

JEAN GERSON E A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO DE VIDA DEVOTA PARA AS MULHERES LAICAS (SÉCULO XV)

LETÍCIA GONÇALVES ALFEU DE ALMEIDA*

No início do século XV, o teólogo então chanceler da Universidade de Paris, Jean Gerson (1363-1429), escrevia uma série de obras de educação religiosa, em francês, voltadas especificamente para o ensino dos “simples”, isto é, para os leigos desconhecedores do latim.¹ Entre esses textos em língua vernácula compostos pelo chanceler figuravam obras destinadas não somente a servir de base para os pastores em seu ofício de educar os fiéis, mas também textos diretamente endereçados ao público leigo, para quem eram apresentados os preceitos básicos da doutrina, bem como exercícios devocionais específicos, a serem praticados diariamente a partir da leitura. Apesar de aspirarem atingir um público muito amplo, ou melhor, a totalidade dos cristãos, dentro de um projeto pastoral alargado, Gerson mencionou as mulheres como alvo privilegiado de alguns desses textos.

O interesse de Jean Gerson em formular uma pedagogia voltada especialmente para as mulheres concretizou-se, por exemplo, e de modo especial, nas obras “A Montanha de Contemplação” e “A mendicidade espiritual”, de 1400, ambos manuais para a devoção pessoal. Essas duas obras foram dedicadas às irmãs do chanceler e às mulheres de modo geral, apesar de ele também afirmar a utilidade desses textos para o conjunto dos cristãos, sem distinções. Com a composição dessas duas obras, especificamente, Jean Gerson, em sua posição ilustre no seio da Igreja, tinha a tarefa de justificar perante os teólogos sua escolha de escrever em francês sobre um tema tão elevado, a contemplação, etapa mais alta da experiência espiritual cristã, do encontro da alma com Deus, tema considerado digno de ser tratado apenas em latim. A iniciativa de escrever em francês, ou de traduzir obras latinas tendo em vista os simples, começava já a ser contemplada por diversos letrados religiosos naquele período, em resposta à crescente demanda leiga (BLUMEMFELD-KOSINSKI; ROBERTSON; WARREN, 2002, p. 1-4). Todavia, o tratamento, em língua vernácula, de um

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP – *campus* Franca), bolsista CNPq.

¹ Gerson não dá informações muito específicas de quem sejam os “simples”, mas está claro que se trata das pessoas não instruídas no latim, assim, ele opõe o grande clero, de alta instrução, aos “simples”. Porém, pode-se pensar que, entre estes, estejam incluídos os padres com menor instrução, o que é algo possível. No entanto, a distinção dos simples como não sendo clérigos e sim leigos, embora vaga, insinua-se no texto de modo mais preponderante.



tema que até então era reservado a uma minoria de virtuosos, geralmente clérigos detentores de uma alta instrução, é que

constituía uma novidade maior e o objeto de críticas dentro da Igreja e da universidade. Algumas iniciativas nesse sentido já vinham sendo concebidas em outras regiões e em outras línguas, com as de Eckhardt, Tauler e Suso, que falaram da contemplação em alemão; Ruysbroeck, em flamengo; Walter Hilton e o texto anônimo *The Cloude of Unknowing*, em inglês.² Tratar aquele tema em língua vernácula implicava em dar aos simples o acesso a um conhecimento circunscrito ao mundo clerical. Mas, para o chanceler de Paris, não se tratava apenas de explicar o uso do francês, ou seja, o fato de falar da contemplação para os simples, mas, mais do que isso, era necessário justificar o empreendimento de apresentar aquele modelo de vida virtuosa às mulheres laicas. Gerson iniciou o texto da “Montanha de Contemplação” com as seguintes palavras:

Alguns poderão se espantar por que eu quis escrever em francês, **e mais às mulheres do que aos homens, uma matéria tão alta como é falar da vida contemplativa, e que essa não é matéria que convenha aos simples iletrados** [não versados no latim]. A isso eu respondo que essa matéria já foi tratada em latim em diversos livros e tratados, de santos doutores como de São Gregório em suas *Moralités*, de São Bernardo em seus *Cantiques*, de Richard de São Victor e de muitos outros. Assim, os clérigos que sabem o latim podem recorrer a tais livros. Mas, ao contrário, é para as pessoas simples e para minhas irmãs que eu quis escrever sobre esta vida e este estado [...] (GERSON, 1943, p. 42, tradução minha).

O termo contemplação era utilizado por Gerson, assim como pela maior parte dos teólogos medievais, como sinônimo de “teologia mística”,³ cuja tradição escrita era relida pelo chanceler sobretudo a partir dos textos do Pseudo-Dionísio, alvo de uma retomada nos séculos XIV e XV (Ver Cf. MASUR-MATUSEVICH, 2004, p. 14). Gerson compreendia a “teologia mística” – termo empregado por Dionísio e também por ele próprio em seu tratado *De mystica theologia*⁴ – como o mais alto conhecimento que se poderia ter de Deus nesta vida, um conhecimento prático derivado da própria experiência de união com o divino (BROWN, 1987, p. 171). Com base em Dionísio, Gerson concebia a prática da contemplação e a sua “Montanha de Contemplação” como uma “arte do amor” (GERSON, 1943, p. 52). Deste modo, a teologia mística opunha-se à teologia escolástica, especulativa, ao afirmar um conhecimento de Deus que era superior, pois baseado no afeto, no amor, e não nas operações do intelecto, argumento central utilizado por Gerson em sua defesa da contemplação para os

² Assim como Gerson, esses místicos também apresentavam uma crítica à exteriorização, à negligência da transformação interior. (FANNING, 2001, p. 107, 108).

³ Entre os escritores medievais, o termo “contemplação” é preferível à expressão “teologia mística”. Cf. FISHER, 2001, p. 217; PETRY, 1957, p. 17).

⁴ Esta obra, de origem universitária, cuja primeira transcrição data de 1408, remonta às lições conferidas por Gerson na universidade de Paris entre 1402-1403 (VIAL In: GERSON, 2008, p. 7-8).

simples, entendidos por ele como capazes de amar a Deus verdadeiramente e com humildade, longe da soberba proveniente do conhecimento teológico universitário, que Gerson mesmo denunciava em seus textos sobre a contemplação.⁵

No mundo monástico, a contemplação consistia na última etapa da *lectio divina*, prática que se iniciava com o trabalho de leitura do texto bíblico, passando em seguida pela meditação e pela oração.⁶ A contemplação era o estado de estupefação e êxtase provocado pela união da alma a Deus, com a suspensão das faculdades cognitivas, resultado de um alto grau de concentração conduzido pelos exercícios de meditação e pela oração. Enquanto na prática monástica, todos esses exercícios e etapas estavam ligados exclusivamente ao trabalho de exegese bíblica, após o século XIII, os exercícios de meditação e a toda a prática espiritual que visava à contemplação deixaram aos poucos os mosteiros e seus parâmetros de exegese, adentrando o mundo dos leigos, nos séculos XIV e XV, graças à expansão da produção e da circulação dos textos em língua vernácula (BAIER, 2009, p. 327- 335). Nesse sentido, a obra francesa de Jean Gerson sobre a contemplação participava de um movimento de transposição dos exercícios devocionais clericais, de inspiração monástica, em direção aos leigos.

O interesse dos leigos pelas formas de devoção clericais, e principalmente monásticas, era crescente desde o século XIII (FANNING, 2001, p. 85), e persistia notadamente a respeito das experiências místicas de contato com o sagrado⁷. Todavia, a preocupação de Gerson com o possível espanto dos teólogos de seu tempo em vê-lo tratar da contemplação em francês aludia à desconfiança e reserva com que os doutores teólogos encaravam o acesso dos leigos a tais experiências, o que denota que, ainda no início do século XV, não havia um espaço consolidado para os leigos nesse tipo de prática religiosa (VAUCHEZ, 1987, 274). Os textos franceses de Gerson sobre a contemplação pretendiam, pois, estender o ideal de vida contemplativa a um público que, apesar do grande interesse, ainda não era reconhecido pelo clero como capaz de se identificar com essa forma de religiosidade, baseada na solidão, no silêncio, no recolhimento meditativo e na leitura. Além disso, essas duas obras em particular, “A Montanha de Contemplação” e “A Mendicidade Espiritual”, são relevantes não porque

⁵ Convém assinalar, porém, que essa defesa do amor e do afeto em oposição ao orgulho ligado ao conhecimento acadêmico não implicava, para Gerson, numa recusa do saber religioso. Gerson pretendia reafirmar o papel condutor do saber clerical sobre os leigos.

⁶ A leitura compreendia a assimilação do texto em voz baixa; a meditação baseava-se na direção do pensamento por um foco, implicando em concentração e sendo o exercício de repetição e memorização do texto; a oração, por sua vez, abria a alma para a presença de Deus. (BAIER In: FRANCO, 2009, p. 327 passim; SÃO VICTOR, 2001; CARRUTHERS, 2002, p. 70-71).

⁷ Com base na definição de S. Fanning, designarei como experiências "místicas" aquelas baseadas num contato direto com Deus, sem mediadores e fundadas numa experiência interior.

falavam às mulheres, simplesmente, mas, mais precisamente, porque falavam às mulheres laicas sobre um tema “elevado”. E é nesses textos de maneira especial que poderemos vislumbrar a construção e a prescrição de um modelo de devoção específico – contemplativo –, que visava responder a determinados problemas e desvios que Gerson diagnosticava nas práticas de alguns grupos de mulheres laicas.

Apesar do emprego, nesses textos de Gerson, do termo “mulheres” de um modo genérico, é possível distinguirmos a presença de alguns grupos mais específicos entre suas interlocutoras. Tomando como base suas irmãs, representativas de um grupo específico de mulheres, é também para as mulheres laicas virgens que ele se voltava nos seguintes termos, na “Montanha de Contemplação”, justificando porque a vida contemplativa seria proveitosa para elas:

Pois, como disse o Apóstolo [São Paulo], a mulher que é virgem e permanece sem casamento deve se aplicar em como ela poderá agradar somente a Deus e não ao mundo, assim como a casada se esforça para agradar o marido e governar sua casa.

É tão conveniente escrever para minhas ditas irmãs que pelo dom de Deus vivem há muito tempo sem casamento, para ensiná-las como elas agradarão a Deus servindo a Ele continuamente, amando-O e honrando-O. E a simplicidade de minhas irmãs não me impede de fazê-lo, pois não pretendo dizer nada que elas não possam compreender segundo o entendimento que eu já pude comprovar nelas. (GERSON, 1943, p. 41)

Para Gerson, a simplicidade de suas destinatárias não as impedia conhecer este tão elevado modo de vida virtuosa, que ele apresentava por meio de uma linguagem simplificada. Sabe-se que as irmãs de Gerson eram mulheres de grande devoção e, apesar de não terem uma formação religiosa monástica ou teológica, sendo, portanto, laicas e muito simples, haviam optado por uma vida de ascese e recolhimento, em seus próprios lares, ou seja, sob uma disciplina religiosa, porém sem os votos religiosos formais (FANNING, 2001, p. 116). De modo geral, a “Montanha de Contemplação” visava atingir um grupo específico de mulheres que, laicas e muito devotas, desejavam levar uma vida espiritual mais profunda. No tempo de Gerson, tornava-se algo comum que algumas mulheres leigas optassem por viver num estado intermediário entre a vida religiosa e a vida no mundo, entre a condição de religiosa e a de laica, tal como as irmãs do chanceler (Cf. GARÍ In: PORETE, 2005, p. 10). A preocupação de Gerson com as mulheres laicas não se limitou a esses textos sobre a contemplação, mas desdobrou-se em outros tratados, em latim e em francês, e também nas cartas que dirigiu a suas irmãs, onde se nota sua posição de guia espiritual para mulheres interessadas em

aprofundar a prática devota, posição muito comum entre os homens religiosos daquele tempo (HOBBINS in MCGUIRE, 2006, P. 53).

Uma maior participação e inclusão dos leigos nos projetos religiosos já havia se iniciado desde o século XII, levando, mais tarde, a um crescente desejo dos leigos de se apropriar da espiritualidade clerical, de monges e demais religiosos, o que culminou, nos séculos XIV e XV, num fenômeno geral de imitação das formas de piedade clericais (VAUCHEZ, 1987, p. 10). É exatamente nesse contexto de ascensão dos leigos em direção às formas de devoção clericais que se inscrevem os textos de Gerson sobre a contemplação para os simples, na medida em que eles apresentavam uma prática e um modelo de devoção tradicionalmente clericais, adaptados e formulados especificamente para os leigos. Nos séculos XIV e XV, nomeadamente, esse interesse cada vez maior pelas formas de ascese clericais referia-se principalmente às formas mais diretas, pessoais, autônomas e interiores de relacionar-se com Deus, em contraste com a religião coletiva e litúrgica (DUBY; ARIÈS, 2009, p. 548). Tal interesse iniciou-se entre uma minoria leiga letrada; os livros de horas, por exemplo, desde o século XIII, reproduzindo as etapas da rotina diária monástica, constituíram uma resposta clerical a esse anseio dos leigos por uma devoção interior semelhante à dos monges, fundada na leitura, na introspecção e nos exercícios pessoais de devoção. No entanto, é nos séculos XIV e XV que a ascensão dos leigos em direção às formas de piedade clericais tornou-se ainda mais forte, principalmente no que diz respeito aos êxtases místicos. A difusão de livros e imagens religiosos nos séculos XIV e XV, primeiro com a xilografia e mais tarde com a imprensa, tiveram papel crucial nesse processo, penetrando os ambientes domésticos de esferas sociais mais amplas, contribuindo para o desenvolvimento das práticas privadas de oração (DUBY; ARIÈS, 2009, p. 547-549; BAIER, 2009, p. 335, 336; CHIFFOLEAU, In: LE GOFF, RÉMOND, 1988, p. 109), e oferecendo, assim, meios para o aprimoramento de uma religiosidade menos restrita à liturgia – servindo, todavia, de instrumento para aprofundar o controle pastoral e não o contrário. É nessa época que os escritos místicos, com seus exercícios ascéticos orientados pelo ideal da contemplação, alcançavam pela primeira vez o mundo fora dos mosteiros (FANNING, 2001, p. 85).

Tal ambiente em que as formas de piedade clericais se aproximavam da vida dos leigos favorecia a existência de mulheres como as irmãs de Gerson, leigas em busca de aprimoramento espiritual, inspiradas por modelos elevados de virtude e de devoção clericais. As mulheres foram as principais interessadas numa religiosidade interiorizada e pessoal, nos séculos XIV e XV, e a demanda por livros religiosos que proporcionassem essas práticas mais introspectivas e privadas era mais forte entre elas do que entre os homens, nesse período. Jean

Gerson apreciava o empenho dessas mulheres em buscar uma vida mais virtuosa, inspirada no modo de vida de religiosos, porém, via com grande incômodo algumas descrições de experiências espirituais vindas de mulheres que, assim como suas irmãs, também estavam em busca de um contato mais íntimo com Deus.

O desejo por uma relação mais intensa e direta com o divino levava as mulheres a ingressarem tanto em ordens monásticas como em movimentos à margem da instituição eclesiástica. A proliferação de movimentos religiosos laicos conduzia o desenvolvimento de formas de vida semirreligiosa e extraconventual, como o caso das comunidades beguinas, que formadas por mulheres laicas, e até mesmo casadas, almejavam a uma vida ascética como a das monjas (CASAGRANDE In: DUBY, PERROT, 1990, p. 100; FANNING, 2001, p. 94-101). Esse desejo de aprimoramento espiritual por parte das mulheres também era acompanhado por um interesse inédito delas em se fazerem ouvir no que dizia respeito aos assuntos da fé. Num momento em que os laicos desejavam aprofundar-se nas questões divinas, as mulheres, entre elas as de condição laica, desde o século XIII, atreveram-se a falar publicamente sobre religião, a tomar a palavra no domínio do sagrado, monjas, místicas, beguinas, etc. (DELARUN In: DUBY, PERROT, 1990, p. 56, 58). Essas mulheres queriam ter voz até mesmo nos assuntos religiosos mais profundos, como o caso da beguina francesa, Marguerite Porete, que, no final do século XIII, aventurou-se a falar dos mistérios místicos em seu livro “O espelho das almas simples” e foi condenada em Paris, em 1310. Essas investidas das mulheres nesse domínio do conhecimento religioso suscitava um controle reforçado dos clérigos sobre elas, nos séculos finais da Idade Média, com a multiplicação de textos de conselho (DELARUN In: DUBY, PERROT, 1990, p. 58).

O anseio das mulheres laicas por aprofundamento espiritual e por ascender aos ideais de perfeição mais elevados também era acompanhado por decisivas mudanças no próprio modelo de santidade feminina, que, a partir do século XIII, deixou de estar circunscrito às mulheres virgens, para conciliar-se definitivamente com o casamento. Com a existência cada vez maior de santas que haviam sido esposas, (DELARUN In: DUBY, PERROT, 1990, p. 58) era possível às mulheres laicas não-irgens ambicionarem a uma vida de perfeição, uma vez que a perda da virgindade não constituía mais obstáculo, mas poderia ser superada pelo esforço moral e devocional. O ideal de virgindade, parâmetro mais alto de virtude, não havia perdido seu valor, porém, surpreendentemente, insinuava-se às mulheres casadas a possibilidade de restituí-la com a santidade (Ver também DELARUN In: DUBY, PERROT, 1990, p. 58). Gerson afirmava, dirigindo-se às mulheres comuns, que

A virgindade é um estado tão elevado e digno que é como uma vida celeste, angelical. Podemos ler sobre numerosas santas que recusaram reinos e senhorios, e sofreram martírios para salvaguardar a sua virgindade e a sua alta posição. Aquelas que caem no pecado da luxúria perdem este nobre tesouro da virgindade. Porém, se elas pararem, e se arrependerem, e confessarem essa disposição errada de bom coração, **recobrarão sua virgindade**. (GERSON, 1960, T. 10, p. 314)

Com isso, abria-se o caminho da perfeição espiritual a um maior número de mulheres. Desde o século IX, com os moralistas do período carolíngio, e também no século XII, os letrados clérigos buscaram conciliar a santidade ao casamento, para alargar o ideal de perfeição às mulheres casadas ilustres, como as rainhas; assim, o ideal de santidade não era dirigido aos humildes (DELARUN In: DUBY, PERROT, 1990, p. 46, 47). Nos séculos finais da Idade Média, entretanto, esse novo tipo de santidade, sendo já mais recorrente, parece tornar-se também um modelo acessível e inspirador para as mulheres de menor posição social, tendo em vista, por exemplo, o caráter amplo da mensagem que Gerson dirigia às mulheres laicas a respeito da virgindade. Essas modificações na concepção da virgindade nos textos clericais são respostas à significativa ascensão das mulheres laicas aos modos de perfeição monásticos e santos, na mesma medida em que ilustram o empenho de clérigos como Gerson no sentido de incentivá-las a seguir o caminho da virtude.

Na França, no tempo de Gerson, essa ascensão das mulheres laicas em direção a formas mais interiores e diretas de contato com Deus ocorreu de forma preponderante no que diz respeito especificamente às experiências de caráter místico e visionário, já não mais restritas a uma minoria de mulheres religiosas, mas que alcançava até mesmo aquelas de condição social mais modesta.⁸ É sobretudo entre 1350 e 1450, aproximadamente, que ocorreu a explosão de uma corrente mística majoritariamente feminina, que ousava comunicar publicamente suas experiências visionárias, revestidas de um sentido profético e de denúncia contra os vícios da Igreja em tempos de crise (VAUCHEZ, 1987 p. 278, 239-241). O Grande Cisma que dividia o papado entre Roma e Avignon entre os anos de 1378 e 1414 (RAPP, 1971, p. 78) fez com que, diante de uma Igreja corrompida e descentrada, as mulheres, e os laicos de modo geral, encontrassem possibilidades alternativas de comunicação com o sagrado, bem como a chance de tomar a palavra no que diz respeito aos problemas religiosos (VAUCHEZ, 1987, p. 257, 278). A Igreja já havia reconhecido a santidade de algumas dessas mulheres místicas de origem laica, tais foram os casos, entre outros, de Brígida da Suécia e Catarina de Siena; porém, havia uma profunda desconfiança clerical em relação à maioria delas, das quais não só Marguerite Porete, mas também Joana D'Arc foram um exemplo.

⁸ Como Joana D'Arc. (Cf. VAUCHEZ, 1987, p. 277-286)

(VAUCHEZ, 1987, p. 248, 251, 285).⁹ De maneira geral, essas mulheres relativizavam a importância do papel mediador do clero e do saber teológico, ao privilegiarem uma relação espiritual direta com o sagrado, sem basearem-se no conhecimento provido pelos pregadores. As beguinhas, sobretudo, atraíam a desconfiança de Jean Gerson e de outros clérigos, pois menosprezavam os sacramentos e acreditavam na possibilidade de uma vida religiosa sem a mediação da Igreja (FANNING, 2001, p. 102).

O chanceler de Paris, ao mesmo tempo em que defendia a sinceridade apaixonada da devoção dos simples, mostrava-se muito preocupado com a autenticidade de muitas dessas experiências visionárias. Ao contrário do que diziam os escritos místicos da tradição sobre o caráter inexprimível da união com Deus, as visionárias dos séculos XIV e XV não apresentavam qualquer reserva em descrever suas experiências como fortemente ancoradas nas impressões sensoriais, sobretudo visuais. Havia nessas descrições uma excessiva sensualidade, as referências ao sangue, às chagas, os relatos de estigmas e por vezes uma confusão entre o amor espiritual e o amor carnal, como o aspecto carnal e ambíguo do encontro com Cristo. O excesso provinha não somente das descrições das visões em si mesmas, mas também da forte exteriorização das emoções, com o apelo às lágrimas, aos gritos, bem como dos jejuns prolongados, entre outras formas de mortificações, que geravam grande incômodo e desconfiança por parte do chanceler (VAUCHEZ, 1987, p. 273; HOBBS In: MCGUIRE, 2006, p. 64-65).

Gerson preocupava-se com os desvios supersticiosos e excessos que permeavam a devoção laica como um todo, não apenas no que se referia às experiências místicas, mas também em relação a determinadas práticas exteriores e coletivas da maioria da população (HOBBS, 2006, p. 67). Naquele período, as práticas religiosas dos leigos passaram a ser discutidas pelos mestres e doutores da universidade, o que era raro antes do século XIV (HOBBS, 2006, p. 75), e a Igreja voltava-se para eles com menos tolerância, com maior controle e suspeição, num desejo de unificar as práticas tão pouco homogêneas (VAUCHEZ, 1987, p. 289, 290). Nas regiões da França, havia uma intensa vitalidade devocional, sobretudo nos centros urbanos, onde se multiplicavam as práticas e associações devotas. Não apenas as experiências de algumas mulheres, mas vida religiosa coletiva como um todo, caracterizava-se pela exterioridade, pela teatralidade e pelo excesso penitencial (CHIFFOLEAU, 1988, p. 86), que levavam com frequência a manifestações extremas, como as procissões de flagelantes que percorriam a Alemanha, Flandres e os Países Baixos e que chegavam à França

⁹ Gerson posicionou-se a favor de Joana, porém condenava os escritos de Porete, pela conotação panteística. (BROWN, 1987, p. 204; FANNING, 2001, p. 117).

produzindo fervor nas massas e desaprovação das autoridades da universidade de Paris, como Gerson, no Concílio de Constança (CHIFFOLEAU, 1988, p. 88). Gerson preocupava-se com as práticas supersticiosas que envolviam a devoção laica, mas acreditava que era necessário conduzir os fiéis com brandura, para não prejudicar a sinceridade da fé (HOBBINS, 2006, p. 55). Daí seu esforço de redigir obras de educação religiosa, combater os desvios, mas preservar e incentivar a paixão religiosa dos simples. Ele reprovava práticas que associassem a fé cristã a crenças de caráter mágico ou encantatório, festejos excessivos, orações e canções não autorizadas, lamentações e lágrimas em excesso, repetições exageradas de orações, mas, por outro lado, reclamava cautela por parte dos padres que tratavam tais desvios com extrema severidade (HOBBINS, 2006, p. 67). Entretanto, apesar dessa preocupação de caráter geral, em textos como a “Montanha de Contemplação”, Gerson dialogava mais especificamente com as experiências laicas de cunho extraordinário, isto é, as experiências místicas e visionárias que certos leigos afirmavam experimentar, especialmente as mulheres.

Essas formas extremas de devoção ganhavam espaço num momento de supervalorização das formas diretas de contato com o sagrado, quando o ideal místico, do encontro pessoal e em êxtase com a divindade, passava a se sobrepor. Em outras palavras, a ideia de perfeição cristã tendia, naquele momento, a se identificar excessivamente com o contato direto com Deus, em detrimento dos caminhos tradicionais calcados nas boas obras, no exame de consciência, e que no entanto eram pregados insistentemente por clérigos como Jean Gerson, que viam na exteriorização excessiva um desvio, pois indicava a negligência da transformação interior (VAUCHEZ, 1987, p. 263). Nesse sentido, até mesmo a concepção de santidade passava a se basear fundamentalmente na visão de Deus face-à-face, mais do que nas obras virtuosas. A proeminência do aspecto sensorial e carnal da experiência religiosa, por sua vez, era comum numa devoção coletiva profundamente penitencial. André Vauchez define essa tendência dos séculos XIV e XV como relacionada a um “ceticismo sobre as virtudes da ação”, uma vez que a ênfase estava mais na imitação e na contemplação dos sofrimentos de Cristo, por exemplo, do que propriamente no conteúdo moral de suas ações (VAUCHEZ, 1987, p. 255).

Era, portanto, o exagero, a exteriorização excessiva, que incomodavam o chanceler, mais do que a categoria das mulheres, propriamente. Tendo em vista os grupos místicos, Gerson associava a exteriorização à vaidade, reprovando o caráter exibicionista das experiências, na maioria das vezes afirmadas por mulheres de devoção e sensibilidade excepcionais. No tratado *De distinctione verarum visionum a falsis*, por exemplo, Gerson abordou justamente a questão do misticismo, assinalando a necessidade de prudência e cautela

para julgar tais experiências. Nesse texto, ele procurou estabelecer critérios para discernir as visões verdadeiras das falsas, opondo ao exagero a humildade, a temperança, a sobriedade e a discrição (MAZOUR-MATUSEVICH, 2006, p. 3), afirmando que “a verdadeira moeda da Revelação divina difere daquela da ilusão diabólica por sua medida que é a humildade e por sua flexibilidade que é a discrição” (GERSON, *Œuvres complètes*, T. 3, p. 36 apud MAZOUR-MATUSEVICH, 2006, p. 3). A reserva de Gerson em relação a algumas mulheres místicas vinha de sua reserva em relação ao ascetismo extremo em geral, as flagelações, os jejuns excessivos, as privações e mortificações lhe inspiravam desconfiança. Para ele, eram essas práticas extremas que produziam muitas das visões, pois afetavam os sentidos. No tratado, Gerson fala da importância da descrição e da moderação, e alerta para os efeitos nefastos dessas práticas excessivas como os jejuns sobre a saúde. Foi com base em tais argumentos, contra o exagero e a falta de humildade, que ele defendeu Joana D’Arc, sua contemporânea, e rejeitou os escritos de Marguerite Porete ou as beguinas. Para ele, as experiências relatadas por Joana D’Arc não apresentavam indício de soberba, mas de humildade, temperança e, antes de tudo, sobriedade. Desta forma, Joana era para Gerson o oposto das místicas visionárias, sobretudo as beguinas (MAZOUR-MATUSEVICH, 2006, p. 4, 5).

Sendo assim, a virtude mais enfatizada por Gerson em seus textos sobre a contemplação era a humildade, e foi com base nesta virtude que ele abriu a vida contemplativa para os simples e para as mulheres, pois, segundo o chanceler, estes estavam aptos a vida contemplativa porque eram menos sujeitos ao orgulho, ao contrário de muitos clérigos detentores de um alto conhecimento teológico. Desta forma, Gerson não hesitava em reconhecer as virtudes de muitas mulheres devotas, e, em oposição a muitos teólogos, acreditava na capacidade delas de seguirem de forma correta e louvável o ideal da vida contemplativa.¹⁰ Sendo assim, empenhado em combater as práticas errôneas dos laicos, e principalmente das mulheres, Gerson construiu para elas um modelo de devoção contemplativa baseado na humildade, apresentando a elas o tema do contato místico com Deus sem, no entanto, dar margem tanto para a recusa da condução clerical como para os desvios e excessos das correntes místicas femininas.

¹⁰ Gerson, ao falar sobre as visões falsas e verdadeiras, refere-se a exemplos tanto de homens como de mulheres que erram, na mesma medida em que também menciona tanto homens e como mulheres virtuosos, cujas visões considerava verdadeiras. Portanto, não parece haver uma oposição entre homens e mulheres nesse sentido, ou seja, Gerson não qualifica como negativos e equivocados apenas o comportamento de mulheres. (ANDERSON In: MCGUIRE, 2006, p. 299-301).

Nos textos sobre a contemplação, “A Montanha de contemplação” e “A Mendicidade espiritual”, Gerson dividiu o caminho da contemplação em etapas, que exigiam exercícios específicos. Tratava-se, portanto de um método, com instruções práticas para a pessoa que quisesse ascender à contemplação, em que o primeiro passo era combater o amor às coisas temporais, o principal responsável por afastar a alma de Deus. O impulso inicial necessário para começar a cultivar o pensamento sobre Deus, ponto de partida para a contemplação, poderia ocorrer de forma súbita e espontânea, mas também era possível de ser estimulado por meio de leituras e audição de sermões, ler e pensar na vida dos santos poderia ser muito proveitoso para se começar a direcionar a alma para Deus, destacava Gerson (GERSON, 1943, p. 56). Gerson explicava que recolhimento contemplativo era possível a todas as pessoas, independente da condição ou estado social, pois deveria ser buscado dentro de si, e não no mundo exterior, nos lugares materiais. O interessante é que a busca desse silêncio e da solidão fundava-se na direção e no controle dos pensamentos, no sentido de afastar todas as preocupações mundanas. Portanto, era fundamental estar sozinho interiormente, apenas com a companhia de Deus, de bons e virtuosos pensamentos. O que Gerson procurou deixar claro é que era possível encontrar recolhimento e voltar-se para dentro de si mesmo, para buscar Deus, em qualquer lugar: “Não cabe esperar que se tenha tal solidão secreta ou determinado lugar. Mas em qualquer lugar onde se estiver, nos campos ou na cidade [...], pode-se procurar voltar-se para si e retirar-se do mundo” (GERSON, 1943, p. 71). Sendo assim, nota-se, sobretudo a partir da recorrente expressão utilizada por Gerson “*retourner en soi*”, (“voltar-se para si”), que os exercícios expostos na *Montaigne de contemplation* constituíam métodos de introspecção, pregavam a importância da introspecção e da observação de si.¹¹

Assim, Gerson propunha uma forma de buscar o recolhimento sem que fosse preciso deslocar-se materialmente, portanto, um tipo de eremitismo interior, que não buscava mais a reclusão no claustro ou no deserto, mas dentro de si mesmo. Essa separação que Gerson efetuou entre a reclusão interior (do pensamento) e a reclusão exterior (material) é um ponto muito importante para aquele contexto devocional específico, quando o desejo de uma devoção interior e da vida contemplativa não era mais restrito aos monastérios ou a uma minoria de pessoas que se deslocavam para fora da comunidade. Essa separação é, nesse sentido, decisiva para compreendermos a singularidade das práticas devocionais dos leigos no início do século XV, nos meios urbanos, onde a busca por formas mais interiores e diretas de diálogo com o sagrado era feita sem que fosse preciso abandonar a condição laica e a vida

¹¹ Para pensar a questão da interioridade e da introspecção propagada pelo Cristianismo, destaco a obra de Jean Guitton, que aponta a questão da interioridade nos escritores cristãos a partir de Agostinho. (GUITTON, 1959).

social. A devoção laica urbana do século XV encontrava-se, assim, diante de um caminho novo, a “via moderna”, que, para além das formas tradicionais da santidade ou da peregrinação, buscava o aperfeiçoamento espiritual na interioridade, voltando-se para dentro de si, a partir de técnicas de oração e meditação apresentadas nos livros (CHIFFOLEAU In: LE GOFF, RÉMOND, 1988, p. 92).

Portanto, é o caminho da interioridade que Gerson apresentou como resposta e solução às experiências e práticas questionáveis dos laicos, e das mulheres laicas, amparando-se na concepção agostiniana segundo a qual é voltando-se para o interior de si mesmo que o cristão encontrará Deus, na alma e por meio da memória. A vida contemplativa apresentada por Gerson às mulheres laicas enfatizava a ideia de esforço pessoal, em que se deveria resistir constantemente às tentações do mundo, resistência que se referia mais ao plano da interioridade, do pensamento, do que às ações exteriores. Essa ênfase no esforço interior opunha-se ao caráter irrefletido e exteriorizado dos êxtases visionários de que falamos. Assim, nos textos “A Montanha de Contemplação” e “A Mendicidade Espiritual”, o difícil caminho da contemplação consistia num percurso interior, em que o devoto deveria se colocar numa postura reflexiva, era um caminho fundado primeiramente na direção do pensamento – nos exercícios de imaginação e oração, em que a pessoa buscava o seu lugar solitário e silencioso, de forma imaginária, percorrendo lugares construídos na memória –, bem como na virtude da humildade, na simplicidade e na oração.

Quando Gerson falava em contemplação, ele buscava nas autoridades, de Dionísio, Agostinho, a Hugo de São Victor, por exemplo, um modelo e um método de experiência mística e de vida espiritual seguros, que levassem o devoto, mais do que à visão de Deus em si mesma, à prática das virtudes, ao esforço temporal, que ele considerava mais importantes para se alcançar a salvação. Assim, a ideia da contemplação, baseada em métodos construídos com base nas autoridades e fundada num conjunto de virtudes, necessariamente trazia uma oposição aos excessos de um misticismo desvairado que beirava em muitos aspectos a heresia, cujos êxtases místicos relatados por alguns grupos laicos não envolviam nenhum esforço moral ou atenção aos preceitos da fé, mas o interesse no sofrimento carnal. Até a época de Gerson, a contemplação esteve, de fato, circunscrita em grande parte a uma minoria letrada, composta de religiosos, conhecedores da tradição escrita. Baseada na rejeição dos prazeres mundanos e numa vida devotada à reclusão, à oração e à meditação, a vida contemplativa era certamente mais apropriada aos monges, anacoretas e eremitas do que aos laicos, presos aos afazeres da vida terrena (FANNING, 2001, p. 75). Entretanto, os textos de Gerson são um testemunho do quão importante foi falar da contemplação e da união mística

naquele momento, não somente às mulheres, mas a todos os cristãos, e mostram como a vida contemplativa tornava-se, no século XV, possível também aos que viviam no mundo.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

GERSON, J. *Le livre de contemplacion*. 1401-1500. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits, Français 990.

_____. *Initiation à la vie mystique*. Prefácio e apresentação por Pierre Pascal. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Oeuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr Glorieux. Paris: Desclée, 1960.

_____. *Sur la théologie mystique*. Textes introduits, traduits et annotés par Marc Vial. Paris: Vrin, 2008.

Estudos e outros documentos utilizados

BAIER, K. “Meditation and contemplation in High to Late Medieval Europe”. In: FRANCO, E. *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Wien, 2009.

BLUMEMFELD-KOSINSKI, R.; ROBERTSON, D.; WARREN, N. B. *The vernacular spirit: essays on medieval religious literature*. New York: Palgrave, 2002.

BROWN, D. C. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. London: Cambridge University Press, 1987.

BRANTLEY, J. *Reading in the Wilderness: private devotion and public performance in Late Medieval England*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2007.

CARRUTHERS, M. *Le livre de la mémoire*. La mémoire dans la culture médiévale. Macula, 2002.

_____. *The medieval craft of memory*. An anthology of texts and pictures. University of Pennsylvania Press, 2002.

_____. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2011.

DYAS, D.; EDDEN, V.; ELLIS, R. (orgs.) *Approaching medieval English anchoritic and mystical texts*. Cambridge, D. S. Brewer, 2005.

- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. *Histoire des pechés capitaux au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 2003.
- CAVALLLO, G.; CHARTIER, R. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1999.
- CHARTIER, R.; MARTIN, H.-J. *Histoire de l'édition française*. Fayard/Promodid, 1989.
- CHIFFOLEAU, J. "La religion flamboyante (1320-1520)". In: LE GOFF, J. RÉMOND, R. *Histoire de la France religieuse (des origines au XIVe siècle)*. T. 2. Paris: Seuil, 1988.
- COLEMAN, J. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York: Cambridge University Press, 1992.
- FANNING, S. *Mystics of the Christian tradition*. London/New York, Routledge, 2001.
- FEBVRE, L; MARTIN, H. J. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Unesp; Hucitec, 1992.
- FANNING, S. *Mystics of the Christian tradition*. London/New York, Routledge, 2001.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GEARY, P. *Phantoms of remembrance*. Memory and oblivion at the end of the first millennium. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- GENET, J.-Ph. *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales*. Paris: Seli Arslan, 1999. v.2.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____ *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GREEN, K; MEWS, C. *Virtue Ethics for Women (1250-1500)*. London/New York: Springer, 2001.
- GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959.
- LE GOFF, J.; RÉMOND, R. *Histoire de la France religieuse (des origines au XIVe siècle)*. T. 2. Paris: Seuil, 1988.
- LOBRICHON, G. *La religion des laïcs au Moyen Âge: XIe – Xve siècles*. Hachette, 1994.
- MASUR-MATUSEVITCH, Y. *Le siècle d'or de la mystique française: de Jean Gerson à Jacques Lefèvre d'Étaples*. Paris: Arché-Édidit, 2004.
- _____ "La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes". *Le Moyen Age*, 2/2006 (Volume CXII).

MCGINN, B. *The varieties of vernacular mysticism (1350-1550)*. New York: Herder & Herder, 2012.

MCGUIRE, B. P. *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

MURPHY, J. J. *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica: Cidade do México, 1986.

PETRY, R. C. *Late medieval mysticism*. Louisville: Westminster, 1957.

PORETE, M. *El espejo de las almas simples*. Madrid: Siruela, 2005.

RAPP, F. *L'Église et la vie religieuse en occident a la fin du Moyen Age*. Paris: PUF, 1971.

RIVERS, K. A. *Preaching the memory of virtue and vice: memory, images and preaching in the Late Middle Ages*. Brepols: Turnhout, 2010.

STERPONI, L. "Reading and meditation in the Middle Ages: lectio divina and books of hours." In: STERPONI, L. (2008). *The spirit of reading: Practices of reading sacred texts*. Special issue of *Text & Talk*, 28(5), pp. 667-689.

VAUCHEZ, A. *Les laïcs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1987.

_____. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

VERGER, J. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

VICTOR, H. de S. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

VON MOOS, P. "Von Moos Peter. Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I. Formes du silence". In: *Médiévales*, N°29, 1995, pp. 131-140.

_____. "Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge" (II). In: *Médiévales*, N°30, 1996. pp. 117-137.

YATES, F. A. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.