



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Marguerite Porete e as Beguinas

A importante participação das mulheres
nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média

LEANDRO DA MOTTA OLIVEIRA

BRASÍLIA

2018

LEANDRO DA MOTTA OLIVEIRA

Marguerite Porete e as Beguinias

A importante participação das mulheres
nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média

Texto apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade de Brasília
para a defesa de projeto de mestrado.

Linha de Pesquisa: História Cultural, Memórias e
Identidades.

Orientadora: Prof^a. Dra. Claudia Costa Brochado

LEANDRO DA MOTTA OLIVEIRA

Marguerite Porete e as Beguinas

A importante participação das mulheres
nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média

Aprovada em 15 de junho de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Profª Dra. Claudia Costa Brochado
(Presidente – UnB/His)

Profª Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
(Membro Interno – UnB/His)

Profª Dra. Maria Simone Marinho Nogueira
(Professora do Curso de Filosofia - DFIL/UEPB)

Profº Dr. Celso Silva Fonseca
(UnB/His Suplente)

Dedico essa dissertação às minhas filhas Thaís e Sarah e ao meu filho Thiago... para mim vocês são a maior prova de que Deus é Amor Suave e Delicado.

Dedico também à minha esposa Sumarli, pelo carinho, cuidado e todo apoio tão essenciais à realização deste trabalho. Com amor e eterno afeto.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão vai, em primeiro lugar, à minha orientadora, Dra. Claudia Costa Brochado. Pela sua perseverança, seriedade e atenção, sempre com uma postura generosa e acolhedora das ideias, além de amor ao ensino e pesquisa exemplares. Por intermédio de sua orientação, consegui chegar ao fim deste trabalho conhecendo não apenas teoricamente Marguerite Porete e as beguinhas, mas também experimentando um pouco, na pessoa da professora, a inteligência, a perseverança e o amor que estas mulheres viveram e pregaram.

Também às professoras Maria Filomena Coelho e Maria Simone Nogueira, participantes da banca que com grande profundidade partilharam ideias e intuições para o desenvolvimento deste trabalho. O interesse e apoio na tarefa de aportar preciosas contribuições na banca de qualificação ultrapassaram o aspecto formal, para me guiar a um espaço de mística e discernimento nas leituras.

Meus agradecimentos também a Jorge Antônio Villela e a Rodolfo Alfredo Nunes Junior, do Programa de Pós-Graduação em História, que me auxiliaram nas questões administrativas e orientaram em todos os momentos.

Finalmente, a Deus sem o qual este trabalho perde muito de seu sentido!

RESUMO

O presente trabalho propõe a realização de um estudo sobre a mística Marguerite Porete e o movimento das beguinhas. As pesquisas históricas têm comprovado uma participação cada vez mais influente das mulheres na Idade Média, principalmente no espaço religioso, até então tido como eminentemente masculino. A atribuição da autoria da obra o *Le mirouer des âmes simples et anienties et qui seulement demeurent em voluloir et desir d'amour* à Marguerite Porete aponta não apenas para uma participação na construção da espiritualidade medieval, mas faz da mística um importante movimento político que, mesmo fora da igreja institucional, fez com que esta se sentisse ameaçada quanto à manutenção de sua ortodoxia teológica. Nesse sentido, propõe-se um exercício de entendimento da Idade Média como período de intensa participação das mulheres na vida espiritual e material dos Séculos XIII e XIV, manifestação esta que recuou a partir da Idade Moderna.

Palavras-chave: Beguinhas. Marguerite Porete. Política sexual. Língua materna. Heresias.

ABSTRACT

This research proposes to study the mystique Marguerite Porete and Beguine's movement. Historical researches have proved an increasingly involvement of women in the Middle Ages, especially in religious space, considered to be eminently man's place. The attribution of the book *Le mirouer des âmes simples et anienties et qui seulement demeurent em voluloir et desir d'amour* to Marguerite Porete points out an important participation in the erecting of medieval spirituality and makes the mystic an important political changing that, even outside the institutional church, made catholic church threatened and forced to the maintenance of its theological orthodoxy. In this sense, it is proposed an exercise of understanding of the Middle Ages as a period of intense women's contribution in the spiritual and material life of the 13 and 14 centuries, that retreated in the Modern Age.

Keywords: Beguines. Marguerite Porete. Sexual politics. Mother language. Heresy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - PERSPECTIVA TEÓRICA E HISTORIOGRAFIA	15
1.1 A Teoria da Diferença Sexual e a Política Sexual	24
1.2 Teologia em língua materna	38
CAPÍTULO II - MOVIMENTOS ESPIRITUAIS DO SÉCULO XIII	47
2.1 A vida de Marguerite Porete	50
2.2 O movimento do Livre Espírito	56
2.2.1 O catarismo e os fortes movimentos católicos contrários	61
2.3 O estilo de vida beguino	69
CAPÍTULO 3 - FONTES HISTÓRICAS SOBRE MARGUERITE PORETE	80
3.1 O <i>Mirouer</i>	80
3.1.1 Reação à obra	95
3.2 As crônicas medievais	99
3.3 Os autos inquisitórios de Marguerite Porete	102
CONCLUSÕES	113
REFERÊNCIAS	118
Fontes Primárias	118
Fontes Secundárias	118

SÍNTESE DAS ANTÍTESES

Só temos conhecimento do belo
Quando conhecemos o feio.
Só temos consciência do bom
Quando conhecemos o mau.
Porquanto o Ser e o Existir
Se engendram mutuamente.
O fácil e o difícil se completam.
O grande e o pequeno são complementares.
O alto e o baixo formam um todo.
O som e o silêncio formam a harmonia.
O passado e o futuro geram o tempo.
Eis porque o sábio age
Pelo não agir.
E ensina sem falar.
Aceita tudo que lhe acontece.
Produz tudo e não fica com nada.
O sábio tudo realiza – e nada considera seu.
Tudo faz – e não se apega à sua obra.
Não se prende aos frutos da sua atividade.
Termina a sua obra
E está sempre no princípio.
E por isso a sua obra prospera.

Tao Te Ching*
Lao-Tsé

*LAO-TSÉ. *Tao Te Ching*: o livro que revela Deus. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2013, p.23.

INTRODUÇÃO

O que me levou a fazer este trabalho foi entender um pouco mais a cultura feminina na Idade Média e o porquê do afastamento das mulheres dos principais fatos históricos. O primeiro contato com Marguerite Porete, feito na disciplina de graduação História da Cultura Medieval junto a orientadora, Dra. Claudia Brochado, demonstrou que Marguerite Porete se tratava de uma mulher especial, revestida de autoridade medieval e, por isso, queimada na fogueira da inquisição por suas opiniões teológicas que pregavam o amor!

A partir desses fatos, uma série de inquietações surgiu. Como foi possível uma mulher na Idade Média escrever uma obra tão profunda, já que a historiografia tradicional relegava papel de destaque às mulheres? Como seu escrito gerou tamanha autoridade em sua época a ponto de disputar com a igreja a ortodoxia católica? Quais as questões políticas presentes em sua época que ensejaram sua perseguição? A demora de sua prisão e condenação apontavam para o fato da igreja não querer que Marguerite Porete se tornasse mártir? Por que tanto cuidado na condução de seu processo inquisitório?

Após definir uma metodologia em cima da leitura e escolher a teoria da diferença sexual, entendendo que ela seria importante para situar Marguerite Porete como sujeito político e histórico, apresentei o estado da questão até o momento, buscando em dois documentos históricos, os autos de inquisição e uma crônica a respeito de sua morte, o amparo para a pesquisa, além de seu livro.

Há no título da dissertação a indicação de uma relação entre espiritualidade e política no que se refere à história das mulheres na Idade Média, dada a influência exercida no que respeita à vivência da espiritualidade, influência que se reflete em uma forte oposição da igreja quanto ao livro de Marguerite Porete e a vida das beguinhas.

No capítulo I, apontei pela necessidade de diálogo com outras disciplinas na produção histórica e trouxe o arcabouço teórico eleito como fio condutor da filosofia: **a teoria da diferença sexual** e o **conceito de política sexual**.

A **política sexual** refere-se às relações de poder surgidas entre homens e mulheres em função do sexo. As relações de poder entre homens e mulheres são anteriores a quaisquer outras, vinculando intimamente sexo e política, estabelecendo formas de subordinação das mulheres em função da sexualidade e de sua capacidade reprodutora.

Basicamente, duas são as relações vivenciadas entre mulheres e homens. A **relação dos sexos** e a **relação entre os sexos**. A primeira, **relação dos sexos**, é a forma da existência

humana, a reflexão individual que cada mulher e homem faz de sua existência, relacionada ao fato de ser mulher e homem. A relação consigo mesma/mesmo tendo o sexo como ponto de reflexão e **que desembocará de forma íntima e inseparável da relação entre os sexos**: o estar no corpo de uma mulher ou de um homem interfere no fato de ver o mundo, altera as suas relações e interfere na reação a estas situações. Logo, a relação entre os sexos é a forma como um sexo vê o outro e a maneira como se relacionam dentro da perspectiva homem/mulher.

Nesta construção teórica, surgiram três teorias para entender como as relações dos sexos e entre os sexos fundamentaram a política sexual a partir do século XII.

A primeira seria a **teoria da complementaridade dos sexos**. Esta teoria afirma que homens e mulheres são substancialmente diferentes e iguais. Em outras palavras, homens e mulheres são diferentes no aspecto sexual e iguais em valor, sendo a mulher um inteiro e o homem também um inteiro. A segunda teoria, a **teoria da polaridade**, surge lentamente em meados do século XIII, para afirmar que homens e mulheres eram **substancialmente diferentes, com superioridade dos homens sobre as mulheres**, por intermédio do que Prudence Allen chama de “revolução aristotélica”. Por último, a **teoria da unidade** como a que tenta superar a teoria da polaridade na dicotomia mulheres e homens. Para esta os sexos são iguais não cabendo diferença sexual entre homens e mulheres. Passou-se ao regime de apenas um, ou seja, a igualdade biológica entre homens e mulheres gera apenas o ser humano, e não o regime binário que reconhecia mulheres e homens como dois universos infinitos e distintos na complementaridade, o que leva ao surgimento de um pretense neutro universal.

Este arcabouço teórico-filosófico permitiu avançar para outras reflexões históricas tendo outros conceitos presentes que auxiliam o entendimento da época de Porete e das beguinhas, como o da Ordem Simbólica Materna.

A ordem simbólica materna é uma tradição vinculada à cultura feminina onde a expressão do divino não é feita em latim, uma língua lida e falada por teólogas e pelas mulheres beguinhas, mas na língua vernácula (materna) capaz de expressar a subjetividade deste encontro pessoal com o divino. A língua materna expressa a experiência do divino, a transmissão de uma cultura feminina que não vê um Deus masculino, mas uma espiritualidade vivenciada sobre o ponto de vista das mulheres. A ordem simbólica materna vai deslocar do poder e da dominação o deus masculino e permitir a vivência, uma união com o divino, deslocando o poder da hierarquia católica no reconhecimento da autoridade feminina.

Traçado o arcabouço teórico, avancei no capítulo 2º para o que se sabe a respeito de Marguerite Porete e o estilo de vida das beguinhas, que apontaram pela criação de espaços para anunciação da palavra feminina, com uma presença insubmissa e contestatária.

O século XII testemunhou um movimento de renovação espiritual que espalhou pela Europa, com três vertentes avaliadas no trabalho: o catarismo, os movimentos do Livre Espírito e das beguinhas. Buscando suas construções teológicas, estes movimentos se demonstraram transversais ao se vincularem às questões cotidianas das populações medievais. O catarismo, contudo, possui uma análise ambígua por parte da historiografia, e que pode ser entendido como um problema de ordem simbólica. Ou seja, atribuir duas interpretações tão distintas ao mesmo fato, aponta não apenas pela disseminação da “versão oficial vencedora na história”, mas também, no caso dos cátaros, pela perda de importante valor conferido às mulheres e à sexualidade humana.

O movimento beguinal, associado a uma vida urbana e em estruturas físicas denominadas beguinarias, abrigava mulheres de todas as classes, com sustento próprio e formação sócio-comunitário desprovido de hierarquia e poder. Estes espaços foram importantes para o estilo de vida beguine que estabeleceu um refúgio contra o poder masculino e familiar, transformando-se em lugar de saber e de apropriação às mulheres.

Tudo isto fez com que a mística vivenciada pelas mulheres beguinhas fosse reputada por contrastante à ortodoxia. A fala da interioridade, sem filtro da ortodoxia, feita na forma escrita na língua vernácula (e não no latim) e, sobretudo, feita por mulheres relacionou o feminino com a transcendência gerando e acirrando a reação na hierarquia católica.

Assim, no segundo capítulo, constatei que os séculos XII e XIII foram propícios para a liberdade feminina na manifestação de sua espiritualidade. Os movimentos estudados eram carismáticos e acolhedores ao se identificarem com a vida cotidiana das comunidades medievais ocidentais, sobretudo das mais pobres, distintamente das doutrinas impostas pelo catolicismo que não se aliavam à realidade cotidiana das populações, estando ao largo de seus anseios espirituais e materiais.

O terceiro e último capítulo abordou o aspecto político dos escritos e da vida de Porete, mediante análise das fontes históricas relacionadas à vida da mística. O *Mirouer* foi apresentado em suas linhas principais buscando apontar pela erudição e capacidade crítica de Marguerite Porete. Os estágios em que a alma deve passar para morrer para a vontade própria, a menção a diversos personagens da Bíblia, a ênfase no amor, sem hierarquiza-lo com a razão, e da mística, como movimento interior de entendimento do divino e não por meio de exercícios ascéticos e de isolamento, foram pontuados na obra de Marguerite Porete.

Destarte, o *Mirouer* apresenta uma forma de entendimento que não passa apenas pela razão, mas por um processo pela mediação do amor e mediante o abandono da vontade própria, em uma linguagem metafórica e alegórica que facilitariam a compreensão da deidade e não apenas um conhecimento racional do divino.

A crônica sobre sua execução revela um testemunho quanto à convicção íntima quanto ao que escreveu e em profunda coerência com o que viveu. Na narrativa de Guillaume de Nancy, em conjunto com os autos de inquisição, observa-se as oportunidades que foram dadas à Marguerite Porete e como ela, distintamente de Guiard de Crossonessart, julgado juntamente com ela, permaneceu firme na convicção de suas ideias, até a sua execução.

A tradução da parte dispositiva de sua sentença aponta a importância conferida pelos teólogos quanto à possibilidade de que o pensamento da autora viesse enriquecer a hermenêutica e a espiritualidade de sua época. A convicção da autora, que a levou à morte, foi testemunhada anteriormente por três teólogos e sobre esta manifestação ela permaneceu irreduzível. A formalidade jurídica dos autos de inquisição contrasta com a narrativa de sua obra, a sua condenação com a proposta de salvação pela entrega ao amor divino e a liberdade de seu pensamento com a sua prisão e morte final.

Com a leitura da obra de Marguerite Porete constata-se uma linguagem e um caminho distinto da ortodoxa para se conhecer o divino e se aprofundar na espiritualidade.

Concluimos alguns pontos:

1º- que a descoberta sobre a autoria do *Mirouer* à Marguerite Porete contribuiu para renovar os estudos medievais. Pelas fontes históricas da sua vida podemos ver também que a ortodoxia do clero constituído foi questionada, resultando daí forte resistência, que vai se demonstrar em fechamento dos espaços às mulheres e às manifestações de espiritualidade distintas das formuladas pela teologia oficial.

2º- o *Mirouer* considerado como referência da espiritualidade e escrito no formato de sua época é um livro que demonstrou muito de sua autora: detentora de muita erudição para sua produção, sua obra também se utilizou de “estratégias” culturais de sua época para sua ampla divulgação como, a cultura trovadoresca.

3º- para as beguinas a espiritualidade e a fé não foram entendidas como fatores que anulassem sua condição de mulheres, e a prática religiosa dentro deste movimento não lhes exigiu uma submissão matrimonial, o que levou à sua perseguição, pois a espiritualidade e vivência praticadas por elas foram consideradas ameaça por praticarem a fé cristã distintamente em seu tempo, com mais liberdade e pouco compromisso com a igreja institucional.

4º - outra conclusão é que as fontes históricas apontam que a participação feminina no espaço religioso sobrepunha à passividade da contemplação espiritual e trabalho doméstico para adentrar ativamente na reflexão crítica, na produção intelectual, inclusive na esfera teológica, na influência de suas ideias sobre o divino, na disseminação de valores sociais voltados à prática da piedade e da caridade, dentre outros legados.

5ª – e por último, podemos concluir que a teoria da diferença sexual, utilizada como arcabouço teórico desta dissertação, está se convertendo progressivamente em uma prática e em um discurso imprescindíveis dentro do marco do movimento e do pensamento das mulheres, isto porque além de permitir analisar as relações sociais ocorridas entre os sexos, também reconhece a memória das mulheres no mundo sem separar a palavra do corpo, o que permite a manutenção da ordem simbólica.

Ademais, conseguiu-se situar Marguerite Porete dentro das teorias da diferença sexual, ou seja, sua existência foi possível à vivência da complementaridade e sua morte ocorreu pelo início da polaridade. Por isso, acima de tudo, a história de Marguerite Porete foi fruto do seu tempo.

CAPÍTULO I - PERSPECTIVA TEÓRICA E HISTORIOGRAFIA

A presente proposta de estudo tem como marco a metodologia no estudo da história introduzida pela Escola dos *Annales*, à qual Peter Burke denominou de “A Revolução Francesa da Historiografia”. Esta corrente historiográfica iniciou mudanças na pesquisa histórica, mediante o diálogo com outras disciplinas, mudança esta que abriu a história a outras ciências sociais e suas metodologias, nos primórdios do século XX. Segundo Peter Burke, os *Annales* constituíram-se em um movimento dividido em três fases: a primeira apresentou uma oposição radical à história tradicional, que tinha na vertente política e na história dos eventos sua principal característica; na segunda, o movimento aproximou-se verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos (estrutura e conjuntura) e novos métodos (história serial das mudanças na longa duração) dominada, prevalentemente, pela presença de Fernand Braudel; a terceira trouxe uma fase marcada pela fragmentação e pela influência sobre o público leitor, em abordagens comumente chamadas de Nova História ou História Cultural, em que uma vasta produção histórica tornou a História mais popular ¹.

A linguística, por exemplo, pode ser citada como um exemplo do auxílio à produção histórica no desenvolvimento de seu arcabouço metodológico. Questionando Ferdinand Saussure, teóricos do pós-estruturalismo linguístico trouxeram novas perspectivas aos conceitos de significante, significado e signo, com um exame que considera as diversas possibilidades da narrativa, abordando a análise do discurso na produção histórica.

David Harlam apontou que os historiadores Quentin Skinner e Hans-George Gadamer ressaltaram a interpretação histórica de formas distintas ao utilizar estas perspectivas da linguística. O primeiro, em busca de sentido original de um texto, propôs uma abordagem que retirasse os significados em que o texto foi produzido, enquanto Gadamer, propondo o inverso, ressalta a necessidade de estudar o texto dentro de seu sentido histórico:

Skinner, em contraste, argumentou que podemos despir o texto de seus significados acumulados, reconstruir a situação histórica em que ele foi inicialmente escrito, reinsere o texto em seu contexto reconstruído, e ali discernir seu sentido inerente. Ele queria “represtinar” o texto. Mas a análise de Gadamer mostra ser isso impossível; o texto não pode nunca ser separado das interpretações através das quais ele chegou a nós, interpretações que agora “constituem a realidade histórica de seu ser”. Entender um texto significa entender sua história efetiva. Pretendê-lo de outro modo é

¹ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. A revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 17.

transformar o texto, que “cresceu e foi transmitido historicamente” em “um objeto de física”.²

Com Reinhart Koselleck surgiu a proposta de se contornar as dificuldades geradas pelas formas discursivas, para o acesso a uma compreensão histórica sem prejulgamento sobre a ligação da realidade com o discurso. Por seu turno, Michel Foucault permitiu compreender melhor a relação do saber com o poder por meio de análise das práticas discursivas e que, é por intermédio das descontinuidades históricas que se deve buscar o conhecimento histórico, através da prática genealógica.

Outra inovação proposta pelos *Annales* a partir dos anos 1960 passou a ser conhecida como História das Mentalidades. Dentro deste vasto campo temático, de contornos necessariamente imprecisos, podemos destacar as crenças, os hábitos cotidianos, as formas de relacionamento social, enfim, o cotidiano das pessoas. E, justamente por tentar dar conta de aspectos da vida humana relacionados, muitas vezes, com a psicologia social, é que a História das Mentalidades teve que recorrer a ciências que, até então, não gozavam do apreço dos historiadores, como, por exemplo, a psicologia e a psicanálise. Na opinião de Michel de Certeau o despreço ocorre porque os historiadores, por equívocos metodológicos, estariam ainda presos a postulados positivistas: a hierarquização entre o passado e o presente e a sua consequente sucessividade, o que não existe na esfera do inconsciente e, portanto, para a psicanálise. Por este motivo, ainda segundo Michel de Certeau, o historiador não conseguiria perceber a simultaneidade dos tempos, ou seja, o cronológico e o do inconsciente:

A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o **espaço da memória**; elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um **no** outro; enquanto a segunda coloca um **ao lado** do outro. A psicanálise trata essa relação segundo o modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (...). Por sua vez, a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo).³ (ênfase do autor)

²HARLAN, David. A História Intelectual e o Retorno da Literatura. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. São Paulo: Unicamp, 2000, p. 25.

³ DE CERTEAU, Michel. *História e Psicanálise*. Entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 73. Este livro consiste numa publicação póstuma de textos do autor organizada por Luce Giard, sua colaboradora próxima. Dedicando-se à reflexão a respeito do fazer historiográfico em diálogo com o saber psicanalítico, ele suscita questões sobre as proximidades entre história e psicanálise. Apesar de sua filiação à Escola Freudiana de Paris idealizada por Jacques Lacan, desde sua fundação em 1964 até sua dissolução em 1980, Michel de Certeau não se autorizava como psicanalista. Era como historiador que buscava na psicanálise elementos para realizar seu ofício.

Portanto, o historiador que faz uso da psicanálise em sua produção historiográfica deve fazê-lo com o cuidado para não psicologizar os processos sociais, esvaziando-os dos importantes fatores de ordem econômica e política. Um bom exemplo em conhecer os limites do uso de uma área do conhecimento com parcimônia está em Jacques Le Goff, que avaliou a possibilidade de uma análise histórica com a psicanálise num artigo sobre os sonhos de diferentes monarcas medievais, pois para ele os relatos oníricos, quando bem analisados, seriam um manancial riquíssimo de informações sobre a mentalidade medieval e, justificou-se não ter ele próprio analisado os sonhos por não se considerar conhecedor dos instrumentos teóricos fornecidos pela psicanálise.⁴

Assim, com a possibilidade da utilização de enfoques teóricos distintos, a exploração das fontes ganha novas criações, levando à produção histórica outros instrumentos metodológicos, que aportam recortes até então inéditos para sua análise. Foi possível constatar nas questões levantadas por historiadores políticos que a produção histórica enriquece-se ao levar em conta aspectos de interpretação textual e do contexto de produção promovido pela metodologia desenvolvida pela linguística. Logo, o historiador que se utilizar destes instrumentos metodológicos terá maior liberdade e criatividade para a análise, pois, dependendo do momento histórico em estudo pode-se optar por abordagens históricas diversas, como a cultural ou social, analisando a fonte histórica além da abordagem política ou econômica, mais presentes na produção histórica. Este constante diálogo com outras disciplinas também proporcionou novas epistemologias para a produção histórica e no surgimento de interesse pelos estudos das mulheres.

A negligência que havia pelas mulheres na história foi apontada pelos movimentos feministas na década de 1960. Esta negligência se manifestava de duas formas: na ausência das mulheres como objeto do estudo histórico e da sua falta de protagonismo na história e por serem poucas as pesquisas feitas pelas mulheres. Claudia Opitz observa que foi necessário o aparecimento dos “novos movimentos feministas” e o interesse das mulheres por elas próprias para que emergisse uma “história das mulheres”, tendo por escopo descobrir o mundo das

⁴LE GOFF, Jacques. Os sonhos na cultura e a psicologia coletiva do Ocidente Medieval. In: LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 382: “Um estudo assim tem fatalmente horizontes psicanalíticos, mas, **considerando a insuficiente competência do coordenador nesse domínio** e também os problemas não resolvidos, que põem a passagem do individual ao coletivo na psicanálise, teremos que nos contentar com abordar às vezes inferências psicanalíticas da pesquisa, sem nos comprometermos verdadeiramente com elas.” (minha ênfase)

mulheres mascarado pelo dos homens, para reconstruir a sua visão das coisas, as suas experiências e necessidades, os seus desejos e atividades.⁵

A lacuna da análise histórica feminina deve-se ao esquecimento a que as mulheres foram relegadas ao longo da história, apesar de a sociedade europeia medieval testemunhar uma quantidade significativa de personagens femininas, sobretudo no espaço religioso. Joan Kelly assinala uma contração no chamado Renascimento, principalmente das opções sociais e pessoais para as mulheres, não sofridas pelos homens da mesma classe, como no caso da burguesia, ou que não sofreram tão marcadamente, como o caso da nobreza.⁶

A partir do século XX, sobretudo da sua segunda metade, ocorreu uma confluência dos estudos históricos com o movimento feminista, quando houve uma reflexão da história partindo da perspectiva das mulheres, ou seja, as teóricas da história observaram que não existiu uma história do ser humano no geral, mas uma história focada em um dos gêneros, o masculino. Após esta autocrítica, as mulheres aumentaram sua participação na escrita da história e começaram a produzi-la na qualidade de sujeito e centro de pesquisa particular.

As reflexões do século XX vêm na esteira do movimento iluminista do século XVIII. A influência deste movimento pode ser vista nas sociedades europeias. Na França, o Iluminismo estimulou reflexões quanto à condição feminina, relativas à injustiça no tratamento conferido às mulheres, tanto no campo da legislação, quanto no dos costumes. Na França o espaço para esta crítica ocorria, sobretudo, em clubes de mulheres.

Clube de mulheres não era novidade na França do século XVIII, onde seguindo a tradição medieval, conforme será visto adiante com o movimento do trovadorismo, eram salões frequentados pela aristocracia e alta burguesia. Temas de literatura, filosofia e a situação da época eram debatidos por mulheres. Porém, apesar de se discutirem opiniões e críticas sobre os acontecimentos políticos de seu tempo, nestes clubes aristocráticos considerava-se a posição das mulheres perfeitamente integrada no sistema, pois convictas de seu prestígio pessoal e das convicções que as sociedades de seu tempo lhes conferiam, não buscavam uma crítica à situação política e social vivida pelas mulheres, distintamente de outros círculos femininos, em que reflexões sobre direitos sociais e políticos surgiram. Por exemplo, a escritora Olympe de Gouges (1748-1793), pseudônimo de Marie Gouze, autora do livro *Le Prince Philosophe* (1789), pretendendo papel diferente a este espaço feminino,

⁵ OPITZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das mulheres: A Idade Média*. Vol. II. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1990, p. 353.

⁶ KELLY, Joan. Tuvieram las Mujeres renacimiento? In: AMELANG, James; NASH, Mary (orgs.). *História y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Institución Valenciana D'Estudios y Investigacion: Valência, 1990, p. 93.

fundou dois clubes femininos, nos quais se debatiam criticamente assuntos relativos à situação das mulheres na sociedade francesa. Após debates foi elaborado o documento “Declaração dos Direitos das Mulheres”, apresentado em 1791 à Constituinte. Todavia, com o recrudescimento do movimento revolucionário, Olympe de Gouges foi guilhotinada iniciando uma repressão ao incipiente movimento crítico relativo aos direitos das mulheres na França.

Por outro lado, na formulação da Constituição dos Estados Unidos da América as mulheres também buscaram presença para que não se elaborassem leis sem sua intervenção. Abigail Adams (1744-1818), esposa do segundo presidente dos Estados Unidos da América, John Adams (1735-1826), foi pródiga na defesa dos direitos de propriedade das mulheres casadas e apoiou fervorosamente a necessidade de lhes dar mais oportunidade, principalmente na educação. De acordo com ela, as mulheres não deveriam estar sujeitas as leis que não levassem em conta seus interesses e não deveria se contentar com o papel de companheiras de seus maridos. As mulheres deveriam estudar e serem reconhecidas por suas capacidades intelectuais, de modo que pudessem agir para melhorar a vida de seus maridos e filhos.⁷

Também na Alemanha, em 1792, Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), delegado de polícia e prefeito da cidade de Königsberg, tirou de suas experiências diárias e vivência política a necessidade de modificar o *status* civil e jurídico das mulheres na Alemanha e escreveu o livro “Sobre a melhoria da situação cívica das mulheres”.⁸

Em terras brasileiras, Celi Regina Pinto relata a existência de três grandes momentos (ou ondas) do feminismo que se seguiram ao movimento feminista em âmbito mundial, com forte influência da Inglaterra, e que contribuíram para o estudo histórico na perspectiva das mulheres nos séculos XX e XXI.⁹

O primeiro momento teria se expressado na luta pelo voto no âmbito do movimento sufragista¹⁰, que se seguiu ao contexto das ideias iluministas e das Revoluções Americana (1775-1781) e Francesa (1789-1799), para reivindicar direitos sociais e políticos, com ênfase inicial no sufrágio universal através da mobilização de mulheres em vários países. A escritora Mary Wollstonecraft¹¹ (1759-1797) pode ser considerada como uma das precursoras do

⁷ Fonte wikipedia. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Abigail_Adams. Último acesso em maio de 2018.

⁸ Título original “Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber”. Fonte wikipedida. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Theodor_Gottlieb_von_Hippel. Último acesso em maio de 2018.

⁹ PINTO, Celi Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

¹⁰ A luta pelo voto feminino foi sempre o primeiro passo a ser alcançado no horizonte das feministas da era pós-Revolução Industrial. As sufragistas podem ser consideradas as primeiras ativistas do feminismo no século XIX.

¹¹ A escritora britânica Mary Wollstonecraft pode ser considerada uma das pioneiras da modernidade feminista, com a publicação da obra *A Vindication of the Rights of Woman*, em 1790. No Brasil, Nísia Floresta foi uma das principais propagadoras do movimento feminista neste período com sua livre tradução do texto *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, também de Mary Wollstonecraft, em 1832.

movimento feminista ao pleitear a legitimação e amplitude dos direitos políticos às mulheres pelo voto, como início de aquisição de outros direitos sociais. As primeiras ideias feministas surgiram no lastro histórico das transformações políticas e econômicas, avolumando-se no século XIX e expressando-se como instrumento crítico e reivindicatório.

O segundo momento do movimento feminista ocorreu, segundo Celi Regina Pinto, no início dos anos 1950, caracterizando-se pela resistência contra a hegemonia masculina, a violência sexual e ao direito ao exercício do próprio corpo. Este ampliou o debate para questões relativas à sexualidade, família, mercado de trabalho, direitos reprodutivos, desigualdades legais e de fato. No Brasil, este movimento ganha corpo durante o regime militar no início dos anos 1970, sobretudo contra a opressão patriarcal que este regime representava e teria se caracterizado por um movimento contrário de liberação, no qual as mulheres discutiam a sua sexualidade e as relações de poder.¹²

No início da década de 1990 surge a “terceira onda” do feminismo. Aprofundando a reflexão feminista e construindo aquilo que esta autora identifica como “feminismo difuso”, foi marcado pela ênfase sobre processos de institucionalização e discussão das diferenças intragênero, isto é, entre as próprias mulheres. O feminismo em sua terceira onda também desafiou o que chamou de definições essencialistas da feminilidade para incluir nas reflexões um grupo diversificado de mulheres, com um conjunto de identidades variadas, e com críticas aos papéis atribuídos aos gêneros que instauram a diferença social entre homens e mulheres.

Assim, vive-se a repercussão da terceira onda onde as mulheres, em uma época de grandes transformações tecnológicas, sociais e culturais começam a identificar as novas estruturas do poder patriarcal que estão sendo criadas e produzir estratégias para conceitualizar e desativar estes novos núcleos de domínio masculino. Diante desse quadro, as mulheres refletem sobre a criação de novos vínculos e pactos políticos entre mulheres e homens para neutralizar os novos patriarcados e conquistar espaços de liberdade, autonomia e igualdade para as mulheres.¹³

É nesse passo, portanto, que a participação das mulheres na pesquisa histórica vem sofrendo transformações, no rastro do aprofundamento de novas abordagens historiográficas que levem em conta o movimento feminista surgido com a intenção de romper com a ordem patriarcal, denunciar a desigualdade com os homens, enfim, reivindicar direitos.

¹² Celi Regina propõe na mesma obra a experiência de uma “quarta onda” para os movimentos feministas e para as teorias feministas que levem em conta a existência de circuitos difusos feministas operados a partir de distintas correntes horizontais de feminismos (acadêmico, negro, lésbico, masculino, etc.), que se poderia denominar de *feminist sidestreaming* ou “fluxo horizontal do feminismo”.

¹³ MATOS, Marlise. *Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global?* Revista de Sociologia Política. Curitiba, v. 18, n 36, junho de 2010, p. 67-92.

Observa-se que o atual movimento feminista aprofunda suas reflexões em busca da igualdade jurídica, política e econômica entre homens e mulheres, deixando para segundo plano a diferença sexual, formulado por Lucy Irigaray e outras, conforme será visto adiante.

A crítica feminista, contudo, não se resume à busca da igualdade em seus aspectos jurídicos e políticos. Está presente também na epistemologia da produção histórica. Diva do Couto Muniz demonstra da seguinte forma estas transformações que questionam a produção científica masculina:

O movimento de crítica feminista à ciência e à cultura encontra-se localizado em um tempo em que se processaram profundas mudanças e desestabilizações nos sistemas de pensamento que informam as leituras do social, operadas a partir da Segunda Guerra Mundial. Os feminismos participaram – e em muitos aspectos provocaram – a/da ampla crítica cultural e teórica aos modelos de conhecimento dominantes nas Ciências Humanas, ao lado de áreas de conhecimento como a Psicanálise, a Hermenêutica, a Teoria Crítica Marxista, o Desconstrutivismo e o Pós-Modernismo.¹⁴

Margareth Rago aprofunda o debate demonstrando a complexidade do tema ao responder simultaneamente sim e não a respeito da existência de uma maneira feminina, distinta da masculina, de fazer/escrever história. Em sua crítica, a autora aponta que a diferença na produção histórica feminina está no modo de interrogação, pois há um olhar específico feminino na abordagem do passado das mulheres, que desembocará numa proposta de releitura da história no feminino. Todavia, a forma de trabalhar as fontes, o recorte do objeto de estudo e outros aspectos metodológicos são idênticos ao da produção histórica dos homens.¹⁵

Assim, no desenvolvimento deste diálogo com outras ciências, a pesquisa histórica e a produção historiográfica foram enriquecidas pelo surgimento de epistemologias feministas que criticaram o modo dominante de produção do conhecimento científico, propondo um modo alternativo de operação e articulação da produção do conhecimento. A incorporação da categoria gênero e a percepção da sexualização da experiência humana no discurso histórico passaram a orientar as pesquisas. Margareth Rago apontou também o grande potencial das contribuições das teóricas feministas na história, da seguinte forma:

As possibilidades abertas para os estudos históricos pelas teorias feministas são inúmeras e profundamente instigantes: da desconstrução dos temas e interpretações masculinos às novas propostas de se falar femininamente das experiências do cotidiano, da micro-história, dos detalhes, do mundo privado, rompendo com as

¹⁴ MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Feminismos, epistemologia feminista e história das mulheres: leituras cruzadas*. OPSIS, Catalão, v. 15, n. 2, p. 320.

¹⁵ RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pilar (Orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000, p. 21.

antigas oposições binárias e de dentro, buscando respaldo na Antropologia e na Psicanálise, incorporando a dimensão subjetiva do narrador.¹⁶

Para Margareth Rago, desta forma, as principais críticas feministas à produção científica centraram-se na incapacidade de pensar a diferença entre homem e mulher, pois as ciências humanas trabalham com sistemas identitários e excludentes, ou seja, a produção científica foi pensada a partir de um conceito universal de homem e de práticas masculinas. Nesse passo, a pretensa objetividade e neutralidade estão impregnadas de valores masculinos, raramente filóginos, levando a necessidade das teorias feministas analisarem o sujeito histórico “como efeito das determinações culturais, inserido em um campo de complexas relações sociais, sexuais e étnicas”¹⁷. Somente assim é possível entender alguns limites da produção histórica, que acabam por relegar às mulheres ao plano secundário ou até mesmo inexistente.

A inserção das teorias feministas em estudos históricos, contudo, gerou dúvidas quanto ao alcance da diferença sexual como objeto de estudo. Roger Chartier, por exemplo, apresentou um triplo questionamento quanto às questões de gênero nos estudos históricos: a) como se dariam as análises dos limites de validade e dos critérios de pertinência da oposição entre feminino e masculino; b) a diferenciação entre a dominação masculina e a dominação simbólica que supõe a adesão dos próprios dominados às categorias e recortes que fundam sua sujeição; e, c) na temporalidade histórica, a distinção quanto à historiografia tradicional. Assim, este historiador contribuiu com a construção teórica, sob uma perspectiva feminina, com a seguinte sugestão:

A construção de uma periodização própria da história das mulheres depende da articulação - historicamente variável e particular de cada configuração social - destas diferentes modalidades do poder das mulheres. É ao desembaraçar as relações que elas têm umas com as outras que se poderá, para cada momento histórico, "compreender como uma cultura feminina se constrói no interior de um sistema de relações desiguais, como ela mascara as falhas, reativa os conflitos, enquadra tempos e espaços, como enfim ela pensa suas particularidades e suas relações com a sociedade global".¹⁸

Nessa perspectiva, surgiram produções acadêmicas que buscaram problematizar as relações entre os sexos. Diva do Couto Muniz, utilizando-se de sua experiência acadêmica, aponta a tensão existente na produção histórica com respeito à influência política no discurso:

No ato em que me reconheço sob aquelas múltiplas identificações, dentre elas a de historiadora e feminista, estou expressando também minha posição teórica, meu entendimento de que nenhuma ciência é neutra e

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸ DAUPHIN, Cécile; FARGE, Arlette; FRAISSE, Genevieve *et alii*: "Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie", In *Annales ESC*, mars-avril, n° 2, 1986, pp. 271-293. *Apud* CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, n° 4, UNICAMP, 1995, p. 47.

desinteressada. A História, assim como os demais saberes, é elaborada a partir de suas condições de possibilidade e de imaginação para a investigação. O discurso historiográfico não é uma construção apolítica, não posicionada, mas se encontra atravessado por relações de poder; é um campo em litígio, tensionado pelas disputas em torno do controle da leitura do passado de modo a controlar a visão do presente, como lucidamente avalia Salgado Guimarães (2000, p. 12). É um discurso posicionado, interessado em domesticar o passado a partir das ideias, valores, visões de mundo, interesses e significados de quem o elaborou, individual e coletivamente. Como nos ensina Certeau (2006, p. 32), a escrita da história, a historiografia, é uma operação que envolve um lugar social, uma disciplina, um modo de fazer com suas regras, técnicas e procedimentos de pesquisa, e um produto, traduzido sob a forma de um texto, uma narrativa.¹⁹

Logo, nesse diálogo com outras ciências e com a perspectiva teórica produzida por feministas, a produção histórica das mulheres amadurece a cada dia, denunciando como alguns dispositivos acadêmicos estão profundamente comprometidos com o domínio masculino e falocêntrico. Percebe-se que a dimensão feminista na construção historiográfica evidencia, conforme aponta Margareth Rago:

... a luta contra a normatividade imposta sobre as mulheres, portanto como práticas discursivas efetivamente feministas, isto é, que enfatizam e se comprometem com as lutas contra as formas contemporâneas de controle biopolítico dos corpos e com as buscas de afirmação de novos modelos de expressão subjetiva, política e social.²⁰

Destarte, novas pesquisas acadêmicas avançam com enfoque nos temas da política, violência, sexualidade e direitos sobre o corpo das mulheres. Esta nova produção ocorre em conjunto com novos comportamentos afetivos e sexuais, maior aprofundamento de recursos terapêuticos, psicológicos e psicanalistas, entre outros, implicando na maior participação das mulheres na produção teórica e na historiografia.

Christiane Klapisch-Zuber fala a respeito de uma historiografia que revelava um antifeminismo quanto às mulheres medievais. Calcado em discursos da época repetidos com insistência, este misoginismo apontava as mulheres como fracas e possuidoras de qualidades negativas por natureza, ocupando posição secundária e de apoio ao masculino, face ao suposto entendimento corrente de que “homem e mulher não se equilibram nem se complementam: o homem está no alto e a mulher em baixo”.²¹

¹⁹ MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Feminismos, epistemologia feminista e História das Mulheres: leituras cruzadas*. Revisa Opsi, v. 15, nº 2, 2015, p. 316-329.

²⁰ RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2013, p. 56.

²¹ KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes. V. 2, p. 137.

Porém, questionando e propondo outro olhar possível em relação à Idade Média, esta autora chama a atenção para o possível engano dessas representações, propondo novas referências aos estudos sociais de sexo, que respeitem a diversidade das situações concretas e as consequências que o desequilíbrio marcante das relações entre os sexos exerce sobre todo o jogo social:

Mas pode-se ver as coisas de outra forma e sacudir o entorpecimento fascinado ou resignado que nasce da repetição. A ambição de muitos hoje em dia é compreender a parte que as relações entre os sexos ocupam no conjunto das relações sociais. Uma tarefa preliminar impõe-se assim ao historiador, que deverá se preocupar com as definições de masculino/feminino elaboradas por uma dada sociedade e questionar de maneira crítica os suportes intelectuais e teóricos que fundamentam estas representações.²²

No âmbito deste questionamento, observa-se que se a diversidade das abordagens no diálogo com outras ciências foi fundamental para o aprofundamento da pesquisa histórica, o tratamento conferido com os estudos feministas na produção historiográfica se apresenta como um dos mais importantes no desenvolvimento da metodologia da história, pois com a alteração das perspectivas predominantes no estudo da História promovido pelas abordagens feministas, desenvolvem-se análises históricas com o olhar e percepção feminina, até então relegados ao segundo plano. Assim, não somente é possível aprofundar consistentemente a crítica da produção histórica feita pelos homens, como também abrir novas explorações que busquem a perspectiva histórica por parte das mulheres como protagonistas influentes.

1.1 A Teoria da Diferença Sexual e a Política Sexual

Conforme demonstrado, o aparato metodológico das teorias feministas foi capaz de desenvolver uma pesquisa histórica consistente nas últimas décadas. Contudo, por motivo de escolha metodológica para a análise da vida de Marguerite Porete que se aqui propõe, observa-se que o instrumental metodológico utilizado neste trabalho não se aprofundará nestas perspectivas teóricas, mas partirá da **Teoria da Diferença Sexual** e do conceito de **Política Sexual** trabalhado pela filósofa estadunidense Prudence Allen, a medievalista espanhola Maria-Milagros Rivera Garretas²³ e a filósofa italiana Luisa Muraro.

A teoria da diferença sexual foi inicialmente trabalhada por Luce Irigaray sob a perspectiva da psicanálise. O início da análise da diferença sexual merece ser feita pela psicanálise porque os conhecimentos nesta área conferem supedâneo para o entendimento da apropriação de um imaginário que inferiorizou as mulheres, abrindo possibilidade de

²² *Ibidem*, p. 138.

²³ Neste trabalho utiliza-se como referencial metodológico os livros *La diferencia sexual en la historia* de Maria-Milagros Rivera Garretas e *The concept of woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-Ad 1250)*, de Prudence Allen. As traduções do espanhol e do inglês destas e das demais obras são de minha autoria.

re-significar e transformar em um sistema simbólico alternativo. Em seus estudos, Luce Irigaray formulou um de seus principais conceitos que será aqui utilizado: *mimese* ²⁴.

A *mimese* é um processo de apresentar e reapresentar às mulheres visões estereotipadas de si mesmas, a fim de questionar as próprias opiniões. Segundo a autora, mediante a *mimese* as mulheres são jogadas para uma relação paradoxal com a feminilidade. Todavia, a repetição desta apresentação e reapresentação não é fiel todo o tempo e assim a própria possibilidade de repetir uma opinião negativa, infiel, sugere que as mulheres são algo diferente da visão expressa, o que acaba por tornar-se seu ponto de apoio para superar estas falácias. Pela *mimese* é possível revisitar os lugares discursivos e materiais de onde as mulheres foram essencializadas, desqualificadas ou simplesmente excluídas. E, desde aí, reelaborar redes de definições discursivas sobre as mulheres que sejam úteis tanto para a desconstrução de um modelo de subjetividade feminina, como também para colocar em prática, aqui e agora, um modo de representação, em que o fato de ser mulher tenha a conotação de uma força política positiva e auto-afirmante. ²⁵

Portanto, a possibilidade de utilizar o instrumental da psicanálise nos estudos históricos abre possibilidades de pesquisas historiográficas que levem em conta a subjetividade. Subjetividade esta que é fundamental na análise da vida e obra de Marguerite Porete, pois perpassa em toda sua obra a mensagem de anunciar e fomentar aos seus leitores e ouvintes a relação pessoal com a deidade, mediante um caminho de transformação da alma. Marguerite Porete apresentou-se como uma mulher que conheceu o infinito amor e que, tomada por este amor da deidade, se pôs a falar sobre essa experiência indizível. Seu desejo foi o de anunciar a liberdade perfeita adquirida nessa relação total. Ademais, a experiência mística proposta por Marguerite Porete somente pode ser entendida relacionando-se a mais um aspecto subjetivo: a mística. Na mística está o mistério da aproximação daquele não cabe

²⁴ IRIGARAY, Luce. *This sex which is not one*. New York: Cornell University Press, 1985.

²⁵ A respeito das críticas feitas à Luce Irigaray quanto à possibilidade de sua teoria ser rotulada de essencialista, vide a discussão em BRAIDOTTI, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004. Nesta obra, Rosi Braidotti se autodefine pós-estruturalista e integra o grupo das que são representantes da segunda geração de teóricas da diferença sexual. Ela toma a Diferença Sexual como uma categoria fundacional e histórica do pensamento feminista e a esvazia de todo conteúdo essencialista. Para se aprofundar mais nas discussões vide: BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, p. 519-531, dez. 1988, disponível em https://www.amherst.edu/system/files/media/1650/butler_performative_acts.pdf, acesso em maio de 2018; WITT, Charlotte. The Metaphysics of Gender: Reply to Critics. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-9, 2012, disponível em: <http://sgrp.typepad.com/sgrp/spring-2012-symposium-witt-on-the-metaphysics-of-gender.html>, acesso em maio de 2018; MIKKOLA, Mari. How Essential is Gender Essentialism? Comments on Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-10, 2012, disponível em: <http://sgrp.typepad.com/sgrp/spring-2012-symposium-witt-on-the-metaphysics-of-gender.html>, acesso em maio de 2017, dentre outras publicações.

nos limites do conhecimento²⁶. Marguerite Porete ensinava que a alma mantém a sua união original com Deus, mesmo que ela também tenha uma existência individual, ou real, no mundo criado.²⁷

Como a subjetividade de Marguerite Porete supõe abrir mão de mediações, ultrapassar todas as imagens, abandonar todas as seguranças e conhecer, por experiência, que deidade é em tudo e além de tudo, abre-se a possibilidade de se utilizar o arcabouço de Luce Irigaray quanto à desconstrução elaborada por Marguerite Porete da perspectiva feminina lançada pelo clero masculino medieval oficialmente constituído, ou seja, no mundo medieval, tempo em que a teologia vai buscando se firmar como ciência, com valorização da razão, da ênfase na dimensão inteligível, Marguerite Porete ousou fazer teologia e o fez sondando a própria experiência com a deidade também na alma da mulher. Para ela, os seres humanos possuíam a capacidade de se tornarem unidos à deidade, porque eles já eram, desde a eternidade, um com a deidade, em cuja intenção criadora eles encontram a sua verdadeira realidade.

Sob o ponto de vista filosófico e histórico, a teoria da diferença sexual foi tratada, respectivamente por Prudence Allen e, Maria-Milagros Rivera Garretas e Luisa Muraro, as teóricas que fundamentam este trabalho. Em nosso entendimento, o aparato teórico da política sexual apresenta modelos que permitem perceber as diferenças entre os sexos e suas consequências históricas. Além disso, em nossa ótica está na análise proposta por este aparato metodológico a melhor explicação para a experiência humana feminina sob uma perspectiva relacional na história.

Prudence Allen entendeu a **política sexual** como melhor forma de convivência entre mulheres e homens em sociedade, por intermédio da percepção e respeito da diferença sexual. Maria-Milagros Rivera assim define política sexual:

Por política sexual entendo todos os tipos de relações que afetam o mundo inteiro: as que envolvem e apoiam as mulheres ou os homens com o outro sexo, e aqueles que cada sexo sustenta consigo mesmo, isto é, as interpretações e avaliações que continuamente fazemos mulheres e homens o fato de nascer uma mulher ou um homem, uma vez que a sexualidade

²⁶ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Edição nº 385, Dez. 2011. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4286-ceci-baptista-mariani?showall=&start=1>> Acesso em julho de 2016: “Para se estabelecer uma relação entre o feminino e a mística, creio que é importante, em primeiro lugar, compreender bem o sentido desta última. (...) Mística como caminho para o Mistério, é essa incrível pretensão de aproximação Daquele que, reconhecemos com grande humildade, por sua grandeza, não cabe nos limites do nosso conhecimento. (...) O místico conhece então, por experiência, que Deus é em tudo e além de tudo”.

²⁷ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Tradução e notas Sílvia Schwartz. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008, p. 101: “É necessário, diz Amor, que essa Alma seja semelhante à Deidade, pois ela está transformada em Deus, diz Amor, razão pela qual ela reteve sua verdadeira forma, que lhe é garantida e dada desde o começo pelo uno, que a amou sempre por sua bondade”.

humana pede para ser continuamente interpretada porque é o primeiro dado histórico que o corpo oferece e sofre. A política sexual permeia e matiza todas as relações humanas, tanto em casa como na rua, tanto no jogo como na escola, tanto no trabalho como na saúde, esportes, mídia, arte ou política profissional.²⁸

Portanto, entende-se por política sexual a relação dos e entre os sexos, ou seja, como mulheres e homens se relacionam com o fato de terem nascido mulheres e homens, e como cada um dos sexos se relaciona com o outro. Essas relações humanas, portanto, vão se formar e se construir a partir da ótica da diferença sexual, onde as relações que os seres constroem e estabelecem com si mesmos e com os outros, está intimamente ligada ao corpo no qual nascem. Porém, este entendimento de ser homem ou mulher em determinada sociedade é uma relação mutável, ou seja, ao longo do tempo homens e mulheres reinterpretem essa noção de como se entender a partir do seu próprio sexo, e na relação com o outro sexo, construindo diferentes formas de relações dos e entre os sexos.

A Política Sexual como fundamento da política foi proposta inicialmente por Prudence Allen em 1985²⁹. Referindo-se às relações de poder entre homens e mulheres em função do sexo, este conceito permite atentar para o fato de que nas sociedades patriarcais as relações de poder entre homens e mulheres são anteriores a quaisquer outras, vinculando intimamente sexo e política³⁰. Nesta perspectiva, as relações de poder estabeleceriam formas de subordinação das mulheres em função da sexualidade, conforme a cultura e a época.

Prudence Allen observa que há lenta e gradual mudança ao longo dos séculos XII e XIII quanto à forma dos sexos se relacionarem e como homens e mulheres se relacionam consigo, ou seja, com o fato de terem nascido homens ou mulheres. Sua análise foi feita a partir do resgate da leitura sistemática do filósofo Aristóteles em busca de entender o espírito misógino que orientou as relações sociais lentamente surgidas na Europa após o século XII.

²⁸ RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *Signos de libertad femenina*. En diálogo con la historia y la política masculinas: “Por política sexual entiendo dos tipos de relaciones que afectan a todo el mundo: las que entablamos y sostenemos las mujeres o los hombres con el otro sexo, y las que cada sexo entabla y sostiene consigo mismo, es decir, las interpretaciones y valoraciones que continuamente hacemos las mujeres y los hombres del hecho de haber nacido mujer u hombre, ya que la sexuación humana pide ser continuamente interpretada porque es el primer dato histórico que el propio cuerpo ofrece y padece. La política sexual impregna y matiza todas las relaciones humanas, tanto en casa como en la calle, tanto en el juego como en la escuela, tanto en el trabajo como en la sanidad, el deporte, los medios de comunicación, el arte o la política profesional”. Disponível em <http://www.ub.edu/duoda/bvid/obras/Duoda.text.2012.02.0001.seccion2.html>. Acesso em dezembro de 2017.

²⁹ ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-Ad 1250)*. Montreal-Londres: Eden Press, 1985.

³⁰ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 96: “Las relaciones de los sexos y entre los sexos son el fundamento da la política”, ou seja, “as relações dos sexos e entre os sexos são o fundamento da política sexual”.

Para esta autora, o direito e a filosofia da Antiguidade Clássica, ambos com tradição fortemente patriarcal e pouca participação das mulheres além da esfera privada e doméstica, ajudaram a alterar o quadro de equilíbrio encontrado nas relações entre os sexos até meados do século XII, sobretudo nas obras de Aristóteles, tido por ela como fundador da polaridade entre os sexos, que terão sua leitura feita de forma obrigatória nas universidades, conforme será aprofundado adiante.

Aristóteles distinguiu o ser humano dos demais seres viventes concluindo, no entanto, que não obstante a racionalidade está presente em todos os seres humanos, a faculdade racional não se apresentava da mesma maneira em homens, escravos, mulheres e crianças. No caso das mulheres, não se verificaria autoridade em suas deliberações racionais³¹. Não estando aptas para as atividades racionais, as mulheres não estariam capacitadas a direcionar suas atividades de maneira ordenada, necessitando serem dirigidas pelo homem. Sendo naturalmente incapaz, estaria sujeita ao homem, único detentor de sabedoria. O filósofo grego reconhecia como específica virtude da mulher a obediência à sabedoria masculina: "a virtude da mulher é obedecer, a virtude do homem é dominar"³². Prudence Allen também aponta a influência em textos pré-aristotélicos:

Enquanto os impulsos rumo à polaridade sexual foram encontrados nos escritos de Demócrito, na Tabela dos Opostos de Pitágoras e nos escritos éticos de Xenofonte, Aristóteles foi o primeiro filósofo a fornecer uma estrutura abrangente para a posição de polaridade do sexo. Em seu pensamento, a mulher e o homem eram claramente diferentes entre si, com o homem naturalmente superior. Esta polarização dos sexos foi encontrada em todas as quatro áreas de interrogação onde os pré-aristotélicos consideravam o conceito de mulher em relação ao homem.³³

O psicanalista Joel Birman pode nos auxiliar neste entendimento. Ele entende que Aristóteles parte da teoria das quatro causas – material, formal, eficiente e final – para conceber a geração como diversamente distribuída entre as figuras do homem e da mulher. A mulher seria o vetor da causa material da geração, cabendo ao homem o poder da causa formal. Estas causas foram concebidas de forma hierárquica na ontologia aristotélica, cabendo a causa formal ser a superior e a material a inferior. A causa formal estaria inscrita em ato na geração dos seres, já que sem a forma a matriz feminina da materialidade não teria valor. A

³¹ ALLEN, Prudence. *The concept of woman: the Aristotelian Revolution (750 B.C.- A.D. 1250)*. Montreal: Eden Press, 1985, p. 109.

³² *Ibidem*, p. 112.

³³ *Ibidem*, p. 119: "While impulses towards sex polarity were found in the writings of Democritus, in the Pythagorean Table of Opposites, and in the ethical writings of Xenophon, Aristotle was the first philosopher to provide a comprehensive framework for the sex-polarity position. In his thought, woman and man were significantly different from one another, and man was naturally superior to woman. This polarization of the sexes was found in all four areas of questioning where the pre-Aristotelians had considered the concept of woman in relation to man."

causa formal imprimiria seu traço sobre a causa material produzindo uma hierarquia entre o masculino e o feminino no ato da geração. A figura do masculino seria a responsável pela transmissão da humanidade propriamente dita, pois a forma enquanto essência seria o ato e a perfeição em que se transmite a marca do divino. Por isso o masculino seria o único que poderia engendrar o outro, cabendo ao feminino, enquanto matéria, esperar passivamente ser engendrada. A figura masculina seria atividade e a feminina passividade.³⁴

Analisando esta perspectiva na Idade Média, Prudence Allen vislumbrou uma forma distinta de convivência entre os sexos, e também dos sexos, e produziu o arcabouço teórico da diferença sexual. Este arcabouço teórico produzido por Prudence Allen influenciou outras teóricas, dentre elas, Luísa Muraro e Maria-Milagros Rivera Garretas³⁵. Elas trabalharam a partir daí conceitos e noções importantes, tais como “Política Sexual”, “teologia em língua materna” e “autoridade feminina”, dentre outros.

Maria-Milagros Rivera aponta que a teoria de Prudence Allen parte do entendimento de que mulheres e homens vivenciam em suas experiências diárias basicamente dois tipos de relações: uma consigo mesmo e outra com relação ao sexo oposto. Assim, explica Maria-Milagros Rivera:

Na Europa medieval houve três teorias que interpretaram as relações dos sexos e entre os sexos. São relações distintas entre si, embora no que diz respeito à primeira, hoje pouco se sabe do que se trata. As relações dos sexos são definidas pela forma como nós, mulheres e homens de um determinado contexto histórico concreto, nos relacionamos - nós, cada uma de nós - com o próprio fato de ter nascido uma mulher e - eles, cada um - com o fato de ter nascido homem: quer dizer, com a diferença sexual.³⁶

A relação dos sexos é a forma da existência humana, ou seja, a reflexão individual que cada mulher e homem faz de sua vivência, enquanto ser homem ou mulher. É a relação de cada pessoa consigo mesma tendo o sexo como ponto de reflexão. Para Maria-Milagros Rivera a maneira como cada uma e cada um vive a sua forma de mulher ou homem, respectivamente, intervirá decisivamente na forma de se relacionar com outras mulheres e outros homens. Assim, em outra obra esclarece a autora:

³⁴ BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo*. A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 37.

³⁵ As autoras são vinculadas a dois centros europeus de estudos sobre as mulheres, respectivamente, Centro Diótima (Universidade de Verona) e Centro Duoda (Universidade de Barcelona).

³⁶ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 95: “En la Europa medieval hubo tres teorías que interpretaron las relaciones de los sexos y entre los sexos. Son relaciones distintas entre sí, a pesar de que las primeras apenas se sepa ya de qué van. Las relaciones de los sexos las forman los modos en que las mujeres y los hombres de un contexto histórico concreto nos relacionamos –nosotras, cada una de nosotras - con el próprio hecho de haber nacido mujer, y – ellos, cada cual – con el hecho de haber nacido hombre: es decir, con la diferencia sexual.”.

Por exemplo, se vivo a experiência de ser uma mulher como um infortúnio, como resultado verei, principalmente, miséria feminina na história e ao meu redor; da mesma forma, se vislumbro ser homem como um privilégio, então, pelos dois pontos de vista, vislumbrarei fundamentalmente miséria na experiência humana feminina.³⁷

A segunda forma de experienciar o mundo está na relação entre os sexos, ou seja, na forma como um sexo percebe o outro e na maneira como se relacionam. São as relações entabuladas entre uma mulher e um homem e vice-versa. Assim, Maria-Milagros Rivera resume essas relações:

As relações entre os sexos são, por outro lado, as que uma mulher constitui com um homem, e vice-versa, para cumprir na história, certos objetivos: por exemplo, viver juntos, se divertir, procriar, enriquecer, cuidarem-se mutuamente, etc..³⁸

Assim, conforme dito, para Maria-Milagros Rivera a relação dos sexos e entre os sexos constituem o fundamento da **política sexual**, que se manifesta de duas formas na relação dos sexos e na relação entre os sexos:

As primeiras - as relações dos sexos- acontecem sempre em uma existência humana: cada mulher e homem ponderam uma ou várias vezes ao longo de sua vida sobre o fato de ser mulher ou de ser homem; por outro lado, o meu modo de viver como mulher é decisivo na minha maneira de me relacionar com as mulheres e com os homens e vice-versa. As segundas - as relações entre os sexos - costumam acontecer, mas podem quase não acontecer: entre as beguinhas e as beatas, por exemplo, as relações entre os sexos foram pouco significativas, apesar de não terem desaparecido (...).³⁹

(...) por outro lado, entre as trovadoras e os trovadores, e entre os cátaros e as cátaras dos séculos XII e XIII, constituíram-se em grande preocupação.⁴⁰

A política sexual será para a teoria de Prudence Allen o fundamento de toda a política, ou seja, a política sexual preconiza que nas relações dos sexos e entre os sexos encontra-se previamente a maneira de viver em sociedade, com costumes e instituições à qual pertencem.

³⁷ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir). *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 142: “Por ejemplo, se vivo el ser mujer como una desgracia, veo sobre todo miseria femenina en la historia y a mi alrededor, o si vivo el ser hombre como un privilegio, veré fundamentalmente miseria en la experiencia humana femenina.”

³⁸ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 141: “Las relaciones entre los sexos las constituyen, en cambio, las que una mujer entabla con un hombre, y viceversa, para cumplir en la historia fines determinados: por ejemplo, para convivir, para divertirse, para procrear, para enriquecerse, para cuidar-se mutuamente...etc.”

³⁹ *Ibidem*, p. 96: “Las primeras - las relaciones de los sexos - se dan siempre en una existencia humana: cada mujer e cada hombre reflexiona una o muchas veces a lo largo de su vida sobre su relación con el hecho de ser mujer u hombre; a su vez, mi manera de vivirme como mujer interviene decisivamente en mi modo de relacionarme con las mujeres y con los hombres, al revés. Las segundas - las relaciones entre los sexos - suelen darse pero pueden no darse apenas: entre las beguinhas y beatas, por ejemplo, ls relaciones entre los sexos fueron poco significativas, aunque no desaparecieron; (...).”

⁴⁰ *Ibidem*, p. 142: “(...) en cambio, entre las trovadoras y trovadores y entre las cátaras e cátaros de los siglos XII e XIII, fueron una preocupación muy grande.”

Portanto, as relações sociais e os preceitos que a regulam são dependentes da diferença sexual.

Uma forma de verificar a precedência da política sexual sobre as demais relações sociais entabuladas entre homens e mulheres, por exemplo, está na violência contra as mulheres apontada por Maria-Milagros Rivera. Para ela, esta é uma ferida que os Estados e governos não conseguem resolver, pois sua solução encontra-se, em sua essência, na política sexual, isto é, na forma equivocada como os homens se relacionam com as mulheres e não, primordialmente, em aspectos sociais, jurídicos e/ou econômicos:

Eu entendo que essa maneira de olhar para a política sexual faz com que esta seja o fundamento da política, e no fundamento da política está o amor e a sua carência. Pensando assim, vou de encontro às opiniões mais atuais da teoria política moderna e contemporânea, que estabelecem o fundamento da política como sendo o direito de cidadania ou o lugar que se ocupe nas relações de produção.⁴¹

Assim, analisando fontes históricas diversas e buscando restaurar a coincidência entre a experiência própria e sua narrativa, Prudence Allen explicou o conceito de política sexual como sendo as relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres em função do sexo. Em sua evolução na Europa ocidental medieval, Prudence Allen também estabeleceu que a partir do século XIII esta política desequilibrou-se com o surgimento de formas de subordinação das mulheres, em função de interpretações sobre a sua sexualidade e capacidade reprodutora.

A principal força de mudanças na política sexual ocorreu pelo que a autora denominou de “Revolução Aristotélica”. Isto foi introdução dos ensinamentos do filósofo Aristóteles, relativos às relações dos sexos e entre os sexos. Para Prudence Allen, a análise da história da filosofia na Europa ocidental revela uma mudança radical de mentalidade quanto à posição na sociedade da mulher com relação ao homem, em meados do século XIII:

Normalmente, a palavra revolução implica a derrubada de uma estrutura de poder por outra. No entanto, a Revolução Aristotélica não é uma derrocada nesse sentido; é mais apropriadamente entendida como a primeira tomada da mente ocidental por uma única teoria do conceito de mulher. Logo, é uma revolução no sentido de ter possibilitado a criação de um contexto a respeito da mulher e do homem no desenvolvimento do pensamento.⁴²

⁴¹ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 142: “Esta manera de ver la política sexual significa que entiendo que la política sexual es el fundamento de la política, y que en el fundamento de la política está el amor y su carencia. Pensando así, entro en contraste con las opiniones más corrientes de la teoría política moderna y contemporánea, que dicen que el fundamento de la política es el derecho de ciudadanía o el lugar que se ocupe en las relaciones de producción.”

⁴² ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-AD 1250)*. Montreal-Londres: Eden Press, 1985, p. 1: “Ordinarily, the word revolution implies the overthrow of one power structure

A autora aponta que o conceito de mulher em relação ao conceito de homem deve ser entendido como uma preocupação central da filosofia da pessoa e que a proposta de sistematização pelos pré-socráticos auxiliou sua formulação inicial. Eles o fizeram, relacionando a análise de mulheres e homens mediante quatro grandes categorias: opostos, gênese, sabedoria e virtude. Com o avanço do pensamento filosófico na Antiguidade e na Idade Média houve grande modificação na direção deste pensamento.

A partir deste fundo histórico e pela perspectiva de textos filosóficos, Prudence Allen sistematizou o pensamento quanto ao conceito de mulher:

O estudo desses pontos decisivos revela um número limitado de teorias alternativas que emergiram historicamente para explicar o conceito de mulher relacionado ao de homem. Teorias alternativas sobre a identidade e a relação dos sexos giram em torno das duas questões filosóficas tradicionais, igualdade e diferenciação. A primeira questão relaciona-se ao entendimento de que mulheres e homens são considerados iguais em dignidade e valor humano; a segunda questão diz respeito à existência de diferenças filosóficas significativas entre mulheres e homens. As diferentes conclusões que vários teóricos chegaram sobre essas duas questões me levaram a três teorias básicas quanto à identidade sexual. Denominei tais teorias de unidade dos sexos, polaridade dos sexos e complementaridade dos sexos.⁴³

Assim, Maria-Milagros Rivera traça as teorias desenvolvidas pela filósofa americana da seguinte forma. Quanto à **teoria da complementaridade dos sexos** expõe que esta forma de ver mulheres e homens tem como principal característica a constatação de que ambos são substancialmente diferentes e iguais. Em outras palavras, homens e mulheres são diferentes quanto ao sexo e iguais em valor, sendo a mulher um inteiro e o homem também um inteiro. Esta maneira de ser mulher e homem prevaleceu na Europa durante até o século XII e boa parte do XIII e foi efeito e causa de muita liberdade na vida das mulheres. Como exemplo dessa liberdade, os séculos XII e XIII foram de expansão para os movimentos sociais e espirituais como as beguinhas, a doutrina amalriciana⁴⁴, a cultura trovadoresca e o movimento

by another. However, the Aristotelian Revolution is not an overthrow in this sense; it is more properly understood as the first takeover of the western mind by a single theory of the concept of woman. It is, therefore, a revolution in the sense that it created a definitive context within the subsequent development of thought about woman and man took place”.

⁴³ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman*. The Aristotelian Revolution (750 BC-AD 1250). Montreal-Londres: Eden Press, 1985, p. 3: “A study of these turning points reveals a limited number of alternative theories that emerged historically to explain the concept of woman in relation to the concept of man. Alternative theories about the identity and relation of the sexes revolve around the two traditional philosophical issues of equality and differentiation. The first issue concerns whether women and men are considered to be equal in human dignity and worth; the second issue concerns whether there are any philosophically significant differences between women and men. The different decisions that various theorists reached about these two issues lead to three basic theories of sex identity. I have named these theories sex unity, sex polarity, and sex complementarity.”

⁴⁴ Doutrina amalriciana confrontava a ortodoxia ao pregar uma tríplice encarnação de Deus, como Pai em Abraão, como Filho em Jesus Cristo e como Espírito Santo em cada cristão; negavam os sacramentos e as instituições eclesiais. Quanto ao aspecto político, criticam a encarnação histórica concreta da igreja como

do Livre Espírito, dentre outros. Sobretudo, a tradição presente na expressão de espiritualidade destes movimentos, denominada de hermética, foi vivenciada. Esta tradição entende a sexualidade humana como sagrada e o sexo como um mistério, reflexo da eternidade da criação. Um bom exemplo, levantado pela filósofa María Zambrano é a famosa história de Heloísa e Abelardo, onde apesar do seu final trágico, Heloísa foi fiel ao amor em sua transcendência e também ao prazer contingente ⁴⁵, ou seja, como conhecedora do infinito feminino, superou a dificuldade contingente posta à sua relação ⁴⁶. Tal tema será visto com mais detalhes no item a respeito do catarismo na página 66.

A segunda, a **teoria da polaridade** surge lentamente em meados do século XIII. Foi neste século que esta teoria ganhou corpo, pois teve como fundamento o fortalecimento das universidades como instituição, face à crescente complexidade social que a Idade Média sofria. A universidade foi um importante setor conservador da sociedade que se fortaleceu nos séculos XIII e XIV, em especial a Universidade de Paris. Responsável à época pelo avanço e construção do conhecimento ocidental, em 1225 esta universidade estimulou a leitura das obras de Aristóteles defendendo a relação entre os sexos vivenciadas na Grécia no século IV A.C. A leitura descontextualizada das obras de Aristóteles no âmbito das universidades fundamentou uma abordagem teológica e filosófica que serviu de amparo à misoginia. Afirmando a polaridade entre os sexos, ou seja, homens e mulheres eram substancialmente diferentes, com superioridade dos homens sobre as mulheres, o pensamento gerado foi de encontro ao que era vivenciado até então entre homens e mulheres, introduzindo o que Prudence Allen chamou de “revolução aristotélica” ⁴⁷, com efeitos significativos no fechamento dos espaços femininos, cuja consequência foi também a *Querelle des Femmes* ⁴⁸.

instituição política forte, burocrática, rica, distante do povo e atrelada à busca do poder. Proclamavam o retorno à igreja apostólica e pobre; negavam a validade dos sacramentos administrados pelo clero indigno, condenavam a simonia, a fácil concessão de indulgências, o comércio de relíquias etc.

⁴⁵ ZAMBRANO, María. Eloísa o la existência de la mujer. *Anthropos/Suplementos* 2 (1987), p. 79 – 87.

⁴⁶ Para María Zambrano Heloísa conseguiu fazer de seu amor a Abelardo uma superação à condição feminina posta às mulheres na Idade Média, ou seja, como mulher Heloísa pertencia ao mundo da alma e não do espírito como o homem, um mundo menor que não seria capaz de se objetivar. Assim, ao escrever a Abelardo “Teu amor me elevou por sobre meu sexo”, para Maria Zambrano Heloísa demonstrou em sua experiência uma capacidade de se desprender e de se objetivar ao mesmo tempo em que aceitava o monacato como símbolo de fidelidade a Abelardo.

⁴⁷ O livro de Prudence Allen elenca o ano de 1250 como data de corte para a sua análise ao considerar que a Revolução Aristotélica se vê vitoriosa no campo do ensino filosófico, após o início do ensino das obras de Aristóteles na Universidade de Paris. Detalha a escritora o seguinte: “The selection of 1250 as a finishing date for this book on the concept of woman was made because Aristotle’s writings became required reading at the University of Paris in 1255. Therefore, it signals a moment of institutional victory for the Aristotelian Revolution.”

⁴⁸ A *Querelle des Femmes* foi uma disputa em defesa do acesso das mulheres à formação intelectual e à participação social mais ativa frente ao pensamento misógino. A primeira a participar ativamente deste debate foi a escritora Christine de Pizan, que em 1405 escreveu os livros *A Cidade das Damas* e *O Livro das Três*

Esta foi uma disputa literária ocorrida dos fins do século XIV ao século XVIII como consequência da dialética entre os textos a favor e contra as mulheres surgido, principalmente, após a discussão quanto à obra *Roman de la Rose*. Este debate surge como reação à presença das mulheres em espaços diversos, com o crescimento no volume de obras cujos conteúdos expressavam abertamente hostilidade, o que para Claudia Brochado parece ser um reflexo de mecanismos mais complexos que estariam surgindo em uma sociedade que se modificava de maneira intensa.⁴⁹

A influência que a universidade ganhou nesta época merece ser um pouco mais explorada. No julgamento de Marguerite Porete observa-se uma participação ativa, especificamente da Universidade de Paris. Concebidas como a mais complexa e a mais elaborada instituições de ensino medieval, as universidades “foram aquelas que melhor representam os valores e as expectativas da civilização medieval no campo educativo”⁵⁰. Frutos da igreja, as universidades surgem em torno de 1200 de forma original e sem antecedente histórico, face à tendência ao desaparecimento da escola antiga pública e laica na Gália, Espanha e Itália, que se confirma no século VI⁵¹. Com este desaparecimento, a igreja estabeleceu um monopólio sobre o ensino com a organização de escolas nas principais paróquias, concebidos pelos teólogos desde a patrística com definição dos programas e métodos de ensino a partir do Concílio de Toledo, de 527.

Assim, é interessante notar esta evolução no ambiente de ensino medieval que desembocou na universidade. Até o século XI, a prática educacional estava relegada às escolas monásticas, vinculadas às ordens e suas regras. No século XII, porém, esse cenário mudou, e as escolas capitulares, canônicas e episcopais passaram a constituir os núcleos de formação de saber, desenvolvendo suas atividades no espaço citadino. A catedral tornou-se seu local de funcionamento, sendo também conhecidas como escolas catedralícias. Tal mudança naturalmente implicou na diversificação no corpo discente, uma vez que desvinculou a escolarização da obediência monástica. Destarte, as universidades medievais desenvolveram-se no ambiente urbano, concomitante à efervescência cultural, intelectual e citadina no final do século XII e início do XIII, causada pelo aumento da população

Virtudes em que afasta os estereótipos negativos e pejorativos em desfavor das mulheres para apresenta-las como boas e morais.

⁴⁹ BROCHADO, Claudia Costa. *A Querelle de Femmes*. Textos de História, vol. 9, nº 1/2, 2001.

⁵⁰ VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes. V. 2, p. 573-587.

⁵¹ *Ibidem*, p. 573.

estudantil e pela necessidade de adaptação dessas instituições aos novos métodos de ensino e conteúdos que surgiam na época.⁵²

A partir do século XI, após um contexto global favorável (crescimento urbano, renovação do comércio e da circulação, reestruturação dos poderes laicos, reabertura do espaço mediterrâneo, renovação do comércio e da circulação), a rede de ensino transformou-se bruscamente consolidando-se com novas condições de funcionamento e em alguns importantes polos de excelência, dentre os quais se destaca Paris e Bolonha, como os mais estáveis e prestigiosos⁵³. Este avanço escolar suscitou problemas, dentre eles a concorrência de ensino entre mestres, ensino distinto e misturado das artes liberais, teologia, direito civil e canônico, sem hierarquia de disciplinas que garantissem à teologia a primazia sobre as demais, fazendo-se necessário uma revisão dos modelos até então ensinados.

Tal revisão da forma de ensino foi feita na Universidade de Paris, considerada como a primeira instituição medieval com caráter de ensino superior, mediante agrupamento de faculdades (“Preparatória das Artes”, “Superiores de Medicina”, de “Direito Canônico” e “Teologia”) que uniformizaram os estudos e zelaram pela ortodoxia do ensino, conforme ensina Jacques Verger:

De longe a mais numerosa, recebendo os estudantes mais jovens, a faculdade de artes tinha uma organização particular: os mestres distribuíam-se, segundo sua proveniência geográfica, em “nações” (França, Picardia, Normandia, Inglaterra). A própria universidade agrupava faculdades e nações, velava pela disciplina geral da comunidade de mestres e estudantes; defendia-os perante os poderes externos (rei, bispo, papa) e negociava com eles a outorga ou a confirmação de liberdades e privilégios (isenções judiciárias e fiscais, taxação de alugueres, etc.) que garantiam sua autonomia e sua personalidade moral.⁵⁴

Outra característica específica da Universidade de Paris foi o processo de agregação, no século XIII, de conventos e priorados de estudos pertencentes às Ordens Mendicantes (dominicanos, em 1217, e franciscanos, em 1219) ou monásticas (cistercienses, em 1245, e cluniacense, em torno de 1260), desejosos de proporcionar a seus estudantes uma formação e diplomas universitários em teologia, o que fez com que a busca pela ortodoxia teológica se firmasse de forma intensa.

Jacques Le Goff também explica o aprofundamento da teologia no Ocidente se firmando como ciência no século XIII, segundo os critérios da Idade Média na qual é

⁵² SANTANA, Eliane Veríssimo. O nascimento das universidades medievais: aspectos sobre a cultura de saber na Baixa Idade Média Ocidental. Disponível em: <http://nemed.he.com.br/projetopandora/2016/10/15/o-nascimento-das-universidades-medievais/>. Acesso em julho de 2017.

⁵³ VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes. V. 2, p. 575.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 577.

científico aquilo que se ensina nas universidades, tendo a cidade de Paris como sua capital.

Acrescenta o referido autor:

A ciência de Deus, a teologia, torna-se, com toda a propriedade, uma ciência reconhecida no quadro formador da escolástica. E, como consequência, a ciência de Deus se vale da razão. Nada a estranhar quando se sabe que ela é fortemente marcada pelo movimento mais espetacular do pensamento no ensino universitário do século XIII, a invasão de Aristóteles. O filósofo grego que, sendo pagão, crê na existência de um deus, de um deus intelectual, é um excelente caminho para a elaboração de uma teologia cristã. Nesse quadro, Deus é o ponto mais alto, a fonte e o fim, simultaneamente, de um grande esforço intelectual. Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109) formulou a definição clássica da fé como aspiração a Deus pela inteligência, *fides quaerens intellectum*.⁵⁵

Ratificando o pensamento de Prudence Allen, Jacques Le Goff acrescenta a influência intelectual do pensamento árabe do século XIII oriunda dos comentários de Averroés nas obras aristotélicas. Esta escola de pensamento entrou em rota de colisão com a teologia que se desenvolveu a ponto de suspender o seu ensino na Universidade de Paris:

Averroés racionaliza Deus e, em particular, interroga-se sobre a existência de uma dupla verdade. Parte da constatação de que a verdade à qual se chega pelos procedimentos puramente humanos e racionais e a verdade ensinada pela fé e a religião – termo que não existe na Idade Média e só aparecerá no século XVIII – podem entrar em conflito. E uma vez que a igreja afirma que, nesse caso, a verdade religiosa é que é a verdadeira, Averroés teria afirmado, segundo seus adversários, que é possível haver então a existência de duas verdades. O que Averroés faz é buscar resolver essa contradição respeitando o primado da verdade religiosa. Não é menos importante lembrar que, no meado do século XIII, a suposta teoria da dupla verdade parece suficientemente perigosa ao Bispo de Paris, Étienne Tempier, a ponto de leva-lo a condenar em 1270, depois em 1277, duas listas de erros professados segundo ele na Universidade de Paris, cujo ensino precisava ser suspenso de modo absoluto. E a maioria desses erros era de natureza averroísta.⁵⁶

Portanto, todo este quadro permite vislumbrar que a Universidade de Paris encerrava esquemas rígidos de saber ortodoxo, com imposição de métodos de ensino que não aceitavam caminhos de liberdade intelectual fora da teologia dirigida pela lógica e do ensino feito pela autoridade eclesiástica que não se podia questionar. Tal fato auxiliou o fechamento dos espaços às mulheres, conforme proposto pelo arcabouço teórico de Prudence Allen.

A teoria da polaridade consegue vislumbrar o fechamento do espaço político relativo à participação das mulheres na sociedade europeia ocidental, que a partir daí foram se restringindo cada vez mais, bem como para hierarquizar as relações existentes entre os sexos,

⁵⁵ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 92.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 93.

que se acentuaram no Renascimento e no Humanismo. Assim, Maria-Milagros Rivera descreve o retrocesso para mulheres e homens:

Entre meados do século XIII e as primeiras décadas do século XIV, se observa uma disputa entre essas duas formas de ver a base da política, isto é, nas relações dos sexos e entre os sexos. A disputa terminou com um importante recuo da presença no mundo comum daqueles que apoiaram a teoria da complementaridade dos sexos. Isso trouxe um grande retrocesso nos espaços da liberdade feminina no mundo (e talvez masculina) e, também, à perda de autoridade feminina e de sentido de mediação feminina, isto é, do sentido desejado e dito por mulheres nas relações humanas e sociais constitutivas de história.⁵⁷

Por último, Prudence Allen elenca a **teoria da unidade**, também chamada de igualdade, e a entende como a teoria que tenta superar a teoria da polaridade na dicotomia mulheres e homens. Para esta teoria os sexos são iguais, não cabendo diferença sexual entre homens e mulheres. Passou-se ao regime de apenas um, ou seja, a igualdade biológica entre homens e mulheres gera apenas o ser humano, e não o regime binário que reconhecia mulheres e homens como dois universos infinitos e distintos na complementaridade, o que levou ao surgimento de um pretense neutro universal:

Esta teoria sustentava que homens e mulheres são iguais. Esta é a formulação moderna do princípio da igualdade dos sexos, o princípio que continua a inspirar a emancipação feminina no Ocidente hoje. A teoria da unidade ou da igualdade não permite a diferença sexual: de um mundo dominado pelo regime de dois, passa-se ao mundo visto a partir do regime do uno: surge o suposto neutro universal. Se a teoria da polaridade dos sexos limitava a dimensão infinita de mulheres e homens, colocando-os numa oposição binária, a teoria da unidade dos sexos limita apenas o sexo feminino, deixando o homem como o único universal.⁵⁸

Conforme assinalado, a teoria da unidade está presente nos movimentos feministas hodiernos e a influência da ideia da igualdade jurídica sustenta os ideais das teorias feministas. Todavia, na percuciente crítica de Maria-Milagros Rivera a teoria da unidade limitou apenas o sexo feminino, ou seja, se a teoria da complementaridade tinha dois infinitos

⁵⁷ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 99: “Entre mediados del siglo XIII y las primeras décadas del siglo XIV, se observa un forcejeo entre esas dos maneras de ver el fundamento de la política, o sea, las relaciones de los sexos y entre los sexos. El forcejeo terminó con un retroceso importante de la presencia en el mundo común de quienes sostenían la teoría de la complementariedad de los sexos. Esto comportó un retroceso grande de los espacios de libertad femenina (y quizá masculina) en el mundo y, también, pérdida de autoridad femenina y de sentido de la mediación femenina, es decir, del sentido querido y dicho por mujeres de las relaciones humanas y sociales constitutivas de historia.”

⁵⁸ *Ibidem*, p. 100: “(...) Sostenía esta teoría que los hombres y las mujeres somos iguales. Es esta la formulación moderna del principio de igualdad de los sexos, el principio que sigue inspirando la emancipación femenina en el Occidente de hoy. La teoría de la unidad o igualdad no da cabida a la diferencia sexual: de un mundo mirado desde el régimen del dos, se pasa a un mundo mirado desde el régimen del uno: al neutro pretendidamente universal. Si la teoría de la polaridad de los sexos limitaba la dimensión infinita de las mujeres y de los hombres encasillándoles en una oposición binaria, la teoría de la unidad de los sexos limita sólo el sexo femenino, quedando el hombre como único universal.”

e o limite era igual a mulheres e homens, a teoria da unidade aponta apenas para um limite, pois o neutro universal nunca existiu, sendo encampado pelo homem.

A teoria da igualdade ou da unidade dos sexos é a politicamente correta em nosso tempo. Mas para nós de carne e osso ela ficou pequena, porque é evidente aos sentidos que nós mulheres e homens somos diferentes. Ignorar tal fato elimina do amor a sua grande capacidade mediadora, porque o amor é um grande mediador das relações dos sexos e entre os sexos. Hoje nos tornamos conscientes de que nós, mulheres e homens, somos substancialmente diferentes e somos iguais, como na Europa feudal, embora nosso tempo seja muito diferente.⁵⁹

Portanto, a teoria da diferença sexual utilizada nos estudos históricos permitiu mudanças na produção historiográfica, mediante novas análises metodológicas e teóricas, resultando em grandes avanços para os estudos sobre as temáticas relacionadas às mulheres. Todavia, surgiu como um aparato distinto dos estudos contemporâneos dos movimentos feministas. A teoria da diferença sexual permitiu como uma formulação completa da prática da liberdade feminina em termos de diferença sexual, produzida no século XX no âmbito da filosofia pós-moderna e dentro de um projeto de igualdade entre os sexos, bem como possibilitou vislumbrar que sempre existiu em meio a ordem patriarcal mulheres que buscaram um sentido do mundo no feminino e que em suas reflexões e experiências pessoais falaram do si como mulheres.

1.2 Teologia em língua materna

Em auxílio a este aparato teórico, outro conceito fundamental que auxiliará a entender a Idade Média na perspectiva feminina das relações entre os sexos apresentada é o da **língua materna**, aqui analisada na obra de Luisa Muraro.

A mística beguina relacionou o feminino com a transcendência e com a língua materna, entendida como a língua vernácula. Esta relação trouxe importantes consequências políticas, que Maria-Milagros Rivera aponta da seguinte forma:

A mística beguina põe o feminino, a transcendência e a língua materna em relação íntima. Este vínculo não desaparecerá da história da Europa, apesar da perseguição a que foram submetidas pelas igrejas cristãs, pelo pensamento e pela política laica do Humanismo e do Renascimento, e pelos Estados absolutistas da Europa moderna. **Disponer em relação íntima o**

⁵⁹ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 101: “La teoría de la igualdad o unidad de los sexos es la políticamente correcta en nuestro tiempo. Pero a la gente viva se nos queda pequeña, porque es una evidencia de los sentidos que las mujeres y los hombres somos diferentes. Ignorarlo le quita al amor su gran capacidad mediadora, porque el amor es un gran mediador de las relaciones de los sexos y entre los sexos. Hoy hemos tomado consciencia de que las mujeres y los hombres somos substancialmente diferentes y somos iguales, como en la Europa feudal, aunque nuestro tiempo sea muy distinto.”

feminino, a transcendência e a língua materna foi uma grande invenção política, apesar da mística aparentar não ter relação com a política, ou melhor, embora tenhamos sido, com o tempo, levadas e levados a crer que a mística é uma abstração da política. A invenção política consistiu em insurgir-se em desfavor do absolutismo, à sua tendência à unificação, propiciando as expressões livres da diferença de ser mulher, ou seja, da alteridade, do outro, que os regimes absolutos negam e reprimem.⁶⁰

Para Luisa Muraro é na língua materna que melhor se apresenta o rico significado do feminino. Para a filósofa a língua materna ou vernácula, que é a língua que cada pessoa aprende a falar na infância, é a que permite uma melhor leitura do mundo por intermédio das palavras. É pela língua materna que as experiências são repassadas de forma mais rica entre as pessoas, isto porque desde a infância a percepção do mundo passa pelos conceitos formulados pelos ensinamentos femininos.

O domínio da língua vernácula permitia uma maior interação entre quem ensinava e quem aprendia, por intermédio da proximidade que o entendimento vernacular abria nas relações. Portanto, o conteúdo dos ensinamentos transmitidos pela língua materna permite um maior vislumbre da importância das mulheres na transmissão de conhecimentos e de experiências de vida.⁶¹

Carlos Drummond de Andrade também fala em sua poesia sobre a procura de palavras para que o mundo possa ter significado. Está na posse de uma palavra o momento de crescimento do entendimento humano:

A Palavra Mágica

Certa palavra dorme na sombra
de um livro raro.
Como desencantá-la?
É a senha da vida
a senha do mundo.
Vou procurá-la.

Vou procurá-la a vida inteira
no mundo todo.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 122: “La mística beguina puso en relación íntima lo femenino, la trascendencia y la lengua materna. Este vínculo no desaparecerá de la historia de Europa, a pesar de la persecución a que fue sometido por las iglesias cristianas, por el pensamiento y la política laicos del Humanismo y del Renacimiento, y por los Estados absolutos de la Europa moderna. **Poner en relación íntima lo femenino, la transcendencia y la lengua materna fue una gran invención política**, a pesar de la mística parezca ser algo que no tiene nada que ver con la política, o, mejor, aunque hayamos sido, con el tiempo, llevadas y llevados a creer que la mística es una abstracción de la política. **La invención política consistió en plantar cara al absolutismo, a su tendencia al uno, propiciando las expresiones libres de la diferencia de ser mujer, o sea, de la alteridad, de lo otro, de la otredad, que los regímenes absolutos niegan y reprimen**”.

⁶¹ A leitura de Marc Bloch permite reforçar este ponto de vista a respeito da civilização europeia ocidental. Em sua obra *A sociedade feudal* o autor afirma o seguinte: “De um lado, a língua de cultura, que era, quase uniformemente, o latim; do outro, na sua diversidade, os falares de uso diário: é este o singular dualismo sob o signo do qual viveu quase toda a era feudal”. (BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Ed. 70, 2009, p. 100).

Se tarda o encontro, se não a encontro,
não desanimo,
procuro sempre.

Procuro sempre, e minha procura
ficará sendo
minha palavra.⁶²

Portanto, é na língua materna que se apresenta o primeiro conjunto de signos que o Ser Humano apreende e é por ela que sua compreensão do mundo ocorrerá por toda a vida. A língua falada retira cada pessoa de seu mundo interior fechado, abrindo-a para o exterior. É a primeira forma de conscientização. A língua vernácula transmitida pela mãe e que cada pessoa aprendeu em sua infância é o melhor percurso na aquisição de conhecimento, resgate de significados e representações e transmissão de sentimentos durante toda sua vida adulta, pois é a primeira forma arquetípica do saber⁶³. A língua vernácula é a língua aprendida com a mãe e que melhor permite o entendimento do mundo, na medida em que é ensinada primeiramente por ela:

[...] a língua materna está sempre pronta para se enraizar e crescer novamente. Porque seu impulso não são os centros históricos e paisagens intactas, mas somos nós, ou seja, este impulso é e está na relação materna, aquela parte de nós que nunca se distancia do escuro e do silêncio. [...] Descobrimos que a língua materna foi feita para dizer o simples, isso e aquilo e mais nada, de forma que entendemos e apreciamos.⁶⁴

Ou seja, em nível mais profundo da consciência humana existe uma experiência feminina e masculina cujo significado não se encontra na ordem simbólica política e econômica, nem em algum tipo de interação social mais tênue ou intensa, senão na ordem simbólica materna e na autoridade feminina que esta ordem apresenta:

Para esta experiência, que está fora da ordem social ou incorporada a ela, infelizmente há apenas uma possível ordem simbólica: aquela que pode dar referência à autoridade da mãe. Isso representa, de fato, o princípio que tem em si a maior capacidade de mediação, uma vez que consegue incorporar no círculo da mediação nosso ser corpo junto com nosso ser palavra.⁶⁵

⁶² ANDRADE, Carlos Drummond de. *Discurso de primavera e algumas sombras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 127.

⁶³ MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Disponível em: <http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/012_16.pdf> Acesso em dezembro de 2017, p. 195.

⁶⁴ MURARO, Luisa. *La alegoría de la lengua materna*. *Duoda, Revista de Estudios Feministas*. 14 (1998), p. 28: "[...] la lengua materna está siempre dispuesta a enraizar y a brotar de nuevo. Pues su impulso no son los centros históricos restaurados ni los paisajes intactos, sino que somos nosotros, es la relación materna, es esa parte nuestra que no se aleja nunca de lo oscuro ni del silencio. [...] Descubríen así la lengua materna, que está hecha para decir esto y aquello y lo de más allá o nada, y decirlo de una manera o outra, como podamos y nos guste".

⁶⁵ MURARO, *op. cit.* *El orden simbólico de la madre*, p. 196: "Para esta experiencia, que está fuera del orden social o incorporada dentro pero desdichadamente, existe un sólo orden simbólico posible, afirmo yo: el que

Seguindo o pensamento de Luisa Muraro, Maria-Milagros Rivera também aponta que “a atenção aos recursos da língua materna é muito importante para poder perceber a diferença sexual no mundo e na história”⁶⁶, isto porque a língua da academia abstrai a diferença sexual. A utilização da língua abstrata não permite a homens e mulheres absorverem a história do homem moderno, mas, sobretudo, não permite aos homens verem as mulheres e como consequência o feminino desaparece.

O processo de abstração que retira o poder da língua vernácula também traz outra consequência que é a perda do simbólico, entendendo-se por simbólico o sentido da vida e das relações expressas na língua falada. Assim, observa Maria-Milagros Rivera quanto à importância do simbólico:

O grande esforço de significação que propõe a prática da diferença sexual se chama a política do simbólico. O simbólico é não ideológico. Ideologia é dada e, às vezes, imposta de cima, do poder, dentro de um sistema de forças que quanto mais forte, maior o êxito ideológico. Ideologia é também um sistema completo, bastante fechado e com *corpus* bem articulado, feito para interpretar a realidade.⁶⁷

A diferença sexual é fonte de sentido que enriquece a convivência humana e a língua materna é o meio que as mulheres medievais, sobretudo as beguinhas e clericais usaram para trabalhar os conceitos, as ideias e o que sentiam de forma mais clara e perceptível a seus ouvintes. A língua falada permitia a transmissão de ensinamentos e aumentava a percepção crítica dos que a ouviam. O ensino da teologia, portanto, deixava de ser monopólio do clero, e além de se tornar de domínio de um maior número de pessoas, passava a ter uma interpretação por parte das mulheres.

Além do ensino da espiritualidade na língua vernácula, a autora observa que as mulheres conseguiram um espaço para a prática política no ambiente em que buscavam crescimento integral, ou seja, social, cultural e intelectual. O entendimento do princípio constante da obra de Marguerite Porete “por cima da lei, mas não contra a lei”, abriu espaços a uma prática política que levou as mulheres a decidirem por si. Assim, a existência da “liberdade feminina” é uma experiência distinta que não pode ser reduzível e não é contrária à

puede darle la referencia a la autoridad de la madre. Esta representa, de hecho, el principio que tiene en sí la mayor capacidad de mediación, puesto que consigue incorporar en el círculo de la mediación nuestro ser cuerpo junto con nuestro ser palabra (...).”

⁶⁶RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 21.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 32: “Al gran esfuerzo de significación que propone la práctica de la diferencia sexual, se le llama política de lo simbólico. Lo simbólico es distinto de lo ideológico. La ideología viene dada y, a veces, impuesta desde arriba, desde el poder, dentro de un sistema de fuerzas: quien tiene más fuerza hace triunfar su ideología. La ideología es, además, un corpus completo, más bien cerrado y muy bien articulado, que se recibe ya hecho para interpretar la realidad.”

“liberdade masculina”, posto que fruto de experiências distintas. A liberdade da mulher vai nascer do acolhimento do fato de ser mulher, conforme demonstra Lia Cigarini:

Levantada no início a questão de ser mulher, começamos a lutar no campo da liberdade feminina, porque a uma mulher a liberdade corresponde à causa de seu ser feminino e não de seu sexo como rezam as várias Constituições e todas as leis de igualdade que se lhes seguiram.

Se eu digo: sou uma mulher e partindo deste dado material afirmo minha liberdade, o que eu digo é diferente de os princípios de igualdade e liberdade elaborados pelo mundo masculino, que têm de valer para homens e mulheres. Destas premissas creio que se deduz claramente que eu e outras muitas mulheres nos temos colocado em um lugar de práticas de relação entre as mulheres. Considerando, assim, a relação como via e forma de liberdade. Fica configurado, portanto, um lugar (de relações e práticas) que precede ou supera a ordem das leis e de que dependem, em minha opinião, para gerar a liberdade feminina. A liberdade é uma experiência comum. Prefiro usar a expressão “em comum” do que dizer como Hannah Arendt que a liberdade e a política coincidem, ou que a política é inseparável da liberdade. Para mim, a relação dual ou as relações duais são já política, porque, na política a questão essencial são as mediações que se fazem e não as formas finais (parlamentos, etc.).⁶⁸

Para Maria-Milagros Rivera, portanto, o Renascimento e o Humanismo entendem a liberdade como direitos assegurados ao indivíduo, ao passo que do ponto de vista do feminino a liberdade é relacional, se contrapondo ao individualismo. Assim, a liberdade feminina se afirma como “liberdade relacional, não individualista”, porque, “historicamente, o modo feminino mais comum de entender a liberdade foi e é, precisamente, na relação: ou seja, com vínculo, intercâmbio e troca”.⁶⁹

A liberdade feminina entendida como liberdade relacional permite a percepção de outro conceito, o da autoridade feminina. A autoridade feminina fomentava uma liberdade relacional que as relações de poder, tipicamente patriarcais, não criavam. Autoridade e poder são distinguidos por Maria-Milagros Rivera, eis que a autoridade acrescenta um “mais” ao

⁶⁸ CIGARINI, Lia. *Libertad relacional*. *Duoda, Revista de Estudios Feministas*. 26 (2004), p. 86: “Planteando desde el principio la cuestion del ser mujer, empezamos a luchar en el terreno de la libertad femenina porque, a una mujer, la libertad le corresponde a causa de su ser mujer, y no a pesar de su sexo como recitan las diversas Constituciones y todas las leyes de igualdad que les han seguido. Si yo digo: soy una mujer y, partiendo de este dato material, afirmo mi libertad, lo que digo es distinto de: los principios de igualdad y de libertad elaborados por el mundo masculino tienen que valer para hombres y mujeres. De estas premisas creo que se deduce claramente que yo y otras muchas nos hemos colocado en un lugar de practicas de relacion entre mujeres. Considerando, por tanto, la relacion como via y modalidad de lalibertad. Se configura asi un "lugar" (de relaciones y de practicas) que precede o supera el orden de las leyes, y del que depende, en mi opinion, que se genere libertad femenina. La libertades una experiencia en común. Prefiero usar esta expresion -encomun- mas que decir, como hace H. Arendt, que lalibertad y la politica coinciden, o que la política es inseparable de la libertad. Para mi, la relacion dual o las relaciones duales sonya política, porque, en política, la cuestion esencial son las mediaciones que se hacen, no las formas finales (Parlamentos, etc.)”

⁶⁹ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 42: “En cambio, lalibertad femenina se afirma como “libertad relacional, no individualista”, porque, historicamente, el modo más comúnmente femenino de entender la libertad há sido y es, precisamente, en relación; o sea, con “vínculo, con intercambio y con medida.”

poder, que deve ser entendido simbolicamente, pois não é mensurável. A autoridade, diferentemente do poder, possui a capacidade de abrir entendimento de quem a reconhece sobre a realidade e de retirar barreiras do que é dizível em lugar e tempo determinado ⁷⁰. A autoridade tem na reciprocidade uma característica importante, eis que depende do reconhecimento e do desejo de acolhê-la. A autoridade se distinguirá do poder pelo reconhecimento do outro. O poder é imposto, a autoridade é aceita: “A autoridade se diferencia do poder na medida em que a autoridade é de quem é por ele reconhecido, enquanto o poder é de quem o ostenta e o exerce sobre outros e outras”. ⁷¹

Pode-se constatar, em muitos momentos, a negação da autoridade feminina por parte das instâncias de poder eclesiásticas masculinas. Mas, em contrapartida, também é possível constatar como em certos momentos estas mesmas instâncias de poder foram capazes de fornecer meios que permitiram que muitas mulheres atuassem na sociedade, exercendo muita vez grande autoridade. Núria Benito ao refletir sobre as relações entre autoridade e poder, mostra como em alguns momentos a autoridade exercida por algumas mulheres não estava vinculada a uma noção de poder como a que podemos encontrar nos meios masculinos, mas sim na afirmação e manutenção de espaços que priorizassem relações tipicamente femininas: “A transcendência da autoridade em relação ao poder tem sido representada historicamente no feminismo da diferença [sexual]; ou seja, em uma política não baseada na reivindicação da igualdade com o homem, porém na genealogia materna e na mediação feminina”. ⁷²

Nesse passo, em Maria-Milagros Rivera a autoridade feminina forja mais uma característica nas relações que ela denominou de mediação. A relação entre duas pessoas pode ser exercida de duas formas: imposta por uma das partes ou de correlação entre elas. O reconhecimento da autoridade gera, por intermédio da mutualidade na relação, a mediação como forma de relacionar-se. Na mediação a mutualidade é a forma como as relações são acomodadas, acomodamento este que ocorre de forma afetiva. A autoridade será vista como reciprocidade, distintamente da relação onde prevalece o exercício do poder, que se manifestará de forma unilateral, hierárquica e imposta. Enquanto autoridade gerará reciprocidade e complementaridade nas relações, o poder gerará hierarquia e dominação.

A este arcabouço teórico que tem na autoridade feminina, na mediação e na mutualidade das relações suas características, Luisa Muraro acrescentou o conceito de ordem

⁷⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁷¹ *Ibidem*, p. 48: “La autoridad se distingue del poder en que la autoridad es de quien la reconoce, frente al poder, que es de quien lo ostenta y ejerce sobre otras u otros”.

⁷² JORNET I BENITO, Núria. La relación con los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria. In: RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.). *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 40.

simbólica materna. Para esta autora existe uma cumplicidade entre o patriarcado e o desenvolvimento da filosofia, e a ordem simbólica materna é a que pode conferir uma independência deste desenvolvimento da filosofia, encontrando no poder materno seu contraponto. Este conceito parte do pressuposto fundamental de que a experiência mais importante que o ser humano tem na vida é a dos primeiros anos de vida, centrada na relação materna. A ordem simbólica criada pela mãe, portanto, advém do fato da mãe ser a primeira pessoa a estabelecer os fundamentos do entendimento humano, mediante o ensino da fala. No aprendizado da língua, a ordem simbólica do materno é transmitida permitindo ao filho e à filha interpretar a realidade. As regras, ou símbolos, da língua materna implica saber ensinar os primeiros conceitos, e estes ensinamentos vêm primeiro da mãe. A relação entre significante e significado é garantida pela presença física e afetiva da mãe, onde o sentido de uma palavra não é aprendido de maneira funcional, mas afetiva. Uma palavra possui um sentido porque a relação afetiva com o corpo de mãe introduz a interpretação como um ato essencialmente afetivo. Quando a presença afetiva da mãe torna-se rara, a interpretação fica cada vez mais funcional e distante de seus significados originais. Ademais, os símbolos nascem da mediação, se são impostos pela mãe num primeiro momento para que a comunicação seja possível, ao cabo desembocam no compartilhamento de sua experiência de mundo, permitindo uma construção da realidade próxima de quem a ensinou. Em síntese, para Luisa Muraro o ser humano aprende a ver o mundo através dos olhos da mãe.⁷³

A ordem simbólica materna proposta por Luisa Muraro confere suporte à visão feminina da história, ou seja, abre caminhos para se pensar outras percepções do mundo e das relações. A ordem simbólica do materno demonstra como a palavra nasce trazendo uma contribuição ligada à prática política, à prática de autoconsciência. A ordem simbólica do materno é um pensamento que dialoga com a psicanálise e com a linguística, definindo como sua estrutura a relação da filha com sua mãe concreta e pessoal e resgatando, da concretude, seu potencial simbólico.

Adverte, porém, Luisa Muraro que somente pelo reconhecimento da autoridade materna é possível se afastar da ordem masculina e avaliar a realidade com novos parâmetros simbólicos numa nova forma de ver o mundo, substituindo-se um mundo ancorado em signos

⁷³ O pensamento da autora exposto não submete a mulher à maternagem, ou seja, para Luisa Muraro não é a figura da mãe que permitirá uma leitura de mundo mais próxima da igualdade entre os sexos, mas a **relação materna**, ou seja, o fato de que todos vieram ao mundo, todas nasceram de uma mulher e esta mulher, porque ela é nossa mãe, adquire um poder extraordinário do qual as instituições buscam diminuir e submeter (MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas, 1991).

externos eminentemente masculinos, por exemplo, togas, púlpito, cargo, graus, etc.⁷⁴ Assim, resume Maria-Milagros Rivera o pensamento de Luisa Muraro no fato de que é na relação primária e principal com a mãe que aprendemos algo fundamental para escrever história: aprendemos, sem dar-nos conta, que a sede da verdade histórica está na língua materna⁷⁵. Em suma, para Maria-Milagros Rivera a autoridade se reconhece e deixa ser reconhecida, em uma relação feita para circular e não para se fixar e estabelecer hierarquia. Para esta autora, as relações são instrumentais e relacionais, isto é, as instrumentais têm estratégias, fases e objetivos a serem alcançados, enquanto as segundas apenas são relações “sem finalidade específica acontecem por acontecer, porque é assim, isto é, por necessidade, se cuidam por amor à relação e pronto, pelo prazer de estar em relação”⁷⁶.

Logo outro conceito que surgirá para fechar este quadro é o de transcendência. Este é a abertura à presença do outro e ao que é distinto de cada um, o que leva a pessoa além de si, ou seja, o que a faz transcender. Isto é contrastivo ao individualismo do século XX. Abrir-se não é questão ética, mas questão simbólica, pois é uma capacidade do corpo feminino que se abre para gerar vida. Citando a filósofa Edith Stein, Maria-Milagros Rivera trabalha o conceito de empatia como ato sensorial que faz possível a consciência de si e do outro. A empatia é qualidade que precede o ser humano:

A empatia orienta e canaliza a receptividade, um deixar-se dar, ao lado do dar ativo; permitindo que cada mulher ou homem se torne e continue a ser “unidade de sentido”, unidade esta aberta ao outro.⁷⁷

A empatia orienta e canaliza a receptividade permitindo a cada mulher e homem chegar a ser e seguir sendo uma unidade de sentido aberta ao outro, ou seja, é condição da corporeidade dos seres humanos.

⁷⁴ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 48.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 57: “Así, en la relación primaria y primordial con la madre, aprendemos algo fundamental para escribir historia: aprendemos, sin apenas darnos cuenta, que la sede de la veracidad histórica está en la lengua materna. [...] Cuando, ya en la edad adulta, una mujer o un hombre escribe o lee una obra de historia, sabe que es verdad si reevoca en sí la sensación primera de veracidad grabada en su memoria cuando, al aprender a hablar, aprendió la coincidencia entre las palabras e las cosas”.

⁷⁶ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. Historia de una relación sin fin: la influencia en España del pensamiento italiano de la diferencia sexual (1987-2002). *DUODA Revista d'Estudis Feministes*. Nº 24-2003, p. 19: “Entre mujeres hay relaciones instrumentales y relaciones sin fin, aparte quizá de otras que yo no se todavía nombrar. Las instrumentales tienen su planificación por fases, estrategias y objetivos; las relaciones sin fin suceden porque sí, porque es así, o sea por necesidad, y se cuidan por amor a la relación sin más, por amor a la relación por el gusto de estar en relación”.

⁷⁷ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 52 e 53: “La empatia orienta e encauza la receptividad, el dejarse dar, al lado del dar activo; permitiendo a cada mujer u hombre llegar a ser y seguir siendo “unidad de sentido”: unidad de sentido abierta a lo otro.”

Neste complexo arcabouço teórico a análise histórica pela ótica da diferença sexual pode ser bem vislumbrada em sua potencialidade e viabilidade. Seu entendimento abre possibilidade de exame do passado onde se vislumbra formas mais tolerantes na relação entre os sexos, ocorrido em determinados momentos da Idade Média. Maria-Milagros Rivera fala do distanciamento entre a política sexual e a concepção moderna da política, pautada no direito à cidadania e no lugar que o ser humano ocupa nas relações de produção. O problema desta concepção é que ela alija do debate questões importantes, como as que envolvem a política sexual, e com isso os estados acabam por não dar a devida importância à complexidade destas relações. Este distanciamento pode ser visto como um componente para a falta de desenvolvimento de políticas que consigam efetivamente sanar, por exemplo, o problema da violência contra as mulheres, algo que é realidade ainda hoje no mundo contemporâneo. A crítica à necessidade de se pensar nesta política se torna extremamente atual, e no campo historiográfico se torna importante, pois através do estudo da política da diferença sexual pode-se compreender melhor como se deram estas relações ao longo da história e sua importância para os processos históricos.

Ademais, o reconhecimento da ordem simbólica materna permite resignificar as noções sociais com uma atuação política mais isonômica entre os sexos. Situar a diferença sexual como método de estudo permite evitar a interpretação do mundo em um ato puramente econômico, funcional e combinatório.

Assim, tendo em mente o arcabouço teórico formulado, passa-se à análise dos outros pontos desta dissertação.

CAPÍTULO II - MOVIMENTOS ESPIRITUAIS DO SÉCULO XIII

A Europa ocidental viveu a partir do século XII um contexto generalizado de renovação espiritual, com movimentos que questionaram, de forma consistente, a teologia oficialmente estabelecida, chamada ortodoxa pela igreja⁷⁸. O florescimento da mística foi um desses movimentos de renovação que colaborou para questionar a ortodoxia mediante a leitura e ensino da Bíblia feito por intermédio de uma leitura pessoal de mulheres, e que o faziam em uma relação de alteridade, tendo no discurso apofático uma característica marcante⁷⁹. Dialogando e confrontando a ortodoxia⁸⁰, mediante a experiência pessoal e a reinterpretção da tradição, a mística promoveu um encontro de ideias ligadas aos valores da pobreza, permitindo distintas maneiras de pensar e vivenciar a espiritualidade. A reação contrária dos poderes eclesiásticos não tardou e foi intensa, partindo de sua alta hierarquia.

Todavia, tal contrariedade não intimidou a produção e manifestação de outras reflexões e pensamentos que permaneceram firmes nas obras das místicas⁸¹. Dentre esta forma fervorosa de viver uma espiritualidade distinta da apregoada pela igreja Blanca Garí⁸² destaca três principais opiniões divergentes: o catarismo, as diversas correntes de pensamento

⁷⁸ Ortodoxia é a junção das palavras gregas “orto” que significa boa e “doxa” opinião. Portanto, a ortodoxia busca encarnar a opinião correta a ser seguida e respeitada pela comunidade, sendo informada por quem governa esta comunidade e que busca se fundamentar no Novo Testamento, construção do corpo canônico do primeiro século do cristianismo.

⁷⁹ O discurso místico do século XIII e XIV tinha a característica predominantemente da apofagia. O discurso apofático promoveu uma espécie de desconstrução de pressupostos filosóficos e teológicos da época, bem como apresentou um ponto de vista feminino definido em relação a si mesmo, e não ao masculino, como era padrão às obras teológicas. A teologia apofática se fundamenta no fato de que Deus está acima de todas as categorias e descrições humanas e, por isso, argumenta que, ao afirmar o que Deus não é, diz-se, portanto, o que ele é. Por causa de sua posição negativa, a teologia apofática sempre foi suspeita de ateísmo. A apófase não nega Deus, apenas nega, ou interroga a possibilidade de atribuir a Deus caracteres positivos ou determinados. Representa mais a expressão de um raciocínio paradoxal do que uma declaração de ateísmo.

⁸⁰ Neste trabalho vamos usar o entendimento sedimentado por Georges Duby do que venha a ser heresia: “Todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é, antes de tudo, e com frequência assim permanece para sempre, um herético aos olhos dos outros. esclareçamos: aos olhos da Igreja, aos olhos de uma Igreja. Consideração importante porque ela faz aparecer como historicamente indissolúvel a dupla ortodoxia-heterodoxia” (DUBY, Georges. “*Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XI-XVIII*”. In Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.177).

⁸¹ Neste trabalho vamos atentar ao alerta lançado por Georges Duby, feito na mesma obra, para os cuidados de uma análise histórica relativa a movimento reputado por herético, como foi considerada a mística: “Bem outro deve ser o procedimento do historiador se ele se preocupa em observar a difusão da doutrina herética. Ele deve deslocar seu campo de observação para alcançar os comportamentos coletivos e modificar, conseqüentemente, seus métodos. Convém que ele considere antes de tudo os veículos de transmissão: estabelecer, por um lado, uma geografia das vias e dos lugares de dispersão; observar, por outro, os modos de propaganda, discurso público, privado, escrito, imagem; seguir as pistas finalmente dos agentes, dos agitadores, de todos os seres que são por vezes individualmente acessíveis à observação histórica, como os heresiarcas, mas que não têm as mesmas atitudes psicológicas e não saem em geral dos mesmos meios sociais” (DUBY, *op. cit.*, p.180).

⁸² GARÍ, Blanca. La vida del espíritu. In RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (coord.). *Las relaciones la historia en la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 205-276.

chamadas do Livre Espírito e o movimento beguinal, este último estreitamente vinculado pela historiografia à vida de Marguerite Porete.⁸³

O desenvolvimento do catolicismo durante a Idade Média buscou estabelecer uma forma de vida e pensamento pretensamente válida, em princípio, para toda a cristandade⁸⁴, baseada num corpo doutrinário que exprimia obediência às altas esferas eclesiásticas. Por intermédio de um corpo doutrinário que vai se desenvolvendo na alta hierarquia católica para chegar até as comunidades cristãs como ordenanças ou sacramentos, os ideais iniciais do cristianismo, representados pelo estilo de vida apostólico (*vita apostolica*), cederam espaço a um corpo de doutrinas formuladas por autoridades eclesiásticas, politicamente organizadas, que impuseram uma única forma de interpretar e vivenciar o cristianismo⁸⁵. Para Maria-Milagros houve forte reação à nova forma de viver a fé pelas comunidades medievais ocidentais. Para ela, o que pode ser visto como ponto comum almejado pela mística e que resume o pensamento feminino medieval, é a fé no amor:

Tanto as trovadoras e as cáticas, como as beguinas/beatas⁸⁶ e místicas nutriram as relações, nas que se reconheciam mulheres e homens que se denominavam “fidelis amoris”, fiéis ao Amor: ao amor, não à hierarquia feudal, fundada, como já dito, em uma fidelidade muito diferente.⁸⁷

Para Maria-Milagros, as formas diferentes de viver o cristianismo, da imposta pela ortodoxia católica, são próprias da história e política das mulheres. Isto porque, conforme aponta Jacques Le Goff, no governo eclesiástico masculino havia uma grande simbiose com os poderes políticos, com a igreja supervisionando, controlando e garantindo o domínio de Deus sobre o conjunto da sociedade. Exemplificando, o autor aponta o Sacro Império

⁸³ GARÍ, La vida del espíritu. In RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (coord.). *Las relaciones la historia en la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 255.

⁸⁴ Cristandade entendida como *Res Publica Christiana*, ou seja, a comunidade dos cristãos europeus na Idade Média, integrada por todos os setores da sociedade. Este conceito tem o escopo de não generalizar a sociedade cristã medieval, mas compreender o papel da igreja como “cabeça” da cristandade. A noção abstrata de Estado, na ideia de “coisa pública”, *Res Publica*, no sentido de propriedade comum a todos, em que cada um deve participar. Todavia, da qual nenhum cidadão é exclusiva e pessoalmente titular ou responsável. Tal pensamento concebido pelos filósofos gregos e concretizada, de certo modo, pela cidade greco-romana e pelo Império romano, não desapareceu, por completo, na Idade Média. Permaneceu subjacente não só na igreja católica romana, definida por alguns Padres da Igreja como a universal *respublica christiana*, mas também, entre alguns povos, como os visigodos e carolíngios, embora sob uma forma diferente, além de estar presente em muitas teorias dos pensadores políticos medievais.

⁸⁵ A coleção dos escritos que progressivamente foram sendo considerados ortodoxos, isto é, decorrentes diretamente do ensinamento dos apóstolos permitiu formular um credo único e intangível, fundando a igreja universal, católica em grego. Este movimento ocorreu por intermédio de calorosas polêmicas e seus opositores tornaram-se hereges, tendo as ideias reputadas por heréticas sido catalogadas desde o século II.

⁸⁶ Na Península Ibérica as beguinas eram conhecidas como beatas.

⁸⁷ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 103: “Tanto las trovadoras y las cáticas como las beguinas/beatas y místicas nutrieron las relaciones en las que se reconocieron las mujeres y los hombres que se denominaron “fidelis amoris”, fieles a amor: al amor, no a la jerarquia feudal, fundada, com ya he dicho, en una fidelidade muy distinta”.

Romano-Germânico, onde seu chefe, o imperador, teoricamente seria superior a todos os outros reis e príncipes da cristandade, e que nessas condições disporia de relações especiais com Deus⁸⁸. Demonstrando esta intimidade na manutenção do poder político por intermédio da igreja, o autor reflete que o “Senhor Deus (no sentido de *dominus*, possuidor) é simultaneamente o ponto mais alto e a garantia do mundo feudal. É o Senhor dos senhores. Ao mesmo tempo, de um ponto de vista ideológico e político, seu poder está ligado ao fato de ser um rei. O Senhor é rei”.⁸⁹

As mulheres, de modo contrário, têm uma tendência, em sua maioria, a viver uma espiritualidade baseada no amor e em relações menos hierárquicas, a partir da linguagem vernácula comum aos seus ouvintes⁹⁰, sem mediações clericais em figura masculina e sem qualquer interferência externa às suas crenças que pudessem desviar o foco maior, que era a deidade. Além disso, seu trabalho de autossustento e independência material foram excepcionais, demonstrando seu perfil social e grande zelo a si mesmas. Quanto à distinção teológica, uma de suas expressões vivenciais é o discurso místico dos séculos XIII e XIV, predominantemente apofático. Conforme apontado, para a teologia apofática Deus está acima de todas as categorias e descrições humanas e, por isso, argumentam os teólogos desta corrente que ao afirmar o que Deus não é, diz-se o que ele é. Por causa de seu ponto de vista, que renunciou apresentar conceitos que ressaltem os atributos divinos, a teologia apofática sempre foi suspeita de ateísmo.

Para Maria-Milagros Rivera, os séculos XII e XIII foram propícios para a liberdade feminina na manifestação de sua espiritualidade⁹¹. Isto porque os movimentos espirituais, como o do Livre Espírito, os cátaros e as beguinhas eram carismáticos e acolhedores ao se identificarem com a vida cotidiana das comunidades medievais ocidentais, sobretudo das mais pobres, distintamente das doutrinas impostas pelo catolicismo que não se aliavam à realidade cotidiana das populações, estando ao largo de seus anseios espirituais e materiais.

⁸⁸ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 67.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁹⁰ Observe-se que o ensino proporcionado pelas mulheres era constante, diferentemente do ensino eclesiástico que era irregular. Assim aponta Marc Bloch: “A pregação, único meio capaz de abrir eficazmente ao povo o acesso dos mistérios contidos nos Livros Sagrados, só irregularmente era praticada.” (BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: ed. 70, 2009, p. 109).

⁹¹ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 102.

Ceci Mariani⁹² aponta uma influência do movimento do Livre Espírito sobre grande parte da espiritualidade leiga da Idade Média. Apesar de ter sido constatada e sistematizada apenas no século XVIII, ela afirma que a doutrina dos “irmãos do Livre Espírito” continha outros movimentos espirituais, dentre os quais destaca os apóstólicos de Tanchelim d’Anver e seu discípulo Manassés, os cátaros, ou albingenses, o joaquinismo, inspirado em Joaquim de Fiori (1135-1202) e Amaury de Bène (?1150-1209), que inspirou os amalricianos. Portanto, pode-se constatar uma transversalidade nos movimentos espirituais que se influenciam mutuamente, fruto da liberdade, em especial, na vida das mulheres do século XII, bem vislumbrado por Maria-Milagros:

(...) são os séculos de expansão dos movimentos políticos e sociais, mais de mulheres que de homens, como as beguinas e beatas; são também os séculos da heresia amalriciana, da cultura trovadoresca, de Leonor de Aquitânia (1122-1204), famosa por sua independência simbólica, cuja filha, rainha de Castela, Leonor Plantageneta (1156-1214) (...) civilizou as relações políticas da Corte Castelhana. É o tempo da eclosão da grande mística beguina – que fizeram teologia na língua materna -, da heresia Guilhermita, do movimento do Livre Espírito (...).⁹³

2.1 A vida de Marguerite Porete

Marguerite Porete, pelo que se conhece das fontes históricas ligadas à sua vida, é natural da região do Reno, tendo vivido entre 1250-1310, no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Valenciennes, noroeste da França e nos atuais limites entre a França e a Bélgica. Em 1944 ela tem atribuída a si a autoria do livro *Mirouer*, por intermédio da estudiosa italiana Romana Guarnieri, que tornou pública a discussão da provável autoria e datação da obra em artigo publicado no periódico católico *L’Osservatore Romano*, de 16 de junho de 1946, quando de sua extensa investigação sobre o denominado movimento do Livre Espírito. Escrito por volta de 1290, possivelmente em picardo⁹⁴, inicialmente composto por 122

⁹² MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, p. 41.

⁹³ RIVERA-GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 97: “(...) son los siglos de expansión de movimientos políticos y sociales más de mujeres que de hombres como las beguinas y beatas; son, también, los siglos de la herejía amalriciana, de la cultura trovadoresca, de Leonor de Aquitania (1122-1204), famosa por su independencia simbólica, una de cuyas hijas, Leonor Plantagenet (1156-1214), reina de Castilla fundadora de Las Huelgas de Burgos, civilizó las relaciones políticas de la corte castellana. Es el tiempo de eclosión de la gran mística beguina – la que hizo teología en lengua materna -, de la herejía guillermista, del movimiento del Libre Espiritú (...)”.

⁹⁴ Picardo é uma língua ou um grupo de línguas próximas à língua francesa, sendo assim do grupo das línguas românicas. Ainda é falada em duas regiões do norte da França, Nord-Pas-de-Calais e Picardia e em partes da Bélgica, na Valônia, Tournai (Hainaut) e em parte do distrito de Mons.

capítulos, o *Miroer* é, até o momento, o texto místico mais antigo da França e considerado a obra-prima de toda a literatura mística⁹⁵.

Pelo teor da obra, Gwendolyn Bryant constata que Marguerite Porete tinha uma inegável cultura teológica e literária, indicativo de sua vinculação à aristocracia de seu tempo, pois utilizou pensamentos e metáforas aristocráticas feudais para expressar suas ideias⁹⁶. Marguerite Porete unia-se ao movimento místico do Livre Espírito que buscava diálogo direto com o divino e na exaltação deste amor sem restrições. O argumento de Marguerite Porete na busca do caminho da perfeição abordava a necessidade do despojamento de tudo para alcançar a Deus, inclusive na libertação da razão, que tem nas conhecidas palavras da autora, “a alma, convertida em nada, sabe tudo e não sabe nada” seu maior exemplo. Sobre as características literárias que demonstram a erudição da obra, sobretudo na familiaridade com o estilo cortês popular de sua época, que também oferecem testemunho do alto nível de educação e sofisticação intelectual da mística, aponta Cristian Santos:

Sua liberdade em expressar uma realidade sobrenatural não inteiramente condizente com o discurso no qual a sociedade medieval se sustentava resultará num texto relativamente audacioso, balizado por um lirismo cuja fonte primeira é o capital simbólico do cristianismo. Porete, de fato, revelará seu caminho ascensional a Deus recorrendo a imagens literárias e religiosas consagradas à sua época.⁹⁷

Silvia Schwartz aponta que ela manteve ao longo da vida um “estilo de vida beguine”, voltado à mendicância e errância e que esse estilo de vida seria importante para o entendimento de sua obra:

[...] no início do século XIV, surgem as primeiras notícias sobre Marguerite Porete. Na verdade, há poucas informações disponíveis sobre a autora, exceto por seus últimos anos de vida, já que constam nos autos de sua condenação. Segundo relatado, Porete [...] referia-se a si mesma como uma “mendiant creature”, e era chamada de “béguine” por tantas fontes independentes que essa designação pode ser considerada como certa. Talvez essa auto-designação seja de fato literal, pois tudo indica que Porete tenha levado um estilo de vida “béguine”, de mendicância e errância.⁹⁸

O movimento beguinal foi associado ao misticismo medieval surgido a partir do século X. Henry Lyon descreve o misticismo daquele momento como uma “filosofia espiritual que defende a fé como sua própria justificação, afirmando a validade suprema da

⁹⁵ GUARNIERI, Romana. *Donne e chiesa tra mística e istituzioni (secoli XIII-XV)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

⁹⁶ BRYANT, Gwendolyn. The French heretic beguine: Marguerite Porete. In: WILSON, Katharina M. (ed.) *Medieval Women Writers*. Athens: The University of Georgia Press, 1984, p. 207.

⁹⁷ SANTOS, Cristian. *Alusão ao Cântico dos Cânticos em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. Revista Estação Literária: Londrina, Volume 13, p. 365-383, jan. 2015, p. 366.

⁹⁸ SCHWARTZ, Silvia. *A béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn 'Arabī*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

experiência íntima, tentando apreender a essência divina ou realidade última das coisas e, por conseguinte, consumir a comunhão com o Altíssimo”⁹⁹. As beguinas estão inseridas no contexto histórico deste movimento de renovação espiritual que se espalha por todos os países da Europa Ocidental e que tem a condenação como reação da igreja. Giovanna Della Croce assim resume a condenação das beguinas:

A situação jurídica das beguinas piorou após a condenação, pelo Concílio de Viena, com a Bula *ad nostrum*, de 6 de maio de 1312, condenação (1317) repetida posteriormente por João XXII (†1419). Elas foram condenadas porque, embora não vivessem em estado estabelecido pela Igreja, dedicavam-se a altas questões espirituais, como a perfeição (*perfectio*), a felicidade eterna, a pureza continuada depois da morte, a contemplação (*altitudo contemplationis*), a liberdade. Um segundo decreto considerava as beguinas pessoas alienadas (*quase perductae in mentis insaniam*) que difundiam doutrina contrária à fé católica (por exemplo, o *Espelho das Almas Simples*, de Margarida Porete, que já fora proibido em 1306).¹⁰⁰

Seguidores do movimento do Livre Espírito buscavam uma ascese austera, perseguiram a união espiritual com Deus e, acreditavam, sobretudo, que esta união os libertaria do pecado e das restrições morais impostas pela igreja. Marguerite Porete parece ter sido efetivamente vinculada a este movimento, como observa Ceci Baptista, o movimento do Livre Espírito “busca uma forma de ascese, pessoal e coletiva, extremamente austera, e uma forma de mística de união com Deus muitas vezes excessiva”¹⁰¹.

Ela testemunhou não apenas a grande efervescência espiritual de seus dias, mas também um clima de transformação econômica e política que marcaram os séculos XIII e XIV. Teresa Vinyoles indica, por exemplo, as importantes transformações que garantiram melhoras nas técnicas agrárias com o cultivo por homens e mulheres de novas espécies e transformação de terras abandonadas em cultiváveis¹⁰². Isto acarretou o aumento da fertilidade das terras, mediante novas técnicas agrícolas, e a assimilação de novos alimentos à dieta garantiram a subsistência e favoreceram o aumento populacional, além de incremento ao comércio, fatores esses que foram decisivos para estabelecer a vida medieval da época.

O ambiente tornou-se cada vez mais urbano. Jacques Le Goff observa que um dos aspectos essenciais do progresso do Ocidente após o ano mil foi o desenvolvimento urbano,

⁹⁹ LYON, Henry R (org.). *Dicionário da Idade Média*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1992, p. 258.

¹⁰⁰ CROCE, Giovanna Della. Begardos e Beguinas. In: BORRIELO, Luigi e CARUANA, Edmundo (dirs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 154.

¹⁰¹ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o *Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, p. 47.

¹⁰² VIDAL, Teresa Vinyoles. Una tierra para vivir. In: RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 89-93.

que atingiu o seu apogeu no século XIII. A cidade modificou a vida medieval ao alargar a rede de comunidades de que participava e por surgirem preocupações materiais¹⁰³. Nesse ambiente urbano nasceram os movimentos pauperistas, que chamaram a atenção às realidades de desigualdades econômicas e sociais. Cátaros, albingenses, goliardos e beguinas, dentre outros, despontaram em dissonância com a alta hierarquia eclesiástica, criticando o desacordo entre a pregação da igreja e a sua prática, unindo nesta crítica temas que diziam respeito aos dogmas da igreja. Com a expansão das cidades, atribuíram-se novos sentidos ao mundo material, que desembocou em uma pronta resposta por parte das beguinas e da produção de Marguerite Porete, em uma expansão que Blanca Garí vai denominar de “economia de mercado”.

Face à economia de mercado, nascida no coração das aldeias feudais e que se estende às terras ocidentais, diante da afirmação lenta, mas progressiva, do lucro como medida do mundo, a capacidade de renúncia material aumenta como uma expressão de rejeição e, ao mesmo tempo, como uma opção de liberdade.¹⁰⁴

Assim, houve uma proclamação pelo estilo de vida apostólico por Marguerite Porete, que abarcava indistintamente a todos: ricos e pobres, homens e mulheres, crianças e idosos, etc., e a busca por uma expressão espiritual na vida cotidiana era almejada pelas beguinas. Quanto a esta expressão, Maria-Milagros Rivera observa o seguinte:

As beguinas quiseram ser espirituais, sem ser religiosas; quiseram viver entre mulheres, sem ser monjas ou abadesas; quiseram rezar e trabalhar, porém fora de mosteiros; quiseram ser fiéis a si mesmas, porém sem votos; quiseram ser cristãs fora da igreja institucional e das heresias; quiseram experimentar sua materialidade corporal, mas sem ser canonizadas ou demonizadas. Para fazer possível no seu mundo este desejo pessoal, inventaram a forma de vida beguina, uma forma de vida refinadamente política, que supõe estar além da lei, não contra lei. Nunca pediram ao papa chancela em sua vivência e convivência, nem tampouco se rebelaram contra a Igreja.¹⁰⁵

¹⁰³ LE GOFF, Jacques (org.) *et alii*. O homem medieval. In: *O homem medieval*. 1ª ed. Editorial Presença: Lisboa, 1989, p. 19.

¹⁰⁴GARÍ, Blanca. La vida del espíritu. In: RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 209. “Frente a la economía de mercado, que nace en el corazón mismo de los burgos feudales y se estiende por todas las terras y ciudades de Occidente, frente a la lenta pero progresiva afirmación del lucro como medida del mundo, la capacidad de renuncia material se alza como una expresión de rechazo y al mismo tiempo como una opción liberadora.”

¹⁰⁵ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 113: “Las beguinas quisieron ser espirituales pero no religiosas, quisieron vivir entre mujeres pero no ser monjas ni canonesas, quisieron rezar y trabajar pero no en un monasterio, quisieron ser fieles a sí mismas pero sin votos, quisieron ser cristianas pero ni en la Iglesia constituida ni, tampoco, en la herejía, quisieron experimentar su corporeidad pero sin ser canonizadas ni demonizadas. Para hacer viable en su mundo este deseo personal, inventaron la forma de vida beguina, una forma de vida exquisitamente política, que supo situarse más allá dela ley, no en contra de ella. Nunca pidieron al papado que confirmara su manera de vivir y de convivir ni se rebelaron, tampoco, contra la Iglesia”.

Uma mística feminina começa a ser vivenciada neste momento de efervescência espiritual, fora do controle da igreja, e exsurge em diversas obras e na vida de mulheres. Simone Nogueira registra as principais características da mística feminina da seguinte forma:

Começemos por esclarecer o que passaremos a chamar de mística feminina. Esta pode ser definida por um movimento feito por mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas, às vezes acompanhado de visões (como em Hildegard von Bingen e Hadewijch d'Anvers), outras vezes seguido apenas por uma intensa reflexão (como em Marguerite Porete). Independente das formas das expressões daquela relação, o fato é que temos um grupo de mulheres na Idade Média que deram voz às suas ideias sobre o divino.¹⁰⁶

As comunidades beguinas estabeleceram suas próprias regras, sendo responsáveis por novas formas de espiritualidade. Valéria da Silva observa que os movimentos religiosos do século XII tinham estabelecido um novo padrão de vivência da espiritualidade, a chamada *vita vera apostolica*, que se difundiu pela Europa Ocidental e tomou diversas expressões nos vários grupos e ordens religiosas, dentre eles o das beguinas: “A *vita vera apostolica*, teve nas mulheres, das mais diferentes condições sociais e etárias, grandes entusiastas. Seja como penitentes, hereges, beguinas, monjas, elas contribuíram criativamente, e foram agentes diretas no estabelecimento de novas formas de vida religiosa”¹⁰⁷.

A vida comunitária pode ser considerada outro fator que fortaleceu o movimento das beguinas. Dentre as vantagens da vida comunitária pode se destacar a proteção mútua contra a violência, muito comum na Idade Média. Jacques Rossiaud descreve um rito de iniciação tolerado pela Idade Média com grupos de rapazes que buscam mulheres para violentar¹⁰⁸. Michelle Perrot também observa que a vida comunitária em conventos servia de refúgio contra os poderes masculino e familiar, além de transformar essas comunidades em lugares de apropriação do saber e de criação¹⁰⁹.

Ainda segundo Michelle Perrot, as mulheres eram numerosas nos grupos que expressavam a inquietação religiosa do final da Idade Média, em sua maior parte questionando o poder dos clérigos, a hierarquia dos sexos e preconizando uma maior igualdade de culto:

¹⁰⁶ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan-abr/2015, p. 13.

¹⁰⁷ DA SILVA, Valéria Fernandes. *Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e Exclusão – A constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII*. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIAFERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf Acesso em dezembro de 2017.

¹⁰⁸ ROSSIASUD, Jacques. *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud Est au XV siècle*. Annales ESC, n. 2, 1976, p. 289 – 325.

¹⁰⁹ PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 84.

[...] Sem vínculo com as ordens religiosas, essas mulheres não eram submetidas a qualquer controle e por isso eram consideradas perigosas. A Inquisição as perseguiu: foi o que ocorreu com Marguerite Porete, mística culta e autora do *Miroir des âmes simples et anéanties*, tratado do livre pensar, no qual ela ousava expressar concepções teológicas, dizer que o amor de Deus não passava necessariamente pelos sacerdotes.¹¹⁰

Some-se a este quadro uma grande instabilidade na liderança da Igreja Católica que no período estimado de vida de Marguerite Porete teve cerca de quinze papas, com dois lapsos temporais que somam cinco anos sem a autoridade eclesiástica máxima¹¹¹.

Se por um lado as mulheres estavam circunscritas ao isolamento em espaços religiosos com exigência da clausura que separava laicos e clérigos, por outro as beguinias representaram uma resistência a este isolamento, presentes no “mundo” e intermediando com o divino. Ao mesmo tempo, sua pregação em vários ambientes¹¹², bem como a vivência evangélica sem muitas regras criaram pontos de atrito e de forte reação do clero constituído.

Na teologia hodierna, a autoridade das beguinias é reconhecida e pacificada. Na Teologia da Libertação o movimento das beguinias é reputado como página relevante da história das experiências religiosas marcadas por uma transcendência vivida no feminino, organizado em meio urbano, com trabalho auto gestor a serviço dos pobres, doentes e pessoas marginalizadas. Dentre os principais representantes desse ramo destacam-se José Comblin¹¹³ e Anástácio Oliveira¹¹⁴. Liev Troch observa que a mística praticada por beguinias é caracterizada “também por uma reformulação teológica da divindade”¹¹⁵, o que para esta autora faz da espiritualidade cotidiana um estilo de vida que se espalha em muitas direções.

Em outras vertentes, controladas pela hierarquia eclesiástica, a espiritualidade íntima demonstrada pelas beguinias foi relacionada à interioridade, à experiência do vazio pela solidão e à terapêutica, ou seja, à não repressão de sentimentos e paixões, com exposição e indagação dos problemas. Nesse campo, o texto de Marguerite Porete é também muito utilizado.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹¹¹ No período de 1250 a 1310 houve o pontificado do 180º ao 195º papa, com um lapso temporal de cinco anos sem pontífice. São eles: Inocêncio IV (1243-1254), Alexandre IV (1254-1261), Urbano IV (1261-1264), Clemente IV (1265-1268), Gregório X (1271-1276), Inocêncio V (1276), Adriano V (1276), João XXI (1276-1277), Nicolau III (1277-1280), Martinho IV (1281-1285), Honório IV (1285-1287), Nicolau IV (1288-1292), Celestino V (1294), Bonifácio VIII (1292-1303), Bento XI (1303-1304) e Clemente V (1305-1314).

¹¹² As pessoas na Idade Média eram mais instruídas pelo ouvir do que pelo ler. Como os livros eram caros e raros, o meio essencial para transmissão do conhecimento foi a pregação. Usava-se a palavra nas praças, mercados e estradas, e não apenas nas igrejas.

¹¹³ COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 2005.

¹¹⁴ OLIVEIRA, Anástácio Ferreira. *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da Teologia do Povo de Deus em José Comblin: convites à práxis cristã emergentes da Missão Ibiapina no semiárido nordestino*. Tese de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia: Belo Horizonte, 2013.

¹¹⁵ THOCH, Liev. Mística feminina na Idade Média. *Historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. *Graphos*: v. 15, n. 1 (2013), p. 3.

2.2 O movimento do Livre Espírito

Conforme dito, o movimento do Livre Espírito foi um movimento composto por um conjunto de ideias, de tendências, de formas de pensar a espiritualidade e a relação com o divino, que tomou corpo e se desenvolveu de forma lenta na mentalidade da cristandade desde 1200, para se difundir, sobretudo na segunda metade do século XIII. Foi um movimento menos palpável, sem um corpo doutrinário delimitado, que tinha muitas facetas que impregnavam a vida espiritual dos homens e mulheres medievais.

Esta qualidade do movimento, qual seja, a de não possuir um corpo doutrinário firmado e estabelecido de forma sistemática, talvez tenha sido a característica que levou o medievalista Johan Huizinga a vinculá-lo com Marguerite Porete:

Era perigoso exprimir por palavras tais sensações. A Igreja só podia consenti-las sob a forma de imagens. Catarina de Siena podia bem afirmar que o seu coração se tinha transformado no coração de Cristo. Mas Marguerite Porete, uma adepta da seita dos Irmãos do Espírito Livre, que também alimentavam a crença de que a sua alma se anulava em Deus, foi queimada em Paris.¹¹⁶

Em sua análise a respeito da condenação do movimento do Livre Espírito na Europa Ocidental, o Concílio de Viena de 1311-1312, Ceci Mariani observou uma condenação também contra as beguinhas e begardos usando como referência o *Mirouer* que já havia sido condenado por um processo inquisitorial entre 1309 e 1310:

O Concílio (Viena) estabelece assim uma relação entre o *Mirouer* e todos os agrupamentos espirituais que partilham dos elementos doutrinários veiculados pelo “livre espírito”. O livro de Marguerite Porete ou os “erros” apontados pela inquisição estarão, portanto, em estreita relação com a condenação geral dos “Irmãos do Livre Espírito”.¹¹⁷

A igreja definiu o Livre Espírito como heresia na esteira da condenação do movimento beguinal¹¹⁸. O movimento do Livre Espírito não se constituiu em um corpo de doutrinas organizadas de forma sistemática, antes, como afirma Blanca Garí, se manifestou em “tendências, inquietudes, formulações expressas de maneira distinta em cada pessoa ou grupo

¹¹⁶ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1985, p. 147.

¹¹⁷ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, p. 46.

¹¹⁸ Entrevista com Silvia Schwartz. *Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino*: “Com o escopo de anunciar de forma concreta a heresia do Livre Espírito, a igreja aproveitou parte do processo que havia condenado Marguerite Porete um ano antes, em 1310. Assim, por intermédio do Decreto *Ad Nostrum* excomungou e baniu todas as beguinhas e os begardos sob a acusação de estarem sob a influência da heresia do Livre Espírito. O documento continha uma lista de oito erros “de uma abominável seita de homens malignos conhecidos como begardos e mulheres sem fé conhecidas como beguinhas no reino da Alemanha”. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao385.pdf> Acesso em janeiro de 2017.

de pessoas, que se apropriam de forma mais moderada ou extrema, segundo os casos.”¹¹⁹ Em exemplo à diversidade deste movimento, Blanca Garí ainda aponta sua grande influência em outros movimentos espirituais sufragados pela igreja católica:

Franciscanos monásticos, e, sobretudo, espirituais, beguinas, monjas cistercienses, terciárias e especialmente os que escrevem nos parâmetros do novo misticismo se encontram claramente associados a estas tendências, sobretudo a partir da segunda metade do séc. XIII.¹²⁰

O Movimento do Livre Espírito pode ser entendido como um processo que conduz a alma a se unir com o divino, realizado com práticas mistagógicas¹²¹, incluindo a pobreza como princípio de liberdade e com uma capacidade de renovação extrema até o discernimento de si mesmo. Para o Livre Espírito a união com o divino se opera de uma forma tão radical que leva a alma ao reconhecimento do divino em si, a *deificatio*.

O Movimento do Livre Espírito inspirou uma forma mística de vivenciar a espiritualidade, intrinsecamente vinculada às experiências íntimas da pessoa, permitindo um duplo discernimento: enxergar a si mesmo e ao Outro(a). Este(a) outro(a), segundo Joana Gomes, no ambiente místico pode ser designado(a) de várias formas: a Divindade ou o Divino, a Sacralidade ou o Sagrado, Deus, o Espírito, etc. A experiência, segundo Joana Gomes, acontece de forma expansiva ou horizontal:

A experiência mística está intrinsecamente relacionada às experiências do sujeito. No entanto, o sujeito místico é, ao mesmo tempo, aquele capaz de enxergar o Outro. No ambiente místico, esse Outro pode ser designado por vários nomes: o Absoluto, o Sagrado, o Todo, o Divino, o Espírito, Deus etc. A importância que essa experiência tem para a vida do sujeito que a experimenta não é algo banal, pois ele está disposto a se colocar diretamente diante do sagrado, desvencilhando-se, se necessário, de alguns interditos clericais.¹²²

Nas experiências místicas permitia-se que a pessoa comparecesse diretamente diante do sagrado, sem intermediação ou qualquer regra clerical previamente estabelecida para regular esta exposição. Na mística medieval proclamada pelo Livre Espírito a experiência era

¹¹⁹ GARÍ, La vida del espíritu. In: RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 258: “Por outro lado, parece claro que al menos hasta su condena no se trata de un corpus doctrinal orgánico y cerrado sino de tendencias, inquietudes, formulaciones matizadas de forma distinta en cada persona o grupo de personas, que las hacen suyas con rasgos más moderados o extremos según los casos”.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 258: “Franciscanos conventuales y, sobre todo, espirituales, beguinas, monjas cistercienses, terciárias y especialmente quienes escriben desde los parámetros del nuevo misticismo se encuentran claramente asociados a estas tendencias, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIII”.

¹²¹ Entendida como introdução ao mistério de uma determinada religião. No Livre Espírito a mistagogia traz o significado de uma introdução aos mistérios do sagrado, não somente por intermédio de uma visão acadêmica ou evangelizadora do neófito, mas uma experiência vivencial com o alvo do mistério.

¹²² GOMES, Joana de Souto. O Espelho e a mística poretiana. *Revista Último Andar*, n. 28, 2016, p. 269. Disponível em <file:///C:/Users/leandro/Downloads/29752-79204-1-SM.pdf> Acesso em agosto de 2017.

permitida e se apresentava possível aos homens e às mulheres, transcendendo os limites das faculdades humanas; o caminho místico, portanto, não se sujeitava às regras impostas aos e pelos sacerdotes, buscando seu sentido maior na interioridade, sobretudo no sentido do aniquilamento. Assim, escreve Simone Nogueira:

Neste aniquilamento não há intermediários, não há imagens, não há formas, não há limites, não há propriedades, elas não se pertencem. As almas aniquiladas são um com a deidade, ou melhor, elas são nada no uno. O despojamento é imagem sem imagem da alma aniquilada e isso, como um espelho, reflete-se tanto na forma quanto no conteúdo dos textos que foram analisados. Deste modo, despojar-se de tudo é como abrir um espaço vazio na alma, sem intermediários, para que Deus ali se coloque: nem mais nem menos. Neste sentido, vazio e plenitude (categorias que são comuns nos escritos de nossas pensadoras) não são contraditórios, são uma e a mesma coisa. De qualquer modo, mesmo no nada querer, no nada fazer, no nada dizer, elas dizem o indizível e o dizem, também, à maneira de um despojamento. Nelas a escrita vem em seu socorro: ao escrever elas se esvaziam e ao se esvaziarem, desnudam igualmente suas linguagens permitindo que o indizível ali faça a sua morada e, neste sentido, não só seus textos, mas também suas almas se tornam espelhos cristalinos, reflexos do divino.¹²³

O movimento da teologia católica não tardou em ir de encontro a esta liberdade de pensar e viver a espiritualidade, pois experiências com o divino deveriam ter por paradigma e controle a hierarquia católica e deveriam ser intermediadas de forma vertical e não horizontal¹²⁴. A reação institucional foi intensa e tratou o Livre Espírito como heresia.

De acordo com Monique Zerner, após a religião cristã se ligar ao poder temporal com o imperador romano Constantino, a história da heresia seguiu o ritmo do poder, estabelecendo relação direta com a perseguição, isto é quanto mais forte o poder, com maior firmeza a suposta heresia era identificada e perseguida.¹²⁵ No caso, se concretizou na cruzada contra os cátaros, que será no item a seguir.

Ainda com relação a processos importantes para a igreja e para o mundo medieval, observa-se também o surgimento de uma marcha que procurou harmonizar na Europa o ensino teológico e a ministração dos sacramentos, com a fundação da Ordem de Cluny¹²⁶,

¹²³ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015 p. 23 e 24.

¹²⁴ GOMES, Joana de Souto. As reflexões sobre a mística: uma introdução ao pensamento poretiano. *II Simpósio Internacional da ABHR. História, gênero e religião: violências e direitos humanos*, de 25 a 29 de julho de 2016. Disponível em http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1473777560_ARQUIVO_Asreflexoessobreamistica.pdf. Acesso em agosto de 2017.

¹²⁵ ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes. V. 2, p. 518.

¹²⁶ A Ordem de Cluny se originou dentro da Ordem de São Bento, na cidade francesa de Cluny, no chamado movimento monacal. O duque Guilherme, o Piedoso, de Aquitania, doou terras para que nelas fosse estabelecido um mosteiro beneditino que não se sujeitasse ao poder laico, mas tão somente à igreja. Para a fonte histórica da

ordem beneditina com vínculo de obediência apenas ao papado, algo inédito até o momento. O estabelecimento de Cluny se caracterizou pela independência com relação aos demais poderes eclesiásticos ou laicos, o que foi de grande importância para o fortalecimento papal, contribuindo para as mudanças que afetaram diretamente às mulheres. Isto porque, após Cluny, os ritos de passagem ligados ao nascimento, vida e morte foram geridos única e exclusivamente pelo clero regular.

Jérôme Baschet cita três fatores que contribuem para a constituição do que a historiografia não hesitou em denominar de “o império Cluniacense”: a proteção direta do papa do monastério borguinhão, que se segue de isenção total de toda jurisdição e todo direito de supervisão sobre os negócios dos monges perante o bispo, ocorrida em 998, estendida em 1097 a todos os cluniacenses onde quer que se encontrassem e a todos os estabelecimentos dependentes de Cluny; a centralização da liturgia, dos costumes monásticos submetidos à autoridade única do abade de Cluny, que se transforma num “arquiabade”; e a capacidade de Cluny em responder às necessidades de uma sociedade dominada pela aristocracia. Assim, quanto a este último ponto, explica Jérôme Baschet:

Os monges cluniacenses são especialistas em liturgia, à qual dão uma importância e um fausto consideráveis, em particular no que diz respeito à liturgia funerária e às preces para os defuntos. Os aristocratas de Borgonha e de outras regiões onde os cluniacenses estão implantados dirigem-se a eles, pois a liturgia dos mortos de Cluny, a um só tempo, inscreve-os na memória dos homens e aporta-lhes uma ajuda preciosa em vista da salvação no além. Daí as múltiplas doações -sobretudo de terras e senhorios, mas também de igrejas e dízimos- que convergem para o monastério e suas dependências e constituem a base principal de sua riqueza. Ao mesmo tempo, essas doações ordenam as relações sociais no seio da aristocracia, hierarquizando os doadores em função de sua generosidade para com Cluny.¹²⁷

Tal situação afeta diretamente as mulheres na medida em que muitos destes rituais até então eram conduzidos por elas. A tradição da igreja informa que havia, desde os primórdios do cristianismo, algumas mulheres teólogas e com vida clerical ativa. São elas: Paula, Olímpia, Melânia (que por sua erudição era conhecida como “a presbítera”) e Macrina, irmã de Basílio e Gregório, considerados doutores da igreja do Oriente e do Ocidente, respectivamente, e que tiveram profunda influência de sua irmã¹²⁸. Durante o primeiro quartel do século IV, alguns bispos consagraram mulheres na função de diáconos,

fundação de Cluny vide PEDRERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 81 e 82.

¹²⁷BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 185.

¹²⁸ Mais informação sobre essas mulheres estão disponíveis em <http://bispoifbimr.blogspot.com.br/2013/02/pastoras-um-ministerio.html> Último acesso em maio de 2018.

denominadas de diaconisas. O documento datado do final do séc. IV, atualmente compilado nas *Constituições Apostólicas*¹²⁹, que trata da ordem da igreja na prática eclesial do Oriente, demonstra uma permissão concedida às mulheres para servirem oficialmente dentro da igreja, como diaconisas e viúvas. Havia, inclusive, uma oração para a ordenação de uma diaconisa:

“Oh Deus eterno, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Criador do homem e da mulher, que encheu com o Espírito Miriã, e Débora, e Ana, e Hulda; que não desprezou que Seu filho unigênito nascesse de uma mulher; que também no tabernáculo do testemunho e no templo ordenou que as mulheres fossem guardiãs dos teus santos portões – agora Tu também olhes a esta tua serva, que deve ser ordenada para o ofício de diaconisa, e conceda-lhe o Seu Espírito Santo, e “purifique-a de toda a imundície da carne e do espírito” (2 Cor. 7:1), para que ela possa cumprir dignamente o trabalho ao qual ela está comprometida para a Sua glória, e o louvor de Cristo, com quem a glória e a adoração são a Ti e o Espírito Santo para sempre. Amém”¹³⁰

Suzanne Wemple informa o início de oposição contra as mulheres eclesiásticas na igreja franca no ano de 511, quando os bispos souberam que dois padres bretões celebravam a eucaristia com “co-hóspedes”. Estes padres percorriam o campo celebrando missa e dando comunhão nas cabanas dos camponeses acompanhados de mulheres.¹³¹

A partilha do diaconato entre homens e mulheres, que tinha nas viúvas seu principal auxílio, foi reiterada pelos concílios de Epaone e de Orleães, em 517 e 533. No final do século VI, o sínodo reunido em Auxerre afastou as mulheres da consagração, que foi retomada no século VII. O título de diaconisa reaparece no terceiro quarto do século IX na França, quando o concílio de Worms confirmou o cânone quinze de Calcedônia, que estipulava que as mulheres com mais de quarenta anos de idade podiam aceder ao diaconato. Por volta de 940, Atão de Vercelli explicou que as diaconisas batizavam mulheres. Portanto, conforme aponta Jacques Le Goff, a igreja fez com que evoluísse um sistema de sacramentos voltado aos

¹²⁹ Constituição Apostólica (do latim: *Constitutio apostolica*) é um documento pontifício que trata de assuntos da mais alta importância. Distingue-se da Constituição Dogmática que contém definições de dogmas. Fonte Wikipedia. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Constitui%C3%A7%C3%A3o_apost%C3%B3lica. Último acesso maio de 2018.

¹³⁰ Constituições Apostólicas, Livro VIII, Seção 3, item XX: “*The Form of Prayer for the Ordination of a Deaconess*. XX . O Eternal God, the Father of our Lord Jesus Christ, the Creator of man and of woman, who replenished with the Spirit Miriam, and Deborah, and Anna, and Huldah; who did not disdain that Your only begotten Son should be born of a woman; who also in the tabernacle of the testimony, and in the temple, ordained women to be keepers of Your holy gates — do Thou now also look down upon this Your servant, who is to be ordained to the office of a deaconess, and grant her Your Holy Spirit, and “cleanse her from all filthiness of flesh and spirit” (2 Corinthians 7:1) that she may worthily discharge the work which is committed to her to Your glory, and the praise of Your Christ, with whom glory and adoration be to You and the Holy Spirit forever. Amen.” Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/07158.htm>. Último acesso em junho de 2018.

¹³¹ WEMPLE, Suzanne Fonnay. As mulheres do século V ao Século X, p. 227-271. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres*. A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990, p. 259.

homens e que tornava sua intervenção obrigatória, preparando relação intermediada com Deus da pessoa batizada.¹³²

Se a definição de regras e impedimentos ligados aos sacramentos e o prestígio espiritual alcançado por Cluny trouxeram prejuízo na participação das mulheres nos ritos católicos, todavia não deram resposta aos ideais evangélicos e de pobreza que afloram na Baixa Idade Média, campo de atuação das mulheres beguinas.

Ao condenar o movimento Livre Espírito em conjunto com a obra de Marguerite Porete, a inquisição tentou proibir um itinerário pessoal de vivência da espiritualidade, próprio das místicas e dos místicos medievais, a forma como a interioridade da pessoa pode atuar individual e progressivamente para chegar a ser um com Deus e poder gozar de uma comunhão direta com a deidade, na medida em que foi tomada pelo amor divino.

2.2.1 O catarismo e os fortes movimentos católicos contrários

Um movimento específico ocorrido entre os séculos XII a XIV, portanto, contemporâneo a Marguerite Porete, chama atenção pela sua peculiaridade e aqui se faz importante destaca-lo: o catarismo. Sobretudo pela forma de tratamento conferido as mulheres pela historiografia tradicional.

As fontes históricas que viabilizam conhecer o movimento cátaro estão em atas de interrogatórios inquisitoriais, bulas e cânones católicos produzidos ao longo da perseguição da igreja. Os únicos documentos históricos que foram preservados são uma cópia do Novo Testamento acompanhada do ritual litúrgico provençal, outra cópia do Novo Testamento acompanhada de um evangelho apócrifo e uma coletânea de textos cátaros, que teria sido anotada pela inquisição. O movimento cátaro foi considerado pela igreja Católica como um dos opositores da organização doutrinária.

Vinculado às questões cotidianas das populações medievais, firmemente ancorado na política e na sociedade de seu tempo, o catarismo, também conhecido como albingense, estava ligado a uma boa parte da Europa¹³³, não apenas na Ocitânia ou Midi, sul da França, lugar onde ocorreu a cruzada contra os cátaros. Nachman Falbel afirma que o catarismo foi a heterodoxia que mais reuniu adeptos na Baixa Idade Média e que teve maior repercussão

¹³² LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p.98.

¹³³ Abarcando principalmente as regiões que hoje seriam a França, o norte da Itália, a Bulgária e a Bósnia. A nomenclatura “albingense” pode conferir falsa ideia de que este movimento esteve circunscrito somente a Albi, quando circulou por todo o Oc. Na historiografia cabe salientar também que o termo albingense se refere a todos os grupos reputados hereges da região como, por exemplo, os valdenses.

naquela época¹³⁴. Esta disseminação ocorreu devido às crenças e traços do catarismo responderem de forma simples e compreensível a inquietudes que desde o século XI estavam se manifestando no ocidente europeu¹³⁵. Blanca Garí traz a tolerância como traço característico da cultura europeia da época, algo subjacente à liberdade espiritual dos moradores das regiões ocitânicas, e o culto ao amor¹³⁶, vivenciados por cátaros de forma indistinta¹³⁷.

O movimento cátaro surgiu na Europa para logo se tornar uma ameaça à hegemonia do cristianismo pregado pela igreja¹³⁸. O período de maior crescimento documentado está entre 1140 a 1170, quando, segundo Nachman Falbel a “Reforma Gregoriana, acompanhada de início por entusiasmo popular, não conseguiu que a igreja canalizasse o entusiasmo a seu favor”.¹³⁹

Parte da historiografia aponta que o catarismo ressaltava a dimensão transcendente do retorno à unidade perdida com a divindade que se manifesta em oposição ao mundo material. O caráter dualista, ou maniqueísta, releva a crença de que a bondade existe somente no mundo espiritual e o mundo material é mau. O movimento cátaro foi, portanto, para estes historiadores, rigorosamente ascético, ou seja, hostil ao corpo, à matéria e inclinando-se à espiritualidade. O princípio da moral cátara é que o bem, a virtude e a salvação consistem em se desprender do mundo material, mau por natureza. O amor é a busca e o gosto pelas coisas do alto, espirituais, e o desprezo ao mundo que com suas exigências naturais e institucionais cerceiam a liberdade humana e a prendem no que é de baixo. O Bem e o Mal, na qualidade de deuses, que têm como campo de batalha a terra resumia o princípio básico do catarismo. Questionando que este mundo não poderia ter sido criado pelo deus bom, pelos sofrimentos e

¹³⁴ FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 36.

¹³⁵ GARÍ, Blanca. La vida del espíritu. In: RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 255.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 257.

¹³⁷ Citando Simone Weil, Blanca Garí afirma que mulheres e homens moradores (as) da mesma localidade que professavam a fé católica ou cátara compartilhavam uma vida comum: “Longe de constituir grupos diferentes [católicos e cátaros], estavam tão mesclados que um choque com o terror inaudito não puderam separá-los”. (*Ibidem*, p. 258).

¹³⁸ Tereza Ruiz Roig acrescenta provável causa de dificuldade para conhecer a doutrina cátara por fontes históricas próprias, o aparato inquisitorial da cruzada cátara, que as dizimou. Ainda, correspondências, bulas papais, cânones de concílios, além de processos inquisitórios e os escritos polemistas, que para combaterem as heresias detalhavam seus erros. Ademais, a oralidade com que o conhecimento feminino era repassado é ressaltada pela autora como possibilidade de conhecer este conjunto de pensamentos: “Sabemos que los textos cátaros perecieron en las hogueras de la inquisición. Las escasas noticias que perviven de ellos nos llegan a través de los escritos de refutación producidos desde el lado católico, y no se conoce ninguno cuya autoría sea atribuida a una mujer. Por el momento no parece posible saber si existió su expresión escrita, pero fue tan importante su voz en la expansión del catarismo que nos preguntamos si existe algo en la doctrina o en el talento de estas mujeres que haga de la expresión oral una cuestión preferente” (ROIG, Tereza Ruiz. Las cátaras una reflexión sobre oralidad y escritura. *DUODA Revista d’Estudis Feministes* n. 7- Año 1994, p. 119-124).

¹³⁹ FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 38.

imperfeições, mas egresso da força do mal, o que torna a matéria corrupta e irrelevante para a salvação, em oposição ao mundo espiritual¹⁴⁰, aponta o historiador Henri Daniel-Rops sobre o catarismo:

(...) O Deus bom criou o mundo invisível dos espíritos perfeitos; o deus mau criou o mundo invisível da matéria, onde reside o pecado. (...) Tendo feito surgir a terra do nada, Lucibel quis povoá-la; fabricou corpos com barro e (...) conseguiu capturar e seduzir alguns espíritos puros, para encerrar dentro desses invólucros de terra. Pelo atrativo da concupiscência, deu a conhecer às primeiras dessas criaturas o ato da carne, e, cada vez que uma criança nasce, o espírito mau encerra no seu corpo a alma de um anjo decaído.

Entretanto, o Deus bom apiedou-se dos anjos acorrentados na terra. Resolveu enviar-lhes a sua Palavra, pela voz de um mensageiro. Reuniu os anjos fiéis e propôs-lhes essa difícil missão. Todos recusaram, exceto um, Jesus, a quem Deus chamou desde então de filho.¹⁴¹

Segundo esta forma de pensar, para Henri Daniel-Rops, em sua cosmogonia, portanto, os cátaros poderiam entender o mundo material como lugar de dor, sofrimento e morte, não criação de Deus, mas de Lucibel, ou Lúcifer, anjo supremo, que invejou o poder do deus bom. A partir de então, este mundo encontraria-se prisioneiro da carne, submetida à lei da procriação e da morte, e separada do espírito que permaneceu no céu. O catarismo, portanto, surgiu como um entendimento distinto do mundo no âmbito do cristianismo, tendo por base os textos cristãos, talvez motivo da perseguição mais feroz e violenta, que não poupou nenhum suspeito.

Para o mesmo autor, o catarismo estava presente em todo estrato social, desde membros dos poderes públicos, senhores feudais, trovadores, famílias nobres e, sobretudo, camponesas, embora muitos não se declarassem adeptos deste pensamento. Com tal influência o poder político da igreja Católica poderia diminuir nas regiões dominadas pelos cátaros.¹⁴²

Porém, a historiografia também aponta que não residem apenas nas questões teológicas os motivos da forte oposição católica aos cátaros no século XII. A organização política e econômica dos cátaros lhes impôs severa reação da igreja de Roma. Nos séculos XI e XII, o catarismo tinha a conivência dos senhores feudais e exercia influência social e política sobre a região.

Outro destaque para o estilo de vida cátaro foi levantado por Stephen O'Shea relacionava-se ao lugar das mulheres na sociedade, a ponto de informar que este *status*

¹⁴⁰ A oposição à matéria, à carne, da qual é preciso se libertar é bem explicada por Stephen O'Shea: "Dependia do indivíduo (homem ou mulher) decidi se ele ou ela estava pronto para renunciar à dimensão material em prol de uma vida de austeridade auto-imposta". (O'SHEA, Stephen. *A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 25).

¹⁴¹ DANIEL-ROPS. Henri. *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 2011, v.3, p. 589-590.

¹⁴² *Ibidem*, p. 589.

“inspirava uma repugnância” pela ortodoxia católica. No tratamento dispensado às mulheres, os cátaros permitiam maior liberdade feminina, a ponto de colocar em evidência questões relativas à sua ordenação. Para ele, o “*status quo* sexual medieval teria sido minado se todo mundo tivesse acreditado, como os cátaros, que um homem da nobreza numa vida pudesse ser uma ama-de-leite na próxima, ou que as mulheres eram talhadas para serem líderes espirituais”.¹⁴³

Portanto, consegue-se constatar certa dubiedade histórica ao se buscar entender o pensamento cátaro, por um lado vendo sua cosmovisão ascética negativamente e, por outro, revelando aspectos positivos de liberdade às mulheres.

Fontes históricas, contudo, não são unânimes em apontar as doutrinas cátaras em busca da pureza ascética e negando o prazer sexual. Em um interrogatório feito pela inquisição na Vila de Montailou em 1310, Maria-Milagros Rivera destacou, contraditoriamente a este entendimento quanto aos cátaros, o depoimento de uma mulher que expressava uma forma livre de viver sua sexualidade com o marido e um sacerdote cátaro da região.

Cerca de sete anos atrás, no verão, Pierre Clergue veio à casa da minha mãe [...] e me incitou a fazer amor. Eu consenti; ainda era virgem, acho que tinha quatorze anos, ou talvez quinze anos. Ele me levou para o galpão onde a palha é mantida, mas não com violência. Então ele me fez amor com frequência comigo, até o próximo janeiro, e sempre estava na casa da minha mãe. Ela estava ciente e tolerava. [...] Então, em janeiro, ele me deu em matrimônio com Pierre Lizier, meu falecido marido. E depois disso ela dormiu comigo muitas vezes, durante os quatro anos que meu marido viveu comigo; meu marido sabia disso e ele não resistiu. [...] Quando eu estava casada e apaixonada pelo padre Pierre, parecia mais apropriado fazer amor com meu marido; em qualquer caso, parecia-me, e ainda acredito que eu tinha tão pouco pecado com Pierre quanto com meu marido. Eu então tenho remorso ou acredito que tais atos poderiam desagradar a Deus? Não, não entendi desta forma, e não pensei que viver junto a Pierre pudesse desagradar qualquer ser vivo, já que nos dava tanto prazer.¹⁴⁴

¹⁴³ O'SHEA, Stephen. *A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 26.

¹⁴⁴ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 109 “Hace siete años, aproximadamente, em verano. Pierre Clergue vino a casa de mi madre [...] y me incito a que le dejara hacerme el amor. Yo consentí; era todavía virgen entonces, creo que tenía catorce años, o quizá quince. Me llevó al cobertizo donde se guarda la paja, pero en absoluto con violencia. Después hizo el amor conmigo frecuentemente, hasta enero siguiente, y ello siempre en casa de mi madre. Ella lo sabía e toleraba. [...] Luego, en enero, me dio en matrimonio a Pierre Lizier, mi difunto marido. Y después de esto se acostó conmigo a menudo, durante los cuatro años que vivió mi marido; mi marido lo sabía y no opuso resistencia. [...] Cuando estaba casada y hacia amor con el sacerdote Pierre, sí parecía mas adecuado hacer el amor con mi marido; em cualquier caso me parecía, y todavía lo creo, que tenía tan poco do pecado con Pierre como con mi marido. ¿Tenía yo entonces remordimientos o creía que esos actos podían disgustar a Dios? No, no los tenía, y no pensaba que mi acostarme con Pierre podía desagradar a ningún ser vivo, puesto que nos daba placer a los dos”.

Esta ata do interrogatório cátaro preserva, portanto, um exemplo que coloca em dúvida o ascetismo que parte da historiografia atribui ao catarismo e permite uma análise distinta do movimento cátaro, eis que a representação da vida material expressa no depoimento feminino não pode ser considerada como ascética ou desfavorável ao mundo material, mas ao contrário revela uma forma prazerosa de viver a sexualidade e o uso do corpo como forma clara de expressão da corporeidade. Podemos concluir com Maria-Milagros Rivera que análises historiográficas contraditórias para os mesmos relatos históricos apontariam, no fundo, para um problema de ordem simbólica.

Quando a historiografia repete século após século relatos tão contraditórios é porque há um nó de luz ali, o que hoje chamaríamos de problema da ordem simbólica, algo que não se entende, mas que também não se esquece, algo sobre o qual ninguém quer aprofundar pelo medo do que poderia ser encontrado sob as contradições. Frequentemente, o que dá medo encontrar sob as contradições é a prova de uma perda insuportável de liberdade humana na história.¹⁴⁵

Até mesmo o grande número de depoimentos femininos de mulheres pela inquisição aponta pela sua importância nas sociedades cáteras como líderes espirituais, com influência conjunta à dos homens nos aspectos sociais, econômicos e culturais. A posição social permitida às mulheres nas comunidades cáteras não foi fruto da mera forma de ver o mundo negativamente ao ser humano. Analisando as fontes relativas aos cáteros, pode-se constatar marcas históricas que permitem concluir pela importância das mulheres naquela sociedade.

Neste sentido, as mulheres medievais inseridas em diversos contextos históricos tiveram uma percepção genial no encontro de mediações válidas para combinar amor e razão sem contraposição e hierarquia entre ambos. Elas entenderam o amor como algo divino encarnado na criatura humana, portanto transcendente e independente da sexualidade, disponível às que foram e às que não foram castas. Da mesma forma, as mulheres que viviam a espiritualidade sob o entendimento cátaro não separaram a sexualidade do amor entendido como algo próprio de Deus:

Na verdade, nem as trovadoras nem as cáteras separaram a sexualidade do amor entendidos como algo divino - como algo próprio de Deus -; isto é, elas não deixaram Deus para a teologia, mas incorporaram-no em sua vida

¹⁴⁵ RIVERA-GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 109 “Cuando la historiografía repite siglo tras siglo relatos tan contradictorios, es porque hay ahí un nudo de la luz, lo que hoy llamaríamos un problema del orden simbólico, algo que no se entiende pero no se puede olvidar, algo en lo que nadie quiere profundizar por miedo a lo que se podría encontrar debajo de las contradicciones. Con frecuencia, lo que da miedo encontrar debajo de las contradicciones es la prueba de una pérdida insuportable de libertad humana en la historia.”

comum, suas práticas de relacionamento no mundo. É isto - penso eu - que transbordou os limites da tolerância da hierarquia eclesiástica.¹⁴⁶

A historiadora espanhola, portanto, aponta a necessidade de uma postura crítica para a análise de documentos históricos por parte de historiadores, pois as fontes tornam-se vestígios a serem interrogadas. É a pergunta que é feita à fonte histórica que condicionará a sua análise. A análise do movimento cátaro, seguindo as marcas históricas feitas pelas mulheres, permite avaliá-lo de forma distinta da que lhe e negativamente atribuída hoje. Simone Weil já definia em um estudo de 1943 a religião cátara e a cultura trovadoresca como uma civilização muito sofisticada por ter na língua sua principal característica. Maria-Milagros Rivera narra este ponto de vista distinto para a destruição de uma sociedade sofisticada:

(...) uma civilização mediterrânea destruída pela força; uma civilização na qual, no século XII, o gênio mediterrâneo se refugiou, e cuja destruição levaria ao desaparecimento da língua de oc. Este foi um golpe do qual a Europa nunca se recuperou. Mostra que não havia entre a religião católica e a religião cátara diferenças substanciais de dogma (...) o que ocorreu foi uma guerra para destruir uma sociedade fundada em altíssima inspiração e liberdade espirituais; uma sociedade que leva em conta o *intellectus amoris*, o entendimento do amor (...) e a potência mediadora da língua.¹⁴⁷

Tereza Ruiz Roig levanta mais um ponto quanto à liberdade cátara e a participação feminina naquela sociedade¹⁴⁸. Ela focaliza a liberdade feminina como uma das principais características do catarismo, em que a emancipação feminina se manifestou na característica da oralidade dos cátaros. Para ela, a possibilidade de ter a palavra falada no catarismo fez desaparecer as mediações às quais a palavra escrita encontrava-se submissa.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 105: “En realidad, ni las trovadoras ni las cátaras separaron la sexualidade del amor entendido como algo divino – como algo propio de Dios -; es decir, no dejaron a Dios para la teología sino que lo incorporaron a su vida corriente, a sus prácticas de relación en el mundo. Es esto – pienso – lo que desbordó los límites de la tolerancia de la jerarquía eclesiástica.”

¹⁴⁷ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005., p. 110: “Una civilización mediterránea destruida por la fuerza: una civilización en la que se refugió en el siglo XII el genio mediterráneo, y cuya destrucción llevaría a la desaparición de la lengua de oc. Este sería un golpe del que Europa ya no se recuperaría nunca. Muestra que no había entre la religión católica y la religión cátara diferencias sustanciales de dogma (...) sino que lo que enfrento las religiones cátara y católica en una guerra empezada por Roma y por Francia del Norte para destruir una sociedad fundada en altíssima inspiración y libertad espirituales: una sociedad que tuvo en cuenta el *intellectus amoris*, el entendimiento del amor (...) y la potencia mediadora de la lengua”.

¹⁴⁸ ROIG, Tereza Ruiz. Las cátaras: una reflexión sobre oralidad e escritura. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, núm 7-1994. p. 119: “Si bien en la doctrina cátara no encontramos una afirmación explícita al respecto, la actitud habitualmente consiste en mantener una estrecha proximidad con el creyente: los perfectos trabajan, comercian, practican la medicina, prestan dinero, viajan predicando; las perfectas menos viajeras, tienen similares actividades cercanas al mundo. Su palabra tampoco necesita de la mediación de una iglesia; la escena y lugar de reunión de los fieles es la calle, el lugar de trabajo o la casa. Su palabra es la de las sagradas escrituras, pero su ejemplo de acción es la de un camino de perfección que debe llevar a las almas de regreso a su mundo originario tras haber viajado en sucesivos encierros corpóreos cuyo sexo es mero azar”.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 120: “Veamos ahora lo que estos ejemplos tienen que ver con la escritura y la importancia que tiene la propia voz para la mujer en este momento, siglos XII y XIII. La posibilidad de tomar la palabra oral

A cosmovisão cátara de liberdade manifesta na língua e na cultura desaguou no questionamento do poder político católico, na medida em que os sistemas elaborados para impor obediência pela hierarquia não deveriam existir. A autoridade terrena baseada em algum tipo de sanção divina, tal como defendido pela igreja, não encontrava guarida no pensamento cátaro. O cerne da fé cátara demonstrou sua insubordinação, pois levantava o questionamento do porquê prestar obediência e pagar dízimos, já que os ornamentos eclesiásticos de riqueza e poder demonstravam pertencer apenas ao reino material, não sendo representantes de deus na terra, mas apenas agentes do mal. Ceci Batista aponta que os cátaros eram “insubordinados às autoridades desse mundo, a Igreja e a Coroa, se negavam a pagar os dízimos e os impostos, rejeitavam a hierarquia e a vassalagem, rechaçavam a guerra e a família patriarcal”.¹⁵⁰

O tratamento conferido às mulheres no pensamento teológico ortodoxo da igreja católica abstinha-se de ouvir os fundamentos cátaros. Em primeiro lugar por existir uma forte ligação entre a cortesia e a atmosfera espiritual do catarismo, que Ceci Mariani resume da seguinte forma:

Para Rougemont, existe uma ligação profunda entre a cortesia e a atmosfera religiosa do catarismo, o culto a esse amor refinado, desprendido e desejante. Isso não significa que o amor cortês corresponda totalmente ao catarismo. Aqui lembramos Otávio Paz (...) que considera que o amor cortês, em relação ao catarismo, foi uma heresia. Na verdade, essa autora vai considerar o amor cortês uma transgressão não só em relação ao catarismo e à filosofia platônica do amor, contudo não podendo deixar de ser entendido fora do entrelaçamento dessas tradições.¹⁵¹

O amor cortês formulou um novo discurso poético para o amor, passando a expressar uma nova forma de vivencia-lo como um ideal superior, ou seja, amor que não tem o mero prazer carnal nem a reprodução, mas um amor purificado e refinado. Ceci Mariani cita a relação ao mesmo tempo conflituosa e harmônica que Otávio Paz faz do amor cortês com o catarismo:

A tese de Otávio Paz sobre o “amor cortês” é que este foi uma heresia, uma dissidência, uma transgressão tanto do cristianismo, como das crenças cátaras e da filosofia platônica do amor. A poesia provençal, acredita esse autor, teria sido condenada pelos cátaros (se eles não tivessem sucumbido à perseguição de Inocêncio III) porque não condiz com o rigoroso dualismo da perspectiva gnóstica e foi, de fato, condenada pela Igreja de Roma porque

soslaya algunas de las mediaciones a las que esta sometida la palabra escrita. En este sentido es significativamente sospechoso que a las religiosas católicas no les esté permitido hacer el sermón ni officiar y, sin embargo, puedan escribir”.

¹⁵⁰ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, p. 172.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.173.

desdobra numa atitude perigosa diante do casamento na medida em que tematiza a relação homem e mulher e condena o casamento porque consideravam um vínculo contraído, quase sempre sem a vontade da mulher, por razões de interesse material, político ou familiar.

Em relação ao cristianismo, às crenças cátaras e o platonismo, o amor cortês tem em comum uma dinâmica que supõe ascese e iniciação. Entende o amor como elevação. Os amantes, ao menos por um momento, transcendem sua condição temporal e se transportam para outro mundo, conhecem uma realidade oculta não acessível pelo intelecto, mas captada pelo coração (...).¹⁵²

Logo, toda esta influência levou a um olhar favorável às mulheres sem a qual não se pode pensar o amor cortês: a dama é a senhora e o cavaleiro o vassalo. Uma alteração da visão de mundo que equilibrou a condição social inferior da mulher com a superioridade nos domínios do amor.

Ademais, a tradição hermética, apontada por Maria-Milagros Rivera como um dos fatores que pode ter fundamentado a teoria da complementaridade (vide página 31), se identifica com o catarismo, na medida em que sua cosmovisão apresentava certa orientação a respeito da masculinidade. Assim, esclarece Maria-Milagros Rivera:

A tradição hermética não é misógina. Nem tem característica da virilidade masculina. Isto porque ela não entende a sexualidade ou as relações dos sexos em termos de oposição binária, ou seja, o catarismo não entende que existe uma hierarquia entre ativo e passivo, por exemplo, mas que o Ser Humano tem um duplo destino e uma dupla natureza. Seu duplo destino e dupla natureza se materializam em uma visão do corpo em que a alma não é superior a este corpo, havendo um elo sagrado (nexo sacral) da alma com o corpo. A corporalidade humana não é entendida como resultado da queda, de uma condenação divina inicial, conforme relato do Gênesis. Portanto, o amor entre os sexos é considerado um mistério: um mistério que é um reflexo da eternidade da criação.¹⁵³

A falta de hierarquia entre corpo e alma acarreta uma expressão da masculinidade sem hierarquia, ou seja, desvincula o entendimento simbólico da superioridade do masculino sobre o feminino, e da alma sobre a matéria, presente na cultura grega. Maria-Milagros Rivera, ao contrário de parte da historiografia, vislumbra no catarismo uma harmonia perfeita entre

¹⁵² MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, *apud* PAZ, Octavio. *A dupla chama*, São Paulo: Siciliano, 1994, p. 69.

¹⁵³ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 127 e 128: “La tradición hermética no es misógina. Ni es tampoco viralista. porque no entiende la sexualidad ni las relaciones de los sexos en términos de oposición binaria. es decir, no entiende que haya una jerarquía entre activo y passivo, por ejemplo, sino que entiende que la criatura humana tiene un doble destino y una doble naturaleza. Su doble destino y doble naturaleza se concretan en una visión del cuerpo en la que el alma no es superior el cuerpo, sino que hay un vínculo sagrado (*sacra nexio*) tanto con el alma como con el cuerpo. La corporeidad humana no es entendida como resultado de la caída, de una condena divina inicial, a la manera des relato del *Génesis*. Por eso, el amor entre los sexos es considerado un misterio: un misterio que es un reflejo de la eternidad de la creación.

corpo e alma, entre matéria e espírito no Ser Humano, que vai permitir vivenciar a natureza humana sem hierarquia interna, com harmonia perfeita entre corpo e alma. De maneira distinta da tradição grega e aristotélica, a sexualidade humana é sagrada porque é vivenciada como o princípio da vida e instrumento da criação divina. Assim, Maria-Milagros Rivera, citando o filósofo Bernardo Silvestre ¹⁵⁴, informa sobre a tradição hermética:

Na Europa do século XII, o filósofo Bernardo Silvestre comentou e interpretou a tradição hermética em seu livro *Cosmographia* (1147-48). Neste trabalho ele trata de princípios alma e corpo que compõem a natureza humana, para entender que eles estão em perfeita harmonia, sem hierarquia interna. Bernardo Silvestre entendia a procriação humana em termos sagrados, ou seja, de uma maneira diferente da ciência médica da tradição aristotélica e galênica. A sexualidade masculina é sagrada, diz ele, porque é o princípio da vida e o doce instrumento da criação divina. ¹⁵⁵

Portanto, ao vislumbrar a sexualidade masculina e feminina como sagradas, sem hierarquia, que se reflete no tratamento social também isento de hierarquia, pode-se constatar uma influência do catarismo nos escritos de Marguerite Porete, que exprimia o pensamento feminino de maneira a permitir uma presença feminina próxima ao sagrado, com ausência de hierarquia entre homens e mulheres nesta relação com o sagrado, e que também se refletiria em um relacionamento horizontal entre homens e mulheres.

2.3 O estilo de vida beguino

O período compreendido entre os séculos XI e XIII, além da citada renovação espiritual, também foi de grandes transformações na sociedade medieval ocidental. O desenvolvimento do feudalismo, o surgimento das universidades e o chamado às cruzadas são fatores que promoveram o contexto de mudanças na vida material e espiritual à época de Marguerite Porete. As beguinas, mulheres devotas que viviam do próprio trabalho e atendiam as mais difíceis carências materiais e espirituais das populações europeias ocidentais, podem ser mais bem entendidas dentro desse contexto social, político e espiritual. Num primeiro momento, o movimento das beguinas se constituiu de mulheres que viviam viajando pelas cidades, levando uma vida religiosa no mundo secular, conhecidas como beguinas errantes ou

¹⁵⁴ Bernardo Silvestre (Bernardus Silvestris, em latim) foi filósofo e poeta do século XII. Não se conhece onde e quando nasceu, apenas que estudou e ensinou em Tours. *Cosmographia*, um texto em prosa e verso sobre a criação do mundo, é a sua obra mais conhecida.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 128: “En la Europa del siglo XII, el filósofo Bernardo Silvestre comentó y glosó la tradición hermética en su *Cosmographia* (1147-48). En esta obra trata de los dos principios, alma y cuerpo, que componen la naturaleza humana; y que la componen en perfecta armonía, sin jerarquía interna. Bernardo Silvestre entendió la procreación humana en términos sacros: o sea, de manera distinta que la ciencia médica de tradición aristotélica y galénica. La sexualidad masculina es sagrada -dice- porque es principio de vida y dulce instrumento de la creación divina”.

viajantes, tendo em Hadewijch de Antuérpia um grande exemplo¹⁵⁶. Era um movimento espontâneo, sem fundador ou legislador, e essas mulheres eram conhecidas simplesmente como mulheres santas (*mulieres sanctae*). Como elas não seguiam nenhuma regra autorizada, os detalhes de suas vidas variavam consideravelmente de acordo com o lugar e o cotidiano de onde viviam, algumas com suas famílias, outras em grupos pequenos ou mais amplos, vinculadas a obras piedosas, como hospitais e leprosários, idosos e pobres. Somente no início do século XIII muitas dessas mulheres santas começaram a se organizar em congregações centradas na disciplina individual e em tarefas comuns, nas denominadas beguinarias ou beguinatos, geralmente ligadas às ordens mendicantes, inicialmente a dominicana¹⁵⁷. Laura Swan define as características e o estilo de vida da seguinte forma:

Mulheres chamadas “beguinias” provinham de todas as classes sociais – aristocratas e burguesas, mercadores e membros de guildas, viúvas e filhas de cavaleiros, mulheres pobres urbanas e rurais. Beguinias tinham todas as idades – de quatorze a oitenta anos e possivelmente além. Se autossustentando, como solteira e viúva, mulheres se destacaram pela independência espiritual e pessoal, pregação em público e debate com teólogos e estudiosos bíblicos. Muitas beguinias viveram em casas particulares, feitas para poucas. Algumas passavam parte de suas vidas como eremitas ou reclusas ainda que em contato com suas famílias, com seus guias espirituais e com outras beguinias. Muitas viviam solitárias enquanto diariamente encontravam com outras irmandades beguinias em capelas ou igrejas para celebração da Santa Ceia e encontros de oração.¹⁵⁸

Maria-Milagros Rivera conceitua as beguinias como “mulheres livres de vínculos matrimoniais e de regras religiosas que viveram solitárias ou entre mulheres, dedicadas à

¹⁵⁶ TROCH, Lieve. *Mística feminina na Idade Média – historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. In: Revista Graphos, v. 15, n. 1. João Pessoa, p. 1-12, 2013.

¹⁵⁷ Régine Pernoud aponta pela possibilidade das beguinias, no início estarem sob o agasalho de algumas ordens religiosas. Isto porque os movimentos pauperistas, em princípio, estavam e se organizaram sob a égide das ordens dos dominicanos e franciscanos. Assim, apontou Régine Pernoud: “Em resumo, as beguinias eram uma manifestação do mesmo movimento de fervor religioso ao qual se devem também, no início do século XIII, as ordens mendicantes, que, por seu turno, irão dar origem ao que as ordens terceiras, isto é, associações de laicos agrupados sob a égide dos Dominicanos ou dos Franciscanos, com vista à oração, à esmola, às obras de caridade”. (PERNOUD, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*. Mem Martins: Publicações Europa – América, 1997, p. 255). As beguinias ficavam a cargo dos dominicanos e os begardos estavam sob a ordem dos franciscanos. No entanto, a partir do momento em que o movimento beguinal se expandiu, cresceu e se desenvolveu, ramificando-se e originando novos modos de pensar, de crer e ser no mundo, desestruturou e fragmentou o controle da igreja e das ordens encarregadas por controlá-las.

¹⁵⁸ SWAN, Laura. *The wisdom of the beguines*. The forgotten story of a Medieval Women’s Movement. New York: Bluebridge, 2014, p.11: “Women who were called “beguines” were from every social class – aristocrats and patricians, merchants and guild members, widows or daughters of knights, the urban poor as well rural poor. And beguines could be of almost any age – from around fourteen years old up to their eighties and possibly beyond. Self-supporting and single or widowed, these women stood out for their spiritual and personal independence, preaching in public and debating with select theologians and biblical scholars. Many beguines lived in private houses, home to just a few of them. Some spent part of their lives as hermits or recluses yet maintained some contact with their families, spiritual seekers, and other beguines. Many lived alone while meeting daily with fellow beguines in favorite chapel or church for the celebration of mass, the Divine Office, and other gatherings for prayer”.

espiritualidade amorosa. Surgiram na Europa cristã no século XII, permanecendo até o século XX”¹⁵⁹. As beguinas apresentavam-se como movimento de mulheres independentes que viviam de acordo com sua percepção dos valores do evangelho, resgatando a *Vita Apostolica*. Não houve uma fundadora¹⁶⁰ nem constituição ou formalização quanto ao estilo de vida, além de ter sido um movimento com muita diversidade nas várias localidades em que surgiu e muito distinto de outros movimentos místicos de mulheres vinculados à igreja. A simplicidade do estilo de vida das mulheres beguinas pode explicar a sua perseguição, na medida em que estavam desembaraçadas de qualquer regra hierárquica relativa ao corpo eclesiástico e atendiam diretamente as pessoas em sua espiritualidade e vida material no mundo medieval.

O seu crescimento foi expressivo e rápido. Laura Swan explica que a vida de devoção e voltada para a contemplação espiritual de Marie D’Oignies (1177-1213) serviu de inspiração para muitas mulheres que queriam se tornar beguinas, que a adaptaram, sobretudo, às mudanças quanto à urbanidade que começavam a aumentar na Europa ocidental no período:

Os crescentes centros urbanos dos Países Baixos testemunharam uma proliferação de beguinas, diretamente com forte inspiração no exemplo de Marie D’Oignies e seus primeiros companheiros. As beguinas moravam em muitas cidades onde gozavam de ampla oportunidade de se envolverem nos negócios, apoiando-se e ministrando entre os pobres e vulneráveis. Beguinas também gostavam de aprender e debater com os muitos pregadores talentosos e vocacionados que passavam pelas áreas urbanas.¹⁶¹

As comunidades de beguinas abrigavam mulheres que fugiam aos modelos tradicionais próprios do período, como religiosas inseridas numa determinada instituição ou casadas. Abdicavam tanto do latim quanto das instituições e hierarquias regulares da Igreja¹⁶² e, portanto, sozinhas ou em companhia de outras mulheres, formavam suas comunidades independentes fora dos mosteiros, levando uma vida de pobreza, contemplação e serviço espontâneo. Estavam, na maioria das vezes, em contato com o espaço público, promovendo

¹⁵⁹ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 161.

¹⁶⁰ SWAN, *ibidem*, p. 23-27. Alguns estudiosos consideram Marie D’Oignies a primeira beguina. Laura Swan explica que o estilo de vida de Marie D’Oignies foi muito inspirador da espiritualidade do movimento das beguinas desde o início, por seu exemplo de vida de devoção.

¹⁶¹ SWAN, Laura. *The wisdom of the beguines*. The forgotten story of a Medieval Women’s Movement. New York: Bluebridge, 2014, p. 28: “The growing urban centers of the Low Countries witnessed a proliferation of beguines, many directly inspired by the example of Marie D’Oignies and her early companions. Beguines lived in many towns and cities where they enjoyed ample opportunity to engage in business, thereby supporting themselves and ministering among the poor and vulnerable. Beguines also enjoyed learning from, and debating with, the many talented and gifted preachers passing through urban areas”.

¹⁶² Apenas para ilustrar, Marguerite Porete escreveu em picardo, Hadewijch da Antuérpia e Beatriz de Nazaré escreveram em Holandês (neerlandês-médio); e Matilde de Magdeburg escreveu em médioalto-alemão. Estas mulheres foram ligadas, de alguma forma, às beguinas.

predicações e escrevendo em língua materna¹⁶³. Como não faziam votos formais, apenas promessas, eram livres para abandonar a possível situação passageira de beguinias. A expressão da liberdade podia ser vista na opção por não se casarem, afastando o “contrato sexual e a heterossexualidade obrigatória”¹⁶⁴, mas também sem voto de castidade.

Ceci Mariani, em sua tese de doutoramento, narra que o movimento beguinal “se desenvolveu como alternativa de vida religiosa leiga na Renânia e países baixos” e que as “beguinagens começaram a aparecer no final do século XII... formadas por pequenas casas agrupadas”¹⁶⁵. Liev Troch assim narra a experiência vivida nas beguinarias:

Com as beguinarias, as mulheres criaram uma espécie de cidade dentro da cidade. A maioria das casas foi construída em círculo com um grande pátio e apenas uma única porta de entrada para esta “pequena cidade”. Em seu interior, cada mulher tinha sua própria casa. As primeiras beguinias, muito provavelmente, eram mulheres ricas que não desejavam se casar e nem queriam uma vida monástica. Mais tarde vemos que há beguinarias com mulheres de todas as camadas sociais.

Cada beguinaria era diferente. Existem, contudo, algumas características comuns: cada beguina trabalhou por seu próprio sustento; o grupo possuía estruturas sociais e democráticas; as mulheres eram economicamente independentes, autônomas e não vinculadas por regras religiosas. Havia uma senhora eleita que coordenava a beguinaria por certo tempo e, assim, representava as mulheres no município. A beguina se comprometia apenas em não se casar e ela poderia a qualquer momento sair da comunidade. Além disso, a comunidade nomeava ou expulsava os membros do clero com quem elas desejavam negociar. Beguinias traduziram a Bíblia e outros textos religiosos, lecionaram, cuidaram de doentes, venderam os seus talentos, tais como contabilidade, leitura e escrita. A mais antiga beguinaria está em Aachen, Alemanha (1230). A beguinaria de Breda, nos Países Baixos, data de 1254.¹⁶⁶

Ana Paula Magalhães aporta outras justificativas para a existência das beguinias.

Assim escreve a autora:

Os ensaios de explicação tendem a ressaltar a presença de uma superpopulação feminina, privada de um cônjuge pela devastação promovida pelas guerras feudais: lutas incessantes, bruscos ataques inesperados, vingança privada – esses elementos constituíam formas de violência que, para além desta qualificação pura, integravam todo um conjunto de

¹⁶³ Por volta do século XIII, quando as instituições de poder começam a endurecer suas críticas a essas formas de espiritualidade livres dos poderes eclesiásticos, as beguinias acabaram sendo alvo de críticas e enfrentaram conflitos. A independência com a qual atuavam e se organizavam, foi motivo de receio no meio eclesiástico, que logo promoveu formas de torná-las monjas, transformando os beguinatos em mosteiros e, assim, inserindo essas mulheres nas ordens regulares supervisionadas e submetidas ao controle do poder da Igreja.

¹⁶⁴ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 112.

¹⁶⁵ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008, p. 41.

¹⁶⁶ THOCH, Liev. Mística feminina na Idade Média. *Historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. *Graphos*: v. 15, n. 1 (2013), p. 12.

categorias mentais inerentes à época e ao meio, e cuja finalidade última não era a morte propriamente dita. É preciso sublinhar, igualmente, as injunções determinadas pela estrutura familiar da época, notadamente no meio aristocrático - que teria fornecido as primeiras beguinas: nessa esfera, às restrições impostas ao casamento das mulheres a fim de preservar a integridade do patrimônio, somava-se o privilégio outorgado aos primogênitos do sexo masculino. Dessa forma, numerosas foram as mulheres que acabaram por renunciar ao casamento, em função da impossibilidade de oferecer um dote satisfatório.¹⁶⁷

Não se sabe ao certo a origem do nome beguina. Elizabeth Knuth oferece algumas possibilidades para sua origem, apontando desde “mulheres santas” até nome pejorativo, com tom herético¹⁶⁸. Outras explicações propostas para o nome são apresentadas por Will Durant, Emilie Zum Brum e Georgete Epiney-Burgand, e por Rodrigo Guerizoli, que propõem algumas possibilidades sobre o seu surgimento:

Um sacerdote de Liège, Lambert, o gago, fundou em 1184, no Mosa, uma casa para mulheres que, sem fazer votos monásticos, desejassem viver juntas em pequenos grupos semicomuns, sustentando a si mesmas com o que ganhassem como tecelãs e bordadeiras.¹⁶⁹

O nome se originou de *Beghen*, do flamengo “antigo” com o sentido de “pedir”, porque havia grupos de beguinas errantes que vagavam de um lugar a outro, mendigando e pedindo pão em nome de Deus (*BrotfürGott*), preferindo esmolas ao trabalho.¹⁷⁰

A etimologia do nome beguina remete ao tecido rústico de suas vestes, característico dos defensores da “pobreza evangélica”.¹⁷¹

Laura Swan observa que o nome beguina variava segundo a localidade europeia, nada obstante haver um mesmo entendimento para com as beguinas: um movimento informal e independente de mulheres que se definiam vivendo os valores das ordens mendicantes, modo

¹⁶⁷ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV). *Dimensões: Revista de História da Universidade Federal do Espírito Santo*, n. 33, (2014), p. 64.

¹⁶⁸ KNUTH, Elizabeth T. *The Beguines: “Originally, “Beguine” was a pejorative term. It seems to have almost always had heretical undertones (McDonnell 430). Early defenders preferred to speak of “holy women” or “religious women.” Others used such circumlocutions as mulieresvulgariterdictaebeguinae. This reluctance to use the word “Beguine” without further qualification continued until the latter half of the thirteenth century (McDonnell 4-5, 445). As to the derivation of this name, several explanations have been proposed. The most persistent idea is that they are named after Lambert le Begue,[3] and his name is sometimes taken as an indication that he was either a heretic or a stammerer (Bowie 12; Cox 86). Others have suggested that “Beguine” is a derivative of “Albigensian”, [4] a reference to mendicancy,[5] or to St. Begga (Bowie 13; Hart 3; McDonnell 431), or to the characteristic gray color of the Beguine habit (Hart 3; cf. Bowie 10). None of this is conclusive. [6] ”*. Disponível em <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpax/beguines.html>. Acesso em março de 2016.

¹⁶⁹ DURANT, Will. *História da Civilização*. 4ª parte. Tomo I. A Idade da fé. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957, p. 377.

¹⁷⁰ ZUM BRUM, Emilie; EPINEY-BURGAND, Georgete. Women mystics in medieval Europe, 1989, int. XXI. *Apud* SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e Al-Shaykh*. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’Arabi. Tese de doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006, p. 20.

¹⁷¹ GUERIZOLI, Rodrigo. *As bulas condenando as beguinas e mestre Eckhart*. Porto Alegre: PUCRS, v. 45, n. 3, setembro 2000, p. 485.

de vida austero e dedicado ao próximo. No norte da França eram denominadas *fins amans* (verdadeiras amantes), na região da Espanha de beatas, palavra latina que significa abençoada. Em partes da Itália elas eram chamadas de *penitentiae*, de *pinzochere* e *bizzochee* na Lombardia de *humiliati*. Na Alemanha as beguinias eram conhecidas como *beghinen*, na Suécia *beggina*, e na Dinamarca *beginer*.¹⁷²

Para Maria-Milagros Rivera, sob o prisma social e econômico, o período compreendido entre os séculos X e XV tem como destaque o sistema feudal. É neste lapso temporal que o sistema feudal se impôs, floresceu e entrou em crise. Para a autora o sistema feudal baseava-se na fidelidade, que proporcionava a liberdade feminina, entendida como uma liberdade relacional e não individualista. O feudalismo trouxe para fora da casa um sistema de relações interiores à casa, na qual as mulheres governavam, um sistema relacional que levava em conta a singularidade e idiosincrasia de cada ser humano. Todavia, aos poucos o feudalismo vai cedendo a outras influências sociais de poder e introduzindo o cálculo e a hierarquia nas relações, distanciando-se da política primeira das mulheres.¹⁷³

Para ela, o cristianismo também não foi obstáculo às mulheres, apesar da misoginia apresentada pelo clero constituído e da escolástica¹⁷⁴. Isto porque o cristianismo, reconhecendo a origem divina no corpo das mulheres, suprimiu em muito alguns conceitos da ordem simbólica materna, usando-os ao serviço de seus interesses, mas, ao mesmo tempo, os conservou e transmitiu.¹⁷⁵

Outras características das beguinias era a união da vida material com a espiritual. Para Laura Swan as beguinias se esforçavam no aprendizado e crescimento espiritual arraigadas nos problemas sociais de sua época, propondo minorá-los e atraindo sobre si desconfiança e oposição da sociedade masculina:

As beguinias encorajavam umas às outras a assumirem a responsabilidade pela sua própria educação espiritual. Elas eram apaixonadas pela pregação. Eram astutas nos negócios, ativas na emergente economia monetária e vocacionadas para servirem de muitas formas aos menos afortunados (...). Homens medievais poderosos sentiam-se insultados e ridicularizados pela presença de mulheres com estilo de vida independente (...). Como era

¹⁷² SWAN, Laura. *The wisdom of the Beguines*. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement. USA: Bluebridge, 2014, p. 12.

¹⁷³ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 93.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 94.

absurdo que essas mulheres pusessem pensar que poderiam viver sem serem guiadas pelo pai, marido ou um clérigo? ¹⁷⁶

A vida inserida no cotidiano das comunidades era uma característica marcante das beguinias. Elas dividiam suas tarefas espirituais e de assistência com as tarefas cotidianas nas casas e nas comunidades, conforme apontado por Laura Swan:

Em 1255, o rei da França São Luis IX visitou a beguinaria Saint Elizabeth em Ghent. Impressionado com o que testemunhou, o rei estabeleceu uma beguinaria em cerca de 1260, em Saint Catherine, Paris. A primeira grande guia desta beguinaria foi Marie D'Oguines de Flandres, onde a comunidade floresceu por séculos. A despeito da segurança e conforto desta beguinaria, algumas beguinias do local continuaram a viver em suas próprias casas e nas casas de suas famílias. As beguinarias de Paris ofereciam escolas para crianças, cuidava de doentes e era engajada nos negócios da cidade. As beguinias que moravam na beguinaria e que moravam na cidade tinham muitas ocupações e negócios e gozavam de laços com mercadores parisienses ricos e com a família real. ¹⁷⁷

Na Europa ocidental, o número de beguinias também não era pequeno ¹⁷⁸. Entre 1245 e 1355, quinze beguinarias foram fundadas na comuna de Douai, todas com formato de quadra, ou seja, com casas construídas ao redor de um pátio em comum. A maior era chamada de Santa Elizabete que ficava em Champfleury, que tinha cerca de mil beguinias em 1300. Ali se fundou um hospital e em 1300 uma capela também funcionava como a igreja paroquial da cidade. Outras cidades também possuíam muitas beguinarias: em Arras existiram nove beguinarias onde setenta e duas beguinias viviam, em Santo Omer vinte e uma beguinarias acolhiam trezentas e noventa e cinco beguinias e Lille abrigava uma das maiores beguinarias da Europa fundada em 1244. Laura Swan, em sua obra descreve a vida de algumas beguinias

¹⁷⁶ SWAN, Laura. *The wisdom of the Beguines*. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement. USA: Bluebridge, 2014, p. 12: "Beguines encouraged fellow laypeople to follow their example and take responsibility for their own spiritual education. Beguines were passionate about ministry. They were astute in business, active in the emerging Money economy, and committed to serving the less fortunate in various ways. (...) Powerful medieval men were insulted by presence of women living independent lifestyles and thus publicly derided them. How absurd were these women to think that they could live without the guidance of a father or husband or cleric?"

¹⁷⁷ SWAN, Laura. *The wisdom of the Beguines*. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement. USA: Bluebridge, 2014, p.32: "In 1255, King Louis IX of France (Saint Louis) visited the court beguinage St. Elizabeth in Ghent. Impressed with what he witnessed, the king established the court beguinage Sr. Catherine in Paris, around 1260. Its first grand mistress was Agnés d'Orchies from Flanders, and the community flourished for several centuries. Despite this safe and comfortable option, some of the beguines of Paris continued to live in their own homes or in Family homes. The Paris beguinagens operated schools for children, cared for the sick, and engaged in commercial business. Beguines, both inside and outside Sr. Catherine had diverse occupations and businesses, and they enjoyed ties to wealthy Parisian merchants and even to the royal Family."

¹⁷⁸ Aponta Lieve Troch um grande número de fontes históricas aguardando pesquisa: "Milhares de mulheres pertenciam ao movimento de beguinias no período da Idade Média e há provas, em muitos arquivos, que foram uma séria ameaça para o clero do sexo masculino. Em muitas cidades da Bélgica e dos Países Baixos existem arquivos sobre este fenômeno importante, mas que ainda não estão pesquisados e analisados". TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média – historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. In: *Revista Graphos*, v. 15, n. 1. João Pessoa, p. 1-12, 2013.

que se associaram e se confundiram com o movimento mendicante, como por exemplo, de Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1440), conhecida como Francesca Romana, e de seu marido Lorenzo e cunhado Vanozza, Umiliana dei Cerchi (1219-1246), Agnes Blannbekin (1244-1315), Angelina de Montegiove (1357-1435). Maria García (1340-1426), Catalina Guiera de Ávila, Maria de Ajofrín, todas da Península Ibérica. Ingrid de Skänninge (1220-1282), da Escandinávia é outro exemplo. Vejamos a descrição da vida de Douceline de Digne como paradigma do estilo de vida beguine. Sua pregação e estilo de vida foram assim demonstrados:

Beguinas mais ao sul da França viveram e trabalharam nas cidades e vilarejos. Como as beguinas dos Países Baixos, elas teciam e vestiam roupas simples, algumas envolvidas com atividades bancárias e de comércio, sendo, também, excelentes pregadoras, profundamente preocupadas com o chamado para reformar uma igreja corrupta. Algumas viviam entre os leprosos. Uma beguina exemplar foi Douceline de Digne (c. 1215-1274). Ela nasceu em uma devota família de mercadores, mudando-se para Hyères, localidade próxima do Mediterrâneo, para estar perto do irmão Hugh de Digne, um famoso franciscano.¹⁷⁹

Douceline de Digne fundou beguinarias em Hyères, em torno de 1241, próximo a uma igreja franciscana e em Marseille, em 1250, liderando ambas as comunidades com um grande número de mulheres até sua morte. Como muitas místicas beguinas, Douceline gozou de constantes momentos de êxtase durante orações e eucaristia, momentos em que chorava copiosamente lembrando-se dos que viviam para a destruição ou pela alegria de conhecer o amor divino¹⁸⁰. Douceline valorizava os lugares humildes na sociedade. Ela sofreu suspeita e desprezo por viver sem uma supervisão masculina e por ousar a ser autoridade espiritual para um grupo de seguidoras.

Douceline e suas beguinas viveram em um período em que os seguidores da *Vita Apostolica*, em Provence, exerceram uma devoção partidária e ardente ao Espírito Santo. Os fenômenos místicos associados à influência do Espírito Santo foram reportados na região. (...) sua popularidade como uma pregadora eficiente, suas conexões dentro da igreja e também com Charles d'Anjou, irmão do rei Luís XI, Douceline forneceu estabilidade.¹⁸¹

¹⁷⁹ SWAN, *The wisdom of the Beguines*. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement. USA: Bluebridge, 2014, p. 34: "Beguines in Southern France lived and worked both in cities and in small towns. Like beguines in the Low Countries, the wove cloths, a few of them were involved in banking and trade, and they were great preachers, too, deeply concern with the call to reform a corrupt church. Some of them lived among lepers. One exemplar beguine was Douceline of Digne (c. 1215-1274). She was born into a devout Merchant Family moved to Hyères (near the Mediterranean) to be near Douceline's brother Hugues (Hugh) of Digne, a well-known franciscan".

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 35: "Douceline and her fellows beguines lived at a time when followers of the Vita Apostolica in Provence exercised a particularly ardent devotion to the Holy Spirit. Mystical phenomena associated with the influence of the Holy Spirit were reported throughout the region. (...) With her genuine spiritual power, her

Portanto, o estilo de vida beguine era livre, não somente quanto à busca de experiências espirituais, mas também de sua organização em comunidade. Enquanto as beguinias das regiões italianas e francesas seguiam a ordem dominicana recebendo dos clérigos a administração da penitência, por exemplo, outras como as beguinias germânicas começaram a se autodenominar dominicanas e assumiram os trabalhos religiosos para si, recebendo com isso oposição da ordem constituída ¹⁸². Beguinias da Escandinávia viviam fora das cidades e próximas a mosteiros de homens.

As beguinias na Escandinávia seguiram um caminho um tanto independente de beguinias de outras partes da Europa. As beguinias da Escandinávia viveram fora das cidades e perto dos mosteiros masculinos. Eles, como beguinias de outras partes, estabeleceram e mantiveram enfermarias para os pobres. Temos registros de beguinarias dinamarqueses presentes em Roskilde a partir de 1260, em Copenhague, desde a década de 1270 e em Ribe (no mar do norte) desde a década de 1290. ¹⁸³

A busca por um estilo de vida com intensidade espiritual era o que movia as beguinias, juntamente com outros movimentos medievais da época. As beguinarias também servem de exemplo do estilo de vida beguine que buscava uma independência espiritual que desaguava em um estilo de vida voltado ao autossustento e ao cuidado dos mais carentes.

Os beguinarias tipicamente incluíam hortas e prados espaçosos, para manter vacas leiteiras, ovelhas e cabras; estufas e colmeias; cervejaria e padaria; espaço de trabalho para preparação de lã, fição e tecelagem. Em geral, encontrava-se uma capela ou igreja e uma enfermaria para os doentes e os moribundos. A enfermaria, que atendia mulheres pobres (especialmente viúvas pobres) e crianças, era considerada uma instituição central e importante de beguinaria. ¹⁸⁴

Beguinarias com frequência eram declaradas paróquias independentes e reconhecidas assim tanto pelos clérigos locais quanto pelas autoridades seculares, a ponto de conseguirem

popularity as an efficacious preacher, her connections within the church and also with Charles of Anjou, brother of king Luis XI, Douceline provided stability.”

¹⁸² *Ibidem*, p.43: “While italian women who followed the Dominican spirit remained *penitentiae*, German beguines began to call themselves Dominican. Frequently, these German beguines had been chastised by the male Dominican leadership for calling themselves Dominicans – the men did not want these women in their order – but the women remained resolute. By 1300, Dominican women in Germany were reluctantly acknowledged, having formal been beguine communities. (Many present-day Dominican sisters in the United States and Germany recognize their beguine roots in medieval Germany).”

¹⁸³ *Ibidem*, p. 47: “Beguines in Scandinavia followed a somewhat independent path from beguines in other parts of Europe. Scandinavia beguines lived outside towns and cities and near men's monasteries. They, like beguines elsewhere, established and maintained infirmaries for the poor. We have records of Danish beguines being present in Roskilde from 1260 onward, in Copenhagen, since the 1270s and in Ribe (on the north sea) since 1290s”.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 52: “Court beguinages typically included vegetable gardens and spacious meadows, to keep milk cows, sheep, and goats; henhouses and beehives; a brewery and bakery; and workspace for preparing fleece, spinning and weaving. One would commonly find a chapel or church there and infirmary for the sick and the dying. The infirmary, which served poor women (especially poor widow) and children, was considered a beguinage's central and most important institution”.

seu próprio pároco¹⁸⁵. As beguinarias, enquanto não eram recintos monásticos, proporcionavam um local seguro para morar, mantendo-se materialmente com renda própria e espiritualmente com a pregação de mulheres sem interferência. As beguinarias funcionavam como aldeias bastante independentes dentro, adjacentes ou fora da cidade, a salvo de ladrões, gangues de saqueadores, estupros e raptos para forçar casamentos e pagamento de resgate¹⁸⁶. O número de beguinarias variava de acordo com o período e o local. Em algumas localidades o número de beguinarias sofria quedas ou aumentava de forma extraordinária, variando de algumas beguinarias até centenas de mulheres¹⁸⁷. Até hoje existem resquícios históricos de beguinarias nos Países Baixos, onde elas eram tão grandes a ponto de serem cercadas por muros e fossos de segurança, se constituindo em uma cidade dentro da cidade, conhecida como “cidade das beguinarias” (*civitas beguinarum*).¹⁸⁸

Assim, neste capítulo pode-se vislumbrar que ao longo de toda a Idade Média se estabeleceram diversas formas de prática da espiritualidade que buscavam o contato com o divino. Nestes espaços as mulheres se inseriram e produziram obras ligadas à espiritualidade. Abadessas, monjas, beguinarias e místicas são mulheres que durante a Idade Média se dedicaram ao contato com o sagrado, produzindo um arsenal de documentos que ajudam a construção da cultura medieval com demonstração de muita riqueza intelectual.

Os escritos deixados por essas mulheres são de grande importância, pois proporcionam a possibilidade de refletir sobre a participação feminina na construção do entendimento de determinadas sociedades, e nos permitem entender as mulheres como sujeitos históricos. Sobre esse tema, Luciana Calado Deplagne, examinando obras literárias femininas na Idade Média, conclui:

Acreditamos, pois, que o conhecimento de tais obras constitui o único meio de colocar abaixo representações errôneas e nocivas, às quais, ao longo da história os escritos femininos foram expostos. Seus escritos nos dão prova da

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 53: “Most court beguinages eventually gained parochial status, meaning, they were declared independent parishes by both the local church and secular authorities and assigned their own parish priest”.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 53: “The court beguinages, while not a monastic enclosure, provided a safe area for beguines to live in, earn as income, and minister without interference from unwanted intrusion. Court beguinages functioned as fairly independent villages within (or adjacent to) a town or city, with the women in control - and safe from thieves and marauding gangs. The women were also, for the most part, safe from rape there. Medieval women (including beguines) from prominent families, or who were themselves wealthy, were in danger or rape with the intent of forcing them into a marriage”.

¹⁸⁷ SIMONS, Walter. *Cities of Ladies: Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p.51: “While the population of a few court beguinages sometimes dropped as low as that of the average convent - the courts of Braine-le-Comte and Eindhoven had only a handful of beguines at the beginning of the sixteenth century, a period of decline for both institutions - the figures were usually much higher”.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 55: “Surrounded by walls and sometimes even by moats, these courts often constituted a city within the city – a “city of beguines” (*civitas beguinarum*) – and their remains still form prominent landmarks in many urban centers of the Southern Low Countries”.

importância da palavra feminina como meio das mulheres participarem do processo histórico, manifestando sua visão de mundo em uma sociedade tradicionalmente androcêntrica. Estudar o passado, então, para compreender as raízes da dominação que deram suporte às relações hierárquicas de gênero através do tempo e identificar as marcas de resistência constituintes do discurso e trajetória feminina.¹⁸⁹

¹⁸⁹ DEPLAGNE, Luciana Calado. Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média. In: *17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero*, 17, 2012, p. 297. Anais eletrônicos. João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/view/405>>. Acesso em julho de 2016.

CAPÍTULO 3 - FONTES HISTÓRICAS SOBRE MARGUERITE PORETE

Conforme dito, pouco se sabe a respeito da vida de Marguerite Porete. Principalmente, duas são as fontes diretamente ligadas à sua vida e que expressam o seu pensamento: sua obra o *Mirouer* e os autos inquisitórios que a condenaram à fogueira. As pesquisas históricas descobriram, até o momento, uma crônica relativa à condenação de Marguerite Porete, da autoria de William de Nangis, que também permite traçar um quadro histórico mais abrangente.

Nada obstante a pouca informação constante a respeito da mística francesa, observa-se que as fontes são suficientes para conhecer seu pensamento, em sua profundidade intelectual, intrinsecamente vinculado às razões de sua violenta morte pelas mãos da inquisição católica. Inicia-se pela crônica de seu julgamento.

3.1 O *Mirouer*

Não se sabe a data precisa da produção literária de Marguerite Porete. Provavelmente, foi escrito em torno de 1290, tempo suficiente para sua ampla divulgação, antes de sua condenação em 1310. Pode-se tentar traçar a cronologia do *Mirouer* e da condenação de Marguerite Porete da seguinte forma. Entre a data provável de sua produção e 1306, o livro sofreu um primeiro processo promovido pelo Bispo de Cambrai, que proibiu a sua divulgação bem como a pregação de Marguerite Porete. Ela não se calou e continuou divulgando o seu livro, enviando-o para a avaliação de três teólogos que o aprovaram. Mediante tal atitude, ela sofreu um segundo processo e foi conduzida a Paris, em 1308, onde ficou presa por cerca de um ano e meio, e, diante do seu silêncio, foi julgada como herética reincidente, relapsa, impenitente e condenada à morte na fogueira pela inquisição, juntamente com o seu livro, também condenado e queimado em praça pública.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Nesta dissertação apresentamos como hipótese que a segunda parte do *Mirouer* possa ter dado ensejo ao julgamento reincidente de Marguerite Porete, pois depois de uma condenação prévia ao texto dos capítulos 1º a 122, a autora ousou questionar tal julgamento e disponibilizou sua obra para outros teólogos, apresentando a segunda parte como itinerário de suas experiências. Destarte, os capítulos 123 a 140 podem ser a explicação fornecida por Marguerite Porete à sua obra, os quais a inquisição considerou como reincidente. Simone Nogueira Marinho apresenta que o estudioso Raoul Vaneigem (VANEIGEM, Raoul. *La Résistance au christianisme: les hérésies, des origines au XVIII siècle*. Paris: Fayard, 1993. Disponível em: <http://www.notbored.org/resistance.html>) traz outra hipótese, a de Marguerite Porete ter escrito um possível livro intitulado *L'Être de l'affinée amour*, justificando o fato da mística ser chamada de herética relapsa nos autos da sua condenação, ou seja, alguém que reincide na “sua heresia” (NOGUEIRA, Simone Marinho. *Lá onde estava e antes de ser*: Marguerite Porete e as almas aniquiladas. Scintilla, Curitiba, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016, p. 11-30).

O *Mirouer* foi escrito de forma dialógica utilizando-se da alegoria, ou seja, diálogos entre personagens que usaram figuras de linguagem para expandirem o significado das falas, em busca de transmitir mais sentidos além do literal, com o escopo de transmitir uma mensagem de forma simples a quem lê ou ouve¹⁹¹. Narrando o percurso da alma em busca de atingir o estágio máximo de liberdade através da aniquilação, o livro de Marguerite Porete apresenta diálogos de três personagens principais: Dama Amor, Alma e Razão, que sofrem variações durante o texto (Entendimento da Razão, Razão Aprisionada, Entendimento da Alma Aniquilada, Alma Estupefada, Alma Liberada, A Alma Fala do Amor, Alma da Fé, Alma Fala do seu Amado, Esposo dessa Alma, Essa Alma que se Esconde, Alma Satisfeita, Luz da Alma, Alma Eleita). Surgem também personagens secundárias com suas variações, quais sejam Santa Igreja, Grande e Santa Igreja, Pequena, o Espírito Santo, Deus, o Temor, a Cortesia (Pura Cortesia e Cortesia da Bondade do Amor), a Discrição, a Fé (Luz da Fé), a Verdade, a Justiça Divina, a “Fé, Esperança e Caridade”, as Virtudes, a Altíssima Donzela da Paz, Entendimento da Luz Divina, Aquela que Busca, A Vontade Desobediente e a Tentação.

Conforme informado no primeiro capítulo, o *Mirouer* está dividido em 140 breves capítulos. Antecedido por versos que abrem a obra, rogando pela necessidade de ser lida com humildade, deixando-se de lado os saberes racionais teológicos, leitura com o coração. Nesse passo, o *Mirouer* apresenta um prólogo do primeiro capítulo que enfoca o sentido para o qual a obra deva ser entendida por quem a lê, além de traçar os estados que a alma deve buscar. No 140º capítulo, chamado de *Aprobatio*¹⁹² (“Aprovação”), há informação acerca dos três clérigos que aprovaram sua leitura e o porquê desta aprovação: Frei João, o monge cisterciense, que afirmou a orientação do Espírito Santo em sua escrita; Dom Franco, da Abadia de Villers, que assegurava, por meio das Escrituras, ser verdade tudo que o livro disse; e o mestre em teologia Godfrey de Fontaines, que além de não ser desfavorável, como os outros dois, aconselhou que não o lessem, pois “poderiam colocar de lado a vida para a qual foram chamados, aspirando a essa outra à qual nunca chegarão”¹⁹³.

O livro pode ser dividido em duas partes, tendo por base o estilo narrativo de Marguerite Porete. Uma maior que abrange os 122 primeiros capítulos, compostos em formato dialógico, e uma segunda que abarca os capítulos 123 a 139, onde não há as

¹⁹¹ Em muitos momentos a autora afirma que o livro seria ouvido pelas pessoas, ou seja, demonstrando que a leitura pública poderia, eventualmente, ser a forma mais comum de sua difusão. Tal afirmativa está presente nos capítulos 12, 19, 56, 58, 82, 113 e 118.

¹⁹² A aprovação tem a seguinte nota da tradutora: “A Aprovação foi preservada no latim e no inglês médio e acrescentada pelos editores da edição crítica como capítulo final”.

¹⁹³ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Petrópolis: Vozes, 2008, Capítulo 140, p. 239.

personagens da primeira parte, prevalecendo a jornada espiritual de Marguerite Porete, demonstrando a afirmação de sua subjetividade.

Próximo ao final da primeira parte, Marguerite Porete traçou de forma detalhada os sete estágios que a Alma deve experimentar para alcançar a liberdade. Utilizando-se da metáfora de subir uma montanha como caminho de sua jornada interior (capítulo 65), Marguerite Porete vai demonstrando como a Alma pode experimentar o divino, sendo o cume da montanha o grau máximo de experiência material que mesmo a Alma em total despojamento não consegue compreender, pois esta compreensão surge apenas quando a Alma tiver deixado o corpo mortal. Os estágios podem ser assim resumidos:

O **primeiro estado**, ou grau, é aquele no qual a Alma, tocada por Deus por meio da graça e despojada de seu poder de pecar, tem a intenção de observar em sua vida (...) os mandamentos de Deus (...) o **segundo estado** (...) é aquele no qual a Alma considera o que Deus aconselha a seus amados especiais e que vai além daquilo que ele ordena (...) ela não teme a perda do que possui nem a palavra das pessoas, nem a fraqueza do corpo, pois seu Amado não as teme e a alma tomada por Ele também não as pode temer (...) o **terceiro estado** é aquele no qual a Alma se considera no sentimento do amor da obra de perfeição (...) agora a vontade dessa criatura não ama senão as obras de bondade (...) por isso ela abandona as tais obras, nas quais encontra delícia, e leva à morte a vontade que aí encontrava vida. (...) O **quarto estado** é aquele no qual a Alma é absorvida pela elevação do amor nas delícias do pensamento na meditação, e abandona todos os trabalhos externos e a obediência a qualquer outro pela elevação da contemplação (...) O **quinto estado** é aquele no qual a Alma considera que Deus é, Ele por meio de quem todas as coisas são, e ela não é, se não é onde todas as coisas são (...) agora essa Alma é nada, pois vê seu nada por meio da abundância da compreensão divina (...) O **sexto estado** é aquele no qual a Alma não se vê mais, qualquer que seja o abismo de humildade que tenha em si; nem vê Deus, qualquer que seja a altíssima bondade que Ele tenha. (...) Quanto ao **sétimo estado**, Amor o guarda em si para nos dar na glória eterna, e dele não teremos compreensão até que nossa ama tenha deixado nosso corpo.¹⁹⁴

O completo despojamento ocorre quando o reflexo da divindade é total na Alma. Quando isto ocorre, a Alma encontra-se em estado de liberdade de todas as coisas, dividindo com o divino a bondade. No percurso dos sete estados, a Alma vai aos poucos espelhando o divino. Por intermédio da vereda espiritual proposta por Marguerite Porete, o divino operaria para que sua vontade impere, fazendo do Sagrado algo que pode ser experimentado pelas pessoas sem, contudo, compreender em toda a sua profundidade e sem poder dizê-lo. A experiência mística pode levar a um estado de total elevação, tornando a pessoa humana reflexo do divino.

¹⁹⁴ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Petrópolis: Vozes, 2008, p 188-194, capítulo 118.

Outra característica que ressalta a cultura e provavelmente a origem nobre da autora foi a sua utilização do estilo de literatura especular, muito comum em escritos eruditos de seu tempo. O espelho medieval ressalta um refinado estilo literário, pois era, conforme dito, uma instrução voltada ao aprofundamento do conhecimento do divino e ao crescimento espiritual da pessoa. Este estilo literário tinha o principal escopo de cultivar qualidades morais e por intermédio dele Marguerite Porete buscou também analisar a transformação da alma na convivência espiritual e material com o divino, ou seja, uma transformação de consciência da pessoa, inserida em um processo de criação de identidade mística, na morte da vontade própria e de tudo que se relaciona ao seu eu, por meio da qual essa alma transformava-se no espelho cristalino de Deus¹⁹⁵. Ao que tudo indica, Marguerite Porete trazia a descrição de sua experiência em busca de expor o que seria um itinerário pessoal de cada um em relação à divindade. Sua obra buscava ser o seu exemplo de itinerário que a levou ao divino.

A presente dissertação apresenta como hipótese o fato de Marguerite Porete ter conhecido muito bem a Bíblia, podendo lê-la a partir de suas línguas originais ou do latim e de outras traduções desautorizadas¹⁹⁶. Isto porque seus conhecimentos do cânone bíblico podem ser avaliados ao longo da obra, bem como seu confronto com a ortodoxia posta aponta para o profetismo já conhecido ao longo do texto bíblico, pois em muitos momentos cita personagens e passagens que deixam entrever alguém que explorou de forma percuciente os escritos do Antigo e Novo Testamento, manuseados com mais frequência pelo clero. As personagens citadas do Antigo Testamento são Adão (capítulos 70 e 94), Benjamim e Raquel (capítulo 69), Ester (capítulo 51); e do Novo Testamento a Virgem Maria (capítulo 74 e 126), João Batista (capítulo 125), os apóstolos Pedro, Paulo e João e Maria Madalena (capítulo 76); as irmãs Marta e Maria (capítulo 74 e 86) e o ladrão crucificado com Cristo (capítulo 97). Aponta Cristian Santos que Marguerite Porete utiliza histórias, personagens e conceitos teológicos, em seu universo simbólico “objetivando legitimar seu itinerário místico, essas

¹⁹⁵ SCHWARTZ, Silvia. Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Edição nº 385, Dez. 2011. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4287-silvia-schwartz>. Acesso em julho de 2016.

¹⁹⁶ A hipótese que se levanta aqui é que Marguerite Porete pode ter lido a Bíblia diretamente do grego *koinê*, Novo Testamento, e do hebraico e Aramaico, Antigo Testamento. Outra provável fonte de acesso direto ao Cânon pode ter ocorrido por intermédio do latim, mediante a tradução conhecida como *Vulgata*, escrita entre fins do século IV início do século V por Jerônimo, a pedido do Papa Dâmaso I, muito usada pela Igreja Cristã na época medieval. Cabe frisar que o Papa Inocêncio III, em 1199, proibiu versões da Bíblia sem autorização como uma reação para as heresias do Catarismo e Valdenses. Os Sínodos de Toulouse (1229) e de Tarragona (1234), respectivamente, baniram e confirmaram o banimento e a posse de traduções da Bíblia que não a *Vulgata*.

treze figuras históricas serão confrontadas com a alma simples, culminando na identificação de predicados comuns entre elas e, em certos casos, na superioridade da alma”¹⁹⁷.

Marguerite Porete foi um exemplo de mulher culta e com uma instrução teológica ímpar na Idade Média, o que também aponta para sua origem nobre. Suas atividades não se restringiram à mera reprodução do conteúdo teológico produzido por homens vinculados à ortodoxia católica, mas inovaram com reflexões próprias sobre sua experiência com o divino.

Mais uma característica da obra de Marguerite Porete, comum em outros escritos femininos da época que exprimiam formas livres de vivenciar o amor, é o estilo trovadoresco medieval. Assim, Maria-Milagros Rivera aponta manifestação das trovadoras quanto ao amor:

A fé no amor distingue as formas livres da vida feminina destes séculos. Tanto as trovadoras e as cáticas, como as beguinhas/beatas e místicas alimentaram relações chamadas de *Fidelis Amoris*, fiéis ao Amor, em que homens e mulheres se reconheciam. A fidelidade era ao amor, não à hierarquia feudal, fundada, como já disse, em fidelidade muito diferente.¹⁹⁸

Importante um breve comentário sobre o pensar medieval relativo ao entendimento do intelecto humano. A cultura europeia da época entendia que a criatura humana nascia com dois intelectos: o amor e o racional, ou seja, a inteligência do amor e a inteligência da razão, com entendimento de que a razão deveria ser buscada de forma mais intensa por ser mais importante¹⁹⁹. Maria-Milagros Rivera demonstra esta dicotomia e o reconhecimento no relacionar o intelecto do amor à mulher em Dante Alighieri, contemporâneo de Marguerite Porete, que escreveu em um de seus versos que gostaria de tratar do amor com as mulheres, algo que não poderia fazer em outro lugar, ou seja, junto ao pensamento masculino²⁰⁰. Portanto, falar do amor como forma de expressão é falar, sobretudo, em uma possibilidade posta de maneira mais intensa às mulheres.

¹⁹⁷ SANTOS, Cristian. Alusão ao Cântico dos Cânticos em o Espelho das Almas Simples, de Marguerite Porete. *Revista Estação Literária*. Londrina, Volume 13, p. 365-383, jan 2015, p. 370.

¹⁹⁸ RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 103: “Distingue las formas libres de vida femenina de estos siglos la fe en el amor. Tanto las trovadoras y las cáticas com las beguinhas/beatas y místicas nutrieron las relaciones en las que se reconocieron las mujeres y los hombres que se denominaron *fidelis amoris*, fieles a Amor: al amor, no a la jerarquia feudal, fundada, como ya he dicho, en una fidelidad muy distinta”.

¹⁹⁹ Esta é uma das influências do pensamento filosófico grego na Idade Média. A felicidade se realizaria plenamente na ascensão do espírito à vida contemplativa. Contemplar no sentido platônico significa elevar-se ao plano das idéias, do imutável, do imaterial, àquilo que diz respeito ao mundo do espírito. Para Santo Agostinho, essa elevação só é possível por um exercício de busca interior um trabalho intelectual profundo e solitário no sentido de encontrar o Mestre interior, o Cristo que habita em cada um dos homens e que os faz compreender a essência de todas as coisas. Portanto, a compreensão da realidade espiritual exigiria o uso reflexivo da razão. Para atingir o nível de existência sublime, Agostinho dizia que era necessário crer, entretanto, para crer seria necessário entender, de modo que a fé pressuporia a razão, e nela se manteria. Para ele, fé e razão conviveriam de forma harmônica numa estreita colaboração.

²⁰⁰ RIVERAGARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 104.

A fidelidade ao amor pode ser entendida como abertura e disponibilidade ao outro, isto é, o amor surge como uma experiência própria e espontânea. Esta disponibilidade de abertura, giza Maria-Milagros Rivera, deve ser vista como uma tendência das mulheres, ou seja, não como obrigação, mas como entrega, eis que não é possível amar por obrigação²⁰¹. Ademais, segundo a autora, é possível vislumbrar esta fidelidade ao amor, que se expressava de forma distinta à fidelidade havida na hierarquia feudal, que Jacques Le Goff apresenta como “conjunto de laços pessoais que unem numa hierarquia os membros das camadas dominantes da sociedade. Tais laços apóiam-se numa base real: o benefício que o senhor concede a seu vassalo em troca de um certo número de serviços e de um juramento de fidelidade”.²⁰²

Esta ênfase no amor pode ser vista com clareza nos trovadores. O termo trovador é originado da manifestação literária que recebe o nome de trova e representa os compositores que escreviam suas poesias e posteriormente, com auxílio de instrumentos musicais da época - a viola, a lira ou a harpa - cantavam as suas composições²⁰³. As poetas trovadoras ou *trobairitz* viveram na Provença e Catalunha nos secs. XII e XIII. Pertenciam à nobreza feudal e escreveram e cantaram em sua língua materna. Observa-se a forte participação feminina na lírica trovadoresca, presente na poesia do *fin'amors* através da representação de vassalagem do trovador em relação à Dama e na poesia das *trobairitz*. Nesse aspecto, Luciana Deplagne observa nas últimas uma autorepresentação feminina bastante valorizadora.²⁰⁴

Maria-Milagros Rivera analisa como provável que a *fidelis amoris* como princípio que ordena as relações humanas foi um elemento importante num conjunto de práticas que não foram aceitas pela igreja e monarquia, como por exemplo, o negar-se a submeter-se à autoridade eclesiástica, o que desencadeou uma perseguição contra seu modo de ver e estar no mundo.

Todavia, de forma distinta, as beguinas encontraram mediações válidas para combinar amor e razão, sem contradizê-los nem hierarquizá-los. Conforme aponta Maria-Milagros Rivera, as mulheres beguinas viram a “fé no amor” como princípio que ordena as relações

²⁰¹ *Ibidem*, p. 103.

²⁰² LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005, p. 84.

²⁰³ O surgimento dos trovadores na Europa medieval tem um grande significado histórico. Esses músicos e poetas tocavam bonitas canções nas cortes de reis e para o povo. O tema falava sobre a vida da comunidade: histórias de amor, sátiras políticas contos morais, narrativas épicas, dentre outras. Para atingir a maior quantidade possível de pessoas, abandonaram o latim e começaram a compor e improvisar seus versos na linguagem vernácula. Além disso, ao utilizarem a voz e os instrumentos em suas composições em vez da palavra escrita, trouxeram a possibilidade de entendimento do que era cantado/recitado para a grande maioria da população medieval.

²⁰⁴ DEPLAGNE, Luciana Calado. Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média. In: *Vozes femininas da Idade Média: Autorepresentação, corpo e relações de gênero*. Disponível em <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/viewFile/405/200> Acesso em julho 2017, p. 291.

humanas e também como mediador da transcendência, entendendo o amor como algo divino, encarnado na criatura humana, informando que a razão é iluminada pelo amor. Para ela, esta forma de entender o amor é independente da sexualidade.

Esse modo de compreender o amor é independente da sexualidade: elas entendem o amor como transcendência tanto para as mulheres castas quanto para as que não o foram. Na realidade, nem as trovadoras nem as cátaras separaram a sexualidade do amor entendido como algo divino - como algo pertencente a Deus - isto é, elas não deixaram Deus para a teologia, mas o incorporaram em sua vida cotidiana, suas práticas de relacionamento no mundo. É isto - penso eu - que ultrapassou os limites da tolerância da hierarquia eclesiástica.²⁰⁵

Assim, retornando ao ponto relativo das trovadoras, de certo modo, o estilo trovadoresco pode ser visto como novo modo de pensar e de sentir na Idade Média²⁰⁶. *Lato sensu*, pode-se chamar de “trovadoresca” a arte apresentada por poetas e cantores que percorriam a Europa a partir do século XI, levando a sua poesia e o seu modo de vida a ambientes tão diversificados como a praça pública, as universidades ou as cortes principescas e aristocráticas. Norbert Elias liga o surgimento da cultura trovadoresca ao da sociedade cavaleiresca, da seguinte forma:

Houve três formas de existência cavaleirosa que, com numerosos estágios intermediários, começaram a ser discerníveis nos séculos XI e XII. Tínhamos os cavaleiros menores, governando uma ou mais glebas de terras não muito grandes; em segundo lugar, havia os grandes e ricos cavaleiros, governantes de territórios, poucos em número em comparação com os primeiros; e finalmente os cavaleiros sem terra, ou pouquíssima terra, que se colocavam a serviço dos mais poderosos. E foi principal, mas não exclusivamente deste grupo que emergiu o *Minnesänger* cavaleiroso, nobre. Cantar e compor a serviço de um grande senhor e nobre dama era um dos caminhos abertos àqueles que haviam sido expulsos da terra, fossem eles da classe alta ou da classe urbano-rural mais baixa. Antigos membros de ambos os grupos eram encontrados como trovadores nas grandes cortes feudais.²⁰⁷

Georges Duby aponta uma mudança de sentido para a figura do amante nas canções de amor, permitindo que estas estivessem dentro dos aspectos socialmente aceitos.

A "mocidade", de que os próprios trovadores são os porta-vozes, aparece em suas canções vencida pela estrutura social; os moços não encontram mulher que os acolha; todas elas estão casadas. E, quando elas se entregam aos jogos

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 105: “Esta manera de entender el amor es independiente de la sexualidad: entienden el amor como trascendencia tanto las mujeres que fueron castas como las que no lo fueran. En realidad, ni las trovadoras ni las cátaras separaron la sexualidad del amor entendido como algo divino - como algo propio de Dios - es decir, no dejaron a Dios para la teología sino que lo incorporaron a su vida corriente, a sus prácticas de relación en el mundo. Es esto -pienso- lo que desbordó los límites de la tolerancia le la jerarquia eclesiástica”.

²⁰⁶ BARROS, José D’Assunção. A poética do amor cortês e os trovadores medievais - caracterização, origens e teorias. In: *Aletria*, Belo Horizonte, v. 25, n.1, 2015, p. 221: “A seu modo, o Amor Cortês representa uma revolução nos modos de pensar e de sentir, e não deixa de empreender uma velada crítica aos padrões repressores de seu tempo”.

²⁰⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, v.2, p. 74.

adúlteros do amor, seu parceiro não é um moço, mas ele próprio um marido. O que se revela então nas canções de amor da segunda metade do século XII é a proposta de um novo tipo de relações amorosas, mais bem ajustado à situação dos *juvenes*: que os maridos não cortejem as damas; que não impeçam suas mulheres de acolher os moços e seu serviço de amor. Ao trio "marido, esposa, amante casado", os poetas da "mocidade" propuseram substituir o trio "marido, dama, jovem acompanhante de cortesia". Quiseram romper em proveito dos "moços" o círculo das relações eróticas.²⁰⁸

A diversidade da cultura trovadoresca pode ser vista pelo fato de haver várias acepções para a designação “trovador”, abarcando realidades tão diferenciadas como a dos skops anglosaxônicos desde o século IV, a dos escaldos islandeses e noruegueses a partir do século X, a dos trovadores cortesãos do século XII em diante, a dos goliardos desde o século IX, a dos jograis um pouco por toda a Idade Média. O mais importante a ressaltar é a grande influência que os trovadores exerceram na cultura europeia ocidental, se espraiando pela poesia lírica, literatura e nas atitudes sociais.²⁰⁹

Duas características comuns uniam o conjunto de trovadores medievais, como a itinerância e a oralidade de sua produção. Todavia, o historiador José D’Assunção Barros, aponta pelo surgimento de uma acepção mais restrita para a designação “trovadores”. Segundo ele “o movimento trovadoresco pode remeter a uma realidade mais específica, como a das cortes régias e senhoriais a partir do século XI, quando a cultura aristocrática assimila a produção poético-musical como uma de suas atividades distintivas”²¹⁰. Assim surgiram as “Cortes do Amor”, ou seja, como num salão literário ou de reuniões sociais, onde as pessoas liam poemas, debatiam questões de amor e flertavam com jogos de palavras, lugar de presença feminina. Da mesma forma, para Maria-Milagros Rivera há toda uma tradição feminina de canções, poemas e espiritualidade, tratando do assunto da relação amorosa²¹¹.

Na historiografia também não há unanimidade se o amor cortês saiu da literatura para a realidade das pessoas, ou se foi apenas um estilo literário. Danielle Régnier-Bohler afirma que o amor cortês “tornou-se um dos clichês de nossa Idade Média imaginária”²¹². Isto porque o trovador canta “perfeito e acabado, depurado como o ouro mais fino”, dando a entender a existência de um relacionamento amoroso ideal entre homem e mulher, relacionamento este a ser almejado e buscado com sacrifício, e que tem no romance de

²⁰⁸ DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 104.

²⁰⁹ LOYN, Henry R (org.). *Dicionário da Idade Média*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1992, p. 348.

²¹⁰ BARROS, José D’Assunção. *Os trovadores medievais e o amor cortês – Reflexões historiográficas*. Disponível em: http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/i_media/pdf/barros.pdf. Acesso em outubro de 2017, p. 3.

²¹¹ RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 105.

²¹² RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortês. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes. V. 1, p. 47.

Lancelot e Guinevere sua ilustração perfeita²¹³. A historiografia também divide o amor cortês em dois grandes tipos: o amor do homem por uma dama casada e inacessível, um amor mais carnal e, portanto, adúltero onde o homem busca uma mulher inatingível, e o segundo, o amor da dama que desperta a paixão do cortesão ou cavaleiro, ou seja, um amor perfeito e ideal, que elevaria a alma daqueles que por ele almejava e que se concretizava entre um homem e uma mulher. Segundo Diane Ackerman, a influência do amor cortês foi tão grande que substituiu as canções de guerra e de exaltação do poder masculino, a literatura épica, para encher as cortes com a busca desse sentimento ideal²¹⁴.

Logo, nesta segunda tipologia, o amor cortês exalta o poder de sedução das mulheres, que passaram a fascinar os homens com suas qualidades, elidindo defeitos da pessoa amada e as dificuldades de relacionamento. Surgiu uma ideia de amor como sentimento com capacidade de preencher as relações sociais em todas as suas nuances, que nos leva a reforçar a ideia de que Marguerite Porete narrou sua obra com as características cortês presentes em sua época em busca de tornar os conceitos teológicos, sobretudo do amor divino, mais próximo de seus leitores e ouvintes.

A proximidade do divino na linguagem e no entendimento teológico de Marguerite Porete fez com que ela servisse de modelo na demonstração de confiança, obediência e entrega à deidade e não à igreja institucional. Na poesia trovadoresca, há a presença de um amor idealizado e inalcançável, pelo qual a pessoa se põe em serviço do amado, como um vassalo. Há o amor idealizado do homem também por uma dama idealizada. Nas obras das místicas, encontra-se Jesus Cristo como a figura idealizada e almejada do amor místico. Na obra de Marguerite Porete esta perspectiva surge de forma clara:

Asseguro a todos que ouvirão (*sic*) esse livro que é necessário reproduzir dentro de nós – por pensamentos de devoção, por obras de perfeição, pelas exigências da Razão – por toda a vida, por nosso poder, o que Jesus Cristo fez e o que pregou. Pois ele disse, tal como foi dito: “Quem quer que creia em mim realizará obras tais como as que fiz, e mesmo obras maiores”. É isso que devemos fazer antes que obtenhamos a vitória sobre nós mesmos. Se o fizermos com o nosso poder, chegaremos ao ponto de ter tudo isso, deixando

²¹³ O romance *Lancelot, o cavaleiro da charrete* foi o terceiro romance arturiano escrito por Chrétien de Troyes (1135-1181). A obra foi composta entre 1176 e 1181, a pedido de Maria de Champagne. No romance, Lancelot se propõe a resgatar a rainha Guinevere, raptada e mantida prisioneira por Meleagant. Para alcançar seu objetivo, Lancelot tem que praticar proezas espantosas, prestar ilimitada obediência às ordens de sua dama e passar por diversos obstáculos com sacrifícios. Um desses sacrifícios é a origem do “cavaleiro da charrete”, constante do título. A fim de salvar sua senhora, Lancelot precisa entrar, contra sua vontade, numa carroça de condenados guiada por um cuidador de gado, sinal de extrema vergonha social na Idade Média. Ao fazer isso, ele perde sua honra e é marginalizado de acordo com o próprio código do título de cavaleiro que o obriga a fazer o sacrifício. Outro romance que marcou a literatura medieval com características de amor cortês e que surgiu nesta época é *Tristão e Isolda*.

²¹⁴ Diane Ackerman aponta que os trovadores substituem as canções de guerra pelas canções de amor cortês. ACKERMAN, Diane. *Uma história natural do amor*. São Paulo: Bertrand, 1997.

fora de nós todos os pensamentos de devoção, todas as obras de perfeição e todas as exigências da Razão, pois nada mais teríamos a fazer com isso. Então, a Deidade realizaria sua obra divina em nós, por nós, sem nós. Ele é Aquele Que É, por isso é o que é por si mesmo: amante, amado, amor. (*E não somos nada, pois nada temos de nosso. Se pudésseis ver esse nada total nu, não o ocultando ou encontrando, então o teríeis, Ele que é o verdadeiro ser em nós.*).²¹⁵

Este ideal surge como fonte de alegria perene e intensa, e a possibilidade de desfrutar do amor divino, desde que haja humildade do amor humano, foi apresentada da seguinte forma por Marguerite Porete:

Essa alma, diz Amor, nada em um mar de alegria, no mar das delícias que fluem e correm da Divindade, e não sente nenhuma alegria, pois ela mesma é alegria, ela nada e flui na alegria, sem sentir nenhuma alegria, pois ela reside na Alegria e a Alegria reside nela; ela mesma é a alegria em virtude da Alegria que a transformou em si. (...)

Agora, há uma vontade comum, como fogo e chama, a vontade do amante e da amada, pois Amor transformou essa Alma em si mesmo.²¹⁶

Marguerite Porete demonstra características de versos trovadorescos unidos ao seu conhecimento do cânone ao ilustrar a necessidade de comunhão com o divino por intermédio da história de Benjamim, filho de Raquel, uma das quatro esposas do patriarca Jacó²¹⁷. A personagem Alma, que representava seu público faz severa crítica à Razão, que também pode ser entendida como a teologia oficial da igreja, na forma de ironia, muito utilizada pelos trovadores:

Alma – Essa gente, a quem chamo asnos, busca Deus nas criaturas, em mosteiros para rezar, no paraíso criado, nas palavras dos homens e nas Escrituras. Sem dúvida, diz essa Alma, para tal gente Benjamim não nasceu porque Rachel aí vive. É necessário que Raquel morra, pois até que Rachel morra, Benjamim não pode nascer. Parece aos iniciados que tal gente, que o busca em montanhas e em vales, insiste que Deus esteja sujeito aos sacramentos e obras deles. (...) Eu o encontro em todos os lugares, diz essa Alma, e Ele lá está. Ele é uma deidade, um só Deus em três pessoas, e esse Deus é tudo em todos os lugares. Lá, diz ela, eu o encontro.²¹⁸

A entrega que Marguerite Porete se propunha não era por meio de exercícios ascéticos e de isolamento, mas por intermédio da comunhão com a deidade em todos os lugares, propondo uma espiritualidade voltada ao cotidiano das pessoas, onde a cultura trovadoresca achou terreno fértil para se desenvolver.

²¹⁵ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Tradução e notas Sílvia Schwartz. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008, p. 181. Sílvia Schwartz informa que o texto em destaque não consta do texto em francês, mas é fornecido no texto em latim.

²¹⁶ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Tradução e notas Sílvia Schwartz. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008, p. 72 e 73.

²¹⁷ Juntamente com José, Benjamim é o segundo filho de Jacó com Raquel, que morre no parto (Gênesis 35).

²¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

A mística cristã também foi caracterizada pelo encontro, com Deus, e através disso Ceci Mariani percebe pontos comuns entre as místicas como Gertrudes von Helfta, Marguerite Porete e Hildegard von Bingen. Ceci Mariani acredita que a mística foi marcada por uma imediatez mediada e caracteriza três momentos da mística, a saber: o primeiro, de ruptura com o mundo material, o segundo, o encontro no qual há os relatos e narrativas, e o último momento, o da reconciliação universal.

A tradição mística vai descrever esse processo distinguindo nele primeiramente um momento da ruptura, no qual o místico, atendendo ao chamado para transcendência, fascinado pela visão do Absoluto, começa a despojar-se de tudo que o segura atado à imanência, de tudo o que nesse mundo parece oferecer segurança, de todos os seus amores e apegos, tudo se dissolve em nada. No bojo desse processo, um segundo momento é o do encontro. Esse é o momento em que se tem, testemunham as narrativas, uma espécie de sentimento de toda a realidade, a percepção de tudo em relação a esse Absoluto amoroso de onde tudo vem e para onde tudo vai. Outro momento é o da reconciliação universal, quando tudo o que se dissolveu em nada é devolvido e o místico, de posse da liberdade perfeita adquirida nesse processo, pode amar o mundo com amor incondicionado, absolutamente gratuito, amar o mundo como ele foi amado pelo Verbo Encarnado.²¹⁹

O escrito de Marguerite Porete quanto à busca espiritual retratou a personagem Santa Igreja Pequena como a igreja institucional, ou seja, a igreja católica, o que demonstra sua falta de sintonia com o divino em sua insistência no entendê-lo do modo meramente racional²²⁰.

Johan Huizinga ilustra esta dificuldade de diálogo posta pelo teólogo Jean Charlier de Gerson (1363-1429)²²¹ com relação ao entendimento da deidade além do racional. Em um diálogo com uma mulher que tinha na contemplação sua forma de entender a deidade, Huizinga fornece a seguinte resposta deste teólogo:

É esta sensação da absoluta anulação do individual, tão saboreada pelos místicos de todos os tempos, que Gerson, como defensor de um misticismo prudente e moderado, não pode tolerar. Uma visionária contou-lhe que na contemplação de Deus o seu espírito foi anulado, realmente reduzido a nada, e depois criado novamente. “Como o sabeis?”, perguntou-lhe. “Senti-o”, disse ela. O absurdo lógico desta resposta tinha-lhe demonstrado a natureza condenável destas fantasias.²²²

²¹⁹ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza*. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4286&secao=385. Último acesso em maio de 2018.

²²⁰ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Petrópolis: Vozes, 2008, capítulos 49, 51 e 66.

²²¹ Jean Charlier de Gerson, conhecido como *Doctor christianissimus*, foi um erudito teólogo que ocupou o cargo de chanceler da Universidade de Paris e autor de vasta obra. Condenou a identificação platônica de Deus com o bem ou com uma natureza neoplatonicamente necessária, reivindicando a primazia da vontade e da liberdade divina. Fonte wikipedia. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Jean_Gerson. Acesso em março de 2018.

²²² HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1985, p.147.

Jogando luz na discussão de Marguerite Porete com a igreja institucional, Simone Nogueira descreve o pensamento poretiano de forma a criticar toda a tentativa de entendimento do divino apenas com a razão:

Já nesta abertura, Porete não só esclarece que o seu livro é de difícil compreensão, como também indica a importância da humildade para o entendimento do que vai ser “dito”, tanto que esta é colocada como a guardiã do saber (da ciência). Além disso, e já antecipando (de alguma forma), perante os problemas que terá com as autoridades eclesiásticas, a autora/escritora adverte os teólogos e outros clérigos de que, por mais que estes tenham as ideias claras, se não tiverem humildade, ou seja, se não forem capazes de ultrapassar a razão, nada entenderão. Ao destacar a força do amor e da fé como aquelas que conduzirão, humildemente, as almas ao aniquilamento, diz, de alguma forma, que o livro trata de uma gradação pela qual passarão as almas para sua total libertação e fusão com o divino.²²³

No *Mirouer* Marguerite Porete também conduziu a alma ao aniquilamento, entendido como processo de substituir a vontade própria pela vontade divina²²⁴. Para isso, a Alma abandona todas as seguranças e mediações para se encontrar com Deus, ou seja, a Alma chega à compreensão de seu nada e ao entendimento de que a substituição de sua vontade pela vontade divina a torna nobre²²⁵. Nesse processo de se aniquilar, Alma padece de três mortes até chegar à união mística: a morte para o pecado, a morte para a natureza e a morte para o espírito²²⁶. Este percurso faz com que a Alma vá sendo aniquilada por Amor, vá se despojando de suas seguranças, temores, entendimento, pecado, natureza até que se torne a imagem, ou espelho, da divindade²²⁷. O seu processo de aniquilamento estará completo quando a Alma não mais responder por si mesma, pois dá lugar em sua vida ao Amor²²⁸. Assim, a Alma morta para si e para o mundo vive por Amor. Neste estado de aniquilamento a

²²³ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Lá onde estava antes de ser: Marguerite Porete e as almas aniquiladas. *Scintilla*, Curitiba, v. 13, n. 2, jul/dez 2016, p. 18.

²²⁴ PORETE, *Ibidem*, capítulo 12, p. 49: “Agora ouvi e entendi bem ouvintes (sic) deste livro, o verdadeiro entendimento daquilo que ele diz em tantos lugares, que a Alma Aniquilada não tem mais vontade, nem é mais capaz de tê-la, nem de querer tê-la, e que com isso a vontade divina é perfeitamente realizada, e que a Alma não tem o suficiente do amor divino, nem o Amor divino tem o suficiente da Alma, até que a alma esteja em Deus na Alma, dele e por ele colocada em tal estado de repouso divino. Então a Alma tem toda a sua satisfação”.

²²⁵ *Ibidem*, capítulo 1, p. 31, Prólogo: “A alma, tocada por Deus e despojada do pecado no primeiro estado da graça, é elevada pelas graças divinas ao sétimo estado de graça, no qual tem a plenitude de sua perfeição pela fruição divina no país da vida.”

²²⁶ *Ibidem*, capítulo 60, p. 113: “A primeira é morte do pecado, assim como haveis ouvido, na qual alma deve morrer inteiramente de tal maneira que não permaneça nela nem cor, nem sabor, nem odor de coisa alguma que Deus proíbe na Lei”. Capítulo 62: “De fato, diz Amor, mas sua pequenez não poderia ser descrita se a comparássemos com a grandeza daquele que morrem a morte da natureza e vivem a vida do Espírito!”

²²⁷ *Ibidem*, capítulo 63, p. 118: “E ainda assim, diz Amor, eles são pequenos, são mesmo tão pequenos que não se pode compará-los com a grandeza daqueles que estão mortos para a vida do espírito e *vivem a vida divina*”.

²²⁸ *Ibidem*, capítulo 12, p. 50: “(...) Porém, o Entendimento do Amor Divino, que permanece e está na Alma Aniquilada e liberada, o entende bem, e sem hesitação, pois ela mesma é isso (...)”.

Alma chega ao ponto da nadificação, ou seja, nada quer, nada é, nada tem ²²⁹, e sua única realidade é o Amor alcançado em sua plenitude, vivenciado com ardor, tendo no encontro de dois amantes, na linguagem do amor cortês, sua melhor expressão:

Amor: Essa dominação única pelo Amor, diz Amor, lhes dá a flor do ardor amoroso, como o próprio Amor testemunha.

Essa é a verdade, diz Amor. Esse amor do qual falamos é a união dos amantes e o fogo abrasador que arde sem sufocar. ²³⁰

Para se utilizar de toda esta linguagem metafórica e deixar de lado o entendimento conceitual, típico do arcabouço lógico e racional, Marguerite Porete se utiliza do ensino por intermédio da alegoria em língua materna, por mediações, como forma de traduzir suas ideias de relação com o divino. Luisa Muraro apresentou seu itinerário intelectual informando de uma crise pessoal, quando de seus estudos universitários, ocorrida pela falta de sentido dos conceitos filosóficos, que foram expressos e ensinados para o mundo dos homens. Tais ensinamentos encontravam barreiras em sua experiência feminina. O sentido do que era estudado lhe faltava e ela observa que sua dificuldade teve início na adolescência, quando o ensino da escola não fazia sentido para ela²³¹. Para que este ensino tenha sentido, continua, é preciso, primeiramente, da-lhe significado pela metáfora, principal instrumento utilizado pela alegoria no enriquecimento de significado da experiência cotidiana. Assim aponta Luisa Muraro:

A metáfora opera transferindo simbolicamente o significado das palavras de uma parte de nossa experiência para outra, incluindo experiências nunca feitas ou humanamente factíveis, com efeitos cognitivos, expansivos e criadores de palavras, de ressignificação, de antecipação e de expansão da própria realidade. ²³²

A utilização da língua materna, ou seja, aquela que permite uma identificação plena do que é comunicado, também é imprescindível para Marguerite Porete transmitir seu universo simbólico de comunhão com a deidade. Conforme aponta Luisa Muraro, a mediação pelo que é dito vai além do entendimento dos signos, que para ser eficaz deve ser feito em língua vernácula comum a quem ensina e quem aprende, mas a língua não pode perder sua riqueza transformando-se em uma linguagem uniforme, regular, bonita e funcional. Ou seja, a língua

²²⁹ *Ibidem*, capítulo 118, p. 193: “Agora essa Alma descansa nas profundezas, onde não há mais fundo, e por isso é profundo. Essa profundidade lhe faz ver muito claramente o verdadeiro Sol da altíssima bondade, pois ela não tem nada que lhe impeça essa visão [...] transformando tal Alma em sua bondade. Agora ela é tudo e, assim, não é nada, pois seu Bem-Amado a fez uma”.

²³⁰ *Ibidem*, p. 120.

²³¹ MURARO, Luisa. La alegoria de la lengua materna. *Duoda Revista d'Estudis Feministes* num 14-1998.

²³² *Ibidem*, p. 22: “La metáfora opera simbolicamente transfiriendo el significado de las palabras de una parte de nuestra experiencia a otra, hasta incluir experiencias nunca hechas ni humanamente factibles, con efectos cognoscitivos, expansivos y creadores de resignificación, de anticipación y de dilatación de la realidad misma.”

materna também pode ser capturada pelo sistema lógico, perdendo suas características alegóricas, que a enriquecem mediante simbolismos renovados nas experiências cotidianas:

Mas vamos entender bem: a língua materna está sempre pronta a criar raízes e brotar novamente. Seu impulso de mudança não está nos centros históricos restaurados ou as paisagens intactas, mas somos nós, é a relação materna, é essa parte de nós que nunca se afasta da escuridão ou do silêncio.²³³

Para as mulheres não foi possível transmitir suas experiências pessoais sobre o divino sem fazê-lo por intermédio da língua familiar, revestida de entendimentos profundos entre quem falava e quem ouvia, e que de fato poderia permitir um contato direto com o divino.

Por outro lado, Wanda Tommasi, citando Luisa Muraro, salienta diferenças que surgem em Marguerite Porete e que não se encontram em outras escritoras medievais, dentre elas a de não se desculpar por escrever como mulher e de se propor como autoridade de ensino feminina para outras pessoas:

Também é notável o fato de que Marguerite Porete, ao contrário de outras escritoras medievais, por exemplo, Hildegarda Von Bingen, não se declarou inadequada para escrever por causa de seu sexo. Isto, provavelmente, tem a ver com uma sociedade, a das beguinhas, onde a autoridade feminina era reconhecida. Marguerite Porete, em seu texto, chama de "mãe" àquela que foi sua mestra e ela mesma se propõe como autoridade feminina para outras e outros. Ao lado dela não existe um pai ou um diretor espiritual, mas ao contrário, a autora declara sua intolerância a qualquer interferência externa, clérigos ou outros, em seu relacionamento com Deus.²³⁴

Além disso, é comum surgir na leitura do *Mirouer* citações da Bíblia, dentre as quais se destaca: no capítulo 3 parte do Evangelho de Mateus 19²³⁵, onde o exemplo de desprendimento material de Jesus Cristo é transcrito por Marguerite Porete; o capítulo 4 retrata de forma fiel a primeira epístola do apóstolo Paulo aos coríntios²³⁶, em que a autora descreve o amor divino; a descrição de um anjo Serafim com seis asas²³⁷, no capítulo 5 remete ao profeta Isaías; as três maiores virtudes humanas, conhecidas como teologais²³⁸ surgem no

²³³ *Ibidem*, p. 28: “Pero entendamonos bien: la lengua materna esta siempre dispuesta a enraizar y a brotar de nuevo. Pues su impulso no son los centros históricos restaurados ni los paisajes intactos, sino que somos nosotros, es la relación materna, es esa parte nuestra que no se aleja nunca de lo oscuro ni del silencio.”

²³⁴ TOMMASI, Wanda. *Filósofos y Mujeres. La diferencia sexual em la Historia de la Filosofia*. Madrid: Narcea ediciones, 2002, p. 90 e 91: “Es notable también el hecho de que Marguerita Porete, a diferencia de otras escritoras medievales, por ejemplo, Hildegarda de Bingen, no se declara inadecuada para escribir a causa de su sexo. Esto, probablemente, tiene que ver con una sociedad, la de las beguinhas, en la que estaba reconocida la autoridad femenina. Margarita Porete, en su texto, llama "madre" a la que ha sido su maestra y ella misma se propone como autoridad femenina para otras y otros. No hay, junto a ella, un padre ni un director espiritual, por el contrario, la autora declara su intolerancia a cualquier intromisión externa, de clérigos u otros, en su relación con Dios”.

²³⁵ BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. Evangelho de Mateus, capítulo 19, versos 16 a 23.

²³⁶ *Ibidem*. Primeira epístola do apóstolo Paulo aos coríntios, capítulo 13.

²³⁷ *Ibidem*. Profeta Isaías, capítulo 6, versos 1, 2 e 6.

²³⁸ As virtudes teologais, que adaptam as faculdades do homem para participarem da natureza divina, são três: fé, esperança e amor ou caridade.

capítulo 19; a águia do capítulo 22 é uma alusão à águia do profeta Isaías²³⁹; a transfiguração de Jesus Cristo na montanha ²⁴⁰.

Cristian Santos também chama a atenção para a influência dos Cânticos dos Cânticos na obra de Marguerite Porete. Assim como os místicos Bernardo de Claraval (1090-1153) e Guilherme de Saint-Thierry (?-1148), Marguerite Porete conferiu nova interpretação alegórica ao Cântico dos Cânticos ao atribuir cerca de doze nomes à personagem Alma, todos referenciados no quinto poema do escrito bíblico, constantes entre o capítulo 6, verso 4 ao capítulo 7, verso 10 deste escrito:

“Nele o jovem se dirige à amada, valendo-se de uma multiplicidade de metáforas para exprimir sua condição de única. É a mais bela das mulheres, sem defeito e, por isso, a eleita entre todas as rainhas, concubinas e donzelas (Ct. 6, 8s). Seu corpo, apaixonadamente esquadrinhado, manifestará triunfalidade e segredos, justificando sua condição incontestada de objeto único do desejo”. ²⁴¹

Ao grande conhecimento teológico de Marguerite Porete se junta, possivelmente, um conhecimento em outras línguas do texto bíblico, conforme apontado na página 83. ²⁴²

Portanto, com tanta profundidade, o *Mirouer* pode ser visto como fruto de uma mente brilhante e irrequieta. Marguerite Porete elaborou uma teologia ousada para sua época, integrando conhecimento de teologia e reflexão própria que se expressaram quanto ao amor infinito e à possibilidade de qualquer pessoa expressar o amor humano ao amor divino, e conforme sintetiza Ceci Mariani, pode ser considerado como “uma obra de grande sutileza intelectual, profundamente marcada por uma atitude especulativa própria da mística renana e extremamente original por seu estilo literário profano, elaborado como canção inflamada e paradoxal ao estilo dos trovadores que cantavam o fino amor cortês”. ²⁴³

²³⁹ *Ibidem*. Profeta Isaías capítulo 40 verso 31.

²⁴⁰ *Ibidem*. Evangelho de Mateus, capítulo 17, versos 1 a 8.

²⁴¹ SANTOS, Cristian. Alusão ao Cântico dos Cânticos em o Espelho das Almas Simples, de Marguerite Porete. *Revista Estação Literária*, Londrina, Volume 13, p. 365-383, jan 2015, p. 375.

²⁴² Em complemento às informações apresentadas, informa-se que o conjunto de manuscritos hebraicos mais antigos que chegaram até nosso tempo é conhecido como Texto Massorético. Até esta compilação das Escrituras, o texto foi transcrito com a omissão das vogais. Com origem no séc. VI, o Texto Massorético possui este nome por ter sido desenvolvido por um grupo de judeus conhecidos como Massoretas, que deste então se tornaram os responsáveis em conservar e transmitir o texto bíblico hebraico. Anterior ao Texto Massorético que se conservou até nosso tempo há a versão Grega das Escrituras Hebraicas conhecida como *Septuaginta* ou Versão dos Setenta, vertida aproximadamente no séc. III para o grego a partir dos mais antigos manuscritos hebraicos.

²⁴³ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4286-ceci-baptista-mariani?showall=&start=1>. Acesso em agosto de 2017.

3.1.1 Reação à obra

Ao estilo literário utilizado por ela foram opostas críticas do clero constituído, pois ousar falar de Deus e a Deus no estilo trovadoresco, literatura que cantava o amor humano, foi de encontro, juntamente com a divulgação e a proclamação de suas ideias em língua vernácula, à teologia de viés lógico apregoada pela igreja institucional.

Esta característica narrativa inovadora em matéria de teologia, onde o amor cortesão é dirigido à deidade, foi capaz de gerar reações contrárias pelo clero constituído, sobretudo porque o século XII testemunhou um processo onde os principais instrumentos de influência na intermediação entre Deus e as pessoas, utilizados pela igreja, foram a consolidação da teologia e os sacramentos. O primeiro ocorreu mediante o estudo sistemático teológico que começara a se operar nas universidades, seguindo a forte tradição de Tomás de Aquino (1225-1274), introduzindo a teologia no mundo da ciência.

Em sua obra *Suma Teológica*, que abrange vários volumes em formato de questões levantadas para serem refutadas, Tomás de Aquino lança, já nas primeiras páginas, a possibilidade de Deus ser conhecido por intermédio da ciência, entendida como uma operação lógica do Ser Humano. Assim se expressa o teólogo sobre o ponto “Da ciência de Deus”:

Solução: Em Deus há ciência perfeitíssima. Para evidenciá-lo, devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são, neste sentido que estes têm apenas a sua forma própria, ao passo que àqueles é natural poderem conter em si também a forma de outro ser, pois, a espécie do objeto conhecido está no conhecente. Por onde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão; e por isso, diz o Filósofo que a alma é de certo modo tudo. Ora, a limitação da forma se dá pela matéria. Por isso, dissemos antes que, quanto mais imateriais são as formas, mais se aproximam de uma certa infinidade. Ora, é claro que a imaterialidade de um ser é a razão que o torna capaz de conhecimento; e conforme o modo da imaterialidade, assim o do conhecimento. Por isso, diz Aristóteles, que as plantas, por causa da sua materialidade, não conhecem; ao passo que o sentido é susceptível de conhecimento porque é capaz de receber as espécies sem matéria. E ainda mais capaz de conhecimento é o intelecto, porque é ainda mais separado e emerge da matéria, como diz Aristóteles. Por onde, sendo Deus o ser sumamente imaterial, como do sobredito resulta conclui-se que é, por excelência, dotado de conhecimento.²⁴⁴

²⁴⁴ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1, p. 217. A *Suma Teológica* é escrita de forma a responder questionamentos e argumentos contrários, em uma apologia do cristianismo. Este trecho refere-se à “Questão 14: Da ciência de Deus: Depois de termos considerado o que pertence à substância divina, resta considerarmos o que lhe pertence à operação. E como há duas espécies de operações, uma imanente no agente, e outra, que produz um efeito exterior, trataremos, primeiro, da ciência e da vontade, pois, o ato de entender é imanente no sujeito que entende e o de querer, no sujeito que quer. E, em segundo lugar, trataremos do poder divino considerado como princípio de operação divina que produz um efeito exterior. — Como, porém, entender é viver, depois de considerarmos a divina essência, trataremos da vida divina. — E, como a ciência diz respeito à verdade, trataremos da verdade e da falsidade. — Enfim, como todo objeto conhecido está no sujeito

Observa-se que o conhecimento do divino é descrito de forma abrangente com argumentos lógicos, filosóficos e com o auxílio de Aristóteles. Portanto, para ele conhecer o divino se realizaria mediante explorações lógicas e com definições de atributos, sendo a ciência um caminho confiável.

Quanto aos sacramentos, sua utilização buscava diminuir o anseio a um acesso direto e individual das pessoas com o divino. Nos séculos XII e XIII, escolásticos formularam e explicaram os sacramentos com bastante precisão, sendo o Concílio de Trento (1545-1563) responsável por fixar a doutrina oficial da igreja. Assim, aponta Jacques Le Goff:

A Igreja, para satisfazer a essa aspiração sem renunciar a seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar a sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus. Antes de ser uma chave de salvação, o batismo era um credenciamento junto de Deus. E a instituição da confissão auricular anual, em 1215, assegurou e aprofundou, através do confessor, o contato direto entre o penitente e Deus.²⁴⁵

Pode-se ver a perspectiva distinta proposta nos escritos de Marguerite Porete e no estilo de vida beguine. Marguerite Porete, de forma subjetiva contrária, expôs de maneira original, o itinerário da personagem Alma, que representa a pessoa, ou seja, o leitor ou ouvinte comum que deseja encontrar-se com a divindade, que ela denomina Dama Amor. O escrito de Marguerite Porete, assim, busca ensinar à Alma o caminho que deve traçar para encontrar Dama Amor, sendo uma espécie de guia espiritual dos que pretendem se unir com o divino. Como a expressão escrita da experiência mística pessoal de Marguerite Porete, o *Mirouer* revela caráter duplo, podendo ser considerado guia espiritual, que conduz as almas à divindade, e obra autobiográfica mística.²⁴⁶

Esta obra, segundo Ceci Mariani, também despertou grande oposição do clero regular constituído, pois feito por uma mulher que conseguiu discernir as dificuldades da igreja institucional e da teologia que a instituição sufragava como a que deveria ser seguida em sua época, bem como disposta a proclamar seu itinerário espiritual. Marguerite Porete, assim operando, confrontou a teologia constituída da época, conforme analisou Ceci Mariani:

Os erros apontados pelo Concílio de Viena refletem uma situação que ajuda a entender a condenação de Marguerite. De fato, existe uma correspondência

que conhece; e como as razões das coisas, enquanto existentes em Deus, que as conhece, chamam-se idéias, quando tratarmos da ciência também, conjuntamente, trataremos das idéias”.

²⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 98.

²⁴⁶ TEIXEIRA, Faustino. *Apresentação de O espelho*. In: *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018, 17-29, p. 19: “O livro *Mirouer* é uma expressão viva dessa busca, sendo fruto de uma “experiência mística pessoal de Marguerite”. Como sinaliza Romana Guarniere, o *Mirouer*, “sob o travestimento de um tratado didático – ou de guia, uma ‘mistagogia’ – esconde na realidade uma autobiografia mística””.

entre eles e vários dos temas tratados no interior do *Mirouer*, temas que são tratados por ela, entretanto, com muito mais sutileza e profundidade. Isso mostra que ela não estava só elaborando uma vivência extravagante, mas era uma mulher de Igreja que foi capaz de recolher uma inspiração do tempo e trabalhá-la em profundidade. No entanto, uma experiência espiritual profunda está sempre sujeita aos riscos da incompreensão e dos exageros da banalização.²⁴⁷

Um dos maiores pontos de atrito foi levantado por Simone Nogueira. Traçando um paralelo entre a condenação de Meister Eckhart e Marguerite Porete, a autora informa que o itinerário espiritual de Marguerite Porete a levou a um grau de questionamento da instituição católica que não passou despercebido por seus inquisidores.

Segundo os documentos condenatórios, tanto Marguerite quanto Eckhart ousaram *saber mais do que era necessário* e, com isto, transgrediram os artigos ou as diretrizes da fé, se colocando, portanto, em dissonância com as Sagradas Escrituras (...). Quer isto significar a transgressão do que está estabelecido e aceito como verdadeiro pela igreja enquanto instituição. Por isso Marguerite em seu texto faz uma diferença entre o que ela chama *Santa Igreja, a Pequena* (entendida enquanto instituição religiosa) e *Santa Igreja, a Grande* (entendida como a força espiritual composta pelas almas aniquiladas). (...) Mesmo assim, essa diferença é mais incisiva em Marguerite, pois, para ela, a Santa Igreja, a Grande é a que sustenta e mantém a outra, a Pequena.²⁴⁸

Simone Nogueira estabelece um paralelo entre personagens que representam Dama Amor e Razão, e vislumbra uma grande distinção na obra de Marguerite Porete das duas personagens, que levou Razão à morte para que Dama Amor conseguisse viver toda a profundidade da liberdade espiritual. Ou seja, Marguerite Porete distinguiu duas igrejas, a Grande, composta por almas simples, aniquiladas em Deus, e a Igreja Pequena formada pelas hierarquias eclesiásticas. A Igreja Grande não era contra a Pequena, mas estava acima dela, e caso aquela se abrisse, reconheceria e aceitaria o que vem das almas, dentre elas as femininas, que, conseguindo estabelecer um relacionamento absolutamente livre com o divino chegam ao estado que a igreja pregava de plena comunhão com a deidade. Sob este prisma consegue vislumbrar o conflito havido entre a posição oficial da igreja católica, expressada na autoridade advinda da hierarquia de seus membros, e o protagonismo feminino em matéria religiosa que se manifestava em Marguerite Porete, pois ao por-se, não em oposição, mas acima da igreja, Marguerite Porete afirma uma superioridade que não é hierárquica, mas uma autoridade de caráter espiritual. A morte da Razão, Igreja Grande, abre caminho ao

²⁴⁷ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4286-ceci-baptista-mariani?showall=&start=1> Acesso em agosto de 2017.

²⁴⁸ MARINHO, Maria Simone Nogueira. Negação e aniquilamento em Marguerite Porete e Mestre Eckhart. *Princípios Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 37 Jan.-Abr. 2015, p. 22.

entendimento de outras formas de vivência da espiritualidade, conforme apontado por Simone Nogueira:

Fiquemos, inicialmente, com a distinção que Marguerite faz entre a Igreja grande e a pequena. No capítulo 19, a personagem Amor afirma: “Na verdade, Santa Igreja, **a pequena**, diz Amor; essa é a Igreja **que é governada pela razão**, e não pela Santa Igreja, **a grande**, diz Amor Divino, **que é governada por nós**” (PORETE, 2008, p. 62, grifo nosso). O modo próprio de pensar, portanto, da Santa Igreja, a pequena (entendida por Marguerite enquanto instituição religiosa) é o modo racional. É ele que conduz a Igreja pequena; ao contrário da Santa Igreja, a grande (entendida por Marguerite como a força espiritual composta pelas almas aniquiladas), que é movida pelo modo próprio do Amor, que não deseja “nem missas nem sermões, nem jejuns e nem orações”. (...) O embate entre o Amor e a Razão chega a tal ponto que numa certa altura do texto, no capítulo 87, a personagem Razão morre. Quando o Amor diz que a Alma livre é a senhora das virtudes, filha da deidade, irmã da sabedoria e esposa do amor, a Razão não resiste e é ferida de morte. Esta morte, por sua vez, reflete no capítulo 134, quando a Alma, finalmente livre da Razão, não precisa mais ter a Igreja/instituição/religião como guia. Assim se expressa o Amor para esta: “– Tal Alma, diz Amor, está no estado de máxima perfeição, e mais próxima do Longeperto, quando não toma mais a Santa Igreja como exemplo em sua vida (PORETE, 2008, p. 223, grifo nosso)”.²⁴⁹

A crítica à igreja institucional foi decisiva para a condenação de Marguerite Porete. Sua escolha por um caminho diferente da ortodoxia católica para expor sua teologia faz dela uma personagem histórica com autoridade para ter sido guia espiritual. Sua obra foi fruto de uma elevada instrução e dedicação ao estudo, sendo chancelada por autoridades eclesiásticas como verdadeira e de inspiração divina, o que fez com que angariasse seguidores e perseguidores.

Da mesma forma, Simone Nogueira focaliza o ensino e a fala das mulheres como de grande incômodo para os teólogos da época, com tripla transgressão: de gênero, contra a ortodoxia e nos limites da relação das pessoas com o divino, o que ameaçava o monopólio do ensino católico:

O fato é que estas almas, que se tornam reflexos de Deus, são almas femininas numa época em que não cabia às mulheres o dom de pregar, ensinar ou escrever, sobretudo o que pregaram, ensinaram e escreveram. Logo, suas vozes e suas escritas soam como uma espécie de transgressão, aliás, de uma tripla transgressão: uma transgressão de gênero (mesmo que não deva ter o peso do sentido moderno do termo); uma transgressão contra a ortodoxia da Igreja (quando criticam explicitamente ou veladamente alguns dos seus hábitos) e uma transgressão dos limites da relação entre o humano e o divino (quando a alma e Deus se tornam um só). Ora, se os escritos dessas mulheres nos espantam, não só pela vivência que eles refletem, mas também, como afirmam alguns estudiosos, pelo enraizamento de um fundo sólido de

²⁴⁹ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Lá onde estava antes de ser: Marguerite Porete e as almas aniquiladas. *Scintilla*, Curitiba, v. 13, n.2, jul/dez 2016, p. 19 e 23.

conhecimentos; o que dizer da reação de muitos dos seus contemporâneos: um assombro que alguns consideraram maravilhoso e outros, perigoso. Afinal, como podemos ver nos excertos que seguem, a consciência da escrita aparece de forma muito viva nos textos dessas mulheres.²⁵⁰

Este ensino feito em língua materna é de fato um ensino inteligível que gera reflexão e senso crítico. A língua materna potencializa o aprendizado. Para Luisa Muraro foi a língua materna que fez tremer a teologia de sua época, pois abriria o entendimento de fato profundo das questões cotidianas vinculadas com a espiritualidade que Marguerite Porete proclamava²⁵¹. Assim como Luisa Muraro, Blanca Garí apresenta a língua materna como fundamental no ensino promovido pelas mulheres:

Em todos esses gêneros literários, as mulheres têm um papel importante, seja como protagonistas de um diálogo com os homens, que dá origem aos textos hagiográficos e biográficos, como na qualidade de autoras de um gênero epistolar ao mesmo tempo íntimo e magistral, e de precursoras e principais autoras de uma literatura mística e teológica que expressa nas línguas maternas ocidentais e o encontro com Deus feito na palavra.²⁵²

A importância à língua comum das pessoas também não passou despercebida para Maria Simone Marinho que apontou “a força da voz ou da escrita feminina que denuncia, em língua vernácula, determinados hábitos de uma religião (*há muito estabelecida*), da qual (as mulheres) não se desfiliam, mas sobre a qual, também, não podem permanecer caladas”.²⁵³

3.2 As crônicas medievais

A literatura medieval possuía alguns estilos próprios de sua época. As *Vidas* de santos, os *Anais* e as *Crônicas* eram as mais comuns. As primeiras relatavam os principais fatos da vida de pessoas consideradas santas, exaltando as suas virtudes e realçando suas perfeições. Os Anais consistiam em breves relações cronológicas de eventos que eram importantes na história de um reino, bispado ou mosteiro²⁵⁴. Por seu turno, as Crônicas também descreviam

²⁵⁰ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística Feminina – Escrita e Transgressão. *Revista Graphos*, vol. 17, n° 2, 2015, p. 97.

²⁵¹ MURARO, Luisa. Teologia em lengua materna. *Duoda*, Revista d’Estudis Feministes num 14 – 1998, p. 33: “(...) Y toda la teologia tembló con este contacto de la lengua materna con la lengua oficial de Dios.”

²⁵² GARÍ, Blanca. La vida del espíritu. RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 222: “En todos estos géneros literarios las mujeres tienen un papel importante, sea como protagonistas de un diálogo con los hombres que da lugar a textos a un tiempo hagiográficos y biográficos, sea como autoras de un género epistolar a la vez intimista y magistral, sea como precursoras y autoras principales de una literatura mística y teológica que expresa en las lenguas maternas de occidente y en primera persona el encuentro con Dios hecho palabra”.

²⁵³ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015, p. 16.

²⁵⁴ Henry R. Loyn aponta que uma das coleções mais antigas de Anais é a constituída pelos *Annales S. Amandi* (708-810). Continua o autor informando que “outros famosos anais europeus incluem os *Annales Laurissenses Maiores*, os *Anais Reais*, os *Annalles Bertiniani* (que cobrem toda a história da Francônia Carolíngia, 741-882), os *Anais de Hildesheim* (818-1137), os *Anais Quedlinburg* (913-1025), e os *Annalles Flodoard* (919-68). Na

os acontecimentos locais, porém, tinham como característica distintiva de sua produção ser mais detalhista do que os Anais, no dizer de Henry Loyn, “chegando às vezes o cronista produzir história aceitável, ainda que sua obra esteja, quase sempre, limitada a uma estrita sequência cronológica”²⁵⁵. Continua Henry Loyn descrevendo o estilo literário das crônicas do seguinte modo:

Embora crônicas mundiais continuassem sendo escritas até o século XI, quando Mariano Escoto (1028-1083) escreveu sua História Universal, do século IX em diante tornaram-se mais populares as crônicas locais, descrevendo a história de um determinado reino ou abadia. Exemplos das primeiras incluem a *Crônica Anglo-Saxônica* em suas diferentes versões (reunidas inicialmente em forma de crônica durante o reinado de Alfredo, c. 891), a *História dos Reis da Saxônia* por Thietmar de Marseburgo no séc. X, a *Gesta Regum* de Guilherme de Malmesbury no século XII e o *Polychronicon* de Ranulfo Higden no séc. XIII, enquanto que famosas crônicas monásticas incluem a *Battle Abbey Chronicle* na Inglaterra e a *Histoire de l'Abbaye de St. Evroul* de Ordérico Vital, na França, ambas pertencentes ao século XII. No final da Idade Média, os cronistas ainda se orgulhavam, de maneira ostensiva e deliberada na Itália, de sua perícia em expor de forma apenas fatural, numa ordem cronológica apropriada, mesmo quando já estavam avançando no sentido de uma nova concepção de história.²⁵⁶

A crônica feita por Guillaume, da cidade de Nancy, provável origem de nascimento na França, sobre o julgamento e a execução pela fogueira em praça pública de Marguerite Porete, atualmente é a única fonte histórica disponível a respeito da vida de Marguerite Porete. Este documento possui as características apresentadas por Henry Loyn, pois conferiu detalhes sobre a morte de Marguerite Porete, não descritos nos autos de inquisição, documento eminentemente jurídico que narra o processo de Marguerite. Tudo que se sabe a respeito de Guillaume de Nancy é que ele foi um monge beneditino, que viveu no século XIII na Abadia de Saint-Dennis. Assim, ele narrou a execução pública de Marguerite Porete:

Crônica de William de Nangis. Descreve o julgamento e a execução de Marguerite Porete, em 1310.

Quando da festa de Pentecostes, aconteceu em Paris que certa pseudo-mulher de Hainaut, chamada Marguerite, conhecida como "la Porete", produziu um determinado livro no qual, de acordo com o julgamento de todos os teólogos que o examinaram com diligência, continha muitos erros e heresias; entre tais erros [contendo crenças], estavam o de que a alma pode ser aniquilada no amor do Criador sem censura de consciência ou remorso e que deve ceder ao que por sua própria natureza procura e deseja. Esta

Grã-Bretanha, as mais efetivas e úteis coleções de anais são as incorporadas à *Crônica Anglo-Saxônica*, compilada em 891 por inspiração do rei Alfredo e continuada numa versão remanescente (a *Crônica Peterborough*) até 1555, e, do lado céltico, os *Annalles Cambriae* que, compilados em 954, continuam até fins do século XIII”. (LYON, Henry R (org.). Dicionário da Idade Média. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1992, p. 22).

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 110.

[crença] foi considerada manifestamente herética. Além disso, ela não queria renunciar a este pequeno livro e aos erros teológicos nele encontrados, e até mesmo relutou à luz da sentença de excomunhão colocada sobre ela pelo inquisidor que considerou depravação herética, [que havia posto essa sentença] porque ela, embora tenha sido legalmente convocada ante o bispo, não queria aparecer e manteve-se endurecida por um ano e mais com uma alma obstinada. No final, suas ideias foram expostas na praça pública de La Greve através da deliberação de homens cultos. Isso foi feito perante o clero e pessoas que haviam sido reunidas especialmente para esse propósito, e então ela foi entregue ao tribunal secular. Este a recebendo firmemente em seu poder entregou-a a execução feita pelo prefeito de Paris, no dia seguinte, pelo fogo. Ela mostrou muitos sinais de penitência em sua execução, sinais nobres e piedosos em sua morte. Por essa razão, os rostos de muitos dos que testemunharam sua execução aparentavam compaixão por ela; de fato, os olhos de muitos estavam cheios de lágrimas.²⁵⁷

Por intermédio desta fonte histórica conhecemos alguns fatos históricos relativos à condenação de Marguerite Porete e seu comportamento durante seu julgamento feito pela inquisição, tais como: o resultado final concluindo por heresia pela comissão inquisitória constituída para julgar o *Mirouer*; a forma silenciosa como Marguerite Porete se manteve durante seu longo julgamento, que durou mais de um ano; a narrativa do julgamento expondo a resistência de Marguerite Porete em se retratar; a leitura pública das conclusões da comissão; a narrativa de sua expressão quando da execução na *Place de Grève*, atual *Place de l'Hôtel-de-Ville*; e, a comoção pelos que testemunharam sua execução.

Todos estes fatos são importantes para reforçar a convicção íntima de Marguerite Porete quanto às ideias e relacionamento com o divino expostas em seu livro. Ser julgada pela igreja institucional, que em sua obra é retratada como “Santa Igreja, a Pequena” aponta

²⁵⁷ The chronicler William of Nangis describes the trial and execution of Marguerite Porete, 1310: “Around the feast of Pentecost it happened at Paris that a certain pseudo-woman from Hainault, named Marguerite and called "la Porete," produced a certain book in which, according to the judgment of all the theologians who examined it diligently, many errors and heresies were contained; among which errors [were the beliefs], that the soul can be annihilated in love of the Creator without censure of conscience or remorse and that it ought to yield to whatever by nature it strives for and desires. This [belief] manifestly rings forth as heresy. Moreover, she did not want to renounce this little book or the errors that are contained in it, and indeed she even made light of the sentence of excommunication laid on her by the inquisitor of heretical depravity, [who had laid this sentence] because she, although having been lawfully summoned before the bishop, did not want to appear and held out in her hardened malice for a year and more with an obstinate soul. In the end her ideas were exposed in the common field of La Greve through the deliberation of learned men; this was done before the clergy and people who had been gathered specially for this purpose, and she was handed over to the secular court. Firmly receiving her into his power, the provost of Paris had her executed on the next day by fire. She displayed many signs of penitence, both noble and pious, in her death. For this reason the faces of many of those who witnessed it were affectionately moved to compassion for her; indeed, the eyes of many were filled with tears”. Fonte histórica traduzida pelo professor Richard Barton da Universidade da Carolina do Norte. Disponível em <http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>, último acesso em outubro de 2017. O autor explica que esta fonte foi traduzida de Henry Charles Lea, juntamente com o julgamento de Marguerite Porete consultada pelo pesquisados em *A History of the Inquisition in the Middle Age*, 3 vols. (NY: Macmillan, 1922), 2:575-578; e do *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, ed. Paul Fredericq, Hoogeschool van Ghent, Werken van den pratischen leergang van vaderlandsche geschiedenis, 5 (Ghent: J. Vuylsteke, 1896), 156-160.

também pelo embate promovido pela igreja católica em desfavor da autora, manifesto em julgar desfavoravelmente o conteúdo da obra, reputada por herética, e se julgar vencedora pela condenação de sua vida e obra, condenação esta que vai se estender posteriormente às beguinhas. Esta narrativa também deixa entrever a coerência da vida de Marguerite Porete com sua obra, pois o manter-se silente foi o resultado do percurso espiritual proposto quanto à igreja institucional. Seu livro, que pode ser considerado um itinerário espiritual, juntamente com a crônica narrada sobre sua morte para explicitar a paz que a autora sentiu ao silenciar perante a uma grande comissão inquisitória.

Portanto, em tal narrativa está o embate firme e conclusivo entre uma profunda convicção existencial da autora quanto às suas experiências espirituais contra a autoridade institucional com poder para considerar a obra fora dos preceitos da ortodoxia, julgando proposições isoladas como heréticas, bem como com poder para condenar à morte àquela que não quis se retratar de sua experiência mística e de seu estilo de vida, antes permanecendo silente.

3.3 Os autos inquisitórios de Marguerite Porete

Os autos inquisitórios em desfavor de Marguerite Porete que a levaram à morte foram preservados e permitem uma análise quanto aos pontos que os seus julgadores reputaram por hereges. Neste trabalho traduzimos um breve fragmento relativo à decisão final de seu julgamento, na versão de Paul Verdeyen. Os autos de inquisição de Marguerite Porete nesta versão estão divididos em sete partes que se iniciam com o julgamento de Guiard de Cressonessart, também referenciado como beguino e acusado de heresia reiterada juntamente com Marguerite Porete.

O texto abaixo traduzido traz o *decisum* de William de Paris, designado para redigir a sentença que provavelmente foi ditada pelos inquisidores, em comum acordo ou por unanimidade entre os clérigos designados para o julgamento. Vamos dividir o fragmento em algumas partes para facilitar sua leitura. O texto relativo à parte da Sentença de Marguerite Porete pode ser assim traduzido:

A Sentença de Marguerite Porete

Em nome de Cristo, amém. No mesmo ano, 1310, na 8ª indicação, no domingo após a Ascensão do Senhor, no quinto ano do pontificado do pai abençoado, senhor Clemente V, papa pela providência divina [31 de maio 1310], uma grande multidão solenemente reuniu-se no *Place de Grève*, em Paris. Com a assistência dos seguintes homens: o reverendo pai em Cristo, o senhor Bispo de Paris; mestres John de Forgeties (oficial em Paris), Willian de Chanac, John de Dammartin, Xavier de Charmoia, Stephen de

Bercondicuria; os frades dominicanos Martin de Abbeville, licenciado em teologia e Nicholas de Avessiaco; John Marchandus, prefeito de Paris; G. de Choques, e muitos outros especialmente reunidos para este evento. Depois de muitas procissões da cidade de Paris, que fizeram com que uma grande multidão se reunisse, o religioso e ilustre irmão Guilherme de Paris, da Ordem Dominicana, eleito pela autoridade apostólica como inquisitor contra a depravação herética no reino da França, comandou-me, o notário público mencionado, para registrar as seguintes frases desta maneira: ²⁵⁸

Nesta parte foram nomeadas onze das autoridades religiosas de diversas localidades, além de terem sido citados a presença de outros clérigos chamados especialmente para o julgamento de Marguerite Porete. Chama a atenção, além do título eclesiástico, também a titulação acadêmica (mestres e licenciado em teologia), que demonstra a importância que era dada à formação teológica, que iria crescer com esta disciplina ensinada nas universidades. Também está descrito a publicidade oferecida pelo tribunal ao caso, pois ao que tudo indica, este extrato de julgamento foi lido em praça pública aos ouvintes presentes. A igreja processava e emitia o julgamento, entregando às autoridades civis a execução da pena. Precedia à execução a leitura da condenação, como rito processual que a legitimava. Chama atenção também a apresentação dos julgadores de Marguerite Porete, ou seja, revestida de muita solenidade e com suas respectivas vinculações a alguma das ordens existentes à época, como por exemplo, a Ordem dos Dominicanos, denominada no texto de a Ordem dos Pregadores²⁵⁹. Toda esta solenidade demonstra a importância da manutenção do monopólio da interpretação dos dogmas por parte da igreja.

Todo este detalhamento na descrição do julgamento de Marguerite Porete, feito por intermédio de uma fonte histórica que se quis objetiva - um processo judicial - fornece um quadro rico das ideias e sentimentos, bem como das aspirações da inquisição católica, permitindo reconstruir um fragmento da vida de Marguerite Porete. A distância posta pela inquisição entre a produção de Marguerite Porete e a ortodoxia católica permite dizer que

²⁵⁸ “In the name of Christ, amen. In the same year, 1310, in the eighth indiction, on the Sunday after the Ascension of the Lord, in the fifth year of the pontificate of the blessed father, lord Clement V, by divine providence pope,[31 May 1310] at the Place de Grève in Paris, were present in a solemn congregation there the reverend in Christ father lord lord Bishop of Paris; Master John de Frogerio, Official of Paris, William of Chenac, John of Dammartin; Sanche of Charmoie; Stephen of Brétencourt; Brother Martin of Abbeville, bachelor in Theology; Brother Nicolas of Ennezat of the order of Preachers; John Ploiebach, provost of Paris; William of Choques, and many other called together specially for occasion. And also present [were] many processions of the city of Paris, a great multitude of people, and I, the public notary signed below. The religious and honest brother William of Paris, of the order of Preachers, appointed by apostolic authority as inquisitor of heretical depravity in the Kingdom of France, presented in writing the sentences here below in this form.”

²⁵⁹ A ordem dos dominicanos, conhecida como *Ordo Praedicatorum*, teve origem em um grupo de homens orientado por Domingos de Gusmão, no ano de 1215, em Toulouse. A igreja católica buscava diminuir a proliferação dos cátaros e nesse contexto Domingos procurou incentivar a disseminação da ortodoxia. Em 1215, a ordem foi autorizada por Inocêncio III e confirmada por Honório III, em 1216, no IV Concílio de Latrão.

Marguerite Porete foi uma leitora ativa, ou seja, que interagiu com o que lia, através de suas experiências pessoais, seu raciocínio e reflexões. Não foi uma leitora passiva que apenas absorvia a leitura, sem passar por um filtro, mas desenvolveu um pensamento complexo, rico e que falava ao coração das pessoas, culminando em choque com os dogmas e doutrinas da igreja, sobretudo pelo poder de convencimento de seu conteúdo.

Em continuidade da narrativa, surge uma espécie de relatório que aponta as consultas feitas sobre as acusações e a continuidade do silêncio de Marguerite Porete:

Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém. Uma vez que está estabelecido e foi estabelecido por provas evidentes para nós, pelo Irmão William de Paris da Ordem dos Pregadores, nomeado pela autoridade apostólica como inquisidor da depravação herética no reino da França, que você, Marguerite de Hainaut, chamada Porete, veementemente suspeita da mancha da depravação herética, por isso, nós solicitamos que você fosse convocada para comparecer diante de nós em julgamento. Quando você compareceu pessoalmente, tendo sido avisada por nós de forma canônica e legítima que deveria oferecer e prestar juramento na nossa presença para dizer a verdade pura e completa sobre você e os outros, em relação às coisas que se sabe pertencem ao ofício de inquisição, comprometendo-se conosco - o que você não quis fazer, embora você tenha sido solicitado por nós muitas vezes sobre isso em vários lugares - dessa forma você foi provada herege contumaz e rebelde.

Por essas evidentes e notórias contendas e rebeliões que exigem isso, com o conselho de muitos homens cultos, impusemos a sentença de excomunhão maior contra você, rebelde e contumaz como você era, e a colocamos por escrito. Embora você tenha sido notificada [deste], você suportou teimosamente por quase um ano e meio após a referida notificação, à custa da sua salvação, embora lhe tenhamos oferecido muitas vezes o benefício da absolvição a ser administrado de acordo com o formato da igreja, se você pedisse humildemente isso. Até agora, você desprezou procurá-la, nem queria jurar ou responder a nós sobre as coisas acima mencionadas. Por isso, de acordo com as sanções canônicas, consideramos e devemos considerá-la condenada e confessa em heresia ou como herege, prolatando-se a presente sentença.²⁶⁰

²⁶⁰ “In the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, amen. Since it is established and has been established by evident proofs to us, Brother William of Paris of the Order of Preachers, appointed by apostolic authority as inquisitor of heretical depravity in the kingdom of France, that you, Marguerite of Hainaut called Porete were vehemently suspected of the stain of heretical depravity, because of this, we caused you to be summoned so that you might appear before us in judgement. When you appeared in person, having been warned by us times canonically and legitimately that you should offer and oath in a presence to tell the full pure, and whole truth about yourself and others, regarding those things which are known to pertain to the office of inquisition committed to us – which you disdained to do, although you were requested by us many times about this in several places – in these ways you were proved contumacious and rebellious.

For these evident and notorious contumacities and rebellions which require this, with the counsel of many learned men, we imposed the sentence of major excommunication against you, rebellious and contumacious as you were, and put it in writing. Although you had been notified [of this], you stubbornly endured for nearly a year and a half after the said notification, at the expense of your salvation, although we offered to you many times the benefit of absolution to be administered according to the form of the church, if you would humbly ask for it. Up to now you have not disdained to seek it, nor have you wanted to swear or respond to us concerning the aforementioned things. Because of which, according to canonical sanctions, we consider and must consider you as convicted and confessed and as lapsed into heresy or as a heretic”.

Neste fragmento do julgamento de Marguerite Porete é possível reconhecer sua coragem e coerência com o que escreveu. Sua coragem se manifesta no tempo em que ficou presa, cerca de um ano e meio, e permaneceu firme em sua disposição de não negar sua obra, apesar de em um primeiro momento haver sido excomungada, sofrendo sua primeira sentença, e depois condenada à morte, conforme a conclusão da inquisição por se manter contrária ao estabelecido pela ortodoxia imposta pela interpretação do texto sagrado pela comissão de teólogos homens. Sua coerência surge de forma veemente em seu silêncio, pois o fato de conhecer a fundo a teologia e vive-la de forma distinta da imposta pela ortodoxia católica demonstra que seus argumentos não seriam suficientes para convencer teólogos sobre seu ponto de vista, pois tal somente poderia ser reconhecido com o “entendimento sutil e com grande diligência”.²⁶¹

Conforme apontado por Jérômê Baschet, a igreja foi a instituição dominante da Idade Média. Jacques Le Goff também reconhece a influência em toda a vida da igreja, pois para ele no mundo feudal “(...) nada se passa sem que seja relacionado a Deus. Deus é ao mesmo tempo o ponto mais alto e o fiador desse sistema. É o Senhor dos senhores”²⁶². Uma das formas de ganhar essa superioridade foi fundindo o entendimento de igreja como lugar físico com o entendimento espiritual de que igreja é a congregação espiritual dos fiéis. Assim, para ele a “materialização das realidades espirituais, que inscreve o sagrado nos lugares físicos, acompanha o reforço do poder dos clérigos e da instituição eclesiástica”²⁶³. A condenação de Marguerite Porete mostrou um reforço neste entendimento de que a igreja era a disciplinadora das condutas espirituais, mediante controle do que era produzido e julgado contra os dogmas então estabelecidos.

Em um terceiro momento, surgirá a prisão e a condenação de Marguerite Porete, que será acusada de heresia de forma reiterada.

Mas, enquanto você, Marguerite, ficava obstinada em suas rebeliões, nós - liderados pela boa consciência, querendo cumprir a responsabilidade e nosso ofício- conduzimos uma inquisição em seu desfavor, e realizamos o processo relativo às coisas acima mencionadas como o direito impõe. Por esse inquérito e processo inquisitório, restou evidente que você compôs certo livro contendo heresia e erro. Por essa causa, o referido livro foi condenado por Guido, de memória abençoada, então Bispo de Cambrai, e por ordem emanada dele foi queimado ao ar livre em Valenciennes, em sua presença,

²⁶¹ PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 31.

²⁶² LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 82 e 83.

²⁶³ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p. 167.

pública e abertamente. Você foi então expressamente proibida pelo Bispo de Cambrai, sob pena de excomunhão, de compor ou ter novamente tal livro, ou de usá-lo. O mesmo Bispo acrescentou e declarou expressamente em uma determinada carta selada com seu selo que, se você voltasse a usar o referido livro, ou se você tentasse novamente tê-lo por escrito ou escrevesse as coisas que estavam contidas nele, ele a condenaria como herética e a denunciaria para ser processada e julgada pela justiça secular. Depois de todas essas coisas, contra a referida proibição, você várias vezes usou o referido livro, como é evidente (*entendido como provado*), feito não só na presença do inquisidor da Lorena, mas também na presença do pai reverendo, Lord Philip, então bispo de Cambrai e agora arcebispo de Sens. Após a condenação e queima do livro acima mencionado, você até comunicou o referido livro, como bom e lícito, ao padre Lord John, bispo de Châlons-sur-Marne, e para outras pessoas, como ficou claro para nós (*entendido como provado*), dos testemunhos evidentes de muitas testemunhas dignas da fé que juraram sobre estes assuntos em nossa presença.²⁶⁴

Neste trecho dos autos inquisitórios de Marguerite Porete pode-se ver, de forma clara, o conhecimento que ela possuía sobre o repúdio do clero constituído à sua obra. Houve todo um processo judicial inquisitório prévio a este que a condenou à morte e que, antes desta condenação, analisou o *Mirouer* e admoestou a autora contra a continuidade de sua leitura, pregação e divulgação, conferindo-lhe a liberdade de assim o fazer ou ser punida. Marguerite Porete, contrariamente a determinação eclesiástica, solicitou nova análise por um grupo de clérigos que, provavelmente, tinham uma hermenêutica distinta dos dois Bispos de Cambrai, e que desembocou num entendimento teológico de elogio à profundidade da obra. Ou seja, quando analisou a obra, a igreja comunicou à Marguerite Porete e proibiu sua divulgação previamente ao segundo processo que resultou em sua condenação por reincidência.

Na continuidade dos autos de inquisição, há a confirmação da sentença proferida perante outras autoridades eclesiásticas.

Portanto, depois de uma diligente deliberação sobre todas as questões acima mencionadas e tendo recebido o conselho de muitas pessoas especializadas

²⁶⁴ “But, while you, Marguerite, were remaining obstinate in these rebellions, we – led by conscience, wanting to carry out the responsibility of our office committed to us – conducted an inquiry against you, and we carried out the process concerning the aforesaid things as the law demands. By this inquiry and process it appeared evident to us that you composed a certain pestiferous book containing heresy and error. For this cause the said book was condemned by Guido of blessed memory, then Bishop of Cambrai, and by his order burned at Valenciennes, in your presence, publicly and openly. You were expressly prohibited by this Bishop, under pain of excommunication, from composing or having again such a book, or using it or one like it. The same Bishop added and expressly stated in a certain letter sealed with his seal that if you should again use the aforesaid book, or if you should attempt again by word or in writing those things that were contained in it, he was condemning you as heretical and relinquishing you to be judged by secular justice. After all these things, against the said prohibition, you several times had and several times used the said book, as is evident from your acknowledgments, made not only in the presence of the inquisitor of Lorraine, but also in the presence of the reverent father and lord, Lord Philip then Bishop of Cambrai and now archbishop of Sens. After the aforesaid condemnation and burning, you even communicated the said book, as though good and licit, to the reverent father Lord John, Bishop of Châlons-sur-Marne, and to certain other people, as is clear to us from the evident testimonies of many witnesses worthy of Faith who have sworn concerning these matters in our presence”.

nas leis, tendo Deus e os Evangelhos sagrados diante dos nossos olhos, com o consenso e conselho do reverendo pai e senhor, Guillaume, pela graça de Deus, Bispo de Paris, condenamo-la por sentença, Marguerite, não só como alguém que permaneceu em heresia, mas como herege reiterada, e nós te entregamos à justiça secular, indicando a morte e mutilação do corpo, agindo com misericórdia com você, na medida em que as sanções canônicas o permitam.²⁶⁵

A condenação à Marguerite Porete não tardou. Observa-se que há reiterada ênfase na comunicação da lisura na condução processual, bem como a informação de que a condenação foi feita de forma consensuada, ou seja, provavelmente não por unanimidade. A observação de sua persistência na heresia busca legitimar a sentença que foi proferida, na medida em que medidas suasórias não surtiram efeito, aos olhos da igreja.

Haverá a condenação também do livro do *Mirouer* em seguida no julgamento proferido por William de Paris:

E condenamos, por sentença, o referido livro como herético e contendo erros e heresias pelo julgamento e conselho dos mestres da teologia que residem em Paris, e agora queremos que o livro seja exterminado e queimado, ordenando-se rigorosamente que cada pessoa que tenha o referido livro, sob pena de excomunhão, seja obrigada a queimá-lo sem fraude para nós ou para os Irmãos Pregadores de Paris, nosso comissário, antes da próxima festa dos apóstolos Pedro e Paulo [ou seja 29 de junho].

Passado em Paris, na Place de Grève, com o reverendo pai, o bispo de Paris, e o clero e povo ou a referida cidade reunidos solenemente, no domingo, dentro da *Octave* da Ascensão, no ano do Senhor 1310 [ou seja, 31 1310].²⁶⁶

A condenação do *Mirouer* foi feita expressamente pelos mestres de teologia em Paris, ou seja, da Universidade de Paris. Esta informação salta aos olhos, na medida em que ressalta a importância dos mestres em teologia das universidades, conforme será visto adiante.

Logo após a condenação de Marguerite Porete, foi expedida também a sentença de Guiard de Cressonessart, nos seguintes termos:

Em seguida, no mesmo nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, amém. Porque é legalmente evidente para nós, o Irmão William de Paris designado

²⁶⁵ “Therefore, after diligent deliberation concerning all the aforesaid matter and having received the counsel of many persons expert in both laws, having God and the sacred Gospels before our eyes, with the assent and counsel of the reverend father and lord, Lord William by the grace of God Bishop of Paris, we condemn you by sentence, Marguerite, not only as one lapsed into heresy but as one relapsed, and we relinquish you to secular justice, asking in that short of death and mutilation on the body it act mercifully with you, as far as canonical sanctions permit.”

²⁶⁶ “And we condemn, by sentence, the said book as heretical and erroneous, as containing errors and heresies by the judgment and counsel of the masters of theology residing in Paris, and now we want it to be exterminated and burned, and strictly order that every and each person having the said book, under pain of excommunication, is required to turn it over without fraud to us or to the prior of the Preaching Brothers of Paris, our commissioner, before the next feast of the apostles Peter and Paul [i.e. 29 June].

Done in Paris in the Place de Grève, with the aforesaid reverend father the bishop of Paris and the clergy and people or the said city solemnly gathered there, on Sunday within the Octave of the Ascension, in the year of the Lord 1310 [i.e 31 may 1310]”.

pela autoridade apostólica como inquisidor da depravação herética no Reino da França, que você, Guiard de Cressonessart, da Diocese de Beauvais, caiu notoriamente em auxílio e defesa de Marguerite de Hainaut, chamado Porete -que, por várias causas foi acusada com veemência da mancha da depravação herética acima mencionada e por esta razão foi detida por nós em Paris - por este motivo e outros que você era tido por nós como suspeito do crime de heresia. E você estava devida e canonicamente avisado por nós, que deveria nos apresentar os impedimentos nos procedimentos do nosso ofício inquisitório, nem fornecer defesa, ajuda, conselho ou favor para Marguerite, que estava infectada, como afirmado acima, com a mancha (de heresia). Nesse sentido, achamos você rebelde e contumaz, uma vez que, aparecendo em nossa presença no julgamento, muitas vezes exortado e exigido por nós e, além disso, avisado de forma suficiente e canônica que você deveria jurar em nossa presença nos santos Evangelhos de Deus para responder e dizer a verdade cheia, pura e inteira sobre as coisas que pertencem ao nosso serviço acima mencionado, tanto sobre você como sobre os outros - nisso você se mostrou contumaz e rebelde, desdenhando para responder e jurar. Para tais comportamentos contumazes que exigem isso, com o conselho de muitos homens cultos, como a justiça exige, publicamos uma sentença de excomunhão contra você - teimosa, contumaz e rebelde - passada por escrito. Depois de ter sido notificado disso, você sofreu esta sentença de excomunhão com um espírito endurecido por quase um ano e meio, à custa da sua salvação, embora oferecêssemos repetidamente para lhe conceder o benefício da absolvição na forma aprovada pela igreja, se você humildemente pedisse isso, o que até agora você desprezou procurar. Por isso, de acordo com sanções canônicas, podemos e devemos condená-lo como confessado e condenado por heresia e como herege.²⁶⁷

Porém, distintamente de Marguerite Porete, Guiard de Cressonessart, segundo o relato do julgamento, acusou de forma direta o papa de não ser o maior representante de Deus na terra, nos seguintes termos:

Mas, depois de todos os eventos acima mencionados, você não estava contente com essas coisas e compareceu no Tribunal, em nossa presença. E, finalmente, assumindo o juramento, você se levantou a tal ponto de loucura que afirmou persistentemente que você era o Anjo da Filadélfia, e mesmo

²⁶⁷ “Next, in the same name of the father and of the son and of the Holy Spirit, amen. Because it is lawfully evident to us, Brother William of Paris appointed by apostolic authority as inquisitor of heretical depravity in the Kingdom of France, that you, Guiard of Cressonessart of the Diocese of Beauvais, notoriously fell into aid and defense of Marguerite of Hainaut, called Porete – who for various probable causes was vehemently suspected of the stain of the aforesaid heretical depravity and for this reason was arrested by us at Paris – for this reason and others you were suspected by us of the crime of heresy. And you were properly and canonically warned by us, that you should not present any impediment to us in the proceedings of our office of inquisition, nor provide defense, aid, counsel, or favor to the said Marguerite, who was infected, as stated above, with the stain (of heresy). In these respects we find you rebellious and contumacious, since, appearing in our presence in judgment, many times exhorted and required by us, and moreover sufficiently and canonically warned that you should swear in our presence on the holy Gospels of God to respond and tell the full, pure, and whole truth concerning those things which pertain to our aforesaid office, about both yourself and others – in this you proved contumacious and rebellious, disdainingly to respond and swear. For such contumacious behaviors which require this, with the counsel of many learned men, as justice requires, we published a sentence of excommunication against you – stubborn, contumacious, and rebellious – and put it in writing. After you were notified of this, you endured this sentence of excommunication with a hardened spirit for nearly a year and a half, at the expense of your salvation, although we offered repeatedly to grant you the benefit of absolution in the forma approved by the church, if you humbly asked for this, which up to now you have disdainingly to seek. Because of this, according to canonical sanctions, we can and must condemn you as confessed and convicted of heresy and as a heretic.”

enviado diretamente por Cristo, que tem a chave da excelência, não pelo papa, quem só tem a chave do ministério, como você disse. Você acrescentou que outro, além de você, não pode ser enviado, a menos que você falhe, para a salvação da adesão do Senhor ou dos que se aderem ao Senhor, porque, mesmo que isso pertença aos outros por causa do zelo, isso pertence a você por causa de [seu] ofício, e [você adicionou] outras coisas depreciativas contra o poder do maior pontífice. Do qual é manifestamente claro que você propõe divisão na igreja militante. Na verdade, você prefere propor duas igrejas militantes, e que o mesmo papa senhor não é o único chefe da igreja militante, que deve ser considerado herético e também condenado como herético.²⁶⁸

A condenação de Guiard, todavia, apesar de se demonstrar herético ao questionar a autoridade papal de sua época, não foi a pena de morte na fogueira, mas a prisão perpétua. Pena esta que poderia ser revista por inquisidores posteriores, com a possibilidade de seu arrependimento:

Tendo recebido sobre todas estas coisas o conselho e o consenso deliberado de muitos homens especialistas tanto em teologia como em direito canônico e civil, [e] com o conselho e o consenso do reverendo pai e senhor, Lord William, pela graça de Deus Bispo de Paris, tendo Deus e os santos Evangelhos perante nossos olhos, incapazes de em boa consciência entender coisas tão perniciosas, tão errôneas, tão depreciativas para a verdade da fé católica, condenamos, por sentença, o referido Guiard, como herege, declarando-o privado de todos os privilégios clericais, e requerendo ao referido reverendo pai que ele remova imediatamente suas insígnias clericais. Quando esses passos forem realizados, condenamo-lo, por sentença, a uma prisão perpétua, reservando a nós mesmos e aos nossos sucessores no referido ofício de inquisidores o poder de mitigar, diminuir, mudar, aumentar ou absolver completamente, até quando seus méritos permitirão, parecendo adequados a nós e aos nossos sucessores no referido serviço inquisitório.²⁶⁹

²⁶⁸ “But, after all the aforesaid events, you were not content with these things and appeared in court in our presence. And at last taking the oath, you raised yourself to such a point of madness that you were persistently asserting that you were the Angel of Philadelphia, and indeed sent directly by Christ, who has the key of excellence, not by the lord pope, who only has the key of ministry, as you said. You added that another besides you cannot be sent, unless you fail, for the salvation of the adhesion of the Lord or those adhering to the Lord, because, even if this pertains to others because of zeal, it pertains more to you because of [your] office, and [you added] others things derogatory to the power of the highest pontiff. From which it is manifestly clear that you propose division in the church militant. Indeed, you rather propose two churches militant, and that the same lord pope is not the one head of the church militant, which truly must be considered heretical and also condemned as heretical.”

²⁶⁹ “Having received on all these things the deliberate counsel and agreement of many men expert in both theology and in canon and civil law, [and] with the counsel and assent of the reverend father and lord, Lord William by the grace of God Bishop of Paris, having God and the holy Gospels before our eyes, unable in good conscience to further overlook things so pernicious, so erroneous, so disparaging to the truth of the Catholic faith, we condemn you, by sentence, the aforesaid Guiard, as a heretic, declaring you deprived of all clerical privileges, [and] asking the aforesaid reverend father that he remove clerical insignia from you immediately. When these steps have been carried out, we condemn you, by sentence, to perpetual imprisonment, reserving to ourselves and our successors in the aforementioned office of inquisitor the power of mitigating, diminishing, changing, increasing, or completely absolving, as far as your merits will require and it shall seem proper to us and our successors in the aforesaid office.”

A inquisição fornecia aos que se retratassem a possibilidade de se redimirem perante a igreja em suas acusações. Inclusive, apesar de terem cassadas suas ordenações, a excomunhão poderia ser modificada com o passar do tempo, mediante a condicionante de retornar ao caminho da ortodoxia. A excomunhão, por si, já era uma terrível pena na era medieval, pois alijava as pessoas do convívio social. Assim se expressa Jacques Le Goff:

O quadro litúrgico da excomunhão e a sua estrutura verbal dramaticamente estratificada conferiam uma dimensão terrível a essa sanção eclesiástica. Independentemente do facto de a Igreja recorrer a esses meios apenas em situações especiais e, acima de tudo, para exercer uma certa pressão nas ocasiões em que os seus interesses poderiam estar em perigo, a expulsão da comunidade dos fiéis, a proibição de participar nos sacramentos e a exclusão não só do espaço sagrado da igreja e dos locais de culto, mas também de qualquer rito (foi Gregório IX, no século XIII, quem formalizou a distinção entre “excomunatio minor” e “excomunatio maior”, sendo esta o único caso que implicava a exclusão total da comunidade cristã), eram, porém, o início de uma marginalização total.²⁷⁰

À Marguerite Porete foi franqueada, assim como a Guiard de Crossonessart, a chance de redenção caso repudiasse seus escritos. Porém, ela não apenas não negou as suas crenças, como permaneceu muda durante todo o seu julgamento, sem responder aos seus interrogadores, demonstrando “tranquilidade”, “já que não parece ter demonstrado aflição em nenhum momento”, reputadas pelos inquisidores como rebeldia. Destino contrário foi reservado a Guiard de Crossonessard que, apesar de reputado por herético e excomungado num primeiro momento, não foi condenado à morte, sendo-lhe oportunizado o futuro retorno à comunhão católica, quando da demonstração de atos de arrependimento.

Conforme demonstrado no capítulo 1, o desenvolvimento das universidades ocorrido no século XIII contribuiu para a condenação de Marguerite Porete. A incorporação pela igreja das nascentes universidades ocorreu com o controle do ensino, o que permitiu o monopólio na produção e divulgação do saber e uma maior concentração do que se entendia por ortodoxia. O especialista em história da filosofia medieval Etienne Gilson informa a proximidade existente entre professor e estudantes como fatores que auxiliavam no controle do que era ensinado. Para ele, distintamente da representação que temos atualmente da universidade, com seus *campi*, diversos institutos e divisão das ciências, as universidades medievais não possuíam esta configuração, pois no medievo a “Universidade, não designa, na Idade Média, o conjunto das faculdades estabelecidas numa mesma cidade, mas o conjunto das pessoas, mestres e alunos, que participam do ensino dado nessa mesma cidade”²⁷¹. Portanto, a

²⁷⁰ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 235.

²⁷¹ GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. *Apud*: SANTANA, Eliane Veríssimo. *O nascimento das universidades medievais: aspectos sobre a cultura de saber na Baixa Idade Média Ocidental*. Disponível em:

universidade medieval constituía-se pelo conjunto de pessoas que se reuniam e participavam de atividades educacionais nas cidades com interesses comuns, que atuavam como centros receptores desse corpo docente e discente proveniente de vários locais da Europa.

Com este entendimento do que foi a universidade medieval, vislumbra-se também junto à universidade o caráter corporativo surgido na Idade Média nos séculos XII e XIII, que agrupavam corporações de professores, estudantes, comerciantes, e outros ofícios, que se associavam com o intuito de exercer uma ocupação em comum e proteger os direitos e benefícios dessa ocupação. Assim, aponta Eliane Santana:

Com o aumento do número de mestres e estudantes ligados às universidades, estes observam a necessidade da criação de ofícios que protegessem os interesses desses grupos. [...] a atitude de união de determinado grupo, para a sua defesa e proteção, não é exclusiva aos homens de saber, porém, relacionada com o sistema educacional era a primeira vez que esse fenômeno acontecia nessa sociedade. Essas corporações estudantis auxiliavam no desenvolvimento de hábitos e métodos do trabalho intelectual, assim como na proteção dos discentes e mestres frente a incidentes que ocasionalmente ocorriam nas cidades.²⁷²

Portanto, o que se pode depreender deste complexo quadro medieval é que houve muita cumplicidade de interesses entre professores e estudantes, que gerou um espírito de corpo no âmbito da universidade que culminou com a consolidação de uma teologia ortodoxa e pouco afeta a liberdade de pensamento e de outras formas de relação com a deidade. Maria-Milagros Rivera aponta a universidade como um setor conservador da sociedade que foi fundamental para o fechamento dos espaços das mulheres e o avanço do que Prudence Allen denominou de teoria da polaridade entre os sexos:

Em meados do século XIII, um setor conservador da Europa avançou com força contra o prestígio da teoria da complementaridade dos sexos. Esse setor conservador usava para isso o poder que tinha sobre uma instituição decisiva na transmissão do conhecimento feitos entre homens: a universidade. Em 1255, a Universidade de Paris impôs a leitura obrigatória das obras de Aristóteles, sendo seguida por outras. De Aristóteles leu-se, comentou-se e divulgou-se sistematicamente desde então a teoria sobre as relações dos sexos que ele defendeu – ou isso se dizia - quando viveu na Grécia do século IV antes da era cristã.²⁷³

<http://nemed.he.com.br/projetopandora/2016/10/15/o-nascimento-das-universidades-medievais/>. Acesso em julho de 2017.

²⁷² SANTANA, *Ibidem*.

²⁷³ RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 98: “A mediados de siglo XIII, un sector conservador de la Europa de entonces arremetió con fuerza contra el prestigio de la teoría de la complementaridad de los sexos. Este sector conservador utilizó para ello el poder que tenía sobre una institución decisiva en la transmisión del conocimiento hecho entre hombres: la universidad. En 1255, la Universidad de París impuso la lectura obligatoria de las obras de Aristóteles, y a ella le copiaron otras. De Aristóteles se leyó, se comentó y se divulgó sistemáticamente desde entonces la teoría sobre las relaciones de los sexos que él había defendido - o esto se decía - cuando vivió en la Grecia del siglo IV antes de la era cristiana.”

Portanto, todo este quadro permite vislumbrar que a Universidade de Paris encerrava esquemas rígidos de saber ortodoxo, com imposição de métodos de ensino que não aceitavam caminhos de liberdade intelectual fora da teologia dirigida pela lógica e do ensino feito pela autoridade eclesiástica que não se podia questionar. Os espaços de manifestação femininos, mediante o entendimento do divino pela perspectiva das mulheres e sua manifestação em língua materna, foram diminuindo com lenta e gradual perda da autoridade feminina. Tal perda de autoridade, para Maria-Milagros Rivera favoreceu as instituições dotadas de poder social, como a igreja, seu braço secular que foi a inquisição, que desembocou nos séculos seguintes no absolutismo:

Esses retrocessos unidos a essa perda de autoridade feminina favoreceram e beneficiaram instituições que apoiavam a concentração de poder social: a Igreja Católica, por exemplo, através de seu braço judicial, o tribunal da Inquisição, e através, igualmente, das universidades, dominadas pelo clero; também as monarquias feudais da Europa, que a partir de então iniciaram um caminho crescente de acúmulo de poder político, um caminho que desembocará, séculos mais tarde, no absolutismo.²⁷⁴

Assim, pode-se ver que a condenação de Marguerite Porete em 1310 e sua morte pela inquisição, bem como a condenação em heresia das Beguinas em 1311, assinalam forte retrocesso à participação feminina à medida que se consolida a denominada revolução aristotélica de Prudence Allen.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 99: “Esos retrocesos y esa pérdida de autoridad femenina los favorecieron, y de ellos se beneficiaron, quienes sustentaban entonces instituciones dotadas de mucho poder social: la Iglesia católica, por ejemplo, a través de su brazo judicial, el tribunal de la Inquisición, y a través, asimismo, de las universidades, dominadas por el clero; también, las monarquías feudales de Europa, que iniciaban entonces un camino de incremento de su poder político, camino que las conduciría, unos siglos más tarde, al absolutismo.”

CONCLUSÕES

O feminismo constitui uma formidável tomada de consciência das mulheres e desde já seus estudos podem ser considerados como uma das guinadas históricas que determinam profundas mudanças dentro da civilização ocidental moderna. De certo modo, esta tomada de consciência passa por períodos de efervescência e períodos de mais silêncio, nos quais se elaboram novas temáticas e se propõem novas conquistas.

Pode-se vislumbrar que um dos motivos da atual diversidade que se acha dentro do movimento feminista existe pela crise entre leis e costumes. Se por um lado a lei - após penosa e cansativa elaboração feita de forma evolutiva segundo o amadurecimento de questões culturais e de compreensão dos fenômenos sociais humanos - quando promulgada é para se cumprida, por outro a modificação dos costumes é lenta e contra ela se levantam obstáculos oriundos, sobretudo, da persistente tendência natural à conservação de tradições acriticamente aceitas, independentemente da consideração dos prejuízos que provocam quando aplicados a gerações que têm necessidade de comportamentos e ideologias distintas.

Nesse passo, as mulheres se tornaram protagonistas na produção histórica para denunciarem tais questões. Conforme pode ser visto no presente trabalho, o protagonismo feminino adentrou em seara reservada aos homens, mediante o resgate da autoria da produção teológica de Marguerite Porete, escrito teológico de alto nível que questionou pilares do domínio da igreja pelo clero constituído, renovando os estudos medievais.

O entendimento das questões sociais, religiosas e políticas da Idade Média, tendo a participação feminina na produção intelectual teológica da Idade Média como importante fator de influência na disseminação de doutrinas reputadas por heterodoxas, possibilitou uma investigação histórica sobre a época com novas personagens e documentos que abriram a perspectiva de compreensão da sociedade de forma mais complexa. Esta complexidade pode ser vista na ocupação de espaço de influência política, social e na espiritualidade da época pelas mulheres.

Para tanto, foi preciso lançar um olhar para esse passado por uma ótica despida de tendências anacrônicas, levando em conta que o espaço monástico feminino e os movimentos místicos medievais ocidentais foram locais de maior autonomia e produção intelectual feminina, motivados pelas necessidades específicas do período em que foram produzidas:

Em sua maioria oriunda da nobreza, as mulheres que ali decidiam viver - não se isolarem do mundo - recriavam no interior desses espaços uma

organização social peculiar, pois transferiam parte de sua vida social para dentro dos monastérios.²⁷⁵

A Escola dos *Annales* ajudou a entender que a pesquisa histórica deve refletir os problemas do seu tempo; o passado surge para iluminar o presente. A metodologia desta escola, portanto, requer que quem pesquisa compreenda e não julgue o passado, fazendo dele um celeiro de ideias para compreender o seu presente. Logo, refletir a respeito da espiritualidade medieval, unido ao movimento das beguinas e à vida de Marguerite Porete, permitiu o vislumbre de uma época rica em contrastes, estilos de vida e formas de manifestação da busca pelo divino, pouco conhecidas.

Assim, dentro do movimento historiográfico da Nova História e das perspectivas filosóficas apresentadas por várias teóricas abriu-se o campo de estudo para as mulheres. Dentre os registros relativos à atuação feminina no espaço religioso e laico, os estudos históricos trouxeram uma pletera de personagens e documentos que comprovam a participação ativa das mulheres nos espaços tradicionalmente femininos adentrando em outros espaços até então exclusivamente masculinos. O movimento das beguinas e, em especial, a mística Marguerite Porete, exemplo de comprometimento para com este, é um dos exemplos desta atuação das mulheres.

Conforme pode ser visto, podemos concluir como Maria-Milagros Rivera que teoria da diferença sexual, utilizada como arcabouço teórico desta dissertação, está se convertendo progressivamente em uma prática e em um discurso imprescindíveis dentro do marco do movimento e do pensamento das mulheres²⁷⁶, isto porque além de permitir analisar as relações sociais ocorridas entre os sexos, também permite reconhecer a memória das mulheres no mundo sem separar a palavra do corpo, o que permite a manutenção da ordem simbólica.

Se em determinado momento histórico a espiritualidade cristã medieval levou as pessoas ao isolamento e afastamento do mundo, tido por corrompido e dificultador de uma maior relação com o divino, em busca de uma contemplação de Deus, observa-se que outros, como as beguinas, resistiram a este tipo de misticismo, ainda que em suas reflexões houvesse espaço para a experiência pessoal e reflexiva da deidade, vivendo sua espiritualidade no âmbito secular e buscando tornar cognoscível ao maior número possível de pessoas, por sua pregação e ensino, o amor divino e a riqueza da vida vinculada ao espírito.

²⁷⁵BROCHADO, Cláudia Costa. As pouco silenciosas monjas medievais. In: *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Org.: C. Stevens, S. R. Oliveira V. Zanello. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014, p. 590.

²⁷⁶RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *Nombrar el mundo em feminino*. Pensamiento de las mujeres y teoria feminista. Barcelona: Icaria, 1998, p. 81.

A teoria da diferença sexual auxilia muito neste entendimento. Uma vez que as mulheres beguinas conseguiam ter melhor relacionamento consigo mesmas, enquanto com os homens, tendo uma forma de vida comunitária com um propósito elevado, numa relação entre os sexos onde a hierarquia não era determinante. A análise feita permitiu o vislumbre de uma maior liberdade de pensamento e de atuação nas comunidades onde as beguinas estavam situadas, face à vivência da diferença sexual.

As reflexões teológicas também foram marcantes para Marguerite Porete que preferia o caminho do amor na busca pelo conhecimento do divino; dizia querer ter sua vontade aniquilada para que a vontade de Deus fosse a sua própria, e fez dessa busca um itinerário para outros. Na busca pelo conhecimento divino propôs a aniquilação de sua alma, a ponto de tornar-se um exemplo de resistência em busca da experiência própria da deidade. Enfrentou com dignidade seu martírio, sem afastar-se de sua fé, pois se seu escrito foi considerado herético do ponto de vista da teologia racional defendida em sua época, do ponto de vista da experiência que o fundamenta foi profundamente ortodoxo. Segundo André Vauchez²⁷⁷, Marguerite Porete foi queimada menos por causa dos “erros” teológicos cometidos no seu livro, anteriormente cancelado por clérigos de renome, entre os quais um mestre em teologia parisiense, do que em razão da ameaça de subversão que representava um discurso direto sobre o divino, feito com autoridade reconhecida de uma mulher leiga, expressando-se na língua materna.

Para as beguinas a espiritualidade e a fé não foram entendidas como fatores que anulassem sua condição de mulheres, e a prática religiosa dentro deste movimento não lhes exigia uma submissão matrimonial e/ou de ordens, como era de se esperar em uma sociedade em que as mulheres, forçosamente, aderiam ao casamento ou faziam votos de castidade, como preconizava a Igreja: castidade, obediência e pobreza.

Dos três votos, a obediência se destaca para manter o votante sob a tutela da ortodoxia. Todavia, a obediência proposta pela mística de Marguerite Porete e que foi encampada pelas beguinas fez recair sobre o compromisso com o divino sua vinculação. Isto porque o que perpassa na obra de Marguerite Porete é que a obediência só teria sentido a partir da fé viva e comprometida com o divino na vida daquele que faria o voto. A obediência seria decisiva para a contemplação do mistério divino, que permitiria o aprofundamento do discípulo na deidade. Em sua raiz etimológica, obediência significa ouvir com o coração e escutar em profundidade, ou seja, escutar com amor. Portanto, o fundamento do voto da obediência para a mística

²⁷⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental (Sec. VIII – XIII)*. Editorial Estampa: Lisboa, 1995, p. 177.

estaria na relação amorosa possível de existir entre Deus e o ser humano, pois a vocação à vida religiosa estaria no encontro de dois amores, o de Deus que chama e da pessoa que responde. A obediência, paradoxalmente para Marguerite Porete, apresentou-se como fonte de libertação de tudo que impede a capacidade de doar-se. Tal fato pode ser visto pela reprovação imposta no Concílio de Viena (1311/1312) às beguinas. O texto do Concílio enumera oito erros que vão se referir à ousadia de professar que o homem pode chegar à perfeição de Cristo, ao estado de “impecabilidade”, estado em que não se necessita de jejum ou oração, não se teme a fraqueza da sensualidade, não se deve mais obediência à autoridade humana nem à igreja.

As beguinas foram mulheres que praticaram a fé cristã distintamente em seu tempo, com mais liberdade e pouco compromisso com a igreja institucional. Por isso, não tardaram a serem vistas com forte desconfiança por parte da igreja, que reconheceu nas mulheres beguinas uma possível ameaça à ordem eclesial face à prática fora de padrões estabelecidos pela tradição. Num período em que, de forma geral, a igreja institucional tentava impor as diretrizes religiosas e comportamentais para as mulheres, as beguinas inquietavam o ambiente religioso com vivência da espiritualidade.

Marguerite Porete incrementou este sentimento de falta de controle por parte da igreja. Ao falar da relação da alma com a deidade como uma relação que ultrapassava todas as mediações, sob o entendimento ortodoxo ela pôs em segundo plano a Escritura e a igreja. Esta mensagem nasceu da sua ansiosa busca de Deus. Marguerite Porete se colocou na posição de busca pelo mistério por meio da interioridade, e relatou sua experiência mística pessoal e, a partir dela, traçou um caminho místico que fundamentou a sua teologia. Sua procura iniciou-se na criatura, voltando-se para a busca mística, descobrindo sete estados do espírito, cuja existência a criatura recebe passando por três mortes (pecado, natureza e espírito). Não tardou para que tamanho subjetivismo fosse visto como heresia.

Para Georgette Épiney Burgard e Émilie Zum Brunn as consequências da escrita das mulheres nos séculos XII e XIII ultrapassam o aspecto literário indo ao encontro de um anseio presente de reforma da igreja, instaurando novas formas de vida cristã. Assim, apontam as autoras:

Por mais importante que seja [...] o aspecto literário de seus escritos, o principal trabalho dessas mulheres consistiu em reformar a Igreja corroída pelos cismas, a esclerose, a simonia, a decomposição intelectual, e em instaurar novas formas de vida cristã. A primeira destas tarefas, a obra de

reforma, foi mais especificamente a de Hildegarda; a segunda, de renovação e, inclusive, de inovação, caracterizou o movimento das beguinhas.²⁷⁸

Marguerite Porete utilizou-se de todos os expedientes postos em sua época para divulgar o amor divino: a língua materna, com que fazia conhecida a possibilidade de experiência divina a quem buscasse, unida à utilização da música trovadoresca popular de sua época, como grande disseminadora cultural da teologia, bem como da literatura especular, também facilmente reconhecida em seu momento histórico e que levava a busca de uma sincera e rica análise pessoal do divino. Juntamente com a riqueza de seu pensamento pode-se ver a inteligência em sua divulgação fácil e acessível, que atinge inclusive um público atual.

²⁷⁸ ÉPINEY-BURGARD, Georgette; BRUNN, Émilie Zum. *Mujeres trovadoras de Dios*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 16: “Por important que sea, como veremos luego, el aspecto literario de sus escritos, la obra principal de estas mujeres, consistió en reformar la Iglesia corroída por los cismas, la esclerosis, la simonía, el desecamiento intelectual, y en instaurar nuevas formas de vida cristiana. La primera de estas tareas, la obra de reforma, fue más específicamente la de Hildegarda; la segunda, la de renovación e incluso de innovación, caracterizo el movimiento de las beguinhas.”

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

BARTON, Richard. *The chronicler William of Nangis describes the trial and execution of Marguerite Porete, 1310*. Disponível em <http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>, último acesso em outubro de 2017. Esta fonte foi traduzida de Henry Charles Lea, juntamente com o julgamento de Marguerite Porete consultada pelo pesquisados em *A History of the Inquisition in the Middle Age*, 3 vols. (NY: Macmillan, 1922), 2:575-578; e do *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, ed. Paul Fredericq, Hoogeschool van Ghent, Werken van den practischen leergang van vaderlandsche geschiedenis, 5 (Ghent: J. Vuylsteke, 1896), 156-160.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Tradução e notas Sílvia Schwartz. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

VERDEYEN, Paul. Le procès de l'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-10). *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, 1986, p. 47-94.

Fontes Secundárias

ACKERMAN, Diane. *Uma história natural do amor*. São Paulo: Bertrand, 1997.

ALMEIDA, Rute Salviano. *Uma voz feminina calada pela Inquisição*. São Paulo: Hagnos, 2011.

ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-AD 1250)*. Montreal-Londres: Eden Press, 1985.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Discurso de primavera e algumas sombras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1.

BARROS, José D'Assunção. *Os trovadores medievais e o amor cortês – Reflexões historiográficas*. Disponível em <http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/imedia/pdf/barros.pdf>. Acesso em outubro de 2017.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo (vol. I e II)*. São Paulo: Nova Fronteira, 2000.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo. A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BORRIELO, Luigi e CARUANA, Edmundo (dirs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus, 2003.

BOULNOIS, Olivier. Qu'est-ce que la liberté de l'esprit? La parole de Marguerite et la raison du théologien. In: *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives*

historiques, philosophiques et littéraires, Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron (ed). Paris: Vrin (Études de philosophie médiévale, 102), 2014, p. 127-154.

BROCHADO, Cláudia Costa. As pouco silenciosas monjas medievais. In: *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Org.: C. Stevens, S. R. Oliveira V. Zanello. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014, p. 588-600.

_____. *Evangelhos em feminino: interpretações de uma escritora medieval ibérica*. Cadernos Pagu, Campinas, edição 42 (jan-jun 14).

_____. *A Querelle de Femmes*. Textos de História, vol. 9, nº 1/2, 2001. Disponível <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/download/5953/4927+&cd=3&hl=en&ct=clnk&gl=br>. Acesso em agosto de 2016.

_____. *Mulheres escritoras e a construção de uma outra genealogia: Isabel de Villena, escritora ibérica do século XV*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH: São Paulo, julho 2001. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308186236_ARQUIVO_Anpuh2011tetocompletorevisadoemjunhoenviadox2.pdf. Acesso em setembro de 2016.

BRYANT, Gwendolyn. The French heretic beguine: Marguerite Porete. In: WILSON, Katharina M. (ed.) *Medieval Women Writers*. Athens: The University of Georgia Press, 1984.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. A revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, p. 519-531, dez. 1988. Disponível em https://www.amherst.edu/system/files/media/1650/butler_performative_acts.pdf. Acesso em maio de 2018.

CAENEGEM, R. C. Van. *Uma Introdução Histórica ao Direito Privado*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CALADO, Alder Júlio F. *O Movimento das Beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente*. 2012. Disponível em: <http://consciencia.net/o-movimento-das-beguinhas-interfaces-e-ressonancias-em-experiencias-socio-religiosas-femininas-do-presente/>. Acesso em outubro de 2014.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. Cadernos Pagu, nº 4, UNICAMP, 1995, p. 37-47.

CIGARINI, Lia. *Liberdade relacional*. Duoda, Revista de Estudos Feministas. 26 (2004), p. 85 - 91.

CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias em la edad media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 2005.

COURTENAY, William J. Marguerite's judges: the University of Paris in 1310. In: Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires. FIELD, Sean L. LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (ed). Paris: *Études de philosophie médiévale*, 102, 2014, p. 215-231.

DAUPHIN, Cécile; FARGE, Arlette; FRAISSE, Genevive et alii: "Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie", IN *Annales ESC*, mars-avril, no 2, 1986, pp. 271-293.

DE CERTEAU, Michel. *A Fábula Mística – Séculos XVI e XVII: Volume I*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. *História e Psicanálise. Entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média. In: *17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero*, 17, 2012, João Pessoa. Anais eletrônicos. João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/view/405>. Acesso em julho de 2016.

DINIZ, Janaína de Oliveira. *A morte mística em Marguerite Porete: caminho, aniquilamento e retorno*. Trabalho de conclusão de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, 2016. Disponível em <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/14157>. Acesso em julho de 2017.

DOSSE, François. *Michel de Certeau*. El Caminante Herido. México: Universidad Iberoamericana, 2003.

DRONKE, Peter. *Las Escritoras de la Edad Media*. 1ª ed. Barcelona: Drakontos, 1995.

DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DURANT, Will. *História da Civilização*. 4ª parte. Tomo I. A Idade da fé. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, v.2.

ÉPINEY-BURGARD, Georgette; BRUNN, Émilie Zum. *Mujeres trovadoras de Dios*. Barcelona: Paidós, 1998.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FAUSTO-STERLING, Anne. "Os cinco sexos: porque macho e fêmea não é suficiente?". Traduzido de *The 5 Sexes: why male and female is not enough?* In: *The Sciences*. The New York Academy of Sciences, p. 20-25. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/anne-fausto-sterling-os-cinco-sexos.html>. Com acesso em julho de 2017.

GARÍ, Blanca; PADRÓS-WOLFF, Alicia. *Margarita Porete: El espejo de las almas simples, Anónimo: Hermana Katrei. Estudio y traducción de Blanca Garí e Alicia Padrós-Wolff*. Barcelona: Icaria editorial s.a., 1995.

GOMES, Joana de Souto. O Espelho e a mística poretiana. *Revista Último Andar*, n. 28, 2016, p. 269. Disponível em <file:///C:/Users/leandro/Downloads/29752-79204-1-SM.pdf>. Acesso em agosto de 2017.

GUARNIERI, Romana. *Donne e chiesatra mística e istituzioni (secoli XIII-XV)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

GUERIZOLI, Rodrigo. *As bulas condenando as beguinhas e mestre Eckhart Veritas*. Porto Alegre: PUCRS, v. 45, n. 3, setembro 2000.

HARLAN, David. A história Intelectual e o Retorno da Literatura. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. São Paulo: Unicamp, 2000, p. 15-62.

- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1985.
- KELLY, Joan. ¿Tuvieron las Mujeres renacimiento? In: AMELANG, James; NASH, Mary (orgs). *História y Género: las mujeres em la Europa Moderna y Contemporánea*. Institución Valenciana D'Estudios Y Investigacion: Valência, 1990.
- KNUTH, Elizabeth T. *The Beguines*. Disponível em <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpax/beguines.html>. Acesso em março de 2016.
- LAO-TSÉ. *Tao Te Ching: o livro que revela Deus*. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- _____ *A civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- _____ *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- _____ *Para uma outra Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____ *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 volumes.
- LOYN, Henry R (org.). *Dicionário da Idade Média*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1992.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1990.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV). *Dimensões: Revista de História da Universidade Federal do Espírito Santo*, n. 33, (2014). Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/9117/0>. Acesso em março de 2016.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Poréte, teóloga do século XIII*. Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tdebusca/arquivo.php?codArquivo=8151>. Acesso em março de 2016.
- MIKKOLA, Mari. How Essential is Gender Essentialism? Comments on Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-10, 2012. Disponível em: <http://sgrp.typepad.com/sgrp/spring-2012-symposium-witt-on-the-metaphysics-of-gender.html>, acesso em maio de 2018.
- MONTERO, Elena Botinas ; MANZANEDO, Julia Cabaleiro. Las beguinas: libertad en relación. *Duoda*, Centro de Investigación de Mujeres. Universidad de Barcelona. Disponível em: <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario1.html>. Acesso em julho de 2016.
- MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Feminismos, epistemologia feminista e história das mulheres: leituras cruzadas. *OPSIS*, Catalão, v. 15, n. 2, p. 316-329.
- NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. *Textos de História*. Revista do Programa do Programa de Pós-graduação em História da UnB. Brasília, v. 5, n. 1, 1997.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. História e Literatura: mulheres de letras, mulheres de aventura. *Congresso Internacional Mulher e Literatura*, Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.tanianavarroswain.com.br/brasil/colloque%20cristina.htm>. Acesso em julho de 2017.

_____. As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades. *Labrys, Revista de Estudos Feministas*, web, v. 1-2, n. jan/dez, 2002. Disponível em <http://www.tanianavarroswain.com.br/brasil/anahita3.htm>. Acesso em julho de 2017.

NEEL, Carol. *The Origins os the Beguines*. In : Signs, Vol. 14, n.2. Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities (Winter, 1989), pp. 321-341. The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3174553?uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21104741981193>. Acesso em julho 2016.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Mística Feminina – Escrita e Transgressão*. Revista Graphos, vol. 17, n° 2, 2015, p. 97.

_____. *Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015.

_____. *Lá onde estava e antes de ser: Marguerite Porete e as almas aniquiladas*. *Scintilla*, Curitiba, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016, p. 11-30.

O'SHEA, Stephen. *A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OLIVEIRA, Anastácio Ferreira. *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da Teologia do Povo de Deus em José Comblin: convites à práxis cristã emergentes da Missão Ibiapina no semiárido nordestino*. Tese de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia: Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/leandro/Desktop/Mestrado/igreja%20dos%20pobres%20jos%C3%A9%20comblin.pdf>. Acesso em julho de 2016.

OPITZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das mulheres: A Idade Média*. Vol. II. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1990.

PEDRERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.

PINTO, Celi Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PONTES, Amanda Oliveira da Silva. A espiritualidade feminina dos séculos XII, XIII e XIV. As beguinhas: Expressões da liberdade de gênero e crença. 2º *Simpósio Nordeste da Associação Brasileira de Ciências da Religião*. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/1217/1039>. Acesso em julho de 2017.

_____. *Aniquilamento e verdade: o vazio do Ser e da linguagem como experiência divinizante no pensamento de Marguerite Porete*. Trabalho de conclusão de curso de graduação em Filosofia. Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014. Disponível em <http://dspace.bc.uepb.edu.br:8080/jspui/handle/123456789/40/browse?type=title>. Acesso em julho de 2017.

PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol. IV. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

REIS, Gustavo Soldati. *As tramas heterológicas: trajetórias místicas em Michel De Certeau*. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 5, 2015, p. ST1314.

- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.
- RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros (dir.); *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- _____. *La diferencia sexual em la história*. Valência: PUV, 2005.
- _____. *Nombrar el mundo en femenino*. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria, 1998.
- _____. *Textos y espacios de mujeres*. Barcelona: Icaria editorial S.A, 1990.
- ROSSIASUD, Jacques. *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud Est au XV siècle*. Annales ESC, n. 2, 1976.
- RUST, Leandro. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013.
- SANCHEZ-BARBA, Mario Hernandez. *Monjas ilustres en la historia de España*. Madrid: Ediciones temas de hoy, 1996.
- SANTANA, Eliane Veríssimo. *O nascimento das universidades medievais: aspectos sobre a cultura de saber na Baixa Idade Média Ocidental*. Disponível em: <http://nemed.he.com.br/projetopandora/2016/10/15/o-nascimento-das-universidades-medievais/>. Acesso em julho de 2017.
- SANTOS, Cristian. *Alusão ao Cântico dos Cânticos em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. Revista Estação Literária: Londrina, Volume 13, p. 365-383, jan. 2015.
- SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabî*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005. Disponível em www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf. Acesso em março de 2015.
- SILVA, Valéria Fernandes da. *Mulheres sob Controle: Subordinação, Clausura e Exclusão? A Constituição Discursiva da Vida Religiosa Feminina nos Séculos XII e XIII*. In: *XXVI Simpósio Nacional de História*, 2011, São Paulo. Anais, 2011. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1302551393_ARQUIVO_VALERIAFERNANDES_TEXTO_COMPLETO.pdf. Acesso em julho de 2016.
- STONNER, Abby. *Gender and the medieval beguines*. Disponível em: <http://www2.kenyon.edu/projects/margin/beguine1.htm>. Acesso em outubro de 2014.
- SWAN, Laura. *The wisdom of the Beguines. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*. USA: Bluebridge, 2014.
- THOCH, Liev. *Mística feminina na Idade Média. Historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. Graphos: v. 15, n. 1 (2013).
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental (Sec. VIII – XIII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- WITT, Charlotte. *The Metaphysics of Gender: Reply to Critics*. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-9, 2012. Disponível em: <http://sgrp.typepad.com/sgrp/spring-2012-symposium-witt-on-the-metaphysics-of-gender.html>, acesso em maio de 2018
- ZAMBRANO, María. *Eloísa o la existência de la mujer*. In: *Anthropos Boletín de información y documentación*, nº 2 extra, 1987, págs. 79-86.

ZUM BRUM, Emilie; EPINEY-BURGAND, Georgete. Women mystics in medieval Europe, 1989, int. XXI. Apud SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e Al-Shaykh. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006. Disponível em: <http://www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf>. Acesso em março de 2016.