações textuais que nos remetem para uma sobreposição entre a Pelágia prostituta, Margarete, e a Pelágia o monge, Pelágio. Se o corpo dela vestido de joias como Margarete é esplendoroso, o corpo emagrecido de Pelágio é carregado como ouro e prata e contemplado como algo angelical. Poderíamos assim fazer uma sobreposição também desse corpo cadavérico de Pelágio com o corpo sensual de Margarete. Qual dos dois seria o monstro?

Assim, nosso objetivo com este artigo é apresentar a história de Pelágia como um ser metamorfo, liminar, em um processo de metamorfose. Essa relação entre a prostituta bela e o monge santo emagrecido é muito rica para se pensar esse lugar da santidade como um lugar fora dos padrões estabelecidos pela sociedade.

## Referências

- Anson, J. The female transvestite in early monasticism: The Origin and development of a motif. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, v. 5, p. 1-32, 1974.
- Burrus, V. *The sex lives of saints: An erotics of ancient hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Brock, S. P.; Harvey, S. A. *Holy women of the Syrian Orient*. Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Brown, P. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Brown, P. The rise and function of the holy man. *Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.
- Clark, E. A. *Reading renunciation: Asceticism and scripture in early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Cloke, G. *This female man of God: Women and spiritual power in the patristic age 350 AD – 450 AD*. London: Routledge, 1995.
- Coakley, S. *Powers and submissions: Spirituality, philosophy, and gender*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Coakley, S. *The new asceticism: Sexuality, gender and the quest for God*. New York: Bloomsbury, 2015.
- Coon, L. L. *Sacred Fictions: Holy women and hagiography in late antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Davis, S. J. Crossed texts, crossed sex: Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men. *Journal of Early Christian Studies*, v. 10, n. 1, p. 1-36, 2002.
- Delcourt, M. *Hermaphrodite: Myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity*. London: Studio Books, 1961.
- Elm, S. 'Virgins of God': The making of asceticism in late antiquity. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Garber, M. *Vested Interests: Cross-dressing and cultural anxiety*. New York: HarperCollins, 1992.
- Goulet-Cazé, M.-O. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris: Vrin, 1986.
- Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- Hausherr, I. *Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta, v. 132), 1944.
- Miller, P. C. Is there a harlot in this text?: Hagiography and the grotesque. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 33, p. 419-435, 2003.
- Miller, P. C. Desert asceticism and "the body from nowhere". *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, p. 137-153, 1994.
- Miller, P. C. *The corporeal imagination: Signifying the holy in late ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Orígenes. *Homilias e Comentário ao Cântico dos Cânticos*. Tradução de José Eduardo Borges de Almeida. São Paulo: Paulus, 2018.
- Pinheiro, M. R. Eros, Logos e Ascese em Platão e Orígenes. In: Bocayuva, I.; Anacoreta, M. I. (org.). *O Belo na Antiguidade Grega*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2006. p. 133-162.
- Rilke, R. M. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.
- Valantasis, R. A Theory of the Social Function of Asceticism. In: Wimbush, V. L.; Valantasis, R. (ed.). *Asceticism*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 544-552.
- Ward, B. *Harlots of the Desert: A study of repentance in early monastic sources*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987.
- Wimbush, V. L.; Valantasis, R. (ed.). *Asceticism*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.