

**ESPIRITUALIDADE FEMININA E OS LIMITES DA
INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS E CRENÇAS RELIGIOSAS NO
SÉCULO XIII E INÍCIO DO XIV: CONSIDERAÇÕES INICIAIS DE PESQUISA**

Andréa Reis Ferreira Torres
Doutoranda em História Comparada
PPGHC-UFRJ
andrearftorres@hotmail.com

A presente comunicação tem por objetivo apresentar as considerações iniciais da pesquisa que será desenvolvida ao longo de nosso doutorado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, sob orientação da Profa. Andréa Frazão.

Ao longo da pesquisa de mestrado, procuramos analisar elementos concernentes à construção da santidade feminina a partir da comparação entre dois inquéritos: o *Processo de Canonização de Santa Clara de Assis* e o *Processo Inquisitorial contra os Devotos e as Devotas de Santa Guglielma*. Nosso interesse atual é o de expandir, conceitual, temporal e geograficamente, nosso recorte, não mais focando apenas na santidade, mas sim nas possibilidades de participação de mulheres nos fenômenos da espiritualidade¹ no contexto do século XIII e início do XIV. Com relação à ampliação geográfica, partimos da Península Itálica, Lombardia e Úmbria nos casos, respectivamente, de Guglielma e Clara, para as regiões identificadas com o movimento beguinal,² norte da França e a região de Brabant-Liège, com os casos de Marie d'Oignies e Marguerite Porete.

Clara viveu de 1194 a 1253 na cidade de Assis e foi a fundadora do ramo feminino da ordem dos franciscanos. Pertencia a uma família nobre, mas rompeu laços aos 18 anos, fugindo de casa para se juntar a Francisco de Assis e seus frades menores. Os relatos a respeito de sua vida a caracterizam como alguém que buscou sempre o ideal da vida evangélica, propondo uma forma de vida para o grupo de religiosas que se formou ao seu redor. Foi justamente nesse ponto, na sua busca por transpor os ideais franciscanos para a religiosidade feminina, que se constituiu o maior interesse sobre ela. A situação de uma mulher medieval ter conseguido implementar uma forma de vida tida como original foi ainda mais peculiar porque, no mesmo momento histórico, o papado permitia apenas a entrada para a vida religiosa vinculando-se a uma das ordens já aprovadas.³

De uma forma geral, os autores tendem a enfatizar bastante a ideia de que o papado tinha interesse em promover o culto a Clara como modelo de santidade feminina e a maior parte dos historiadores interessados na vida da santa compartilha o ponto de vista de que ela era a perfeita imagem feminina da santidade medieval. Contudo, algumas críticas apontam para o fato de tais autores não discutirem mais profundamente os significados que tal alegação teria para o contexto específico em que Clara viveu e em que foram produzidos escritos por ela e sobre ela (MOONEY, 1999, p. 53). A tendência a aproximar as imagens de Clara e de Maria – a única mulher perfeita – foi mais enfatizada pelos autores homens que escreveram sobre ela, enquanto a própria Clara, em seus escritos, teria feito de sua imagem a mais próxima possível do ideal da Imitação de Cristo (MOONEY, 1999, p. 75). Nesse sentido, uma reflexão maior a partir da categoria gênero, poderia ajudar a debater essa percepção de que apenas que os homens medievais buscavam reafirmar diferenças tidas como sexuais e que, somente tendo contato com os escritos produzidos pelas próprias mulheres do período, seria possível analisar de que outro modo a imagens destas poderiam ser construídas (MOONEY, 1999, p. 77).

Tal tendência aparece ainda, para além da análise da vida de Clara, na questão da aprovação de sua santidade, quando lemos que “um processo de canonização emana de um poder constituído, um poder masculino, isto é, da hierarquia eclesiástica católica” (DUARTE et al., 2009, p. 161) e que na Bula de Canonização – documento exclusivamente papal – a Igreja buscou destacar a virgindade como principal característica da santa, enquanto nos depoimentos presentes ao longo do processo, suas devotas estavam muito mais atentas a outras qualidades, como a prática da oração, da penitência e, sobretudo, da pobreza (DUARTE et al., 2009, p. 170). Ao contrário do que procuramos estabelecer, a partir das reflexões de Joan Scott,⁴ esse tipo de entendimento reforça as formas dicotômicas criticadas pela teórica, uma vez que afirma a existência de poderes e interesses especificamente masculinos enquanto provenientes de homens.

Por outro lado, é possível observar pesquisadores da vida de Clara que mostram uma preocupação maior em definir o que entendem como gênero e em alinhar suas análises a essa formulação. Um dos elementos importantes que partem daí são, por exemplo, discussões acerca da relação entre o ramo feminino e o masculino da

ordem franciscana, mostrando como os escritos relativos tanto a Clara quanto a Francisco expressam os interesses papais voltados ao controle das formas de vida religiosa naquele tempo (PATTENDEN, 2008, p. 225).

Além disso, para Jacques Dalarum (2004, p. 12), o conceito de gênero “explica identidades sexuais como uma construção cultural”, o que torna possível buscar aproximações entre Clara e a masculinidade, bem como entre Francisco e a feminilidade, mostrando o que os dois santos apresentam enquanto diferenças quanto à percepção de suas próprias identidades sexuais. O autor não trata exclusivamente do processo de canonização, no entanto, parece-nos pertinente citá-lo, pela associação que faz entre Clara e a prática da *Imitatio Christi* de maneira mais aprofundada, tema que concerne em muito ao estudo não apenas de Clara, mas da espiritualidade feminina do período como um todo. Ele ressalta que as testemunhas alegam que a santa nunca recebe a comunhão, mas “partilha do corpo de Cristo”, o que demonstra uma aproximação da divindade muito maior do que aquela sugerida pela Bula de Canonização ou pelas lendas (DALARUM, 2004, p. 22).

Já no que concerne às origens de Guglielma, segundo a maior parte dos historiadores consultados, ela teria nascido por volta de 1240, na Boêmia e se mudado para Milão no ano de 1260.⁵ Nessa cidade, estabeleceu-se em uma propriedade nos arredores da abadia de Chiaravalle e começou a conquistar fama de santidade ainda em vida, reunindo um grupo bastante heterogêneo de seguidores, dentre os quais irmãs *humiliate* e monges e leigos conversos da abadia cisterciense. Após sua morte em 1281, o grupo de devotos, à exceção dos monges, acabou sendo perseguido por heresia, tendo por principal alegação para isso a crença de que Guglielma seria a encarnação do Espírito Santo.

Os primeiros estudos feitos a partir do *Processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de santa Guglielma* seguiram os passos de Giovanni Pietro Puricelli, o responsável pela primeira edição crítica das atas do processo no século XVII. Após uma sequência de trabalhos mais preocupados em analisar o fenômeno da inquisição,⁶ uma inovação significativa em relação à espiritualidade de Guglielma no contexto da heresia aparece em Stephen Wessley, que traz o tema da *Imitatio Christi* para o seio dos estudos sobre os guglielmitas e os associa a uma tendência de contestação à hierarquia

eclesiástica (WESSLEY, 1978, p. 293). No entanto, não desenvolve a questão e não faz uma relação entre essa prática e o feminino, o que seria profundamente analisado por Caroline Walker Bynun, em suas vastas obras acerca da espiritualidade feminina na Idade Média. Ali, a autora menciona o caso de Guglielma, quando afirma que, em determinadas situações, homens viam em mulheres místicas e proféticas uma via para a renovação da Igreja (BYNUM, 1991, p. 138). Além disso, o ideal da imitação de Cristo, tão presente nas formas de espiritualidade do século XIII, trazia implicações diretas para a forma como vinham se desenvolvendo experiências religiosas associadas a mulheres (BYNUM, 1991, p. 139). A ligação entre a experiência de sofrimento de Cristo, vista como analogicamente feminina, já que corporal, acaba por conferir às mulheres uma autoridade e lugar de fala que era geralmente ocupado apenas por homens.

Em 1985, foram lançados dois trabalhos dedicados à história dos guglielmitas, ambos preocupados em resgatar os relatos do processo inquisitorial e dar-lhes uma roupagem mais enfaticamente relacionada a teorias feministas. Em uma das obras, o ponto principal da heresia dos guglielmitas estava nas representações femininas da religiosidade, no fato de Guglielma ser Deus e Maifreda sua “vigária” na terra, o que acabaria com uma hierarquia entre os sexos, pelo poder de uma figura feminina como topo da elaboração teológica e da organização clerical (MURARO, 1997, p. 29).

Tal como vimos em Wesley, outra questão central que essas obras trazem, associada não apenas a Guglielma, mas à história da espiritualidade feminina no período, é uma tendência à insatisfação com relação à hierarquia eclesiástica. Ou seja, na construção guglielmita, como em outras, o que estava em jogo era a afirmação da necessidade de uma renovação dos valores que permeavam os membros da Igreja. Nesse sentido, a heresia se constituiu pelo grupo de devotos, após a morte de Guglielma e sem uma maior preeminência desta na formulação teológica tal qual acabou por sofrer repressão inquisitorial (COSTA, 1985, p. 108).

Já a historiografia mais recente sobre Guglielma e o processo inquisitorial contra seus devotos trabalha com a hipótese de construções elaboradas pelos inquisidores a partir dos depoimentos que acabaram por delimitar o movimento guglielmita como herético a partir de apenas alguns depoimentos, uma vez que apenas parte dos

devotos relata acreditar na associação entre Guglielma e o Espírito Santo, criando assim uma separação entre Guglielma como santa e como encarnação da terceira pessoa da Trindade (BENEDETTI, 1998, p. 75). Aqui reside a afirmação de que a imagem de Guglielma “ao negativo”, herege, foi construída pelos inquisidores a partir do depoimento de alguns poucos devotos, ao passo que ela teve sua santidade reconhecida e promovida pelos monges da abadia de Chiaravalle em Milão (BENEDETTI, 1998, p. 52). Essa discussão faz com que os relatos sobre Guglielma possam ser inseridos em uma discussão mais ampla sobre a espiritualidade feminina e laica desenvolvida a partir do século XII, com auge no século XIII, que em muito se associa ao desenvolvimento das relações entre heresia e ortodoxia.

Para falar a respeito de Marie d’Oignies e Marguerite Porete, precisamos introduzir um novo elemento no escopo do trabalho, que é o conhecimento acerca das formas de vida religiosa das chamadas beguinhas. Essas formas de vida tiveram início por volta de 1200, na região mais ao sul dos Países Baixos, reunindo mulheres leigas que desejavam viver uma vida piedosa. O desenvolvimento da religiosidade e das práticas das beguinhas não tardaram a chamar a atenção de observadores e, conseqüentemente, dividir opiniões. É importante ressaltar que o termo “beguina” é objeto de discussão, tanto no que concerne à sua origem etimológica, quanto na sua capacidade de abarcar uma quantidade demasiadamente variada de experiências religiosas. A palavra é usada frequentemente nos estudos acadêmicos sobre o tema como um termo guarda-chuva, que, como afirma Alicia Spencer-Hall, “engloba qualquer mulher praticante de uma forma inovadora de religião no século XIII” (SPENCER-HALL, 2017, p. 14).

Um dos relatos que vamos analisar no presente trabalho trata-se da hagiografia escrita por Jacques de Vitry sobre Marie d’Oignies. Segundo o autor, as mulheres identificadas como beguinhas “desprezavam as tentações da carne e as riquezas do mundo pelo amor do noivo celestial em pobreza e humildade, ganhando uma refeição modesta com suas próprias mãos” (VMO, Prólogo, 3).⁷ Esse relato mostra o modelo de vida piedosa feminina que Jacques de Vitry tinha interesse em defender e propagar ao escrever a *Vida* logo após a morte de Marie, em 1213. Mas o movimento beguinal tomou diversas formas. Algumas viviam como reclusas, outras ajudavam em hospitais e

leprosários e algumas ainda tiveram uma passagem transitória por esse modo de vida para depois aderirem a outras formas de vida religiosa mais tradicionais, ou mesmo casarem (SIMONS, 2003, p. 36). Essa falta de norma foi o que fez com que, apesar da simpatia de membros da Igreja, como o próprio Jacques de Vitry, houvesse certa suspeição em relação a elas.

No caso de nossa pesquisa, a noção de que “beguina” trata-se de um termo guarda-chuva, que abarca uma variedade de experiências religiosas, é mais uma vez reforçada, uma vez que incluímos dois exemplos, a princípio bastante díspares, de Marie, elogiada em uma hagiografia, e de uma herege reincidente, Marguerite Porete, condenada pela inquisição de Paris à morte na fogueira. Nos interessa fazer uso do termo “beguina”, com toda sua amplitude, ainda, por nomear um movimento que desde os primeiros registros demonstrou estar envolvido na dinâmica, que pretendemos analisar nesses quatro casos, da definição dos limites entre ortodoxia e heresia e a relação dessa definição com o que a historiografia identifica como um movimento religioso marcadamente feminino.

Marie d’Oignies, de acordo com a hagiografia, um dos três documentos que constroem sua memória,⁸ seria descendente de família nobre e teria sido destinada ao casamento ainda muito jovem, mas escolheu a vida religiosa, inclusive convencendo seu marido a acompanhá-la em uma vida de castidade e boas ações, sobretudo no que concernia ao cuidado dos leprosos da colônia de Willambroux. Marie é proveniente de Nivelles, que estava no centro do antigo monacato e da nova espiritualidade urbana (MULDER-BAKKER, 2006, p. 3), ou seja, entre a abadia cisterciense de Villers e o priorado agostiniano de Oignies, tendo, em meios a essas instituições, a formação de “bandos de mulheres santas” (VMO, Prólogo, 3). É interessante notar que a *Vida de Marie d’Oignies* foi a primeira das consideradas biografias espirituais e a primeira obra acerca de uma pessoa ligada a um grupo religioso não institucionalizado e sobre o qual havia suspeitas a respeito de sua ortodoxia. Marie é adotada como modelo de espiritualidade por Jacques de Vitry e a importância do relato de sua vida reside no fato de que sua prática espiritual, tal qual registrada por Jacques, pode ser identificada com fonte de inspiração para a vida religiosa de outras mulheres, tanto do entorno

de Oignies, quanto de áreas mais distantes, atraindo, inclusive, a atenção de teólogos estudantes da Universidade de Paris, como o próprio Jacques.

Jaqueline Murray adota a abordagem teórica pautada nos estudos de gênero para falar do movimento religioso do qual Marie faz parte. Para a autora, o relato de sua vida delinea ideais femininos que valorizavam a mulher e formavam um modelo a ser seguido, sobretudo em contraposição aos ideais adotados por hereges cátaros. De acordo com o hagiógrafo, Marie era capaz de suportar grandes privações e sofrimentos, o que faria com que ela fosse capaz de transitar, como que em uma escala, no sentido da perfeição cristã (MURRAY, 2011, p. 43). Essa abordagem se aproxima das reflexões de Thomas Lacqueur, que, ao defender sua teoria de sexo único, afirma que “ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade” (LAQUEUR, 2001, p. 19). O exemplo da vida de Marie d’Oignie contribui, na opinião de Murray, para explicar a possibilidade de uma relação entre homem e mulher, no caso, Marie e Jacques, que não envolvesse subordinação ou dominação, mas compartilhamento de ideias e experiências religiosas.

Também preocupada com as questões relativas ao saber sobre a diferença sexual, Dyan Elliot adota uma postura mais crítica acerca dos relatos feitos por homens sobre as vidas e práticas das mulheres identificadas como beguinhas. Ela mostra como a vida de Marie e o protótipo de *mulier religiosa* de Jacques de Vitry deram início a uma associação entre a prática mística e uma posterior deterioração da imagem das mulheres. Apesar de ver na hagiografia a homenagem de Jacques a Marie, que fica clara na identificação que aquele faz desta como sua “mãe espiritual”, a associação feita entre uma relação mais íntima com Cristo e a possibilidade de união carnal no âmbito espiritual é o que vai gerar, em períodos posteriores, a ideia de união entre mulheres e demônios (ELLIOTT, 2012, p. 284-285).

Consideramos a posição de Elliott bastante destacada do conjunto de obras a respeito da espiritualidade dita beguina, mas é possível observar que, de fato, ao longo do século XIII, a imagem dessas mulheres vai se deteriorando. Brenda Bolton, em seu capítulo na obra de Mulder-Bakker, que apresenta tradução e estudos sobre os documentos que relatam Marie d’Oignies, aborda a transição pela qual os beguinários da região de Brabante-Liège passaram após a morte de Marie. A autora

faz uma análise, a partir das coleções de relíquias do priorado de Oignies, da forma como, concomitantemente, a comunidade masculina foi sendo cada vez mais dotada de doações e privilégios ao passo que as residências das beguinias foram sendo excluídas, sem apoio da hierarquia local (BOLTON, 2006, p. 218).

Associado a essa perda de força do movimento, a autora também realiza o esforço de explicar o porquê de Marie não ter sido canonizada. Jacques de Vitry não conseguiu do papa Honório III mais que uma permissão para que as mulheres de Liége continuassem vivendo juntas em suas casas. A situação com Gregório IX, o mesmo cardeal Hugolino que lera a hagiografia de Jacques, não muda, e a tendência a valorizar a comunidade masculina se mantém. A questão aqui não trata de dar mais privilégios a homens ou mulheres, mas de incrementar comunidades religiosas bem definidas, com regras aprovadas. No caso de Clara, vemos como o cardeal Hugolino é ativo defensor da formação de casas onde mulheres pudessem ficar protegidas pela clausura.

De um modo geral, toda a historiografia sobre as beguinias vai abordar a questão dos níveis de institucionalização da vida religiosa dessas mulheres, a comparação com outras comunidades mais bem definidas, como a de monjas cistercienses e cónegas premonstratenses, e a relação entre a ausência da estabilidade com a aproximação de grupos heréticos e adoção de desvios doutrinários do período (BABYNSKY, 1991, p. 12).

Assim, chegamos à quarta mulher cuja história será abordada nessa pesquisa. Também associada ao movimento beguinal, condenado pelo decreto *Ad nostrum*, elaborado a partir das discussões que tomaram corpo no Concílio de Viena (1311-1312), Marguerite Porete foi sentenciada pelo inquisidor Guillaume de Paris em 31 de maio de 1310, naquilo que Henry Charles Lea (1887, p. 123) observou ter sido “o primeiro auto de fé formal do qual se tem conhecimento em Paris”. Marguerite teria nascido por volta de 1250, em Valenciennes, condado de Hainaut,⁹ e todo conhecimento que se possui hoje sobre sua existência pertence apenas ao livro escrito por ela em 1290, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*,¹⁰ aos autos do seu julgamento por heresia e em duas crônicas acerca do acontecimentos de Paris no século XIV que fazem menção à sua execução.¹¹

Todas as informações que temos a respeito de uma Marguerite histórica, vêm dos sete documentos gerados nos procedimentos de sua condenação por heresia. Sabe-se que o bispo de Cambrai, Guido de Collemezzi, havia condenado em Valenciennes e mandado queimar publicamente, e na presença de sua autora, o livro escrito por ela. Essa condenação, ligando o livro a Valenciennes, sugere que Marguerite vivia ali e teve seu livro queimado em algum momento entre 1296 e 1306, quando Guido era bispo. Além de queimar o livro, ordenou por escrito que Marguerite nunca voltasse a escrever ou falar das ideias nele contidas, sob a pena de ser considerada herege reincidente e entregue para a justiça secular. Mas Marguerite voltou, por motivos ainda discutidos pela historiografia, a mostrar seus escritos para autoridades eclesiásticas (FIELD, 2017, p. 10). Provavelmente em 1308, ela foi entregue para a jurisdição do inquisidor Guillaume de Paris, que a manteve sob custódia por um ano e meio, período durante o qual ela teria se recusado a prestar juramento ou responder a interrogatórios, até sua condenação em 1310 (PIRON, 2017, p. 135).

A maioria dos estudos publicados sobre Marguerite têm como foco principal sua obra e as possibilidades analíticas nos campos da teologia e da literatura. Faz-se necessário ressaltar que, mesmo ao trabalhar com a condenação de Marguerite, os estudos sobre ela tendem a ser sempre interdisciplinares, pois a aproximação histórica a ela dependeu de trabalhos capazes de associar o conteúdo da condenação dos teólogos de Paris com o livro tido hoje como produzido por ela, da mesma forma que sua origem em Valenciennes demandou estudos sobre o estilo literário da região que corroboram a presença de Marguerite e localizam nessa cidade a produção de sua obra (PIRON, 2017, p. 135).

O foco dado ao livro produzido por Marguerite tem destacado interesse para a história das heresias medievais e sua condenação eclesiástica, pois trata-se de um caso único. Field argumenta que, “se pensarmos em termos de uma história de repressão intelectual violenta, Marguerite foi descrita como a única mulher medieval [...] que morreu unicamente por ter escrito um texto” (FIELD, 2012, p. 3). Isso faz com que Marguerite e seu livro marquem um momento significativo do desenvolvimento da espiritualidade e da vida religiosa feminina, sobretudo se considerarmos que as ideias contidas em sua obra foram retomadas no Concílio de Viena, que representa um ponto

de inflexão na forma como a Igreja buscava lidar com as mulheres religiosas. Marguerite se tornou, ao contrário de Marie d'Oignies, o que uma mulher religiosa não deveria ser.

Podemos, então, estabelecer que nosso alvo será estudar a espiritualidade feminina a partir da comparação de quatro casos e documentos, dois dos quais já analisados na pesquisa de mestrado: o *Processo de Canonização de Clara de Assis*, com os relatos do grupo de mulheres que vivia sob sua liderança espiritual e a comprovação de sua santidade aceita; o *Processo Inquisitorial contra os Devotos e as Devotas de Santa Guglielma*, também com os testemunhos daqueles que viviam ao seu redor e viam nela uma figura de inspiração espiritual; a *Vida de Maria d'Oignies*, considerada santa e modelo de espiritualidade feminina mesmo pertencendo a uma comunidade não institucionalizada e por vezes considerada herética; e a consulta aos teólogos registrada nos autos do processo inquisitorial de Marguerite Porete, que contém elementos para avaliar a espiritualidade desenvolvida por uma mulher que compôs uma obra e foi condenada à morte.

A comparação dos quatro documentos visa a ampliar o leque da análise sobre as possibilidades de participação feminina nos desenvolvimentos religiosos ao longo do século XIII, culminando no início do XIV. Desta forma, objetiva-se abordar a questão da institucionalização, desde a completude desse fenômeno com o caso de Clara de Assis e São Damião, passando pela adoção e defesa da espiritualidade de Maria d'Oignies por um membro influente da Igreja, como era Jaques de Vitry, pelo apoio prestado pelos monges cistercienses ao culto de Guglielma, até a experiência de Marguerite Porete que teve sua obra elogiada por um membro da hierarquia eclesiástica em um primeiro momento, mas condenada em outros.

Isso tende a mostrar uma fluidez maior nas possibilidades de participação feminina na vida religiosa e na elaboração da espiritualidade do período que, em parte, questiona a dicotomia criada entre religiosidade laica e religiosidade clerical. Da mesma forma, buscamos escapar das tradicionais dicotomias de gênero, uma vez que as experiências dessas mulheres as mostram em constante diálogo com figuras masculinas, não em relação de dominação / submissão, mas em compartilhamento de experiências religiosas e construção doutrinária. Clara efetivamente negocia sua posição com o

papado e conquista seu Privilégio da Pobreza; Maria d'Oignies é identificada por Jacques de Vitry como sua mentora espiritual; Guglielma era admirada e legitimada pelos monges de Chiaravalle e pelos leigos conversos do grupo de devotos; e Marguerite Porete tinha, além de um clérigo que foi preso ao tentar defendê-la, a certeza de algum apoio, uma vez que só este explicaria a sobrevivência da obra que redigiu.

De todo modo, essas quatro mulheres tiveram suas memórias construídas como figuras de liderança espiritual, ou seja, com um papel de destaque ocupado por alguém que era não membro do corpo clerical e que desenvolveu um tipo de espiritualidade própria e vista por outros como ideal. Acreditamos que esse conceito tem muito a dizer a respeito dos limites entre ortodoxia e heterodoxia no delineamento de estratégias para a espiritualidade leiga, segundo a historiografia, tão marcada pelo protagonismo de mulheres. Nesse sentido, podemos delimitar nossa questão central de pesquisa da seguinte forma: qual a relação entre o protagonismo religioso feminino e as dinâmicas da vida religiosa ao longo do século XIII e início do XIV? Para responder a essa questão, focaremos nossa abordagem em três eixos centrais: os elementos da espiritualidade propriamente dita, relacionando os fenômenos identificados como Imitação de Cristo e mística nupcial; o pertencimento das mulheres a comunidades religiosas e seus variados níveis de institucionalização; a relação das mulheres e suas comunidades com autoridades locais, regulares ou seculares.

Assim, o objetivo principal da pesquisa é identificar os principais elementos que constituem a construção da memória dessas mulheres como figuras de protagonismo religioso e, para tanto, traçamos alguns objetivos específicos, como seguem: 1. Analisar comparativamente como a espiritualidade dessas mulheres é registrada nos documentos selecionados; 2. Discutir com a historiografia especializada a relação entre o movimento religioso feminino e as heresias no século XIII; 3. Discutir como se dava a relação entre as ordens religiosas já consolidadas nesse momento e as autoridades seculares com essas mulheres; 4. Avaliar, nos documentos aqui pesquisados, o papel dessas ordens na manutenção / construção da ortodoxia e na repressão / incorporação da espiritualidade tida como leiga; 5. Avaliar como o gênero interfere na construção das relações de poder que podem ser percebidas nos demais objetivos citados.

Ao nos defrontarmos com a análise dos documentos que versam sobre os desenvolvimentos da espiritualidade no século XIII, cujos elementos foram percebidos pelos contemporâneos e retratados pela historiografia como marcadamente femininos, observamos que seria de grande importância buscar um aporte teórico que privilegiasse a abordagem dos significados do feminino. Tais significados são, de acordo com o enfoque teórico adotado, representações que partem de conflitos ligados às relações de poder envolvidas na construção dos ideais de espiritualidade e dos saberes contidos em discursos sobre experiências religiosas, consideradas no contexto como ortodoxas ou heterodoxas.

Encontramos, então, campo fértil para nossa análise na área dos Estudos de Gênero, que permite uma aproximação à percepção de múltiplas visões do feminino, deslocando a questão de uma posição normativa para o âmbito dos discursos que permeiam o cultural, o social e o político. Essa percepção é balizada pela compreensão de que o gênero está presente em todos os aspectos da experiência humana e de que os saberes acerca da diferença sexual são delimitados por mecanismos de produção que abarcam todas as relações existentes entre as pessoas e as instituições de uma determinada sociedade. A noção de gênero como o saber acerca da diferença sexual é proposta por Joan Scott, autora que considera a importância de se incorporar o gênero ao discurso historiográfico por ser uma categoria que permite analisar os elementos mais fundamentais de toda a organização social. A autora afirma que a mera inclusão de relatos sobre mulheres não fez mudar a compreensão sobre a história, fazendo-se necessário um esforço teórico para entender: “Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas a essas questões dependem de uma discussão do gênero como categoria analítica” (SCOTT, 1995, p. 74).

Assim, o uso da categoria gênero em nossa análise tem por principal objetivo permitir a compreensão acerca de como este interfere na construção dos ideais de espiritualidade e vida religiosa. Além disso, nos interessa observar quais são as formas pelas quais os documentos analisados constroem discursos¹² que nos deixam entrever a percepção da diferença sexual embutida nesses ideais.

Seguiremos ainda as ideias de Joan Scott como técnica de leitura do corpus documental. Uma vez que a autora procura no pós-estruturalismo o aporte teórico e metodológico para suas reflexões, o método da desconstrução lhe pareceu adequado para análise de textos em que podem ser percebidas construções de oposições binárias que, dadas como pressupostos naturais, por vezes levam a uma compreensão superficial e funcionalista de categorias como homem/mulher, igualdade/diferença.¹³ Assim, nos apropriaremos do método tal qual utilizado por ela, ou seja, para desconstruir ideias de igualdade e diferença observadas a partir das figuras de Marie, Clara, Guglielma e Marguerite. O que buscamos com isso é observar as dicotomias, como espiritualidade feminina / espiritualidade masculina, religiosidade clerical / religiosidade leiga, dentre outras, para melhor compreender como o gênero interferia nas relações que estavam envolvidas nas possibilidades de protagonismo das mulheres na vida religiosa do período. Desse modo, nosso método se divide em duas partes principais: identificar as dicotomias e, posteriormente, analisar, comparativamente, as suas contradições, os seus limites e as suas consequências para a constituição da memória.

A utilização do método comparativo, por sua vez, será aplicada seguindo os pressupostos de Jürgen Kocka, para quem “comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetivos intelectuais” (KOCKA, 2003, p. 39).

Pretendemos, portanto, a partir da utilização dos modelos de comparação propostos por Kocka, contrapor a forma como os quatro documentos constroem a espiritualidade dessas mulheres e articulam os elementos constituintes das relações de poder engendradas em sua produção. Entendemos que o método pode ser de particular valor para nossa pesquisa, uma vez que permitirá analisar as particularidades de cada caso, a partir da proposta definida como descritiva de Kocka (2003, p. 39), propondo uma abordagem, a partir de cada documento, que não esteja necessariamente afiliada ao que conhecemos a priori acerca da espiritualidade medieval. Além disso, a comparação entre fenômenos permite aproximar os registros presentes em documentos tão

diferenciados em suas formas e propósitos como são um processo de inquisição e um processo de canonização ou uma hagiografia.

Bibliografia

BENEDETTI, M. *Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998.

_____. (Ed.). *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*. Milano: Libri Scheiwiller, 1999.

BOCCALI, G. *Santa Chiara d'Assisi sotto processo: lettura storico-spirituale degli Atti di canonizzazione*. Assisi: Porziuncola, 2003.

BOLTON, Brenda M. *May of Oignies: A Friend to the Saints*. In: MULDER-BAKKER, Anneke B. (Ed.). *Mary of Oignies: Mother of Salvation*. Turnhout: Brepols, 2006. p. 199-220.

BYNUM, C. W. *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 1991.

DUARTE, T.; SANTOS, A; DIAS, A; SILVA, J. *As virtudes de Santa Clara no seu processo de canonização*. *Caminhos*. Goiânia, v. 7, n. 2, p. 157-173, 2009.

COSTA, P. *Guglielma la Boema, l'eritica di Chiaravalle: uno scorcio di vita religiosa milanese nel secolo XIII*. Milano: Nuove Edizioni Duomo, 1985.

DALARUN, J. *Francis and Clare of Assisi: differing perspectives on gender and power*. *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, n. 63, p. 11-25, 2004.

ELLIOTT, Dyan. *The Bride of Christ Goes to Hell: Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200-1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

FIELD, Sean L. *Debating the Historical Marguerite Porete*. In: TERRY, Wendy R.; STAUFFER, Robert (Eds.). *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*. Leiden: Brill, 2017. p. 9-37.

_____. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*. Notre Dame: University Press, 2012.

KOCKA, J. *Comparison and beyond*. *History and Theory*, Middletown, v. 42, n. 1, p. 39-44, 2003.

LACQUEUR, Thomas. Da linguagem e da carne. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 13-34.

LEA, Henry Charles. *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1887. v. 2, p. 122-124.

MERLO, G. G. *Contro gli eretici: la coerenza all'ortodossia prima dell'inquisizione*. Bologna: Il Mulino, 1996.

MOONEY, C. M. *Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Claire of Assisi and her Interpreters*. In: MOONEY, C. M.; BYNUM, C. W. *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Pennsylvania: University Press, 1999. p. 52-77.

MULDER-BARKER, Anneke B. (Ed.). *Mary of Oignies: Mother of Salvation*. Turnhout: Brepols, 2006.

MURARO, L. *Guillerma y Maifreda: historia de una herejía feminista*. Barcelona: Omega, 1997.

MURRAY, Jacqueline. One Flesh, Two Sexes, Three Genders? In: BITEL, Lisa M.; LIFSHITZ, Felice. *Gender and Christianity in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. p. 35-51.

NEWMAN, B. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

PATTENDEN, M. The Canonisation of Clare of Assisi and Early Franciscan History. *Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, v. 59, n. 2, p. 208-226, 2008.

PEDROSO, J. C. *Fontes Clarianas*. 3ª ed. Petrópolis: CEEPAL, 1994.

PIRON, Sylvain. Marguerite in Champagne. *Journal of Medieval Religious Cultures*, v. 43, n. 1, p. 135-156, 2017.

SCOTT, J. Desconstruir igualdad-versus-diferencia: usos de la teoría posestructuralista para el feminismo. *Feminária*. Buenos Aires, v. 7, n. 13, p. 1-9, 1994.

_____. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos? *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.16, n. 2, p. 5-22, 1990.

SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, v. 6, p. 194-223, 2002.

ANPUH-Brasil – 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Recife, 2019

SILVA, M. L. I. E as damianitas falam de Clara. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA, 6., 2012. Ouro Preto. *Caderno de resumos e Anais...* Ouro Preto: EdUFOP, 2012, p. 1-10.

SIMONS, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

SPENCER-HALL, Alicia. Mary of Oignies, of Nivelles, or of Villers: The Multiple Textual Identities of a 13th-Century Holy Woman. *Open Library of Humanities*, s.l., v. 3, n. 1, p. 11-43, 2017.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WESSLEY, S. The Thirteenth Century Guglielmites: Salvation through Women. In: BAKER, Derek (Ed.). *Medieval Women*. Oxford: B. Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1978. p. 289-303.