

A literatura mística feminina e a escrita da História na Baixa Idade Média ocidental: entre biografia, memória e relato social

Female Mystical Literature and History Writing in the Western Late Middle Ages: Between Biography, Memory and Social Report

André Luis Pereira Miatello

<http://orcid.org/0000-0002-1254-8837> 

RESUMO

Michel de Certeau classifica a linguagem mística como “fábula”, isto é, como algo que precisa ser dito e que constitui uma forma especial de enunciação da experiência histórica; como enunciação, a mística constitui uma “prática de escrita” que pretende redefinir os limites do dizível, do real e do verdadeiro; durante a Idade Média, a escrita mística feminina inseriu as mulheres no campo da historiografia, até então marcadamente masculina, pela qual fabricaram uma linguagem específica de enunciação da vida interior que se apresenta sob a forma de narrativas biográficas. Neste texto, serão estudadas *Li Vida de la Benaurada Sancta Doucelina* e *Il Memoriale di Angela da Foligno* produzidas por mulheres da Baixa Idade Média desde a perspectiva da narrativa de memória para entender se e como a linguagem mística engendra novas formas de narrar a história e se essas formas indicam novos caminhos para entendermos as noções de objetividade, subjetividade e alteridade na história e na historiografia ocidental.

PALAVRAS-CHAVE

Mística; Mulheres; Historiografia Medieval

ABSTRACT

Mystic language is classified by Michel de Certeau as “fable”, that is, as something that must be said and that constitutes a special form of enunciation of historical experience; as enunciation, mysticism constitutes a “writing practice” that seeks to redefine the limits what is sayable, real, and true. During the Middle Ages, female mystical writing inserted women in the field of historiography, which used to be completely composed of males. Through mystical works, they fabricated a specific language of enunciation of the inner life, one that presents itself in the form of biographical narratives. This paper examines *Li Vida de la Benaurada Sancta Doucelina* and *Il Memoriale di Angela da Foligno*, documents produced by women of the Late Middle Ages, from the perspective of narrative memory to understand if and how mystical language creates new ways of narrating history and whether these forms indicate new ways of understanding the notions of objectivity, subjectivity and otherness in Western History and Historiography.

KEYWORDS

Mysticism; Women; Medieval Historiograph

Introdução

Entre as *Histórias contra os Pagãos*, de Paulo Orósio (c. 385- c. 420), e as *Histórias Florentinas*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), contam-se centenas de outras obras de história escritas em prosa ou verso, em latim e nas mais variadas línguas romances. Bernard Guenée (2006, p. 526) define a história como “um relato simples e verdadeiro, visando transmitir à posteridade a memória do que passou”, um relato escrito que buscava em outros relatos escritos e no testemunho oral as referências da própria narrativa.

Todavia, para nossa tristeza, os escribas ocidentais do período medieval, tão interessados em escrever sobre o passado, não procuraram sistematizar ou discutir as diversas maneiras pelas quais eles redigiam obras que consideravam históricas. O que sabemos é que a historiografia não era uma atividade metódica ou científica e que sequer perseguia uma mesma finalidade, ao narrar acontecimentos que tanto podiam estar num passado distante como no presente. Assim, os livros históricos expressavam-se em gêneros narrativos variados, como os anais, as crônicas (locais, regionais ou universais), as genealogias, as biografias e as próprias histórias (também locais ou universais), cada qual com suas regras e premissas. O historiador era mais um compilador do que um autor, pois seu interesse não era ser original e nem se sentia o criador das matérias que narrava; ao escrever, ele acreditava obedecer às *auctoritates* de seu ofício, que podiam ser a Bíblia (cheia de livros de história) ou os autores antigos (gentios ou cristãos).

Os livros de história interessavam às pessoas do poder e da religião, às instituições, às coletividades e a diversos indivíduos, homens e mulheres, santos e pecadores. A depender dos tempos e lugares, um livro de história podia oscilar entre ser uma narrativa com finalidade edificante e um repositório de documentos organizados e circunstanciados com finalidade político-jurídica de validade institucional.

Um livro de história fornecia informação sobre o passado, preservava a memória de famílias e corporações, ajuntava, produzia e conservava documentos do interesse de instituições seculares e eclesiais, exaltava os feitos de pessoas consideradas ilustres, comemorava eventos de alto significado político-social e engrandecia dinastias, reinados, casas religiosas, ofícios eclesiásticos e toda uma infinidade de motivos e situações, podendo ser uma narrativa memorialista ou até mesmo um relato épico e heroico.

A despeito da multiplicidade de objetivos e da variegada natureza narrativa desses textos de história, podemos dizer que a historiografia redigida no Ocidente medieval era uma prática erudita que exigia um mínimo de perícia durante a recolha das informações e dos testemunhos, capacidade de efetuar o que chamamos de crítica documental e, talvez, sobretudo, talento literário, pois a historiografia daquele tempo mantinha o lastro com a época anterior, em que a escrita da história obedecia aos cânones da gramática, poética, retórica, enfim, das belas-letas (BOUCHAUD, FUGRE-LEVEQUE, WALLERICH 2017 p. 3). Daí, que todo historiador (homem ou mulher) precisava demonstrar habilidade com as palavras, com a forma literária e com as disposições da matéria a ser narrada, o que fazia desse escritor um *litteratus*, isto é, uma pessoa erudita e culta. Porém, esse escritor erudito não era historiador em tempo integral e nem ganhava a vida exclusivamente com esse ofício; os historiadores eram pessoas que operavam segundo as necessidades e circunstâncias do momento (GUENÉE 2006, p. 523), podendo desempenhar, simultaneamente, outras atividades políticas, religiosas ou acadêmicas, sobretudo a partir do século XII.

Apesar de, na Itália das comunas, haver existido cronistas leigos contratados para registrar a história local – eles eram geralmente notários públicos –, é certo que a grande maioria dos historiadores, desde o século V, eram clérigos (bispos, monges, cônegos e frades) e que, em ambos os casos, eram homens. Porém, os estudos conduzidos desde a década de 1990

elencaram um volume considerável de obras históricas escritas em casas religiosas femininas, ou em seu entorno, cuja autoria pode ser atribuída, com muita probabilidade, às mulheres eruditas que ali residiam (VAN HOUTS 1992; MOULINIER 1995; NELSON 1996). Nos mosteiros femininos, os *scriptoria* funcionavam no mesmo regime de trabalho de seus correlatos masculinos: as religiosas dedicavam-se a copiar e também a produzir narrativas históricas que, com algumas diferenças de ênfase, organizavam-se aos moldes da historiografia monástica masculina. É o caso, por exemplo, da Abadia de Gandersheim, onde viveu Rosvita (935-1002), a monja dramaturga, poetisa e historiadora que, em 968, completou as *Gesta Ottonis Imperatoris*, história versificada que comemorava a coroação imperial de Otto I, em 962 (LEES 2013).

O caso de Rosvita é bastante emblemático, mas não é único. No século X, nas regiões orientais da *Francia* (atual Alemanha), onde a família Liudolfinga assentava suas bases políticas, os mosteiros femininos, geralmente régios, contavam-se às dúzias e, em todos eles, as religiosas professoras esmeravam-se em transcrever a memória de suas linhagens, os feitos de seus ancestrais e a própria história de suas abadias e mosteiros; assim, podemos identificar, além de Gandersheim, outros centros monásticos femininos de produção de história, como Essen, onde se destacou a abadessa Matilda (949-1011); Quedlinburg, cujas monjas redigiram os *Annales Quedlinburgenses*, entre 966 e 999; e Nordhausen, que produziu duas *Vitae Mahthildis* (*antiquior* e *posterior*) sob o abaciado de Richburga, entre 962-1007 (VAN HOUTS 1992, p. 54-59). Janet L. Nelson (1996 p. 192) vai ainda mais longe, ao apostar que os *Annales Mettenses Priores* (compostos por volta de 806), considerados até recentemente obra anônima ou coletiva, podem ter sido redigidos pelas professoras do mosteiro carolíngio de Chelles, cuja abadessa era a irmã de Carlos Magno, Gisela (757-810).

Esses exemplos apontam para uma evidência negligenciada e, ainda, pouco discutida da presença de mulheres no ofício de historiador e, mais do que isso, da existência de núcleos

produtores de livros, incluindo os de história, que eram mantidos por mulheres. Em tais obras, além da história político-eclesiástico-militar, já convencional entre os historiadores homens, nota-se que as historiadoras procuraram realçar a atuação de mulheres no passado e, como se vê no caso de Rosvita, de colocá-las à altura dos homens como personagens de igual relevância histórica. Além disso, os mosteiros germânicos não eram os únicos a contar com historiadoras. Seria muito distante da realidade que as demais residências monásticas femininas da cristandade tivessem cronistas homens, pois o trabalho de cronista, num mosteiro, não só era uma função que dependia de nomeação oficial por parte do abade ou da abadessa, mas era um cargo ocupado permanentemente por religiosos ou religiosas locais designados para o ofício por haverem demonstrado perícia na escrita, capacidade de observação dos acontecimentos e síntese narrativa. Para a região italiana, num período mais tardio (sécs. XV-XVI), Kate Lowe (2003) notou a imensa potencialidade de narrar a história demonstrada pelos conventos femininos e como tais crônicas conventuais registram uma interpretação religiosa do passado a partir de uma perspectiva que a autora qualifica de feminina.

No conjunto literário manejado por mulheres do período medieval, destacam-se diversos outros gêneros compositivos e outras escritoras. É notável como, sobretudo a partir do início do século XIII, abundaram os chamados escritos místicos que, ao mesmo tempo em que discorriam sobre as experiências profundas de oração e de enlevo espiritual de mulheres extáticas, também registravam suas vidas com uma finalidade, senão idêntica, ao menos semelhante à da historiografia, pelo menos no quesito edificação, instrução, exaltação memorialística e compromisso de relatar a verdade dos acontecimentos.

Ademais, a experiência de arrebatamento místico (ou pelo menos a aceitação social desse fenômeno) projetou a mulher para uma posição de destaque na sociedade local e até nacional, o que possibilitou e favoreceu que mais narrativas biográficas

sobre mulheres fossem compostas por mulheres – a mística feminina do século XIII abriu ainda mais espaço social para as mulheres escritoras (McGINN 2017, p. 10). Em segundo lugar, as biografias de místicas escritas por mulheres também facultaram que as línguas vernáculas (base quase geral dos escritos místicos femininos) rivalizassem ou até suplantassem o latim como língua primária da escrita biográfica que, como espero demonstrar, assumia estatuto historiográfico. Em terceiro lugar, destaco ainda o fato de que as biografias de mulheres místicas fizeram com que, sob o gênero biográfico, as narrativas históricas transpusessem os muros do claustro e alcançassem as praças das cidades e as casas das famílias leigas, abrindo espaço para uma divulgação ainda mais ampla da literatura biográfica e da narrativa sobre o passado.

Narrar a vida tornou-se uma necessidade ainda maior para tais mulheres, dadas as dificuldades que elas enfrentavam para defender seus ensinamentos espirituais frente a uma teologia científica masculina que colocava sob suspeita todo conhecimento produzido fora do âmbito universitário ou monástico tradicional (TROCH 2013, p. 3). Consideradas subversivas, muitas dessas místicas precisaram apelar para a história, a fim de validar ou autenticar a verdade de suas experiências e de sua doutrina frente à tradição mais antiga da espiritualidade cristã. Assim, as mulheres místicas lançaram mão das biografias não só pelos motivos comuns de enaltecimento, mas também como uma nova forma de enunciação da verdade, tendo como referência a própria subjetividade que defendiam (MAYERS 1998).

Dados os limites deste artigo, tomarei por base documental apenas duas obras biográficas de mulheres místicas, que serão analisadas comparativamente: a primeira obra é *Li Vida de la Benaurada Sancta Doucelina mayre de las Donnas de Robaut* (A Vida da Bem-aventurada Santa Doucelina fundadora das Damas de Robaut), biografia/hagiografia em língua provençal, composta provavelmente em 1297 pelas beguinas discípulas de

Doucelina de Digne (1214-1274), em Marselha; a segunda obra será o chamado *Memoriale* de Santa Ângela de Foligno (1248-1309), que é uma espécie de autobiografia ditada por Ângela em vernáculo umbro e anotada e traduzida simultaneamente para o latim por um frade seu discípulo que se intitula *frater A.*, entre 1291-1297.

Espero demonstrar que a literatura mística do século XIII, marcadamente biográfica e, neste caso, historiográfica, trouxe uma contribuição considerável para a escrita da história ocidental, pois alargou as possibilidades linguísticas de expressar as vivências humanas no tempo e ajudou a questionar os limites entre o real e o ficcional, o homem e a mulher, o oral e o escrito, o latim e as línguas vernáculas, o sagrado e o profano; além disso, essas biografias de místicas constituíram um exercício concreto de como usar os recursos da historiografia para narrar a memória de si e, dessa forma, serviram também para destacar o lugar do sujeito na história coletiva; enquanto expressões da interioridade humana, as biografias de místicas forjaram (ou contribuíram para forjar) um léxico qualificado para descrever as vivências da consciência e identificar o lugar da consciência na história. Por fim, pode-se dizer que as biografias de místicas também aportaram uma discussão que, no fundo, reelaborou o papel da providência divina no tempo humano e o papel da liberdade humana frente aos desafios de sua trajetória histórica.

A mística e a escrita da história

Como experiência extraordinária e individual de uma realidade que se crê transcendente, a mística não se preza facilmente a definições, principalmente porque ela não é algo relativo a um lugar e a um tempo precisos. Sob o nome de místicos, podemos retroceder a Sidarta Gautama, o Buddha, no século V a.e.c., passando pelo teólogo sufi Rumi, no século XIII, e chegando a tantos outros, no século XX, como Thomas Merton, Ety Hillesum ou Simone Weil. Como se vê, a mística pertence a muitas religiões e suas manifestações podem

variar desde um modo mais consciente de vivência religiosa até a estados de alteração psíquica ou emocional que levam o 'místico' a experimentar êxtases, arrebatamentos mentais e outros fenômenos fora do comum.

Na *Encyclopaedia Universalis*, em 1971, Michel de Certeau propunha que mística é:

um conhecimento experimental que, lentamente, se separou da teologia tradicional ou das instituições eclesiais e que se caracteriza pela consciência, adquirida ou recebida, de uma satisfatória passividade onde o eu se perde em Deus (*apud* LION 1987, p. 407).

Ao ressaltar certa equivalência entre 'conhecimento experimental' e 'consciência da presença de Deus', Certeau define mística como uma relação especial entre dois sujeitos, o humano e o divino, em que esse último absorve ou arrebatava o primeiro. Certeau também destaca que essa relação assenta-se num tipo de conhecimento que, embora não contradiga, ao menos não se confunde com a teologia (enquanto ciência tradicional sobre Deus) e nem com as diversas comunidades de fé (e suas explicações catequéticas), de modo que o 'místico' é necessariamente um indivíduo diferente dos demais membros de sua comunidade. Esse modo de entender o problema, certamente, tem o seu lugar nos estudos de mística moderna ocidental, porém, por si mesmo, ele pode nos levar a diminuir alguns elementos irrenunciáveis da compreensão de mística antes da modernidade.

Bernard McGinn (2012, p. 17) adverte que "nenhum místico (pelo menos não antes do século presente) acreditava em ou praticava "mística". Eles acreditavam em e praticavam cristianismo (ou judaísmo, ou hinduísmo ou o islã), ou seja, em religiões que continham elementos místicos (...)". Essa precaução evita que pensemos que o estado místico era algo procurado por si mesmo ou que constituía um valor diferente ou diferenciador para aquele que se sentia tomado por essa

consciência especial do divino. Para evitar tais problemas, McGinn estabelece a seguinte distinção: 1) mística como parte ou elemento da religião; 2) mística como um processo ou modo de vida e 3) mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus” (McGINN 2012, p. 16). Esse último tópico é digno de nota, pois ele está diretamente associado aos diversos *textos* produzidos para registrar e exprimir a experiência mística e para ensinar o modo de vida místico aos que por ele se interessavam.

Os casos que iremos estudar demonstram a pertinência dessa distinção: Doucelina de Digne e Ângela de Foligno, praticantes do cristianismo, vivenciaram um processo espiritual que as promoveu a um estado de enlevo e de alteração da consciência e, a partir disso, suas experiências foram a base da redação de narrativas místicas com o fito de fornecer instrução e conselho para outros praticantes. Para nós, interessa mais o texto místico, e sua narratividade, do que a experiência que, em si, já não é mais recuperável, a não ser nos limites do registro biográfico. Portanto, se o que resta é o escrito místico e sua repercussão na comunidade de crentes – pois todo texto místico é composto para uma audiência mais ou menos vasta –, a literatura mística é o suporte primário para o aprendizado da mística e também para o seu estudo.

Se no verbete ‘*mystique*’, da *Encyclopaedia Universalis*, de 1971, Certeau parece valorizar mais a fugacidade da experiência mística do que a posteridade do registro escrito, o mesmo não ocorre em sua obra magistral, *La Fable Mystique* [A Fábula Mística], de 1982. Nesse livro dedicado à literatura mística dos séculos XVI-XVII, Michel de Certeau observa que os escritos místicos modernos passaram a ser vistos a partir da noção de fábula, cuja etimologia evoca o verbo latino *fari*, que significa falar. A fábula seria a nova condição da expressão da experiência mística após a ascensão da cultura escrita, no século XVI, quando as oralidades enunciativas do real foram desmerecidas

pelos “examinadores” e “observadores” científicos (CERTEAU 1982, p. 23); como ‘fábula’, o escrito místico foi associado ao ficcional, isto é, ao não real imaginado e, com isso, tornou-se o oposto da historiografia. Porém, notem que o qualificativo fábula aplicado à literatura mística seria uma consequência da nova postura epistemológica surgida na modernidade, uma manobra, sobretudo, iluminista.

Michel de Certeau, por sua vez, não concorda com isso. Se, como ele diz, o texto místico é “um artefato do silêncio” (CERTEAU 1982, p. 50), a historiografia não deixa de ter relação com a ficção: para ele, a historiografia manifesta um quê de comédia e, nesse sentido, também dialoga com a ficção. A escrita da história seria “uma comédia dos erros”, uma “encenação” de um *quiproquo* – ela suscita teatralmente os personagens e as falas de outro modo perdidos –, pois em Certeau, a atividade historiográfica prioriza as perdas e não os fatos; a historiografia seria a explicação dessa perda e, nesse sentido, voltamos ao texto místico como artefato do silêncio (NAPOLI 2018, p. 9).

Todavia, o argumento principal a ser aqui ressaltado é que a oposição entre ‘mística fabular’ e ‘historiografia’ é completamente estranha ao século XIII. Em primeiro lugar, porque, então, nem a historiografia era “uma operação definida pelas regras e os modelos elaborados por uma disciplina [metódica] do saber [científico]” (CERTEAU 1973, p. 154), nem a literatura mística “valia pelo que tornava possível e não pelo que provava” (LION 1987, p. 413). Em segundo lugar, porque, no século XIII, não era só a literatura mística que funcionava segundo as engrenagens da oralidade e da linguagem simbólica, mas também a literatura historiográfica, como se verifica, por exemplo, na associação, já feita desde a Antiguidade romana, entre ‘historiografia’ e ‘oratória’. Tanto quanto Marco Túlio Cícero, também os autores do período medieval pensavam que “o bom historiador nada mais era do que o bom orador” (MIATELLO 2015, p. 120). Boa parte das obras historiográficas latinas medievais assumem, em todo ou em parte, aspectos épicos,

trágicos, poéticos e parenéticos que, na grande maioria dos casos, confundem-se, ainda que parcialmente, com as características da narrativa fabular antiga, das canções de gesta ou dos textos laudatórios.

É assim que a escrita da história operacionalizada por mulheres na Baixa Idade Média pôde lançar mão de suportes diversos, como as hagiografias, as crônicas conventuais, os livros de memória ou as autobiografias. Os títulos que nomeiam algumas dessas obras, aliás, são atribuições futuras ou, então, externas que, a depender dos casos, podem nos levar a enganos, supondo, por exemplo, que a prática historiográfica ficasse restrita somente aos textos associados à narrativa de um passado coletivo com finalidades políticas. O empenho feminino nesse campo, bem longe de seguir o modelo convencional antigo (marcadamente masculino), acabou por diversificar e enriquecer, como espero demonstrar a seguir, a abrangência da historiografia em termos de suportes, modos de narrar e de objetos narráveis na qualidade de objetos históricos. É por isso que escolhi tratar da *Vida da Bem-aventurada Santa Doucelina* e do *Memorial* de Ângela de Foligno, pois são textos que se complementam em suas diferenças literárias e, ao mesmo tempo, alargam o padrão convencional da escrita da história, trazendo para essa prática letrada maior perspicácia e maior capacidade de análise das situações humanas ali representadas.

A Vida de Doucelina de Digne: entre história social e crônica conventual

Doucelina entrou para a história da espiritualidade cristã como uma beguina, nascida em Digne (hoje Digne-les-Bains, na Provença), por volta de 1214-1215; 'beguina' era o nome atribuído a mulheres de diferentes classes sociais que assumiam um gênero de vida penitencial que, apesar da extrema piedade, do celibato e do uso de roupas específicas, não pode ser visto como uma vida religiosa no sentido jurídico e canônico do termo. O cronista Salimbene de Parma (1221-1290), que provavelmente conheceu Doucelina quando visitou a Provença,

por volta de 1247, afirma que “ela nunca entrou numa ordem religiosa, mas viveu sempre, casta e religiosamente, no século” (SCALIA 2007, p. 1532). A ênfase no aspecto ‘secular’ do engajamento religioso de Doucelina denota a sua condição leiga e de todas as suas companheiras e, a propósito, reforça o empenho de estar entre as pessoas e de trabalhar em favor da cidade.

‘Beguína’ designa a mulher que, dentro das possibilidades eclesiais abertas ao gênero feminino, escolheu consagrar a sua vida a Deus por uma atividade geralmente voltada para a assistência social, o ensino e a contemplação, sem se enquadrar nos limites de uma clausura ou sob a tutela de homens, ainda que clérigos (SWAN 2014, p. 11). Diferentemente das monjas, as beguinas não renunciavam aos bens pessoais; ao contrário, conservavam-nos e administravam-nos de pleno direito, muitas vezes celebrando contratos em nome próprio e auferindo bons rendimentos de sua ocupação civil. Era isso que dava às comunidades beguinas condições de plena independência econômica e jurídica em relação aos poderes eclesiásticos e políticos, e garantia que essas mulheres conduzissem suas vidas a seu modo, inserindo-se, inclusive, em atividades profanas, como o artesanato e o comércio.

Doucelina tornou-se beguína em 1240 quando congregou uma pequena comunidade feminina às margens de um ribeirão chamado Roubaud (grafia moderna de *Robaut*), em Hyères, que passou a designar a sua fundação, a ‘Casa das Damas de Roubaud’, nome que se manteve mesmo quando a fundadora mudou-se para Marselha, por volta de 1254, e constituiu ali uma comunidade muitas vezes maior – Salimbene diz que eram mais de oitenta mulheres que ele classifica como “*nobiles domine*” (SCALIA 2007, p. 1534), o que salienta a boa situação social e econômica dessas beguinas provençais e justifica o apelativo ‘damas’ que as próprias beguinas se impunham.

O testemunho de Salimbene confirma o material da *Vida*, pois em ambos os textos a grande característica de Doucelina, a *sancta femina*, era a extrema elevação de sua vida espiritual

demonstrada nos êxtases, nos arrebatamentos e na levitação – geralmente públicos –, bem como nos milagres que realizava, o que nos coloca frente à condição mística que anteriormente definimos. Doucelina estava longe de ser uma beguina comum e, no entanto, sua excepcionalidade facultava que as beguinas, em Marselha, gozassem de ampla aceitação e se tornassem referências de vida espiritual, sobretudo para as mulheres da cidade.

A *Vida da bem-aventurada Santa Doucelina* chegou até nós através de um único manuscrito, provavelmente do início do século XIV e de origem marselhesa. A atribuição de autoria feminina começou quando o cônego Joseph Albanès (1822-1897), o primeiro editor do manuscrito, publicou seu trabalho em 1879. Nessa edição, Albanès inclusive defendia que Philippine de Porcelet (m. 1316), uma abastada matrona que se tornou discípula de Doucelina e era considerada uma segunda fundadora, fosse a verdadeira autora da biografia. Defendia ainda que o manuscrito remanescente era, na verdade, uma versão revista e ampliada, em 1315, de uma primeira versão coligida anos antes, em 1297 (ALBANÈS 1879, p. XXI).

Embora o manuscrito se encerre com um tal de *Iacobus Peccator* suplicando que se rezasse por ele, é muito difícil supor que tenha sido um homem o autor de uma biografia que consegue captar, em filigrana, os detalhes de uma comunidade feminina e que, em diversos momentos, proporciona um testemunho ocular muito íntimo do mundo e da espiritualidade das beguinas – nesse caso, *Iacobus Peccator* não passaria de um copista. A *Vida* fornece tantos detalhes internos e cotidianos da Casa das Damas de Roubaud, que seria praticamente impossível que um homem externo, ainda que sob a assessoria de uma interna, conseguisse demonstrar tamanha familiaridade com a comunidade e com o jeito de ser e pensar de uma beguina provençal. Em diversos momentos, a narração registra os pronomes “nós todas” para tratar das Damas de Roubaud, o que supõe que o narrador seja uma mulher e que pertença à associação:

Disso **nós** temos um testemunho firme e uma garantia segura em toda a vida da santa madre; (...) [Doucelina] nos prometia e nos assegurava que **nós estamos todas** sob os cuidados de Deus, que **nosso estabelecimento** inteiro estava sob a proteção da Trindade Santa; e que sob as asas de São Francisco **todas nós seríamos salvas**" (ALBANÈS 1879, p. 216, grifos meus).

Além do mais, não nos deve causar espanto que as companheiras de Doucelina fossem capazes de redigir uma biografia tão bem elaborada. As Damas de Roubaud eram geralmente abastadas e, inclusive, aristocráticas, o que tornava o aprendizado das letras e da escrita algo mais comum e mais acessível. A própria Doucelina, que era bem alfabetizada, previne suas co-irmãs do risco que o letramento podia significar para uma beguina que, de resto, devia primar pela humildade:

(...) ela recomendava que todas as suas filhas guardassem esta virtude [a humildade] como o fundamento de todo o seu instituto. E por isso, ela não tolerava que elas tivessem igreja própria e nem outras dignidades; **não admitia que tivessem a sutileza das letras** e nem cantassem o ofício (ALBANÈS 1879, p. 30, grifos meus).

Na linguagem franciscana, própria da comunidade beguinal de Marselha, a "sutileza das letras" não significava o simples letramento prático, mas uma perícia literária que homens, como São Francisco de Assis, ou mulheres, como Doucelina de Digne, enxergavam como incompatível com o pauperismo que professavam, pois indicava alta dignidade e demonstração de vaidade. Por outro lado, sabe-se que o apelo desses fundadores para a fuga da 'sutileza das letras' tornou-se inócuo desde a origem, pois os religiosos e religiosas, sob uma capa de modéstia, demonstravam, sim, uma ciência retórica não pequena, como podemos comprovar nos relatos hagiográficos franciscanos desde 1229.

Além disso, o fato de haver sido produzida apenas uma versão manuscrita dessa *Vida*, caso isso seja verdade, não torna o texto irrelevante ou pouco influente. Doucelina nunca deixou de ser o que os historiadores da santidade chamam de 'santa local', cuja memória e culto permaneceram vinculados à cidade que detinha seus espólios e que costumava ser aquela em que a pessoa santa passou, se não boa parte de sua vida, ao menos seus últimos anos, tendo lá falecido em fama de santidade. Além disso, Doucelina era a fundadora de uma comunidade de mulheres penitentes que seguiu sendo sempre uma comunidade igualmente local, característica, aliás, que marca a maioria das congregações e conventos femininos da Baixa Idade Média.

O aspecto regional e local desse texto não lhe tira o efeito historiográfico e nem a sua abrangência social. A maior parte dos textos de história escritos no medievo era de história local ou regional, seja por sua abordagem restrita a um lugar específico, embora referente a várias temporalidades, seja por seu alcance em termos de circulação e leitores. A *Vida da bem-aventurada Santa Doucelina* contém, obviamente, a biografia dessa santa, mas também, e de maneira notável, um relato histórico da fundação e desenvolvimento da comunidade das beguinhas da Provença. Seja pelo fato de que se trata de uma santa e de uma comunidade religiosa locais, seja porque as beguinhas nunca deixaram de estar entre as pessoas seculares e de exercerem direitos e poderes na sociedade, a *Vida* apresenta-se sob uma dupla perspectiva: a de crônica conventual e a de história urbana.

É fato que a *Vida* é, em primeiro lugar, uma hagiografia, isto é, um relato laudatório da trajetória existencial de uma pessoa considerada heroicamente virtuosa e santa. A hagiografia, além de pretender difundir o culto do santo biografado, também propõe apresentar a vida desse santo como exemplo para os devotos (finalidade de edificação) e para incitar os fiéis a implorarem ao santo que Deus realize seus milagres (finalidade de intercessão). Porém, uma observação deve ser feita, pois

o aspecto panegírico e, nesse caso, retórico-literário, quando aplicados à hagiografia, não funcionam da mesma maneira que funcionariam no elogio dirigido a um governante ou a um poderoso qualquer.

A hagiografia é, sim, um panegírico, porém, como relato da vida de um santo, que é uma referência moral para uma comunidade de fé, opera a partir de compromissos análogos aos da historiografia, ou seja, a busca e a demonstração da verdade por meio de uma linguagem simples e pouco rebuscada. O hagiógrafo, semelhantemente a um historiador, compromete-se com a justeza de seus testemunhos, com a adequação de seu relato ao que, de fato, ocorreu (os latinos chamavam isso de *res gestae*) e com o dever de dar a conhecer aos presentes e pósteros os feitos e os fatos daquele que ora se tornava o objeto da narrativa, e que era um herói comunitário e um parâmetro para todos os que o reconhecem como santo.

Isso é especial e particularmente aplicável à *Vida da bem-aventurada Santa Doucelina* que, apesar de assumir a finalidade de uma hagiografia, apresenta-se redigida dentro dos cânones da historiografia medieval, conforme os apresenta Bernard Guenée (1980, p. 44-76). A *Vida de Doucelina* se assemelha ao que Guenée chama de “historiografia do claustro”, pois produzida no interno de uma comunidade religiosa, cujos membros são as testemunhas privilegiadas da história que se narra; além disso, a *Vida* comporta a biografia da fundadora e a história da fundação que são, igualmente, louvadas como expressões concretas do agir divino, defende o modo de vida beguino e os direitos da comunidade. A *Vida* também aproxima-se do que Guenée chama de historiografia de corte, pois conhece um patrono – a Casa das Damas de Roubaud –, está escrita em língua vulgar, é uma literatura de propaganda e pretende exaltar a memória de Doucelina.

Como essa *Vida* não vem precedida de um prólogo – lugar em que os autores de histórias e de vidas costumavam declarar suas intenções metodológicas –, fica mais difícil de verificar como a autora empreendeu os processos de levantamento de

dados e de sua respectiva análise. De todo modo, percebe-se que se trata de uma biógrafa que se esmera em fornecer muitas e precisas informações sobre a história local, os monumentos, as instituições e costumes da cidade de Marselha no século XIII (cf. ALBANÈS 1879, p. 24; 134-139; 194-199; 218); a autora também se ocupa também da história da Ordem franciscana na Provença, da história religiosa (cf. ALBANÈS 1879, p. 9-11; 14-20) e da espiritualidade (cf. ALBANÈS 1879, p. 119-125). Nem mesmo a história política lhe é estranha, pois enfatiza a presença de reis, condes, barões e senhores entre os frequentadores da Casa de Roubaud e a cronologia do relato guia-se pelos tempos políticos dos governantes locais (cf. ALBANÈS 1879, p. 33; 35; 37; 43; 81). Para avaliarmos o que a autora pretendia com o seu texto, podemos recorrer ao epílogo da *Vida*. Ali encontramos o propósito da biografia de Doucelina entremeado de, pelo menos, três tópicos convencionais ao gênero biográfico e histórico: dar a conhecer sua vida admirável e imitável; incitar as donas – pois o público-alvo é, principalmente as beguinhas – a seguir os passos da fundadora (ALBANÈS 1879, p. 246). A *Vida* também é um instrumento para impedir que o esquecimento obscureça a memória de uma santa tão especial e tão cheia de virtudes (ALBANÈS 1879, p. 251).

A necessidade de instaurar a historicidade do relato, entretanto, parece mais forte quando a autora põe-se a descrever os êxtases de Doucelina, no capítulo IX. A autora narra esses eventos místicos com grandes detalhes, o que torna o capítulo muito longo, talvez o mais extenso de toda a *Vida*. Chama a atenção o fato de que, bem longe de acentuar o aspecto extraordinário/sobrenatural do evento místico, a autora prefira explicitar sua publicidade (os êxtases eram vistos pelos cidadãos de Marselha) e sua autenticidade, confirmada, em primeiro lugar, pelos experimentos que as testemunhas faziam (alguns alfinetavam a santa durante seu transe ou colocavam objetos quentes em seu corpo para ver se ela sentia dor, no limite, para saber se ela não estava fingindo) (ALBANÈS 1879, p. 80-81); em segundo lugar, a autenticidade se provava pelo renome das próprias testemunhas: a autora anota nome, sexo,

condição social e profissão de cada um dos observadores, dando especial realce para os observadores leigos e seculares. Em terceiro lugar, e talvez mais importante, a autora prefere narrar os fatos comprovadamente verídicos, que, segundo ela, são aqueles colhidos por meio do juramento solene e público das testemunhas, o que torna a investigação historiográfica algo como um inquérito judicial (na *Vida*, encontra-se a descrição de como os testemunhos juramentados eram colhidos). O conjunto desses detalhes permite-nos perceber que essa hagiografia está particularmente empenhada em adequar seu relato aos procedimentos caracterizadores da 'prática historiográfica': inventário das testemunhas, seleção das informações e adequação das matérias à finalidade do escrito, procedimentos que são controláveis pelo próprio historiador.

Mesmo quando se quer descrever os êxtases e transes, a autora permanece no nível exterior do fato (circunstância e local) e evita fazer sugestões sobre os estados da alma da santa extática. Por exemplo: conta como Doucelina era sensível às coisas que a cercavam (elementos naturais, pessoas e situações); como tinha uma saúde frágil, incapaz de suportar os arrebatamentos e transes; e como seu corpo ficava durante esses arrebatamentos. Ao procurar aprofundar a descrição dos êxtases para além do visível, a autora lança mão da tradição hagiográfica convencional, segundo a qual, a união da alma com Deus leva ao aniquilamento do sujeito, porém, não há nenhuma elocubração sobre isso. Para todos os efeitos, a *Vida*, mesmo quando confere espaço ao sobrenatural, o descreve a partir de eixos causais comprováveis e controláveis, insistindo mais no testemunho de observadores do que na fé dos devotos.

Entre os observadores qualificados, a autora concede maior espaço às mulheres: há uma certa preferência por registrar as falas das mulheres da sociedade civil que gravitam ao redor de Doucelina. Nesses momentos, a autora não poupa detalhes: "A mulher do senhor do castelo de Hyères, que possuía uma parcela do senhorio do referido lugar, e que se chamava

senhora Huguette de Fos (...)” (ALBANÈS 1879, p. 122). Reparem que esse tipo de informação não é comum e nem mesmo necessário nos textos hagiográficos convencionais; nas *Vidas* mais desenvolvidas e detalhistas do século XIII, sobretudo na parte que se costumava intitular “tratado dos milagres”, considerava-se suficiente declarar o nome da testemunha e sua condição social; porém, aqui declara-se também o fato de Huguette de Fos ser detentora do senhorio em nome próprio. Qual seria a finalidade dessa informação? As donas de Roubaud não eram mulheres poderosas como Huguette? Com base nisso, sinto-me inclinado a concluir que a *Vida de la benaurada Sancta Doucelina* contém elementos claros de uma defesa da mulher na sociedade provençal e que a autora, dadas as suas preferências narrativas, coloca-se na perspectiva de uma historiadora local para quem as mulheres são testemunhas qualificadas, agentes históricos à altura dos homens e personalidades jurídicas capacitadas para exercer o poder econômico, religioso e político.

O Memorial de Ângela de Foligno: a experiência mística e a escrita de si como história da alma

Como Doucelina de Digne, Ângela de Foligno consagrou-se a Deus sem entrar em mosteiro algum; ao contrário, após uma forte experiência de eleição divina, ela encetou um caminho espiritual próprio e independente, inspirada pela obra de São Francisco de Assis (1181-1226), mas sem depender de sua Ordem. Porém, ao contrário de Doucelina, Ângela foi mulher casada e mãe de família. Nascida em Foligno, na Úmbria (centro da Itália), por volta de 1248, recebeu seu chamado místico antes do falecimento de seu marido, nos primeiros anos da década de 1280, e, desde então, decidiu-se pela castidade completa, pela pobreza no vestir e no comer. Tal como Doucelina, Ângela tinha boa situação econômica, como demonstra ela mesma, no *Memorial*, quando narra seu gradativo depauperamento por amor a Cristo, porém, diferentemente de sua colega provençal, Ângela não sabia ler

ou escrever e, ao que parece, também não o sabia sua discípula anônima, pois, como foi dito, coube ao *frater A.* a redação de suas memórias.

Essa devota leiga assumiu uma prática devocional e espiritual muito intensa, embora não fosse a única a agir assim no final do século XIII: naquela época, a Úmbria estava povoada de fiéis leigos e leigas penitentes que, em suas próprias casas ou em pequenas comunidades livres, intensificavam a sua fé por meio da renúncia material, da oração frequente, dos jejuns e do trabalho caritativo. O que talvez tenha particularizado Ângela, como também Doucelina, era a intensidade com que empreendia essas práticas de piedade e que as predispunham para os êxtases, as revelações e os arrebatamentos. Mais uma vez, foi a condição mística que colocou a mulher em evidência e a tornou mestra de vida espiritual para a sociedade citadina à sua volta.

Os críticos chamam de *Memorial* à primeira parte de um relato mais extenso, geralmente denominado *Liber Lelle* ou, em italiano, *Il Libro* (O Livro de Ângela, popularmente apelidada de Angelella ou simplesmente Lella): à primeira parte corresponde o relato autobiográfico, com ênfase para as experiências psicológicas da santa que assumem a posição de objeto central da narrativa – a divisão dos assuntos segue a lógica de trinta ‘passos’ que, segundo a beata, são as etapas de sua transformação interior; a segunda parte refere-se a conselhos e instruções dadas por ela a seus discípulos e discípulas e, como tal, não é uma narrativa e nem mesmo se propõe a ser uma recordação, motivo que me levou a restringir o estudo ao *Memorial* exclusivamente, cujo conteúdo recebeu a aprovação eclesial em 1307, dois anos antes de sua morte.

Por infelicidade, o texto original do *Liber Lelle* não é mais acessível; para alguns investigadores, o manuscrito mais antigo, custodiado em Assis, seria uma cópia de outra cópia anterior ou, para outros, uma cópia direta da versão arquetípica. A tradição manuscrita é igualmente complicada, pois contam-se 29 manuscritos agrupados em 8 famílias que

divergem, inclusive, no título oferecido ao livro; como afirma Dino Cervigni (2005, p. 339), o nome *Memorial* (ou *Memoriale*) dado à obra de Ângela é apenas uma conjectura.

Não obstante as dificuldades da tradição manuscrita, a lógica interna do *Liber* está bem consolidada e as variantes não comprometem a sua compreensão. As edições mais recentes costumam priorizar o manuscrito mais antigo, o de Assis, e como tal o *Liber* pode ser interpretado como um todo coerente. Aqui o problema maior decorre da presença de um escriba masculino que, não raro, apresenta-se também como editor do texto angeliano; precisamos entender que esse escriba, que não tenta ocultar a própria voz, também possibilitou que a voz de Ângela fosse audível e que excedesse à sua. Como afirma Cervigni (2005, p. 339), admito que a tradução para o latim de um relato feito em vernáculo pode ter filtrado aspectos imprescindíveis da narrativa oral. No entanto, é forçoso constatar que *frater A.* foi pródigo em fornecer indícios do procedimento de coleta dos relatos bem como do registro das reações de Ângela ao ouvir a leitura do texto que o frade produzia à medida em que ela lhe ditava. E as críticas da santa podiam ser duras:

uma vez, após ter transcrito exatamente aquilo que pude captar de sua boca, ao reler para ela aquilo que havia escrito a fim de que ela pudesse completar alguma informação, ela me disse admirada que não se reconhecia [naquilo que eu anotara]. Numa outra ocasião, quando eu relia para ela a fim de que me dissesse se estava bem escrito, respondeu-me que eu me expressava de modo árido e sem sabor algum; e espantava-se com isso (SANTI 2016, p. 60).

É certo que o registro dessas reprimendas pode servir de autenticação e até de legitimação do ofício de copista assumido pelo frade, um recurso narrativo ou tópico discursivo que aumentaria o grau de fidedignidade do relato. Porém, a característica um tanto improvisada do texto e a espontaneidade com que as falas vão sendo apresentadas – que também são

outros tantos recursos de validação – parecem-me apontar numa outra vertente, aquela de conferir a Ângela o papel autoral.

As marcas desse procedimento são visíveis no uso de verbos no plural, quando se quer ressaltar a contribuição da santa, contrastado com o singular para se referir a ele ou a ela separadamente: “[...] Deus admiravelmente revelou-lhe que tudo aquilo que **havíamos escrito** fora feito sem mentira alguma” (SANTI 2016, p. 50 – grifo meu). Apesar disso, Ângela lamentava-se de que o frade escritor, apesar de sua habilidade literária, não lograva recolher o sentido primeiro de sua fala, isto é, aquilo que se referia à interioridade da narradora ou o seu significado místico; decorre daqui uma característica ausente na *Vida de Doucelina*: a mística vivida – pois Ângela é uma interlocutora presente e participativa – procura uma linguagem mística que lhe corresponda, donde os escritos místicos vão apelar para uma forma de narração que perscrute mais o interior do que o exterior, em outras palavras, mais o mundo dos sentimentos do que o mundo dos eventos. Daí que ela podia dizer: “anotaste aquilo que tem menos valor, o que não vale nada, e deixaste de fora aquilo que a alma sente de mais precioso” (SANTI 2016, p. 62).

A insistência com que a penitente enfatiza a sua experiência mística torna o relato de sua história uma narrativa psicológica, pois a sua vida pública cede espaço ao que se passa em sua alma contemplativa. Ao falar de si, Ângela fala do que lhe vai dentro, daquilo que é invisível aos olhos, e pouca importância conferia às situações de seu entorno. Ela narra, de fato, a sua história, porém, em que medida essa narrativa constitui um exercício de escrita da história?

Michel de Certeau afirma que os escritos místicos (particularmente os modernos) fundam “uma nova forma epistemológica”, que representam “uma maneira de praticar a linguagem de forma diferente (“autrement”)” e que esses escritos são um “conjunto de delimitações e de processos” (CERTEAU 1982, p. 28-29). Sabemos que Certeau, em outra

obra sua, dedicou-se a pensar a escrita da história, uma escrita que Antoine Lion (1987, p. 413) chamou de “conquistadora” e que, como tal, seria o oposto da fábula, já que essa se mostra mais como recepção do que como produção; desse ponto de vista, o escrito místico, aparentemente, não poderia ser entendido como prática historiográfica. No entanto, a fábula também afirma-se como um discurso que diz o verdadeiro, mesmo que não saiba o que diz. O relato místico igualmente assume a temporalidade e as condições materiais dos sujeitos, ainda que seu fito seja a transcendência. Como discurso sobre uma experiência interior, a escrita mística narra uma história: ela fala de sujeitos que elaboram a sua experiência em termos de verdade do fato e de acontecimentos verídicos – a narrativa mística propõe um relato de experiências humanas (passadas ou presentes) que, embora destoe da historiografia política ou militar, afirma-se pela evocação de uma memória que se examina, que se organizava narrativamente e que se propõe como escrita do vivido, muito embora a ênfase não seja a comunidade, mas o indivíduo.

No caso do *Livro de Ângela*, o aspecto biográfico alcança maior amplitude epistemológica pelo fato de se apresentar como uma ‘autobiografia’, isto é, uma releitura consciente daquilo que a narradora reputava mais importante em sua trajetória biológica e espiritual. Kate Greenspan (1991, p. 157) não é a única estudiosa a julgar que a autobiografia, no caso das mulheres do período medieval, estava ligada à hagiografia, como prática letrada, e que ‘autobiografia’ não designava necessariamente um gênero particular, mas um atributo de outros discursos femininos, como os tratados didáticos, as cartas, as revelações e até os poemas (cf. FLAVIN, 2011, p. 158; FLEMING, 2014, p. 36-45; HOWE, 2015, p. 1-28). A escrita de si certamente configura a autobiografia, no entanto, para Greenspan, não haveria, portanto, preocupação com a autoria e não se esperava por originalidade. Ainda segundo Greenspan, as autobiografias femininas, ao contrário de textos biográficos masculinos, não recorriam à autoridade da Bíblia ou da Patrística para referendar o conteúdo; ao contrário,

as mulheres narradoras apelavam antes para a sua própria experiência religiosa e, principalmente, para o seu respectivo desejo de dar-se a conhecer, como o caso de Ângela de Foligno o comprova.

Esses dados elevam a escrita feminina a uma prática identitária expressiva para as mulheres autoras. No entanto, Kate Greenspan parece pouco disposta a admitir que as autobiografias de mulheres fosse uma prática de escrita da história; segundo ela, tais textos não detalham os particulares externos das personagens, evitam fornecer dados concretos, como datas, nomes de pessoas ou lugares, mas adaptam, para fins espirituais, os acontecimentos biográficos – a finalidade parenética transcenderia a historiográfica; ademais, as autobiografias emulam as vidas dos santos, não distinguem os acontecimentos ‘naturais’ daqueles ‘sobrenaturais’ – e entre os dois tipos, opta-se pelo segundo –, e enquadram toda a narrativa dentro das expectativas do que se considerava santidade. A autora não deixa de ter razão quando destaca a pouca precisão temporal ou geográfica demonstrada, por exemplo, na *Vida de Doucelina* e no *Memorial* de Ângela; porém, a caracterização do que seja uma autobiografia feminina (e sobretudo mística) não pode ser tão sumária, pois, o *Memorial*, por exemplo, escapa da grade interpretativa de Greenspan justamente pelo compromisso com a veracidade e com a sequência cronológica – que corresponde à sequência das experiências místicas – que a obra demonstra.

É o próprio *Frater A.* quem considera o relato angeliano uma ‘história’ e que essa história organiza-se narrativamente em seu texto: “Ângela começou a relatar-me um pouco da história [*historia*] que, após a presente narração [*presentem narrationem*], será posta por escrito [*scribetur*]” (SANTI 2016, p. 58). O escriba referia-se a um evento curioso ocorrido com Ângela, na cidade de Assis, quando ela visitou a Basílica de São Francisco, em 1291. Durante o trajeto de vinda, a beata havia experimentado uma doçura espiritual muito intensa que, por desgraça, desapareceu tão logo ela adentrou a Basílica.

Sentindo-se abandonada por Deus, a penitente começou a gritar descontroladamente e a chorar em soluços inconsoláveis, o que chamou a atenção das pessoas presentes no santuário que, obviamente, julgaram-na fora de si. O frade que, além de seu parente e conterrâneo, era também seu confessor, sentiu-se envergonhado ao presenciar aquele ataque histérico. Daí que, tempos depois, quando foi a Foligno, procurou a beata para saber dela o que havia se passado quando daquele rompante inusual e inadequado. Portanto, podemos afirmar que o desejo de saber as razões de um fato histórico ocorrido em público e que poderia comprometer a credibilidade da própria devoção de sua parente é a primeira motivação da escrita do *Liber Lelle*; a segunda motivação é igualmente historiográfica: o frade acreditava que o modo de vida de Ângela e a sua doutrina espiritual precisavam das garantias de fidelidade à Igreja romana – não nos esqueçamos de que o tempo de Ângela era um tempo de acirramento inquisitorial –, o que levou o frade a elaborar o *Livro* com a finalidade de provar que a vida e os ensinamentos de sua conterrânea eram compatíveis com a fé oficial da Sé Apostólica e que correspondia à história de outros santos e santas desde a fundação da Igreja.

Ciente da tarefa que o interpelava, o frade escriba detalhou as dificuldades encontradas para cumprir aquele encargo. Apontou o fato de que, ao começar a escrever, não imaginava quanta coisa Ângela teria a dizer e, por isso, não havia se preparado para organizar tanta informação e nem dispunha, a princípio, dos fólios suficientes para as notas que iam ficando demasiado confusas (SANTI 2016, p. 56). A penitente lhe fornecia os fatos – que ele insiste em chamar de ‘matéria’ – enquanto ele organizava a ‘história’ segundo a ‘ordem conveniente’ dos acontecimentos – é tentador pensar que o frade admitia uma certa divisão do trabalho intelectual: a mulher trazia o material para que o homem o transformasse em história. No entanto, parece-me que não é isso que lhe ocorre, não de maneira clara e consistente, pois ele faz notar que a responsabilidade pela história que narra não era unicamente dele: “com grande reverência e temor, escrevo [estas coisas] a fim de que nada

de meu fosse acrescentado, nem mesmo uma palavra, a não ser precisamente o que pude recolher conforme a sua boca me referia” (SANTI 2016, p. 60).

Ademais, o frade não assumia a condição de *auctor* e preferia, o tempo todo, intitular-se *scriptor*, pois, para ele, a sua fonte, isto é, Ângela, seria o *auctor* ou, no limite, Deus, já que ele admitia que o escrito místico é sempre uma forma de revelação. Assim é que a narradora também deva ser entendida como historiadora, uma vez que era ela que, de fato, fazia a seleção (como ela mesma declarara) daquilo que precisava ou não precisava ser posto por escrito. Nota-se que ela expunha certos acontecimentos místicos e explicava as condições em que ocorreram, pensando ora na compreensão de seu primeiro ouvinte – o frade escriba, ora em seus futuros leitores, mas também e, talvez sobretudo, na sua própria necessidade de se assegurar de que tudo o que lhe ocorria, particularmente durante os arroubos extáticos, era real e não fruto de sua imaginação.

Numa outra ocasião, ela disse ter visto Cristo na hóstia como se fosse um menino. “E parecia que ele fosse grande e muito poderoso, como alguém que possui o domínio [universal]. E parecia que tinha nas mãos alguma coisa como um símbolo de poder e assentava-se num trono; porém, não consigo descrever o que ele segurava nas mãos. E eu vi essas coisas com meus olhos corporais e foi com os olhos corporais que tive a visão da hóstia. (...) E foi tão grande a alegria [dessa visão] que creio que nem a eternidade me fará esquecer-la. E tanta foi a certeza [obtida], que não me restou nenhuma dúvida de coisa alguma. Por isso, não convém que tu escrevas sobre esse assunto (SANTI 2016, p. 80).

Nessa passagem, a seletividade de Ângela respeita as condições de credibilidade e veracidade que ela mesma se impõe naquilo que narra. O critério é histórico e ela esforça-se por transmiti-lo a seu interlocutor. Em conexão com isso, vê-se que a penitente lança mão do escrito para registro daquilo que corre o risco de ser esquecido ou confundido.

O tempo histórico opõe-se à eternidade divina; é certo que a beata considerava que o que pertence à eternidade não carece de escrito, porém, a esmagadora totalidade de suas memórias se colocava na perspectiva do tempo histórico e com ele dialogava. Daí que a 'história' que o frade A. procura organizar respeita as *mutationes* (as transformações) que vão ocorrendo na vida de sua interlocutora – o uso do vocábulo *mutatio* não é em vão, pois aponta para o desenrolar de uma experiência temporal, o lento avanço de uma vida no tempo rumo à eternidade: “Entenda [diz Ângela] que todos esses passos demoram [a avançar] e que grande pena e dor experimenta a alma que pode mover-se para Deus apenas com grande esforço, com dor e com enorme peso” (SANTI 2016, p. 32).

Os passos que Ângela fora elencando não formavam, pois, um sistema ou método acabado e rigoroso que pudesse servir imediatamente para outros devotos; ao contrário, eles significavam antes uma recordação de seu próprio caminho: é a sua vida que se vai desfilando em sua narrativa e essa, na forma do *Liber*, é que deveria servir para a instrução dos fiéis. A *fidelis Christi* – como a santa é chamada pelo frade – admitia que Deus esperava fazer dela um testemunho público de seu poder – ela tornar-se-ia um monumento da ação de Deus e, por extensão, seu *Liber* aumentaria o alcance de sua fama e a de Deus. No segundo passo suplementar (ou 21º passo), ela enunciou o que lhe fora revelado interiormente: “Eu [isto é, Deus] farei em ti [isto é, em Ângela] grandes coisas diante dos povos e por meio de ti serei conhecido e por ti meu nome será louvado por muitas nações” (SANTI 2016, p. 82). Desse modo, o *Memorial* de Ângela não só foi redigido dentro das expectativas de um escrito histórico, como também pretendia ocupar um lugar nessa constelação de relatos: a história autobiográfica informava ao mesmo tempo em que formava e que transformava aqueles que se deixavam tocar pela força da história.

Conclusão

Ao encerrar este estudo, confesso não ter tido a pretensão de fazer crer que toda a escrita da história operada por mulheres, no período medieval, resumia-se às biografias e autobiografias, ainda que esse gênero literário tenha sido muito praticado por mulheres e tenha constituído importante palco de afirmação feminina (FLAVIN 2011, p. 90-91). Ao lado de crônicas e histórias régias, dinásticas e conventuais, também praticada por mulheres, as biografias e autobiografias de místicas compõem um todo maior de expressão historiográfica que precisa urgentemente ser mais bem investigado, para que se aprofunde a nossa compreensão do fazer historiográfico no período medieval.

Pela *Vida de la Benaurada Sancta Doucelina mayre de las Donnas de Robaut*, verificamos como a historiografia feminina obedecia às regras compositivas das crônicas e das histórias, conferindo às mulheres um posto histórico destacado. Já o *Liber Lelle*, aparentemente menos associado a uma obra de história, mostrou-se um laboratório de escrita da história em que um homem e uma mulher abraçaram a tarefa de conferir historicidade a uma série de experiências místicas e transcendentais. A linguagem mística, naquilo que tem de referente transhistórico, não se furtou aos apelos da historiografia por veracidade, seletividade e confiabilidade dos testemunhos arrolados. Ao mesmo tempo, alargou para o âmbito psicológico a capacidade heurística da história, conferindo legibilidade narrativa aos eventos da alma. É notável como as obras místicas femininas foram aumentando em número, entre os séculos XIV-XVI, em estreita correlação com o crescimento do número de mulheres engajadas numa espiritualidade combativa e ativa no âmbito público. Assim, a mulher mística e o escrito místico (narrativo ou não) demonstram que as mulheres não queriam apenas escrever história, mas assumir um lugar na história contada e controlada por homens, ao menos no Ocidente cristão latino medieval.

Doucelina e Ângela, bem como suas respectivas narrativas, ressaltam que a feminilidade que as constituía era, para elas, um privilégio. Ângela particularmente o demonstrou com força: jamais viu-se limitada ou incapacitada de agir em nome próprio, ainda que isso lhe custasse suspeitas ou calúnias. Não refutava a autoridade masculina que se impunha no interior de sua comunidade de fé, mas não se vergava a ela, sem antes negociar as condições que ela reivindicava, a fim de manter o controle sobre o seu próprio caminho. O frade escriba o reconhecia bem, e Ângela não abriu mão desta prerrogativa de ser ela mesma a mestra de sua história – ousou dizer que ela só contou com a mediação de um homem para a tarefa de compor o *Memorial* porque era analfabeta.

Alberto de Stade, ex-abade beneditino que entrou para a Ordem franciscana em 1240, é o autor de uma história universal, chamada *Annales Stadenses*, encerrada em 1256; pensando em percorrer a história do mundo desde a criação até o seu presente, o historiador acreditava que a finalidade da história era a narração dos feitos (*gesta*) das pessoas, boas ou más (função informativa), e era ao mesmo tempo a acurada investigação desses feitos com o fito de propor exemplos de bondade a serem praticados e de maldade a serem evitados (função educativa ou moral). Também a *Vida de Doucelina* e o *Livro de Ângela* são sensíveis a essas duas funções; entretanto, creio que a função informativa se destaca mais e, nisso encontramos a afirmação da voz feminina na história, pois ambos os textos apresentam-se como escritos de mulheres que narram a sua experiência no tempo e no espaço e registram a memória desta experiência para uso de uma comunidade e, nesse caso, funcionavam como qualquer outro texto de história escrito no século XIII.

REFERÊNCIAS

ALBANÈS, Joseph (ed.). **La Vie de Sainte Douceline fondatrice des Béguines de Marseille**. Marselha: Étienne Camoin, Libraire-Éditeur, 1879.

BOUCHAUD, Pauline; FougRE-LEVEQUE, Mélanie e WALLERICH, François. Introduction au dossier Faire de l'histoire au Moyen Âge. **Questes Revue pluridisciplinaire d'études médiévales**, n. 36, p. 3-18, 2017.

CERTEAU, Michel de. **L'absent de l'histoire**. Paris: Maison Mame, 1973.

CERTEAU, Michel de. **La Fable Mystique (XVIe-XVIIe siècle)**. Paris: Éditions Gallimard, 1982.

CERVIGNI, Dino S. Angela da Foligno's "Memoriale": The Male Scribe, the Female Voice, and the Other. **Italica**, v. 82, n. 3/4, p. 339-355, 2005.

FLAVIN, Christopher Michael. **The Self, the Church, and Medieval Identities: The Evolution of the Individual in Medieval Literature** [tese de doutorado]. Carbondale: Southern Illinois University Carbondale, 2011.

FLEMING, John V. Medieval European Autobiography. In: DIBATTISTA, Maria; WITTMAN, Emily (org.). **The Cambridge Companion to Autobiography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 35-48.

GREENSPAN, Kate. The Autohagiographical Tradition in Medieval Women's Devotional Writing. **A/B: Auto/Biography Studies**, v. 6, n. 2, p. 157-168, 1991.

GUENÉE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'Occident medieval**. Paris: Aubier, 1980.

GUENÉE, Bernard. História. *In*: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. v. 1. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. Bauru: EDUSC, 2006. p. 523-535.

HOWE, Elizabeth Teresa. **Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2015.

LEES, Jay T. David *Rex Fidelis*? Otto the Great, the *Gesta Ottonis*, and the *Primordia Coenobii Gandeshemensis*. *In*: BROWN, Ph., WAILES, St. (org.) **A companion to Hrotsvit of Gandersheim** (fl. 960). Contextual and Interpretive Approaches. Leiden/Boston, 2013. p. 201-234.

LION, Antoine. Le discours blesse sur le langage mystique selon Michel de Certeau. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, v. 71, n. 3, p. 405-420, 1987.

LOWE, K. J. P. **Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MAYERS, Susan Lynne. **Tradition and Transgression: what we talk about when we talk about medieval women mystics**. [Tese de Doutorado]. University of Virginia, 1998.

McGINN, Bernard. **As fundações da mística**. Das origens ao século V. Trad.: Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

McGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)**. Trad.: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.

MIATELLO, André. Iacopo de Varagine e a escrita da história no século XIII. *In*: TEIXEIRA, I. S., BASSI, R. (org.). **A Escrita da História na Idade Média**. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 112-143.

MOULINIER, Laurence. H comme Histoire: Hrotsvita, Hildegarde et Herrade, trois récits de fondation au féminin. **Clio**. Histoire, femmes et sociétés, v. 2, 1995. DOI: 10.4000/cli.489. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cli/489>. Acesso em: 06 jun. 2019.

NAPOLI, Diana. La Fable mystique: une phenomenology de l'écriture. **Les Dossiers du Grihl**, v. 2, 2018. DOI 10.4000/dossiersgrihl.6817. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6817>. Acesso em: 06 jun. 2019.

NELSON, Janet L. **The Frankish World, 750-900**. Londres: The Hambledon Press, 1996. p. 183-197.

SANTI, Francesco (ed.). **La Letteratura Franceseana**. La Mistica: Angela da Foligno e Raimondo Lullo. Volume V. Roma: Mondadori, 2016.

SCALIA, Giuseppe (ed.). **Salimbene de Adam da Parma Cronica**. Parma: Monte Università Parma, 2007.

SWAN, Laura. **The wisdom of the beguines**. The forgotten story of a Medieval Women's Movement. Nova Iorque: Bluebridge, 2014.

TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média. Historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Revista Graphos**, v. 15, n. 1, p. 1-12, 2013.

VAN HOUTS, Elisabeth. Women and the writing of history in the early Middle Ages: the case of Abbess Matilda of Essen and Aethelweard. **Early Medieval Europe**, v. 1, n. 1, p. 53-68, 1992.

AGRADECIMENTOS E INFORMAÇÕES

André Luis Pereira Miatello 

andremiatello@ufmg.br
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
Minas Gerais
Brasil

A presente pesquisa contou com financiamento
CNPq - Bolsa Produtividade em Pesquisa-PQ2.