

A PAIXÃO DA RAZÃO
HOMENAGEM
A
MARIA LUÍSA
RIBEIRO FERREIRA

Organizadores

António Pedro Mesquita

Cristina Beckert (†)

José Luis Pérez

Maria Leonor L. O. Xavier



CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2014

A “TEOLOGIZAÇÃO” DA INFERIORIDADE FEMININA E DA SUA IDEALIZAÇÃO

A COMPLEXIDADE DA CONCETUALIZAÇÃO DAS MULHERES E DO FEMININO NA IDADE MÉDIA

Fernanda Henriques

Universidade de Évora

Qualquer incursão no pensamento medieval é uma tarefa ciclópica, mesmo para alguém especialista na matéria. Não sendo o caso, a tarefa complexifica-se e só cobra sentido por se assumir como um esboço interpretativo baseado num mapeamento de leituras mais ou menos aleatórias e que têm como horizonte de referência dois tópicos essenciais: (1) a consciência cada vez mais clara de que é necessário revisitar “a História que nos trabalha” abrindo brechas nas leituras tradicionais que ou ignoram as mulheres e o feminino ou evidenciam apenas tudo aquilo que denegriu ou minimizou a sua imagem; (2) a convicção da profunda influência que o pensamento medieval teve na conceção do feminino ao nível da nossa cultura porque, por um lado, essa conceção é de alguma maneira *teologizada*, para usar a expressão de Howard Bloch (1991) e, por outro, ela continua a ter ressonância no mundo simbólico contemporâneo em virtude do quadro concetual da Igreja Católica sobre as mulheres e o feminino.

Em relação à Idade Média, este segundo tópico é absolutamente essencial. Na verdade, como Teresa Toldy mostra nas suas diversas análises dos documentos eclesiais (Henriques & Toldy 2012a: 121-164), há alguns tópicos centrais nesses documentos que definem os universos feminino e masculino em termos de assimetria estrutural e que são sistematicamente reiterados. Desde logo, a colocação da caracterização do ser homem e do ser mulher ao nível de uma natureza criada por Deus e por Si querida. Ou seja, partindo de uma determinada interpretação do sentido da Criação da Humanidade que é tematizada no horizonte do “querido por Deus”, a questão do masculino e do feminino aparece fora dos quadros de uma historicidade que lhe permitiria aceder por meios argumentativos. Usando as palavras da autora, “a natureza humana reflete a imagem de Deus, portanto, não se deixa determinar pela sociedade, ou pelas circunstâncias históricas. Sendo assim, é eterna, porque Deus é eterno, e está inscrita no coração do ser humano [...]” (Henriques & Toldy 2012b: 18-33: acessível *on line*). Esta perspetiva poderia não ter problema se houvesse uma afirmação estrita de igualdade de mulheres e homens, como

imagem de Deus, o que nunca foi o caso e ainda hoje carece de o ser, nomeadamente porque mesmo a espiritualidade das mulheres é pensada a partir da sua determinação biológica – a maternidade – sendo que o corpo sexuado masculino nunca é evocado para caracterizar o ser do homem. Não há dúvida que hoje os documentos da Cúria partem da afirmação da igualdade entre a mulher e o homem; contudo, três coisas importa serem ditas no contexto dessa afirmação de igualdade: (1) a Igreja Católica nunca se retratou das conceções sobre a mulheres que foram defendidas ao longo dos tempos,¹ (2) a partir da igualdade entre mulheres e homens, a caracterização das mulheres vai ser feita em termos de “procurar a sua especificidade, tal como ela é ditada pela natureza” (Henriques & Toldy 2012b: 21), sendo que não se faz um percurso equivalente para os homens, (3) toda a argumentação sobre a impossibilidade de as mulheres acederem ao ministério ordenado põe de manifesto que, afinal, não há igualdade entre mulheres e homens.

A questão central parece ser a de uma forte ambiguidade na maneira como a Igreja Católica concebe o ser mulher e o feminino, ambiguidade que, também ela se perfila na Idade Média, onde a par com uma profunda misoginia, podemos assistir, por um lado, a um esforço teórico imenso para salvar a ideia da igualdade perante Deus de mulheres e homens e, por outro, à força e mesmo ao poder que tiveram algumas mulheres dentro da Igreja, como é o caso, por exemplo, da, já clássica, Hildegarda de Bingen.

No quadro destas premissas, o presente texto procura desenvolver um conjunto de considerações que ponha de manifesto fragmentos de diferença sobre o olhar canónico que a Idade Média é suposto ter tido sobre as mulheres e o feminino, conjunto esse que se organizará em 2 momentos centrais: (1) *Começo e reiteração: de interpretação a naturalização – um exemplo*, (2) *Fugas e ambiguidades*.

Começo e reiteração: de interpretação a naturalização – um exemplo

Sem fazer qualquer exegese que estaria fora do meu alcance, considero que no princípio esteve mesmo S. Paulo. De facto, em *Gálatas* 28, faz-se a mais radical afirmação de igualdade do cristianismo – “a partir de agora não há mais, nem judeu, nem gentio, nem escravo ou homem livre, nem homem, nem mulher, mas sereis todos um em Jesus Cristo” –, mas não foi essa visão igualitária de S. Paulo que se reproduziu e sim as suas afirmações quanto ao lugar inferior e secundário das mulheres que foram, sucessivamente, retomadas e reforçadas.

1. Para uma autora como Elisabeth S. Fiorenza esse gesto é absolutamente essencial e, também, absolutamente devido às mulheres.

Por exemplo, é de S. Paulo que Santo Agostinho parte para um exercício teórico espantoso para defender, ao mesmo tempo, a igualdade entre mulher e homem e a inferioridade da mulher. O ponto de partida é a afirmação de S. Paulo de que as mulheres – mas não os homens – deverão cobrir-se porque o homem é imagem e glória de Deus e a mulher apenas glória do homem. Santo Agostinho, a partir da dicotomia *cidade dos homens/cidade de Deus* e da de *corpo/espírito*, vai estruturar uma fina argumentação para legitimar a subordinação social das mulheres e, ao mesmo tempo, garantir a sua dignidade espiritual.²

Para Santo Agostinho é a natureza humana enquanto tal que é imagem de Deus, pelo que a posição de S. Paulo careceria de fundamento, à primeira vista. Nesse sentido, procura encontrar uma forma que dê pertinência a essa posição, dizendo:

A mulher com o marido é imagem de Deus, de maneira que a unidade desta substância humana forma uma única imagem; mas quando ela é considerada como auxiliar do homem – coisa que lhe pertence apenas a ela – ela não é imagem de Deus; pelo contrário, o homem, naquilo que diz respeito apenas a ele, é imagem de Deus, imagem tão perfeita e tão completa que quando a mulher lhe fica associada faz uma unidade com ele.³

Este conjunto de informações deixa claras três dimensões: (1) a legitimação da situação de subordinação social das mulheres; (2) o facto de que Santo Agostinho não aceitava liminarmente a igualdade entre mulheres e homens; (3) a sua vontade de, apesar de tudo, garantir uma certa dignidade das mulheres.

Mas, se na cidade terrena as mulheres têm necessidade dos homens para chegar a Deus, Santo Agostinho, recorrendo à dicotomia corpo e alma, encontrará um meio de manter a desigualdade na terra e a igualdade no céu, defendendo que as mulheres participam também da dimensão superior da alma e, por essa razão, poderão aspirar a uma participação plena na *Cidade de Deus* sem perderem o seu sexo, “[...] porque elas serão renovadas à imagem de Deus onde não há sexo, isto é, na sua alma espiritual”.⁴

2. Cf. para este tema a obra de Kari Elisabeth Børresen, uma das primeiras investigadoras de Teologia feminista, que tem um conjunto importante de textos sobre o tema em causa. Quero, sobretudo, chamar a atenção para o título do seu texto de 1968, onde a questão fica claramente marcada: Børresen 1968. Na conferência que apresentou ao II Colóquio Internacional de Teologias Feministas, realizado em Lisboa, em Novembro de 2012, “HUMAN CORPOREALITY in CHRISTIAN DOCTRINE and SYMBOLISM: Historical Impact and Feminist Critique”, foi possível contactar diretamente com a imensa riqueza e originalidade do seu pensamento. antoanto

3. Santo Agostinho (*Cidade de Deus*), in Collin et al. 2000: 90.

4. Santo Agostinho (*Cidade de Deus*), in Collin et al. 2000: 92. Sinto a minha leitura muito reiterada pelas posições de Elisabeth Børresen, nomeadamente quando afirma: “En efecto, Agustín es el primer padre que afirma explícitamente que las mujeres resucitarán con su cuerpo sexuado. Él propone, por tanto, una exégesis inclusiva del vir perfectus, incluyendo hombre y mujer (Ef 4, 13: «A la edad madura del hombre, al desarrollo correspondiente a la plenitud de Cristo»). Igualmente, la asimilación a Cristo en Rom 8,29: «semejante a la imagen de su hijo», ya no se

O que é que está aqui em jogo, em relação à temática em questão neste texto?

As propostas de S. Paulo sobre as posições inferiores que as mulheres deveriam ter – na catequese ou no dever de se cobrirem – advinham da sua interpretação de que foi Eva e não Adão que se deixou seduzir pelo mal e que foi Adão e não Eva o primeiro gesto criador de Deus.⁵ Mas Santo Agostinho não fez todo o percurso para aferir essa interpretação e, pelo contrário, parte dela como um dado e tenta legitimá-la e encontrar para ela uma estrutura de inteligibilidade que, apesar de tudo, mantivesse a possibilidade de garantir uma certa igualdade para as mulheres no plano espiritual. É esta passagem de *ponto de vista interpretativo a legitimação teológica* que, no meu entender, *naturalizará* uma certa figura ontológica das mulheres fazendo-a aparecer como pertencendo à “natureza das coisas” e estabelecida e querida por Deus. Sirva como suporte desta interpretação a posição de Guilherme d’Occam quando defende a separação do poder espiritual do poder terreno, posição que é tida como uma das primeiras tentativas de secularização. Nesse exercício, Guilherme d’Occam vai considerar que o poder conjugal é dos poucos que tem origem divina, sendo, portanto, natural, baseando a sua argumentação em Santo. Agostinho – que, como se viu, se articula com S. Paulo – e em Aristóteles e, de ambos, aceitará e repetirá a ideia da secundariedade das mulheres e da sua natural submissão aos maridos.⁶

Fugas e ambiguidades

Marie-Thérèse d’Alverny inicia o seu texto sobre as perspetivas de teólogos e filósofos medievais sobre as mulheres, do seguinte modo:

Tratar da questão da mulher da perspectiva de teólogos e de filósofos do século XII é uma tarefa ingrata de todos os pontos de vista. Sobre esse assunto, os teólogos limitam-se a glosar os textos das Escrituras com o auxílio dos escritos dos Padres da Igreja; não se pode esperar deles considerações originais: os moralistas repetem lugares comuns cuja venerável antiguidade permite poucas variações. Quantos aos filósofos naturalistas não se mostraram muito interessados na questão. É necessário, por isso, resignarmo-nos a fazer uma *exposição austera, ilustrada por textos a que falta variedade e que apenas dá uma imagem inexata dos homens que serão citados. Na verdade, há a mulher em si, um tipo abstrato simbolizado pela nossa mãe Eva e as mulheres: familiares, monjas, soberanas com as quais os monges e os clérigos mantiveram relações durante a sua vida terrestre, bem como santas individuais das quais eles tiveram de celebrar as virtudes [...]*.⁷

interpreta según el sentido antiguo, que afirmaba que las mujeres serían «transformadas en hombres» en la orden de la salvación (*De civitate Dei* XXII, 17)”. Cf. “El impacto de las neurociencias sobre la teología y los gender studies”, *op. cit.*: 171.

5. Cf. As 1. as Epístolas de S. Paulo a Timóteo e aos Coríntios.

6. Cf. G. d’Occam (*Court Traité du pouvoir tyrannique*), in Collin et al. 2000: 121-129.

7. D’Alverny 1997: 105-129. (doi: 10.3406/ccmed. 1977.3067): <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1977_num_20_78_3067> Os sublinhados são meus.

O sublinhado que fiz da citação quer relevar, por um lado, o que foi referido anteriormente - não há inovação nem renovação dos pensamentos sobre as mulheres e o feminino, há apenas uma reiterada repetição a partir da mesma origem - e, por outro lado, a ideia, também já antes apontada, de uma profunda ambiguidade sobre as representações do feminino. Provavelmente, mais do que de ambiguidade se deveria falar de alguma esquizofrenia entre uma essência feminina - malvada e tentadora - e as mulheres específicas que na sua diversidade não só não cabiam nessa catalogação como a contradiziam.

Penso que é importante para uma leitura da tradição que quer explorar novas hipóteses de interpretação ou, pelo menos, relativizar as liminarmente canónicas, fazer neste momento da análise alguns destaques que abram novas hipóteses de questionamento. Nesse contexto, pode fazer sentido escutar também um pouco aquilo que nos vem por mão da História que, nas últimas décadas, tem posto a descoberto novas perspectivas interpretativas e novos elementos de compreensão.

Inferioridade e transcendência ou superação do humano

O primeiro dos destaques que talvez valha a pena fazer prende-se com o relevar a outra face do feminino que a época medieval também configurou. Na verdade, à imagem da mulher inferior e raiz do pecado vai contrapor-se, nos seus antípodas, a imagem de Maria - a segunda Eva - pela qual a salvação entraria no mundo.

No percurso crítico que Marie-Thérèse d'Alverny faz, em torno dos textos do século XII que retratam a mulher (e o feminino), no texto acima mencionado, surge a determinada altura a referência a essa exaltação da mulher através da figura de Maria. A autora refere um sermão de Abelardo para a festa da Assunção onde se contrapõem as imagens de Adão e de Eva e onde a inferioridade das mulheres e a sua transcendência aparecem, em simultâneo:

Adão foi criado fora do paraíso; Eva no paraíso; o Senhor ressuscitou da terra, o corpo de sua mãe, nos céus. Que as mulheres tenham em consideração a que glória Deus elevou o seu sexo inferior. O paraíso é a sua pátria natural, tanto o paraíso terrestre como o celeste. Eva foi criada do velho Adão; o novo Adão, redentor do antigo foi engendrado em Maria.

Na mesma linha, mas sem salientar a inferioridade da mulher, irão dois sermões de S. Bernardo:

(1) O sábio Criador restaurou, em melhor, aquilo que tinha sido quebrado; o Novo Adão toma o lugar do velho, Maria substitui Eva. Uma vez que ambos os sexos pecaram, é necessário que ambos apareçam na nossa "reparação";

(2) para a redenção do género humano, Deus colocou em Maria todo o preço do universo. E porquê? Talvez para que Eva seja perdoada na sua Filha e a querela do homem contra a mulher seja, finalmente, apaziguada. (D'Alverny 1997: 117)

Como interpretar esta verdadeira antinomia?

Evidentemente que a igualdade entre homens e mulheres enquanto seres singulares e empíricos nunca está em causa, mas esta “teologização” da transcendência da mulher através da figura de Maria poderá, de alguma maneira, querer dar expressão às vivências de teólogos e clérigos com as mulheres reais com quem privavam e com a sua complexidade e, por outro lado, poderá também ter servido como uma brecha no sistema, que permitiu que algumas mulheres de carne e osso tivessem um papel efetivo ao nível da sociedade real.

Sejam quais forem as explicações e, ao mesmo tempo, as consequências desta idealização da imagem das mulheres, o certo é que ela serviu de contrabalanço ao profundo olhar amesquinizador sobre o feminino com que o pensamento dominante as controlava e as aprisionava, reduzindo o seu horizonte vital a uma única forma de vida cuja constante era a total submissão a uma figura masculina. Nesse sentido, embora tenha servido como gaiola dourada, esta idealização do feminino funcionou, pelo menos, como uma alternativa possível à orientação de uma outra forma de vida para as mulheres que, no caso da época medieval, correspondia à mundividência geral – a busca da santidade como horizonte de realização.

Ainda a este nível, vale a pena pensar também, na figura de Maria Madalena.

Na obra que publicou em 1995, *Dames du XII^e siècle*, Georges Duby (1995) dá conta do estranho lugar que Maria Madalena ocupou no imaginário simbólico da Idade Média, mostrando como ele é atravessado pelo dilema da inferioridade-transcendência, mostrando-se, por outro lado, como um lugar importante da ambiguidade da época em relação às mulheres e ao feminino. O percurso feito pelo historiador em relação à figura de Maria Madalena mostra como ela foi venerada, corporizando, nomeadamente, um lugar de culto e, ao mesmo tempo, como os louvores e venerações assentavam em características dignificadoras das mulheres e do feminino, mas, igualmente, noutras que evidenciavam a sua raiz diabólica.⁸

A informação mais interessante do ponto de vista da ambiguidade da representação do feminino e das mulheres diz respeito à identificação de um culto a Maria Madalena que Georges Duby faz remontar, na Europa, pelo menos ao século VIII e que, no século XII, fazia parte de um dos lugares

8. Importa ter em atenção, que durante a Idade Média – e até muito depois – era tido como dado mais ou menos pacífico que Maria Madalena era uma designação única para cobrir 3 mulheres específicas: Maria Madalena a quem Jesus Ressuscitado apareceu em primeiro lugar, uma anónima, conhecida pecadora pública, que rega os pés de Jesus com lágrimas e os enxuga com os cabelos e Maria, irmã de Marta e de Lázaro. Tal assimilação deveu-se a uma homília do Papa Gregório Magno que as identificou como uma única pessoa. Esta assimilação permite compreender a própria evolução das bases da veneração de Maria Madalena.

apresentados como assinaláveis, no âmbito das peregrinações a Santiago de Compostela. Trata-se de Vezelay, de onde partia um dos quatro caminhos de Santiago, onde se encontrava o corpo de Maria Madalena e onde se realizavam grandiosas festas em sua honra, em 22 de julho.

No que diz respeito às variantes para os motivos do culto e do louvor, Duby faz a análise de alguns sermões pronunciados em louvor de Maria Madalena. O primeiro, segundo o autor, é atribuído a Eudes, abade de Cluny, remontando ao século X. Nesse texto, Maria Madalena é apresentada a partir de qualidades dignas: por um lado, exalta-se o facto de que, sendo fraca e tímida, conseguiu vencer a fraqueza e a timidez e enfrentar o túmulo vazio, demonstrando, assim, uma coragem assinalável; por outro lado, é posto de manifesto o imenso amor de Maria Madalena que é ligado à perseverança e à constância com que acompanhou Jesus durante a paixão. Tais características são exaltadas pelo abade como exemplo para os seus monges as tomarem como modelo. Duby realça ainda como o abade releva o facto de que em Maria Madalena Deus retirou o opróbrio ligado à raça feminina, ao fazer dela a primeira testemunha da ressurreição, pelo que uma mulher, pela sua própria força individual e pela sua própria vida, serve de mediadora para a salvação das mulheres. Este aspeto é interessante, pelo menos, por duas razões: (1) trata-se de um indivíduo que ama sofre, peca e é resgatado – ou seja, é um ser imitável e não uma virgem mãe inacessível; (2) é a sua própria história que a torna digna do olhar complacente de Deus. É essa história individual que se converte em modelo e não uma maternidade salvífica.

Para assinalar a evolução negativa da figura de Maria Madalena, Georges Duby vai tomar como referência sermões de Godofredo de Vandoma feitos também em honra de Maria Madalena, no início do século XII. Ao contrário do exemplo anterior, o que é realçado por este abade é, fundamentalmente, que Maria Madalena foi, primeiro, uma grande pecadora que, depois, se arrependeu e fez penitência. Como todas as mulheres, ela seria porta do mal. Só se glorificou para poder abrir a porta do céu por ter apagado em si as marcas do feminino, pela expiação.

Ruídos que rompem o sistema

A profunda ambiguidade da época medieval manifesta-se mais profundamente ainda na existência de algumas figuras femininas específicas, na autoridade que tiveram e no papel que desempenharam, nomeadamente, a já referida Hildegarda de Bingen, Santa e proclamada Doutora da Igreja por carta apostólica de 7 de outubro de 2012, pelo Papa Bento XVI.

O seu nome, Bingen, vem do facto notável e, no mínimo, estranho, de ter fundado, em 1150, o mosteiro de Bingen para se separar da comunidade

masculina de Disibod e salvaguardar autonomia material e independência espiritual. Tendo entrado ainda criança para o convento, Hildegarda de Bingen mostrou-se uma grande estratega tendo conseguido esgrimir com figuras eclesiais de poder da sua época de maneira a defender os objetivos ligados às suas convicções espirituais. A sua imensa correspondência – possuem-se cerca de 300 cartas – é dirigida às figuras mais notáveis e poderosas da sua época e sempre com larga liberdade de espírito.

Hildegarda é, a todos os títulos, uma figura multifacetada e mesmo contraditória. Em si própria, a sua história de vida pode ser analisada como a expressão da própria ambiguidade da sua época em relação às mulheres e ao feminino. Embora toda a sua vida manifeste uma excelente capacidade de realização, uma forte perícia política e um grande sentido reflexivo e criador, a sua posição sobre as mulheres é, deveras, penalizadora. De facto, considera-as fracas e, no fundo, inferiores aos homens. E o mais interessante é que o explicita e o justifica em termos de teorização. Na excelente obra de ficção sobre a sua vida, *Scarlet Music*,⁹ Joan Ohanneson imagina e dá corpo a uma figura humana plena de riquezas, mas igualmente complexa e contraditória, permitindo-nos uma hipótese possível de vislumbrar o que pode ter sido a existência de Hildegarda, bem como as suas múltiplas realizações. Também em termos meramente vitais o seu testemunho é complexo. A Abadessa de Bingen teve uma vida longuíssima, de 1098 a 1179, mas atravessada por um permanente estado de enfermidade que, contudo, não a impediu de exercer um “ministério público”¹⁰ que desenvolveu através das pregações que levou a cabo já com mais de sessenta anos de idade. Além de tudo, há que salientar que essas pregações de Hildegarda não foram apenas proferidas dentro das paredes dos Conventos. A Santa Doutora terá pregado também para clérigos e mesmo para o povo.

Como pode o século XII ter aceitado a pregação de uma mulher?

Do ponto de vista de Maria Leonor Xavier (2001: 189-205), a aceitação e o reconhecimento de que Hildegarda de Bingen foi alvo ficaram a dever-se ao facto da sua, digamos, tradicionalidade. Segundo aquela autora é a fidelidade à tradição doutrinária que terá permitido que a contemporaneidade tenha ultrapassado, de alguma maneira, a sua condição de mulher. Assim, Leonor Xavier aprecia a obra de Hildegarda mais como um baluarte da tradição do que um marco de inovação.

Ana Maria Jorge prefere realçar o carácter arrojado e inusitado das realizações da Abadessa de Bingen e, nomeadamente, o seu olhar próprio sobre

9. Ohanneson, *Scarlet Music*. Versão portuguesa: Ohanneson 2000.

10. Estou a repetir a expressão de Ana Maria Jorge no texto antes referido (2006: 33-55).

algumas temáticas teológicas, como, por exemplo, a sua associação do amor de Deus ao amor maternal que dá vida e é misericordioso. Diz ela:

Enquanto representante da ordem beneditina, Hildegarda foi uma mulher integrada no sistema feudal e na hierarquia socio-religiosa do mesmo mas "ultrapassou-os". Foi uma mulher de profundas intuições teológicas que soube integrar o elemento feminino na sua teologia falando do amor de Deus como amor maternal que dá vida e se manifesta pela doçura da misericórdia. (2006: 38)

Uma coisa parece ser inquestionável: a dimensão complexa e enciclopédica da obra que Hildegarda nos legou e que vai da medicina à música, passando pela teologia e pela filosofia.

A sua vida parece poder ser analisada em duas fases distintas. A primeira é constituída pelos primeiros 50 anos, sendo mais ou menos anónima; a segunda corresponde aos anos seguintes e caracteriza-se, dir-se-ia, pela glória, já que a Abadessa de Bingen será uma das vozes, do norte da Europa, mais ouvidas na segunda metade do século XII, sendo considerada uma espécie de consciência espiritual da época.

A sua obra é vastíssima e diversificada, integrando três dimensões: (1) epistolar e poética,¹¹ (2) tratados científicos e (3) tríptico visionário (Bingen 1982: *Présentation*, xv-ci).

Para além da sua música, que se divulgou muito no final do século XX, a obra teórica mais interessante é constituída pela trilogia ou tríptico das suas visões: o *Liber scivias Domini*, cujo título é uma abreviatura de *Scito vias Domini* (Conhecei os caminhos do Senhor), composto entre 1141 e 1150, o *Liber vitae meritorum*, composto entre 1158 e 1163 e o *Liber divinatorum operum*, composto entre 1163 e 1170.

Também a estrutura narrativa deste tríptico é paradoxal - trata-se de uma obra que, antes de mais, narra as visões de Santa Hildegarda e são essas visões que sustentam e legitimam os textos que, segundo uma das maiores estudiosas de Hildegarda de Bingen, Adelgundis Führkötter, não se inscrevem na linha mística que conduzirá até Teresa d'Ávila, mas antes nos profetas do Antigo Testamento.

Hildegarda de Bingen quer ser um veículo da transcendência, um lugar de passagem. Nesse sentido, repete dois temas incansavelmente: *sempre teve visões e é ignorante*. Um e outro querem descentrar o olhar de si mesma para o verdadeiro lugar de emissão do discurso: a voz divina, origem da verdade e da salvação. Nesse sentido, a interpretação das visões é tão importante como a sua descrição pormenorizada porque a visão e a sua significação fazem uma totalidade. Na verdade, Hildegarda de Bingen quer-se apagar comple-

11. Joaquim Félix de Carvalho e José Tolentino Mendonça coordenaram uma publicação bilingue com alguma obra poética da autora: Bingen 2004.

tamente como autora. Aliás, reitera que só passou à comunicação das suas visões quando isso lhe foi imposto – “Escreve o que vês e o que ouves”, recebe como ordem e, por isso, empreende a comunicação das suas visões com mais de 40 anos, embora elas sempre a tenham acompanhado.

Ana Maria Jorge chama bem a atenção para o paradoxo que representa a figura de Hildegarda de Bingen e como enquanto paradoxo põe de manifesto a complexidade da situação das mulheres na Idade Média. Diz ela:

Ela mostra bem como a mulher, excluída por muitos da cultura erudita e da esfera do poder na época medieval, podia reivindicar pelas letras e pelo vigor do estilo de vida o privilégio de “ver” a Cristo e de O testemunhar. A sua vida de monja fala-nos da vitalidade do Evangelho que desconcertou e desafiou a sua época mesmo para além dos muros do claustro. (2006: 38)

Esta referência ao facto de Hildegarda de Bingen ser monja não é irrelevante. Na verdade, os conventos representam outra dimensão de ambiguidade da Idade Média em relação às mulheres. Embora também a este nível haja várias linhas de discriminação, desde a existência de um número inferior de espaços conventuais para mulheres e homens,¹² até ao facto da imposição de uma tutela masculina, a verdade é que os conventos foram, igualmente, lugares de liberdade para as mulheres permitindo o seu desenvolvimento intelectual e a sua criatividade.

Neste contexto – e também como elemento de estranheza no quadro da situação subalterna das mulheres na Época Medieval – importa ter em atenção o movimento das Beguinhas.

A etimologia do nome beguina não é pacífica. Há muitas e divergentes hipóteses de radicação da palavra. O movimento das Beguinhas é um movimento de espiritualidade que se desenvolveu sobretudo nos Países Baixos e na Alemanha,¹³ constituído por mulheres sozinhas que não faziam votos, mas dedicavam a vida à oração, ao ensino e às boas obras, vivendo em pequenas comunidades, não conventuais, que se organizavam em pequenas aldeias em torno de uma Igreja. Aquilo que constitui estranheza no seu modo de vida é uma espécie de secularização em que viviam e também a sua independência em relação a uma tutela masculina. Do ponto de vista da espiritualidade a sua importância é revelada por várias intervenções da Cúria em relação à sua existência, umas vezes condenando-as outras aceitando-as. Ficaram como nomes mais destacados deste movimento (Epiney-Burgard & Brunn 1988): Marguerite Porète que foi queimada por heresia, Mathilde de Magdebourg, Hedewiges de Antuérpia e Juliana de Norwich.

12. Cf. Leclercq 1998, mis en ligne le 03 juin 2005, consulté le 03 juin 2013: <<http://clio.revues.org/323>; DOI: 10.4000/clio.323>

13. Ainda hoje é possível encontrar os espaços das Beguinhas na Bélgica e na Holanda.

Concluindo

As hipóteses interpretativas que se propuseram ao longo do texto pretendem apenas ser uma revisitação da “História que nos trabalha”, como se dizia na introdução, mostrando que os textos e os chamados factos históricos podem ser lidos de maneira diferente da tradicionalmente canónica quando esta se limita a repetir que a Idade Média apenas contribuiu para uma imagem das mulheres e do feminino em termos negativos. Continuar a ter só essa perspectiva representa, para além de outras coisas, uma certa injustiça histórica para quem viveu e pensou nesses tempos e procurou estabelecer alguma racionalidade na maneira de compreender a situação e a condição das mulheres e do feminino. Evidentemente que este esforço hermenêutico não apaga a força discriminadora do pensamento medieval sobre as mulheres, mas permite evidenciar uma maior complexidade no tratamento do problema.

Na sua abordagem da relação entre Memória e História, Paul Ricoeur (2000) põe em evidência a necessidade de se encontrar uma *memória crítica* que supere quer o *trop*, quer o *trop peu* de memória que, no fundo, desvirtuam e empobrecem o passado na sua complexidade e impedem a construção de uma História justa. Nesse quadro, é possível dizer com ele *qu’il faut raconter autrement* de forma a que se possa desocultar aquilo que ele também chama as possibilidades escondidas no passado, ou seja, aquelas possibilidades que não tiveram continuidade no plano dos legados dominantes e, por isso, não tiveram hipótese de se desenvolverem e concretizarem em situações ou pontos de vista específicos. É um pouco nesse horizonte de buscar algumas possibilidades não desenvolvidas do passado no que respeita à condição das mulheres e do feminino que este percurso textual se quer inserir.¹⁴

Referências

- Bingen, Hildegard de (1982), *Le Livre des œuvres divines*. Paris: Albin Michel.
Bingen, Hildegard von (2004), *Flor Brilhante*. Lisboa: Assírio e Alvim.
Bloch, R. Howard (1991), *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago & Londres: The University of Chicago.
Børresen, Kari Elisabeth (1968), *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin*. Oslo & Paris: Maison Mame.
Collin, F.; Pisier, E. e Varikas, E. (2000), *Les Femmes de Platon à Derrida*. Paris: Plon.

14. Considero que o texto de Teresa Forcades i Vila, *A Teologia Feminista na História*, que a editora Presente acabou de traduzir para português, se inscreve na mesma linha hermenêutica de tornar públicas as tentativas de mulheres e homens que ao longo da história da nossa cultura procuraram abordar a teologia numa perspectiva de igualdade entre feminino e masculino, mulheres e homens.

- D'Alverny, Marie-Thérèse (1997), "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme". *Cahiers de civilisation médiévale*, 20^e année, 78/79, abril-setembro.
- Duby, Georges (1995), *Dames du XII^e siècle*. Paris: Gallimard.
- Epiney-Burgard, Georgette e Brunn, Emilie Zum (1988), *Femmes troubadours de Dieu*. Turnhout: Éditions Brepols.
- Henriques, Fernanda e Toldy, Teresa (2012a), "A Conceção Inferior do Feminino como 'Entidade Transparente', na Filosofia e na Teologia". In: *Mulheres Que Ousaram Ficar. Contributos para a Teologia Feminista*, org. F. Henriques et al. Leça da Palmeira: Letras e Coisas, 121-164.
- Henriques, Fernanda e Toldy, Teresa (2012b), "Desconstruindo Antropologias Assimétricas". *Impossibilia*, 4, Outubro 2012: 18-33.
- Jorge, Ana Maria (2006), "Testemunhar Deus no Feminino. Histórias de Vida na Igreja Medieval". In: *Teologia e Género*, coord. M. Silva e F. Henriques. Coimbra: Ariadne Editora.
- Leclercq, Paulette L'Hermite (1998), "Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique". *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [en ligne], 8.
- Leonor Xavier, Maria (2001), "Hildegarda de Bingen. As Suas Visões e as Suas Razões". In: *Pensar no Feminino*, org. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Colibri.
- Ohannesson, Joan (2000), *Música Escarlata*. Lisboa: Gótica.
- Ricœur, Paul (2000), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Abstract

This text is based on two perspectives: (1) the ever more aware of the need to revisit "history working in" opening gaps in traditional readings that or ignore women and the feminine or just show everything that denigrated or minimized its image; (2) the conviction of the profound influence that medieval thought was in the design of the female at the level of our culture because, on the one hand, this design is in some way "theologized" and, secondly, she continues to have resonance in the contemporary world because of the symbolic framework Conceptual of the Catholic Church about women and the feminine. Within these assumptions, this paper seeks to develop a set of considerations that put manifest fragments of difference on the canonical medieval look that is supposed to have had on women and the feminine.