

ANDRÉ MIATELLO

---

A Religião das Mulheres  
na Idade Média



PAULUS

## INTRODUÇÃO

Neste livro, apresento uma história das experiências religiosas de mulheres na Idade Média, mas não descuido a presença masculina e a interação entre os gêneros. O intento é perscrutar as relações sociais que as mulheres ajudaram a estabelecer a partir do campo religioso e acompanhar como a religião se apresenta e se representa nessas interações ao longo do tempo e do espaço. Procurei incluir mulheres de diversos segmentos sociais – como aristocratas, burguesas ou camponesas –, independentemente de terem sido solteiras, casadas ou viúvas, monjas ou leigas. Para elas, a distinção entre esses estados civis e eclesiásticos não era tão essencial quanto geralmente é para nós, e muitas delas transitaram livremente entre eles, sem que isso fosse tomado como algo negativo.

Numa época em que muitas mulheres ingressavam nos mosteiros e conventos mais por vontade de seus progenitores do que por uma disposição pessoal – tal como podia suceder também em relação ao matrimônio –, uma monja negligente podia ser superada pela devoção de uma leiga casada, pois as pessoas do seu convívio tendiam a valorizar mais a qualidade do comportamento religioso individual do que a condição monástica ou laical de uma ou de outra. Por isso, é imprescindível considerar o papel ativo que as comunidades – como famílias, aldeias, cidades, conventos, paróquias e confrarias – exerceram sobre as mulheres, sejam monjas consagradas ou leigas casadas, pois eram essas comunidades que validavam as condutas femininas (e masculinas), tanto na esfera privada quanto pública.

Não dá para estudarmos as práticas religiosas femininas sem levar em conta a relação entre as mulheres e os ambientes em que estavam inseridas, e qualquer abordagem religiosa que ignore o impacto da família ou da cidade sobre as pessoas que compõem esses contextos coletivos corre o risco de só repetir antigos jargões. A religião não é e nunca foi um

mundo à parte das ações e comportamentos éticos e sociais mais amplos, nem se restringe a um conjunto de disposições “sagradas” em contraste com o espaço “profano” e as disposições seculares. Assim, devemos resistir à tentação de confundir “secular”, como categoria epistémica, com “secularismo”, uma doutrina política moderna, ocidental e eurocêntrica<sup>1</sup>, e pensar a religião como uma forma de mediação entre campos não necessariamente religiosos, mas que concorrem para a convivialidade social em tempos em que os Estados nacionais modernos ainda não existiam, nem a crença na cidadania como meio de superar diferenças de classe, raça, gênero e religião.

Mas, como distinguir o religioso do secular? Na Idade Média, o secular não se opunha de modo algum ao religioso. Ao contrário, a maior parte dos clérigos era conhecida como “clero secular”, e esperava-se que os leigos, membros das comunidades eclesiais locais (como paróquias, capelas e irmandades), testemunhassem a sua consagração batismal vivendo “no século”. Além disso, o termo latino *religio* referia-se principalmente a uma “ordem religiosa”, como a dos monges, cónegos regantes ou frades pregadores, enquanto a religião cristã era também designada como “lei cristã” (*lex christiana*) ou “nossa lei” (*lex nostra*), em oposição a outros grupos religiosos, como os muçulmanos, que eram associados a *lex mahometana* ou *lex sarracenorum*, conforme os termos usados por Ramon Llull (m. 1316) no seu *Livro sobre a Pregação II* (Sermão 52). Teofrido de Echternach (m. 1110), de um ponto de vista ético-moral, diz que «a religião cristã deriva o seu nome de Cristo, a fim de que o cristão sempre traga na memória como preservar a dignidade de tão grande glória e, pelas obras, não seja dissonante que a língua soa no nome» (*Sobre a veneração dos Santos, sermão II*).

Para autores como Teofrido, um abade beneditino, a religião é mais uma questão de ação do que de filiação a um grupo de pensamento homogêneo, esperando-se que essa ação seja tanto individual quanto coletiva. O termo mais comum para isso é “caridade” (*charitas*), uma virtude teológica que inspirou os Pais da Igreja a fundá-la como uma família. No entanto, os “filhos”, se desprovidos da “memória da sua dignidade”, podem

---

<sup>1</sup> ASAD, T. (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press. P. 1.

distanciar-se completamente da observância que a religião exige. A questão é como atribuir responsabilidade, seja individual ou comunitária, quando a caridade enfraquece e descaracteriza a religião. Quem tem autoridade para responsabilizar: o indivíduo, o seu grupo mais próximo ou os líderes da instituição? Quais são os limites de cada um?

A busca por agir como cristãs levou as mulheres que iremos conhecer neste livro a tensionar criativamente a religião, seja nas práticas individuais ou comunitárias. Ao agirem como religiosas, elas inclusive puderam negociar as restrições de género e, em muitos casos, emanciparam-se delas. Ao mesmo tempo, elas instigaram as suas próprias comunidades a reelaborar os sentidos práticos e teológicos da religião, e por vezes, da própria vida social, dando novas interpretações para a caridade ou para os meios de se a obter. Tais vantagens, contudo, não anulam o facto de que o oposto também podia ocorrer e talvez fosse o cenário mais comum, isto é, que as comunidades, validando ou invalidando certas condutas, limitavam a inventividade dos seus membros. A despeito das pressões externas que afetavam as mulheres, existem surpreendentemente inúmeras evidências de que a margem de negociação feminina era considerável durante toda a Idade Média, ao menos no contexto cristão e católico romano.

Se o estado civil ou a consagração monástica formal tinham menos peso do que a qualidade da conduta religiosa, individual ou coletiva, que as diferentes comunidades validavam, podemos inferir que os órgãos institucionais da religião cristã, dirigidos pelos bispos e o Papa, não detinham controlo exclusivo sobre essa validação. Os teólogos chamam de *sensus fidelium* (os sentidos dos fiéis) a capacidade reconhecida dos fiéis batizados, em conjunto ou individualmente, de discernir a verdade em matéria de fé. Não costumamos reconhecer isso, porque admitimos como factos duas teses equivocadas: a primeira é que, na Idade Média, a autoridade clerical sobrepujava ou restringia totalmente essa capacidade dos leigos – entre os quais as mulheres sempre foram bastante ativas – e a segunda, que a distinção entre clero e laicado era tão marcada que aos leigos restava apenas o confinamento na esfera secular. De facto, cabia aos padres celebrarem as missas, mas, os leigos e leigas, cujo número acompanhava o aumento populacional a partir do século XI, estavam por trás da multiplicação de novas igrejas e a

fundação das suas paróquias. Eles e elas também estiveram envolvidos com monges e monjas, cónegos e cónegas das mais distintas congregações, nos movimentos de reforma eclesial, que colocaram o sacramento da Eucaristia no centro da experiência religiosa das comunidades locais. Nessas comunidades, os leigos e leigas eram maioria e muitos superaram padres e monges na prática da ascese e na busca da santidade.

A sanha acadêmica moderna de transformar o passado medieval no exato oposto de uma modernidade iluminada, liberal e laica, que teria como melhor exemplo a França da Revolução, acabou por afetar os estudos sobre a Igreja e a religião na Idade Média. Estudiosos dos mais diferentes matizes teórico-metodológicos também foram atraídos pelos pressupostos do Iluminismo liberal. A Igreja Católica, vista como espinha dorsal de todo o Antigo Regime, passou a ser analisada principalmente pela sua hierarquia, ou seja, pela prevalência do clero como representante ou manipulador do poder político, engrenagem de uma máquina de controlo ou disciplinamento social que visava dominar completamente o mundo secular, tanto espiritual quanto materialmente. Essa situação pode ser identificada historicamente, mas não antes da emergência dos Estados absolutistas dos séculos XVI e XVII. E mesmo nesse período nada medieval, seria impossível reduzir uma religião tão complexa e multifacetada como o Cristianismo católico-romano a uma mera ferramenta desses Estados ou das suas elites, e ainda que fosse, isso não seria válido para todos os países católicos ou para as terras de missão.

O ponto não é negar que uma religião possa ser instrumentalizada por um poder político, mas sim evitar posições apriorísticas que tratam a religião como um fenómeno trans-histórico, que se comporta sempre da mesma maneira ao longo do tempo e do espaço. Ainda mais problemáticas são as posições que assumem que os discursos religiosos na arena política são sempre meros disfarces para a obtenção de mais poder político, como Talal Asad explicou de forma clara.<sup>2</sup> Asad demonstra ainda como a Antropologia e a História seguiram os pressupostos do liberalismo e, com ele, assumiram que a religião tem uma essência inalterável, não redutível a outras áreas da

---

<sup>2</sup> ASAD, T. (2010) A construção da religião como um categoria antropológica. *Cadernos de Campo*. 19: 263-284.264.

vida, como a ciência, o senso comum ou a política, e que deve permanecer separada delas no seu significado singular e eficácia simbólica. A própria enunciação de uma tese como essa já evidencia que o conceito de religião pressuposto não poderia existir antes da ascensão do Ocidente moderno, ou em regiões não ocidentais mesmo após essa ascensão. Portanto, o seu uso irrestrito e, pior ainda, a sua retroprojeção no tempo, prejudicam a compreensão de como as religiões particulares – aqui especificamente o Cristianismo católico-romano – funcionavam antes disso, pois os termos e as lógicas da “religião” são tão históricos, ou seja, mutáveis, quanto as pessoas que a elas aderem.

O título deste livro, a «religião das mulheres», busca ressaltar justamente quão heterogêneos, polissêmicos e abrangentes eram os modos de se conceber a religião na Idade Média, a ponto de ser possível que mulheres, tanto leigas quanto consagradas, exercessem uma agência religiosa legítima. Isso ocorria sem que elas fizessem parte do clero, desafiassem a autoridade dos clérigos ou rompessem com os fundamentos teológicos que ordenavam o mundo – ainda que, em muitos casos, houvesse quem mobilizasse esses fundamentos contra elas. Assim, a «religião das mulheres» não implica um afastamento feminino de uma religião supostamente dominada por homens, nem uma prática necessariamente desviante ou disruptiva. No entanto, é verdade que, sob diversos aspetos, os movimentos religiosos coletivos ou alguns praticantes individuais – sejam homens ou mulheres – muitas vezes adotaram posições que contrastavam com a prática hegemónica.

Como argumenta Asad, a Igreja na Idade Média não visava impor uma uniformidade total sobre as práticas religiosas ou estabelecer padrões rígidos para as convicções dos seus praticantes. Em vez disso, ao deixar margem para «diferenças, gradações, exceções», o seu foco estava em evitar a confusão entre verdade e falsidade, ou entre o sagrado e o profano, criando assim um discurso autoritativo unificado, mas não uniformizado ou uniformizador em relação às diversas formas de vivenciar o religioso.<sup>3</sup> Podemos observar isso, por exemplo, no facto de ter havido normas claras e impositivas sobre como a Missa devia ser celebrada, por quem e sob quais condições e intenções,

---

<sup>3</sup> ASAD, T. (2010). P. 269.

mas nada semelhante sobre a oração ou devoção privada. Tampouco havia diretrizes precisas sobre como clérigos, consagrados ou leigos deveriam lidar com manifestações sensíveis do divino – como aparições, visões, alocações, revelações, êxtases e arrebatamentos –, cujas orientações podiam ser encontradas apenas de forma dispersa na história do Cristianismo, nas tradições ascético-contemplativas ou na vida dos santos. Foi somente no fim da Idade Média que teólogos universitários como Jean Gerson (m. 1429) começaram a estabelecer critérios para o chamado «discernimento dos espíritos», e apenas em 2024 a Santa Sé publicou um documento com «normas para proceder no discernimento de presumidos fenómenos sobrenaturais»<sup>4</sup>. Contudo, a intenção não é uniformizar ou controlar tais manifestações, mas evitar a sua manipulação para vantagem pessoal.

O surgimento tardio e gradual de uma normatização eclesiástica para os fenómenos sobrenaturais indica que a religião vai sendo transformada com o tempo, à medida que novas exigências e novos recursos, como a racionalidade moderna, afetam não apenas o mundo secular, mas também o religioso. Assim, não é estranho que os dons sobrenaturais – milagres e visões – que, durante a Idade Média, eram mais da alçada do *sensus fidelium* do que da autoridade clerical, sejam hoje submetidos a exames científicos por ordem da própria Igreja institucional. Não é que, na Idade Média, não houvesse temor de que farsantes pudessem simular milagres ou visões; é que milagres e visões não careciam de uma validação reconhecidamente não religiosa. Os textos da Escritura, das vidas dos Santos e dos Santos Padres ou a iconografia das Igrejas e os rituais celebrados em cada comunidade eclesial, tudo isso oferecia aos fiéis os exemplos de como, desde o início da *religio christiana*, a caridade de que falava Teofrido de Echternach se materializava em sinais sensíveis – os sacramentos da Igreja, sempre comunitários – e em dons extraordinários, que fiéis de qualquer condição eclesial – e eventualmente moral – podiam receber particularmente para o bem e a edificação de toda a comunidade.

---

<sup>4</sup> DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. (17 DE MAIO DE 2024). *Normas para proceder no discernimento de presumidos fenómenos sobrenaturais*. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_dcf\\_doc\\_20240517\\_norme-fenomeni-soprannaturali\\_po.html#](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240517_norme-fenomeni-soprannaturali_po.html#) (acesso em 09 de abril de 2025).

A doutrina católica sempre sustentou que a Missa e os sacramentos eram os meios ordinários e universais para a comunidade eclesial aceder aos bens sobrenaturais da religião. Contudo, ao lado deles, existiam os meios extraordinários, resultado da livre manifestação do Espírito, que concedia a algumas pessoas dons especiais, chamados de carismas por São Paulo. Além dos textos do Novo Testamento, fontes cristãs bastante antigas, como a *Didaqué*, apresentam a experiência religiosa comunitária como beneficiária tanto dos sacramentos quanto dos dons carismáticos. Em muitos casos, os Apóstolos e os seus colaboradores são descritos mais como taumaturgos, profetas inspirados e líderes carismáticos do que como governantes burocráticos de uma comunidade que está em formação enquanto se expande pelo Oriente Próximo, Ásia, África e Europa. Ao longo da história cristã, e dependendo de situações locais específicas, houve tentativas, sobretudo por parte de clérigos, de preferir os dons carismáticos em relação aos sacramentos. No entanto, de modo geral, esses dons nunca foram completamente extintos ou negados. Mesmo quando certos pastores eclesiásticos tentaram conter as irrupções de carisma que consideravam suspeitas, as comunidades leigas demonstraram grande resistência, apesar das reticências deste ou daquele bispo.

A importância desta questão reside no facto de que a religião das mulheres na Idade Média foi marcadamente influenciada pelas tensões entre a vivência dos dons carismáticos e a experiência sacramental comum, ou entre modos carismáticos e regulares de expressão religiosa. As fontes históricas disponíveis para a nossa investigação evidenciam que as mulheres demonstraram particular receptividade ao âmbito carismático – principalmente visões, profecias e experiências extáticas – e que grande parte da liderança religiosa feminina estava fundamentada, em algum grau, na habilidade de determinadas mulheres em manifestar dons carismáticos. Não sem razão, os registos documentais privilegiam o apostolado de mulheres santas, de ascetas que ousaram transpor as fronteiras da vivência religiosa quotidiana dos fiéis comuns para se dedicar a práticas religiosas consideradas heroicas, ou seja, que exigem uma especial graça divina, pois seriam impraticáveis apenas com as forças naturais.

Já Atanásio de Alexandria (m. 373), ao implorar o auxílio do imperador Constâncio II (m. 361) contra os cristãos arianistas, que perpetravam

agressões físicas às virgens consagradas da sua Igreja, sustenta que a consagração da virgindade eleva a mulher à condição dos anjos e, como «noivas de Cristo», «os membros das virgens não são os de qualquer pessoa, mas os próprios membros do Salvador». Segundo Atanásio, célebre biógrafo de Santo Antão do Egito (m. 356), «os próprios pagãos que as veem, as admiram como templos do Verbo; em nenhuma parte efetivamente, é verdade, se encontra em vigor esta venerável e celeste instituição a não ser entre nós, cristãos. Isso é sobretudo a grande prova que em nossa casa se professa realmente o verdadeiro culto de Deus»<sup>5</sup>. Na concepção de Atanásio, a virgindade consagrada, naquilo que tem de angelical e sobrenatural, conjuga-se com os carismas que edificam a Igreja, porém, na sua época, mulheres solteiras e viúvas, como Eustóquio (m.c. 419) e Paula (m. 404), correspondentes de São Jerónimo (m. 420), acrescentavam à consagração celibatária uma ascese permanente e uma disciplina austera.

Textos ascéticos como os escritos dos chamados Padres e Madres do deserto jamais cessaram de circular durante a Alta Idade Média e a multiplicação de mosteiros masculinos e femininos e de regras monásticas, como as de São Bento, São Frutuoso ou São Columbano, atestam que a ascese permanecia um valor carismático nesse período. Existe considerável diversidade entre tais regras e tradições monásticas e, em rigor, as aspirações religiosas mais radicais nunca foram plenamente contempladas pelo monasticismo institucionalizado. Como examinaremos posteriormente, sempre subsistiu uma zona cinzenta entre ascetas que se identificavam com as instituições estabelecidas e aqueles e aquelas que preferiam uma trajetória individual num eremitismo sem vínculos formais e de complexa caracterização. É justamente nessa área nebulosa que, no século X, começaram a circular relatos – principalmente vidas de santas – que reeditavam antigas hagiografias, como a *Vida de Santa Catarina de Alexandria*, ou textos bíblicos apócrifos, nos quais mulheres como Santa Maria Madalena ou Santa Maria de Cléofas eram apresentadas como apóstolas carismáticas e fundadoras eclesíásticas em equivalência a São Pedro, São João Evangelista ou São Tomé.

---

<sup>5</sup> SANTO ATANÁSIO (2002). *Apologia ao imperador Constâncio*. São Paulo: PAULUS. Pp. 246-247.

A elaboração desses novos escritos com matérias antigas atendia às demandas geradas por um amplo movimento de renovação da experiência religiosa em termos ascéticos, iniciado no século X e que envolveu tanto os leigos de modo geral quanto grupos femininos especificamente. Entre os séculos XI e XII, tal movimento intensificou-se e expandiu-se geograficamente e, dentro e fora dos claustros, mulheres e homens começaram a interpretar os carismas, especialmente as visões, profecias e os milagres, como resultantes de disposições que o próprio sujeito carismático adotava em relação ao seu corpo visando atender a um apelo espiritual. O elemento distintivo em comparação com as práticas anteriores de virgens ou viúvas consagradas e de monjas e eremitas consistia na inclusão de pessoas casadas, que também desejavam associar-se a essa ascese, comumente denominada “penitência”.

Desde o século IV, a penitência configurava-se como uma pena eclesiástica imposta aos cristãos que haviam incorrido em faltas canônicas cuja gravidade acarretava a proibição de aceder aos sacramentos e exigia um período formal de reconciliação com a comunidade eclesial local, por meio de jejuns, vigílias e da absolvição do bispo. No século XI, essa condição penitencial transformou-se completamente e passou a caracterizar pessoas – predominantemente leigas – que aspiravam adotar uma vida ascética que, independentemente do estado civil ou eclesiástico, pressupunha uma disciplina corporal mais rigorosa que aquela observada pelos fiéis comuns. A penitência, que antes era um dispositivo comunitário, no sentido de que a comunidade acompanhava o processo de reinserção do indivíduo na Igreja, passou a representar um dispositivo pelo qual certos indivíduos livremente empreendiam uma gestão carismática do seu corpo, que passava a ser publicamente um corpo penitente. A literatura eclesiástica e secular desse período apresenta inúmeros casos de cavaleiros, donzelas e matronas que se dispunham a viver e a morrer por Cristo. Essa mudança está associada a uma nova onda de expansão de mosteiros e, sobretudo de paróquias e confrarias recém-estabelecidas, que passaram a acolher crescentes contingentes de leigos e leigas penitentes.

Considerando que a penitência designava uma gestão carismática do corpo e que tal dispositivo ascético seduzia tanto indivíduos leigos de ambos

os sexos quanto monges, monjas e eremitas ou anacoretas, optei por contemplar todas essas condições femininas nos capítulos deste livro: entre os capítulos 5 e 7, examinaremos as monjas, especialmente as abadessas, suas superiores, e, assim, conheceremos os caminhos pelos quais as mulheres dirigiram comunidades eclesiais; entre os capítulos 8 e 10, investigaremos alguns aspetos do eremitismo feminino e a sua vinculação com os núcleos urbanos para compreendermos com maior profundidade o que denominei «eclesiologia do corpo penitente» e as inovadoras modalidades de ser Igreja propostas por mulheres. Os capítulos 12 e 13 apresentam análises de elementos concretos da participação feminina na religião que se tornam mais relevantes quando vistas a partir da história conectada. Considerando que a religião das mulheres não representava um fenómeno exclusivo delas, mas um processo transformador de concepções e práticas eclesiais mais abrangentes, consagrei os capítulos 2, 3 e 4 à discussão do feminino na Igreja e da Igreja como mulher.

No entanto, as minhas escolhas vêm com um custo. Mulheres como as que serão apresentadas no livro são frequentemente chamadas de “místicas”, tanto por praticantes religiosos atuais quanto por académicos. Certamente, discutiremos os fenómenos místicos, mas quero destacar que essa abordagem não será realizada sob a perspectiva da história da mística, seja ela cristã ocidental ou de outra tradição, que possui as suas próprias metodologias e os seus próprios interesses. Pelo contrário, analisaremos esses fenómenos como parte integrante da história social. Não tive a intenção de atribuir classificações ou discutir a categorização de cada mulher ou grupo feminino no escopo de uma história geral da mística, e o próprio conceito de mística será tratado com cautela e parcimónia. Sempre que possível, permitirei que cada testemunha histórica relate a sua experiência de forma livre, analisando-a como uma manifestação singular e significativa, sem tentar integrá-la num contexto mais amplo, como a “mística cristã” ou, ainda menos, a uma suposta “mística medieval”, que só existe na mente de quem estuda.

O capítulo 1 é inteiramente dedicado a uma discussão mais teórico-metodológica sobre os conceitos de religião e mística e os seus usos na história do Cristianismo antigo e medieval. Tomei o cuidado de abordar a questão sempre a partir de documentação histórica, evitando ao máximo

considerações conceituais que tentam nomear a religião, mas, nem sempre com sucesso. Uma vez que as fontes que mais permitem identificar as mulheres na religião tratam de visões e aparições, decidi dedicar quatro capítulos ao fenómeno visionário e vamos perceber que a visão pode tanto corresponder a um fenómeno sobrenatural preciso – esta ou aquela visão – quanto uma dimensão mística da própria religião e que, por isso mesmo, toma parte em todo o processo de produção e reprodução do religioso e de promoção dos videntes, na comunidade eclesial e fora dela. A vidência não foi uma exclusividade feminina, mas é totalmente impressionante como mulheres videntes conseguiram impor a sua voz nos ambientes eclesiais e seculares desde a fundação do Cristianismo e, em rigor, até ao presente. Tratar a vidência e a penitência como expressões carismáticas levou-me a considerar o que o sociólogo Max Weber dizia sobre a autoridade carismática e a rotinização do carisma.

Nesta introdução e ao longo de todo o livro, empreguei a expressão “comunidade eclesial” para designar Igrejas locais (uma diocese, paróquia ou um mosteiro), e reservei o termo Igreja para indicar ou um templo específico ou a comunidade de todos os cristãos sob a autoridade papal. Porém, como nem o pontífice romano nem o colégio episcopal encapsulam a totalidade da autoridade eclesial – o *sensus fidelium* constitui uma modalidade de autoridade oral não clerical – o vocábulo “eclesial” é utilizado para referir o conjunto religioso, enquanto “eclesiástico” assinala o clero e as suas prerrogativas. Esta obra aborda extensamente leigos e leigas e, no vernáculo português, o adjetivo usual é “laico”, todavia, considerando que tal palavra adquiriu novas conotações com o surgimento do secularismo e do laicismo modernos, optei por sempre grafar “laical”, menos corrente, mas que nos faculta afirmar que, na Idade Média, os leigos e as leigas elaboravam tanto a religião quanto o espaço público, sem detrimento da crença nem da sociabilidade.

Nessa perspetiva, com Jacques Dalarun, concordo que «a Idade Média ocidental desenvolveu-se à sombra de uma religião dominante [mas,] pouco dotada para ser uma ideologia dominante, pelo menos naquelas circunstâncias políticas específicas»<sup>6</sup>. O que ele denomina «paradoxo cristão do

---

<sup>6</sup> DALARUN, J. (2020) *Governar é servir. Ensaio sobre democracia medieval*. Campinas: Editora da Unicamp. P. 15.

Ocidente medieval» diz muito da sua cautela em relação à crítica dos académicos, principalmente os de linhagem francesa, que têm olhado para a Igreja na Idade Média, hesitantes entre vê-la como um sistema totalizante (ou seria um regime totalitário?) ou um mecanismo de dominação massiva. O mesmo Dalarun assevera que a Idade Média, como a própria Igreja, não vive de revoluções, mas de reformas, «reformas em nome do Evangelho». Embora ele superdimensiona a relevância da chamada “reforma gregoriana”, ele é dos poucos historiadores que levaram a sério quão difusa, descentralizada e rizomática foi a religião na Idade Média e como as mulheres protagonizaram reformas eclesiais, que resultaram em transformações sociais amplas que apenas não reconhecemos porque o secularismo obscureceu a nossa percepção quanto ao facto de que “o secular” o precede e não se contrapõe ao religioso, mas dele deriva. Este livro é uma tentativa de apontar para a contribuição das mulheres tanto num quanto noutro âmbito.

# ÍNDICE

<b>Introdução</b> .....	5
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Introduzindo conceitos e mapeando problemas:</b>	
<b>Religião, Igreja e Mística</b> .....	17
Semânticas da religião .....	18
Semânticas da Igreja .....	27
A Igreja como pontífice .....	28
A Igreja como mulher .....	35
A Igreja como Mãe e matriz .....	49
Semânticas da mística .....	52
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O que significa dizer eu vi?</b> .....	57
Ver é tocar: Pedro e Madalena entre o desejo e a visão .....	59
O elogio da cegueira .....	61
Visão, experiência e validação .....	70
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>«Eu vi o Senhor» (Jo 20,18): visões e revelações</b>	
<b>visionárias nos Cristianismos da Antiguidade</b> .....	75
A autoridade eclesial das visões .....	77
Aparições de um Messias sacerdotal	
ao primeiro dos sacerdotes .....	88
Leigas videntes e o desafio para a autoridade na Igreja .....	93
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>A mística da visio dei entre os séculos III e V</b> .....	103
Qual a aparência de Deus? .....	103
A visão do paraíso, entre sonhos e êxtases	
(Agostinho, <i>De Genesi ad Litteram</i> ) .....	112
A cegueira pós-paraíso e disciplina da visão	
(Gregório Magno, <i>Dialogorum Libri IV</i> ) .....	121
<b>CAPÍTULO 5</b>	
<b>A visão das abadessas</b> .....	131
Odila da Alsácia: cegueira, visões	
e a missão eclesial de um mosteiro feminino .....	131
Herrad de Hohenbourg: a educação religiosa feminina .....	145
Heloísa de Argenteuil e o abaciado feminino .....	154
Hildegarda de Bingen: a mestra e as visões .....	164

## CAPÍTULO 6

<b>A Bíblia na mão das mulheres.</b> . . . . .	177
A Bíblia e a linguagem alegórica. . . . .	180
A alegoria como sacramento do mundo. . . . .	182
Ler a Bíblia, ler a vida . . . . .	185

## CAPÍTULO 7

<b>As visões e o ensino na igreja: o carisma em ação.</b> . . . . .	193
O conhecimento inspirado . . . . .	194
A mestra inspirada do Reno. . . . .	202
A política das visões e o profetismo visionário . . . . .	210

## CAPÍTULO 8

<b><i>Tempus muliebre</i> ou o feminino</b>	
<b>e a religião no século XII</b> . . . . .	225
Monjas videntes contra imperador tirânico . . . . .	226
As eremitas contra o clero secular . . . . .	231
Sob o báculo das conversas leigas . . . . .	235
As damas do Apocalipse ou a Igreja dos carismáticos . . . . .	241

## CAPÍTULO 9

<b>As iluminações e as iluminuras:</b>	
<b>Hildegarda de Bingen nos desenhos do Manuscrito 1942</b>	
<b>da Biblioteca Statale di Lucca (ca. 1230)</b> . . . . .	247
Primeira visão da Primeira Parte . . . . .	248
Quarta visão da Primeira Parte . . . . .	253
Terceira visão da Terceira Parte. . . . .	255

## CAPÍTULO 10

<b>A eclesiologia do corpo penitente segundo Ranieri</b>	
<b>de Aqua e Bona de S. Martino (Pisa, 1130-1207)</b> . . . . .	259
<i>Nequaquam dispares</i> : a perfeição	
espiritual do estado leigo na Igreja . . . . .	261
A penitência como “forma-de-vida” para o laicado. . . . .	266
A eclesiologia da penitência: Ranieri e Bona em ação . . . . .	268
Penitência, experiência mística e carisma . . . . .	270
A eclesiologia do corpo penitente . . . . .	279

## CAPÍTULO 11

<b>A religião e a mística das mulheres</b>	
<b>eremitas da Itália medieval</b> . . . . .	287
Definindo o perfil das “ <i>mulieres religiosas</i> ”	
da Itália baixo-medieval. . . . .	290
« <i>Mulieres religiosae</i> » e as cidades:	
religião, revivalismo e carisma . . . . .	301

A propósito da mística . . . . .	308
A religiosidade feminina e os contornos da mística . . . . .	315

## **CAPÍTULO 12**

### **As «profecias peregrinas» no Mediterrâneo ocidental: a circulação de rumores sobre o Anticristo**

<b>entre comunidades místicas. . . . .</b>	<b>323</b>
As palavras e as coisas. . . . .	323
A equação das profecias. . . . .	326
O perfil do Anticristo . . . . .	328
Investigando o Anticristo. . . . .	331
Os boatos e as eremitas . . . . .	336
Os boatos e os livros apócrifos . . . . .	349

## **CAPÍTULO 13**

### **A circulação das mulheres penitentes. . . . .**

A religião, as mobilidades e as mulheres. . . . .	358
O caminho para Jerusalém, a mobilidade transformadora. . . . .	366
Jerusalém e o negócio da cruz . . . . .	374
Mulher, óleo milagroso e um ícone de carne na terra dos infiéis . . . . .	383
Videntes andantes entre a Terra Santa, Monte Gargano e Compostela . . . . .	391
As mulheres peregrinas e os tesouros da graça . . . . .	404

<b>Conclusão . . . . .</b>	<b>417</b>
----------------------------	------------

<b>Imagens de Referência. . . . .</b>	<b>433</b>
---------------------------------------	------------