

FIOS DE MEMÓRIA

LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Organização de Irene Borges-Duarte



FIOS DE MEMÓRIA

LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Organização: Irene Borges-Duarte

Capa e paginação: oficina grotesca

© Autores

Edições Húmus, 2018

End. Postal: Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V.N.Famalicão

Tel. 926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N.Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2018

Depósito Legal: 448919/18

ISBN: 978-989-755-384-4

Apoios:



UNIVERSIDADE DE ÉVORA
ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Centro de
Investigação em
Ciência Política



LABCOM.IFP
Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior



PRAXIS

Centro de Filosofia, Política e Cultura

O domínio masculino não foi sempre pacífico nem universalmente aceite: algumas notas sobre as mulheres na Idade Média

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

Professora auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora; membro integrado do CIDEHUS – UÉ; co-editora da revista online Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies.

Fernanda Henriques interroga-se, no seu último livro, sobre como pôde a dominação masculina ter sido tão completamente aceite, reformulando depois a pergunta – como pôde a dominação masculina parecer ter sido tão completamente aceite. É-o de facto, aparentemente. Não obstante, em História, como noutras áreas do conhecimento, “uma atitude desconstrutora do adquirido ou uma ‘hermenêutica da suspeita’” como a autora defende¹ torna-se imperativa na reconstituição de uma dimensão de justiça que infira ambos os géneros na narratividade do Passado – reconstituir, pois, uma memória coletiva, pela desconstrução do universal neutro, que necessariamente subverte a perceção de invisibilidade do feminino.

A perspetiva Ricœuriana de articulação fundamental entre o futuro e o passado (com base nas categorias estabelecidas por Reinhart Koselleck), largamente legítima a recuperação de uma outra discurso histórico: trabalhar o passado como “espaço de experiência” de maneira a transformá-lo numa tradição viva exercendo o presente como iniciativa, reabrindo-o e desocultando nele outras possibilidades e direções, num outro “horizonte de expectativa”. É, pois, indispensável, reviver no passado as potencialidades não cumpridas, bloqueadas, mesmo destroçadas, afeção que marcará o nosso futuro². Para a hermenêutica histórica trata-se, pois, não de reiterar uma primeva perspetiva, surgido nos anos 70 do séc. XX, de uma pretensa História das Mulheres, mas antes de inscrever as mulheres na História, redimensionando um discurso, de resto paralelo aos demais grupos de subordinados, de recuperação de uma voz própria, atuante, ativa e transformadora.

Alguns (breves) apontamentos se inscreverão neste texto sobre o período medieval, centrados nos contextos específicos do tempo e do espaço do reino português.

1 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Lisboa, Ed. Co-libri, 2016, p. 21.

2 *Apud* Fernanda HENRIQUES, “The need for an alternative narrative to the History of Ideas or to pay a debt to women: a feminist approach to Ricœur’s thought”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 4-1 (2013): 16.

Defina-se, em primeiro lugar, a ideologia dominante, que claramente se expressa na designada lei de Velleiano, que, imputada ao cônsul romano Velleio Tutor, terá uma projeção impactante na percepção da debilidade da mulher ante o Direito – *infirmis sexus* – quer na legislação romana quer, posteriormente, na Europa medieval³. Inserta nas ordenações gerais do Reino, justifica-se, em português: “Os senadores que fizeram as Leis Imperiais (...) pela fraqueza do siso que há na geração das mulheres, estabeleceram que não pudessem haver ofícios públicos, entendendo que ligeiramente poderiam em eles fazer tais erros, que tarde, ou com grande dificuldade não poderiam ser remediados; e bem assim querendo-lhes prover a fazenda e património, ordenaram, por seu proveito, que nom pudessem fiar, nem obrigar-se por outra alguma pessoa; e em caso que o fizessem, fossem relevadas de tal obrigação per um Direito vulgarmente chamado Valleano (...)”⁴.

A fraqueza do siso justifica, pois, uma tutela do masculino que, para além de uma dimensão de afastamento do poder político, releva para uma constante vigilância e proteção do homem na defesa dos próprios interesses materiais das mulheres – impedindo-as, neste caso concreto, de atuar como fiadoras de terceiros. Aspeto que, de resto, conflui com a “teologização” da inferioridade feminina e da sua idealização no período medievo, como o analisa Fernanda Henriques⁵, incorporando, não obstante, uma profunda ambiguidade de representações – ou, como o refere a autora, “alguma esquizofrenia entre a essência feminina -malvada e tentadora- e as mulheres específicas que, na sua diversidade não só não cabiam nessa catalogação como a contradiziam”⁶. Neste sentido, a figura de Maria consigna uma transcendência da mulher da qual a Igreja particularmente se reapropria na Idade Média, numa sacralização do feminino que não se justificava apenas pela sua anterioridade ao cristianismo, como sobretudo pelas milenares percepções coletivas que propugnavam, também, uma reiterada visualização de representações materiais da Mulher/Natureza ou da Mulher(es) Divina(s). A Virgem, isenta de todo o pecado ou, em paralelo, a pecadora arrependida, na figura de Maria Madalena, incorporam significativamente o imaginário da sociedade feudal⁷. O Feminino, se não equilibrava totalmente, pelo menos complementava, em alguma medida, um masculino dominante nas conceções monoteístas do Deus-Pai, cuja mediação com a Humanidade se reduzia e se corporizava, no cristianismo (como ainda hoje se reduz e se corporiza, no catolicismo), num grupo masculino de obreiros especializados – o clero.

3 Cf. Jesús LALINDE ABADIA, “La recepción española del senado consulto Velleyano”, *Anuario de Historia del Derecho Español* LVI (1971): 355-371.

4 *Ordenações Afonsinas*, ed. Martim de Albuquerque, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro 4, tit. 18, p. 88 – o português foi atualizado, como nas demais citações deste texto.

5 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género ...*, pp. 74-85.

6 *Idem, ibidem*, p. 78.

7 DALARUN, Jacques, «Olhares de clérigos» in *História das Mulheres. A Idade Média*, dir. de Christiane Klapisher-Zuber, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 29 – 63.

A Idade Média, contudo, não exclui a possibilidade de pensar de outra forma o género ou, mais concretamente, a mulher. O individualismo e a questão da autoria, que se começam a desenhar nos finais desse período, impulsionam, dentro dos quadros da cultura erudita secular, a problemática em volta deste tema. Cristina de Pisano (1364-1430?) é a representante da defesa das mulheres, propugnando a possibilidade de ambos os géneros alcançarem o objetivo universal da autoeducação moral⁸. Na sua crítica à misoginia do Roman de la Rose ou mais especificamente, no seu Livre de *la Cité des Dames*, a autora enceta um percurso original de desconstrução das fontes históricas, teológicas e filosóficas coetâneas, subvertendo a retórica da inferioridade feminina. No primeiro caso, *a disputatio*, conhecida pela “querelle de la Rose”, inicia, de resto, uma tradição mais ampla de debates literários sobre a mulher, designada como a “querelle des femmes”, que se prolonga pelo Renascimento⁹.

No reino medieval português não foram (ainda) encontrados quaisquer testemunhos desta problemática. Não obstante, o manual de educação para mulheres, justamente dessa autora, *Le Livre des trois jugemens*, foi mandada traduzir para português, pela rainha D. Isabel (1432-1455), mulher de Afonso V. Conhecido como o Livro de Cristina, foi posteriormente impresso, em 1518, por iniciativa da também rainha D. Leonor, então já viúva de D. João II.

Refira-se, não obstante, que na vertente teológica, pese ao cúmulo de “teologização” da inferioridade feminina pelos fundadores e Padres da Igreja, a mulher surge, eventualmente, invocada numa quase paridade com o homem, embora no contexto específico de uma retórica de controvérsia religiosa contra o islão. Estes textos de polémica do cristianismo versus o judaísmo e o islamismo são generalizados no conjunto da Ibéria medieval, refletindo a coexistência dos três grupos religiosos. Contudo, no reino português, em que se projeta a mesma realidade sociológica e se registam igualmente obras *adversus Judaeos*, apenas numa se singulariza a vertente teológica contra o islão, no designado livro da Corte Imperial, de que existe apenas um exemplar na Biblioteca Municipal do Porto. Pertença de um mercador Afonso Vasques Calvo, morador naquela cidade e servidor do Duque de Bragança¹⁰, o manuscrito, em português, é uma obra copiada no séc. XV, mas escrita na centúria anterior, como o comprova a exegese interna do texto¹¹.

8 BROWN-GRANT Rosalind, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women: Reading Beyond Gender*, Cambridge University Press, 1999, pp. 3-4.

9 Idem, *ibidem*, p. 8. Sobre esta temática ver: Armel DUBOIS-NAYT, Nicole DUFOURNAUD et Anne PAUPERT (dir.), *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1400 à 1600*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013.

10 O seu nome encontra-se inscrito no colofón do manuscrito. Esta personagem é referida na documentação medieva respetivamente em 1442 e 1454. Uma outra cópia desta obra é referenciada na biblioteca do rei D. Duarte (m. 1438), tratando-se, possivelmente, do mesmo exemplar que D. Beatriz (m. 1506) legou ao mosteiro de Santo António de Beja, e que, entretanto, desapareceu. A circulação do texto, englobando tanto um mercador, como a família real, aponta para uma receção alargada da obra no contexto da sociedade medieva portuguesa.

11 Cf. a introdução de *Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado, Universidade de

No prólogo da obra, o anónimo compositor confessa-se como um pecador que escreve o livro, “não como autor e achador das cousas em ele conteúdas”, mas antes “como simples ajuntador delas em um volume”¹². De resto, é ele que denomina a obra¹³, concitando o paralelismo entre a reunião das cortes terrenas (o Parlamento medieval) e o das cortes celestiais, convocadas pelo Celeste Imperador (Jesus Cristo), que decorrem num campo “mui grande e mui formoso”, com verdura e flores “de desvairadas cores” e com um “precioso odor”. Neste cenário desenrola-se toda a ação. No centro, encontra-se, num plano superior, o trono de jaspe onde se sentava o Imperador, flanqueado por anjos com instrumentos musicais, que cantavam incessantemente a sua glória. Jovem, belo (“mais formoso que todos os homens”) e emanando autoridade, vestia um manto longo de muitas cores, até aos pés, onde estava escrito “rei dos reis e senhor dos senhores”¹⁴, com um cinto de ouro fino, e, cingindo a sua fronte, uma coroa de pedras preciosas de quatro cores. À sua direita, a Rainha, a Igreja Triunfante, vestida e coberta de sol, com uma coroa de doze estrelas resplandecentes e com uma lua a seus pés¹⁵, ocupava um trono de marfim, ladeado por uma multidude de santos. Um outro trono, de alabastro, ainda vazio, se posicionava à esquerda do Imperador. A alguma distância, no vasto campo, concentrava-se uma multidão de “gentes de desvairadas seitas e de desvairadas crenças”.

Entretanto, do Oriente chegava outra Rainha, envergando um vestido dourado, com uma comitiva numerosa de variadas nações e camelos carregados de especiarias, ouro e pedras preciosas. Prostrando-se de joelhos, ante o Imperador Celeste, este levantou-a com a mão e assignou-lhe o trono de alabastro – era a Igreja Militante a quem, depois de Jesus a ter beijado na boca, outorgou todo o poder de destruir e desfazer “maldades e falsidades” e de plantar “as virtudes e a verdade”, impondo-lhe uma coroa real. Iluminada por um raio de luz, levantou-se, e, depois de algumas palavras com o Imperador, ergueu as mãos e iniciou o seu discurso. De facto, é ela a figura central de toda a obra que, num registo dialogal, contrapõe a verdade católica aos pagãos, representados por filósofos gentios, aos cristãos ortodoxos, na pessoa de um bispo grego, aos judeus, através de vários rabis e, finalmente, aos muçulmanos, pela voz dos seus faqihs. De resto, o primeiro diálogo centra-se num ateu, sentado entre os gentios, homem “mui feio e de má catadura”, o qual afirmou não existir Deus, gerando o espanto geral da multidão, que o tomou por louco (sandeu). A Igreja Militante contrapôs longamente os seus argumentos

Aveiro, 2000, pp. XI-XII

12 *Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado, Universidade de Aveiro, 2000, p. 11 (doravante a obra será referida com CE)

13 CE, p. 9

14 “E no manto e na sua coxa tem escrito este nome: Rei dos reis, e Senhor dos senhores.” Apocalipse 19:16

15 A descrição corresponde a Apocalipse 12:1: “E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça.”

teológicos (como no caso dos demais interventores), acabando por o converter, objetivo final e justificativo da sua própria representação.

A alegoria, que remete para o fenómeno inusitado das duas Rainhas como esposas místicas de Cristo, introduz uma relevância do Feminino cuja voz, enquanto personificação de uma Igreja Militante ativa (face a uma passiva Igreja Triunfante), ecoa por todo o texto, dirige o pensamento teológico e discursivo, triunfa, enfim, sobre os vários masculinos de outras religiões, que não a verdadeira, a da Igreja latina ocidental. Se bem que subordinada ao Divino Imperador, e dele emanando, representa, em suma, uma possível transcendência da Mulher enquanto possibilidade de ação, refletindo uma das suas muitas ambiguidades representativas.

Não obstante, os argumentos sobre as mulheres apenas surgem explicitamente na parte final deste discurso, justamente quando a Igreja Militante dirige a polémica para os muçulmanos¹⁶. Neste sentido, de resto, elas constituem-se como uma eficaz arma dialética contra uma mundividência estruturada num outro conceito de família assente na poligamia, e numa outra moral, em que se inscreve a aceitação da sexualidade humana face a uma total rejeição da mesma, para o clero regular como para o secular, estruturante na cristandade ocidental, a partir da reforma gregoriana. Os argumentos aduzidos contra o islão comportam, pois, alusões diretas às mulheres, face à completa omissão desse vocábulo no resto da obra. São referenciadas em função do nono mandamento (“não cobiçarás a mulher do próximo”), contrapondo-o à concupiscência do Profeta Muhammad¹⁷, da temperança, que os muçulmanos não possuíam, podendo tomar as mulheres que quisessem¹⁸ e, complementarmente, da luxúria, pois, no Paraíso, os homens poderiam, também, ter mulheres e moças virgens (em oposição à vida angelical que os cristãos perspetivavam)¹⁹.

Mas é na questão dos sacramentos que se projeta (quicá de forma inconsciente) uma paridade de género, no cristianismo, que diretamente se contrapõe a uma hegemonia masculina, na doutrina islâmica. De facto, na argumentação sobre o batismo, invoca-se a sua superioridade sobre a circuncisão, porque esta última se aplicava apenas aos varões, enquanto o primeiro abarcava ambos os géneros²⁰. Também o matrimónio cristão é definido como “uma vontade do marido e outra da mulher [que] se juntam a um fim. E isso

16 Nesta obra que parece compósita, este trecho sobre o islão reflete a parte final da *Disputatio Raymundi Christiani et Homar Sarraceni*, de Raimundo Lullo, embora abreviada e complementada por citações do Corão e da Sunna – cf. Adel SIDARUS, “Le ‘Livro da Corte Enperial’ entre l’apologétique lullienne et l’expansion catalane au XIV^e siècle», in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Média en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994, pp. 129-172.

17 CE, p. 232.

18 Idem, *ibidem* p. 240.

19 Idem, *ibidem*, p. 240.

20 Idem, *ibidem* p. 233

mesmo se pode dizer dos entendimentos deles e das suas imaginações e dos seus sentidos.” – unidade do par conjugal, que não se pode, por isso, separar. Em antinomia, no casamento muçulmano, a uma vontade, a do marido, ao seu entendimento, imaginação e sentido, se conjugam outras tantas vontades, entendimentos, imaginações e outras “forças sensitivas das muitas mulheres que têm”. E, acrescenta-se, “as mulheres não se conjuntam nem se legam a um homem porque cada uma o queria haver para si mesma”. Mais ainda, os varões podem divorciar-se dos respetivos cônjuges “sem nenhuma razão”²¹

Conquanto a Corte Imperial não remeta, de facto, para uma efetiva contestação do género masculino, mas antes para um discurso teológico moldado, como os demais, pelos homens, é, no mínimo, inusitado que seja pela voz feminina que se desenrole toda a disputatio, como o são também os argumentos que, em contextos muito específicos, propugnam uma certa paridade entre os dois géneros – esgrimidos, embora, numa postura antitética face ao islão. De resto, essa contestação, não poderia, necessariamente, advir de uma obra deste teor.

No entanto, alguns “ruídos” irrompem no sistema, também do reino português, indiciando uma efetiva, se bem que subterrânea (porque não plasmada nas fontes) oposição das mulheres ao domínio societal masculino. Numa carta de D. João I, datada de 6 de fevereiro de 1402 e transmitida ao concelho de Loulé a 20 de maio do mesmo ano, o monarca invoca as queixas do povo nas Cortes de Braga de 1387, que referiam trazer os clérigos as suas barregãs “vestidas e garnidas tão bem e melhor que os leigos trazem suas mulheres, por a qual razão muitas mulheres deixam de tomar maridos lídimos”. Esta competição desleal, que, para mais, minava a moral dominante, pois os leigos “perdiam devoção nas igrejas”, levou os representantes populares a pedir medidas ao rei para obviar tal situação.

Consultadas as autoridades eclesiásticas, estas comprometeram-se a excomungar os clérigos que assim procedessem, reclamando, contudo, também penas para essas mulheres, o que o monarca estabelece, por lei, no diploma em causa. Os castigos preconizados são particularmente duros, sendo aplicados, sem exceção, a qualquer grupo social, incluindo a nobreza (“filha d’algo”), ou as elites municipais (“mulher de condição honrada”): à primeira infração, pagariam 500 libras de pena e seriam degradada por um ano, com pregão, do lugar onde vivessem; se, passado esse tempo, voltassem ao dito pecado, pagariam a mesma quantia e seriam, uma vez mais, degradadas, com pregão, mas, desta vez, do bispado ou arcebispado de residência; se reincidissem, pela terceira vez, seriam açoutadas e degradadas do respetivo bispado ou arcebispado, por tempo a determinar pelo rei. No entanto, existia sempre a hipótese de essas mulheres refazerem as suas vidas e escaparem ao castigo, quer casando, quer entrando para freiras, em alguma ordem “das aprovadas”, ou como emparedadas “em algum lugar honesto”.

21 Idem, *ibidem*, p. 234.

A morte seria reservada a quem, tendo optado por alguma destas soluções, reincidisse como barregã de clérigo²².

A questão das ordens religiosas “aprovadas” e dos “lugares honestos” relativos às emparedadas, remete para uma realidade geral em toda a Europa medieval, a de vivências religiosas femininas não institucionalizadas, formas de resistência, muitas vezes conscientemente assumidas, a um poder eclesiástico masculino²³. As referências do discurso régio claramente apontam para uma realidade similar à europeia, obrigando as barregãs dos clérigos a adotar fórmulas institucionais e, portanto, controladas, de vida religiosa, face a outras opções, possíveis, mas não desejáveis pelos poderes instituídos. Neste aspeto, salienta-se, como o refere Fernanda Henriques, a importância do movimento das beguinhas²⁴, que, desenvolvendo-se sobretudo nos Países Baixos e Alemanha, influenciou também o espaço português, como o demonstra Ângela Beirante, registando-se, mesmo, uma Rua das Beguinhas na toponímia da Évora medieval²⁵. Como esta autora o afirma, as casas, fundadas e governadas por essas mulheres, representavam uma forma anómala de vivência religiosa, numa liberdade duplamente inquietante: a do seu estatuto semirreligioso, por um lado, que não obedecia a qualquer regra estabelecida pela Igreja; o facto de serem mulheres que “pareciam ter esquecido a repetida lição de S. Paulo sobre o silêncio e a submissão das filhas de Eva”²⁶.

Outro documento, de época mais tardia, evoca explicitamente a resistência das mulheres como tal, envolvendo, de resto, uma reação masculina concertada e interconfeccional para anular a sua ação. Os pobres do oratório de Alferrara (termo de Palmela) haviam comprado uma propriedade a um muçulmano, de nome Amer, ao qual tinham já pagado, havendo-se realizado a respetiva escritura de venda. No entanto, a mulher de Amer, Fadela, “por conselho de outras mouras”, recusava-se a aceitar essa transferência – pois, segundo a legislação do Reino, ao marido era interdita qualquer transação de bens de raiz sem expresse consentimento da sua mulher – e pretendia, mesmo, processá-los pela ilegalidade do ato. Os pobres recorreram, pois, a D. Fernando, duque de Beja e Mestre da Ordem de Santiago, de cuja jurisdição dependiam, o qual decidiu a seu favor, ordenando ao ouvidor e justiças do seu senhorio que não aceitassem qualquer processo judicial sobre esta transação (1457, 28 de março)²⁷.

22 *Actas da Vereação de Loulé* (Séculos XIV-XV), ed. de Luís Miguel Duarte, Loulé, Câmara Municipal, 1999-2000 (Separata da revista *al-ulya*, 7), pp. 84-89.

23 Sobre este aspeto ver: Elizabeth MAKOWSKY, “A pernicious sort of women”: *Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2005.

24 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género ...*, p. 85.

25 BEIRANTE, Maria Ângela, “As filhas de Eva nas cidades portuguesas da Idade Média” in *O Ar da Cidade. Ensaios de História Medieval e Moderna*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, p. 85

26 *Idem*, *ibidem*, p. 86.

27 Cf. Maria Filomena LOPES DE BARROS, “A Mulher muçulmana no Portugal medieval”, *Clio*, Nova Série, 16-

A decisão de imputar esta venda a um coletivo feminino de muçulmanas (“por conselho de outras mouras”), poderá corresponder, de facto, a uma reação feminina organizada, na defesa dos direitos e bens das mulheres muçulmanas casadas. Defesa, de resto, que implica o conhecimento da legislação vigente no Reino e remete para uma clara opção pelo direito comum em detrimento do islâmico, porque mais favorável aos seus interesses. Mas mesmo na hipótese, menos provável, de se tratar, apenas, de um argumento retórico, não deixa de simbolicamente evocar o perigo que representa a voz feminina coletiva, numa premissa psicologicamente eficaz porque mobilizadora dos elementos masculinos, de diferentes estatutos sociais e confessionais, na anulação de qualquer possibilidade de ação feminina – mesmo que expressamente validada pela lei do Reino.

* * *

Os apontamentos deste texto procuram enquadrar-se numa “hermenêutica da suspeita” que transfira, também para a História, não apenas a presença efetiva como a ação das mulheres medievais no contexto específico do reino português. Desocultar imagens menos consonantes com uma “teologização” cumulativa da inferioridade da mulher, como no caso da Corte Imperial, na alegoria da imagem feminina da Igreja Militante, revela a possibilidade de, nesse contexto temporal, pensar as mulheres enquanto agentes sociais ativos; interrogar de outra forma a documentação escrita procurando quebrar o silêncio gerado por uma produção e um poder controlado pelos homens, revela interstícios de efetiva resistência feminina a um domínio masculino que, de facto, não foi nem pacífico nem universalmente aceite na medievalidade ocidental – mesmo na ausência de uma figura ideologicamente tão marcante como a de Cristina de Pisano.

-17 (2007): 105-117.