

A religião
das
mulheres na
Idade Média

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Miatello, André

A religião das mulheres na Idade Média / André Miatello. – São Paulo : Paulus, 2026.
(Sociologia e religião)

ISBN 978-85-349-5990-2

1. Mulheres e religião 2. Mulheres — Igreja Católica — Idade Média 3. Mística cristã 4. Santas — Idade Média 5. Idade Média — História I. Título II. Série

26-0102

CDD 270.4

Índice para catálogo sistemático:

1. Mulheres e religião

Coleção SOCIOLOGIA E RELIGIÃO

- *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, Peter Ludwig Berger
- *As formas elementares de vida religiosa*, Émile Durkheim
- *As ciências das religiões*, Giovanni Filoramo; Carlo Prandi
- *Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal*, Adilson José Francisco (eBook)
- *A angústia de Abraão: as origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*, Emilio González Ferrín
- *A religião das mulheres na Idade Média*, André Miatello

André Miatello

A religião
das
mulheres na
Idade Média



Todos os direitos reservados pela Paulus Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Direção editorial

Pe. Jakson Ferreira de Alencar

Gerência editorial

Elisa Zuigeber

Revisão

Tiago José Risi Leme
Tatianne Francisquetti
André Odashima

Design

Julia Ahmed

Imagem da capa

Getty Images

Impressão e acabamento

PAULUS

1ª edição, 2026



Conheça o catálogo PAULUS
acessando: paulus.com.br/loja, ou
pelo QR Code.
Televendas: (11) 3789-4000 / 0800
016 40 11

© PAULUS – 2026

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091
São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br
ISBN 978-85-349-5990-2



Índice

| | |
|-----|---|
| 9 | Introdução |
| 21 | 1. Introduzindo conceitos e mapeando problemas: religião, Igreja e mística |
| 22 | Semânticas da religião |
| 30 | Semânticas da Igreja |
| 31 | <i>A Igreja como pontífice</i> |
| 37 | <i>A Igreja como mulher</i> |
| 49 | <i>A Igreja como Mãe e matriz</i> |
| 51 | Semânticas da mística |
| 57 | 2. O que significa dizer “Eu vi”? |
| 59 | Ver é tocar: Pedro e Madalena entre o desejo e a visão |
| 61 | O elogio da cegueira |
| 69 | Visão, experiência e validação |
| 75 | 3. “Eu vi o Senhor” (Jo 20,18): visões e revelações visionárias nos cristianismos da Antiguidade |
| 77 | A autoridade eclesial das visões |
| 86 | Aparições de um Messias sacerdotal para o primeiro dos sacerdotes |
| 91 | Leigas videntes e o desafio para a autoridade na Igreja |
| 101 | 4. A mística da <i>visio Dei</i> entre os séculos II e V |
| 101 | Qual a aparência de Deus? |
| 109 | A visão do paraíso, entre sonhos e êxtases (Agostinho, <i>De Genesi ad Litteram</i>) |
| 117 | A cegueira pós-paraíso e a disciplina da visão (Gregório Magno, <i>Dialogorum Libri IV</i>) |
| 127 | 5. A visão das abadessas |
| 127 | Odila da Alsácia: cegueira, visões e a missão eclesial de um mosteiro feminino |
| 140 | Herrad de Hohenbourg: a educação religiosa feminina |
| 148 | Heloísa de Argenteuil e o abaciado feminino |
| 156 | Hildegarda de Bingen: a mestra e as visões |

| | |
|-----|--|
| 167 | 6. A Bíblia na mão das mulheres |
| 170 | A Bíblia e a linguagem alegórica |
| 172 | A alegoria como sacramento do mundo |
| 174 | Ler a Bíblia, ler a vida |
| 181 | 7. As visões e o ensino na Igreja: o carisma em ação |
| 182 | O conhecimento inspirado |
| 189 | A mestra inspirada do Reno |
| 196 | A política das visões e o profetismo visionário |
| 209 | 8. <i>Tempus muliebre</i> ou o feminino e a religião no século XII |
| 210 | Monjas videntes contra imperador tirânico |
| 215 | As eremitas contra o clero secular |
| 218 | Sob o báculo das conversas leigas |
| 223 | As damas do apocalipse ou a Igreja dos carismáticos |
| 229 | 9. As iluminações e as iluminuras: Hildegarda de Bingen nos desenhos do <i>Manuscrito 1942</i> da Biblioteca Statale di Lucca (c. 1230) |
| 230 | Primeira visão da Primeira Parte |
| 235 | Quarta visão da Primeira Parte |
| 236 | Terceira visão da Terceira Parte |
| 241 | 10. A eclesiologia do corpo penitente segundo Ranieri de Aqua e Bona de San Martino (Pisa, 1130-1207) |
| 243 | <i>Nequaquam dispares</i> : a perfeição espiritual do estado leigo na Igreja |
| 247 | A penitência como “forma-de-vida” para o laicato |
| 249 | A eclesiologia da penitência: Ranieri e Bona em ação |
| 251 | Penitência, experiência mística e carisma |
| 259 | A eclesiologia do corpo penitente |
| 267 | 11. A religião e a mística das mulheres eremitas da Itália medieval |
| 270 | Definindo o perfil das “ <i>mulieres religiosae</i> ” da Itália Baixo-Medieval |
| 280 | “ <i>Mulieres religiosae</i> ” e as cidades: religião, revivalismo e carisma |
| 285 | A propósito da mística |
| 292 | A religiosidade feminina e os contornos da mística |
| 299 | 12. As “profecias peregrinas” no Mediterrâneo ocidental: a circulação de rumores sobre o Anticristo entre comunidades místicas |
| 299 | As palavras e as coisas |
| 302 | A equação das profecias |
| 304 | O perfil do Anticristo |

| | |
|-----|---|
| 306 | Investigando o Anticristo |
| 311 | Os boatos e as eremitas |
| 322 | Os boatos e os livros apócrifos |
| 327 | 13. A circulação das mulheres penitentes |
| 330 | A religião, as mobilidades e as mulheres |
| 337 | O caminho para Jerusalém, a mobilidade transformadora |
| 345 | Jerusalém e o negócio da cruz |
| 352 | Mulher, óleo milagroso e um ícone de carne na terra dos infiéis |
| 360 | Videntes andantes entre a Terra Santa, monte Gargano e Compostela |
| 371 | As mulheres peregrinas e os tesouros da graça |
| 383 | Conclusão |
| 393 | Bibliografia |
| 393 | Documentação citada |
| 399 | Bibliografia secundária |
| 409 | Caderno de imagens |





Introdução

Este livro delinea a história das experiências religiosas de mulheres católicas na Idade Média, sem desconsiderar, todavia, a presença masculina e a interação entre os gêneros. O intento é perscrutar as relações sociais que as mulheres ajudaram a estabelecer a partir do campo religioso e acompanhar como a religião se apresenta e se representa nessas interações ao longo do tempo e do espaço. Procurei incluir mulheres de diversos segmentos sociais – como aristocratas, burguesas e camponesas –, independentemente de terem sido solteiras, casadas ou viúvas, monjas ou leigas. Para elas, a distinção entre esses estados civis e eclesiásticos não era tão essencial quanto geralmente é para nós, e muitas delas transitaram livremente entre eles, já que essa mobilidade não era, em geral, considerada negativa.

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

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

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

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

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

¹ ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 1.

para responsabilizar: o indivíduo, seu grupo mais próximo ou os líderes da instituição? Quais são os limites de cada um?

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

Se o estado civil ou a consagração monástica formal tinham menos peso do que a qualidade da conduta religiosa, individual ou coletiva, que as diferentes comunidades validavam, podemos inferir que os órgãos institucionais da religião cristã, dirigidos pelos bispos e pelo papa, não detinham controle exclusivo sobre essa validação. Os teólogos chamam de *sensus fidelium* (os sentidos dos fiéis) a capacidade reconhecida dos fiéis batizados, em conjunto ou individualmente, de discernir a verdade em matéria de fé. Não costumamos reconhecer isso, porque admitimos como fatos duas teses equivocadas: a primeira é que, na Idade Média, a autoridade clerical sobrepujava ou restringia totalmente essa capacidade dos leigos – entre os quais as mulheres sempre foram bastante ativas –, e a segunda é que a distinção entre clero e laicato era tão marcada que aos leigos restava apenas o confinamento na esfera secular. De fato, cabia aos padres celebrarem as missas, mas os leigos e leigas, cujo número acompanhava o aumento populacional a partir do século XI, estavam por trás da multiplicação de novas igrejas e da fundação de suas paróquias. Eles e elas também estiveram envolvidos com monges e monjas, cônegos e cônegas das mais distintas congregações, nos movimentos de reforma eclesial, que colocaram o sacramento da Eucaristia no centro da experiência religiosa das comunidades locais. Nessas comunidades, leigos e leigas eram maioria, e muitos superaram padres e monges na prática da ascese e na busca da santidade.

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

O ponto não é negar que a religião possa ser instrumentalizada pelo poder político, mas sim evitar posições apriorísticas que tratam a religião como um fenômeno trans-histórico, que se comporta sempre da mesma maneira ao longo do tempo e do espaço. Ainda mais problemáticas são as posições que assumem que os discursos religiosos na arena política são sempre meros disfarces para a obtenção de mais poder político, como Talal Asad explicou de forma clara.² Asad demonstra ainda como a Antropologia e a História seguiram os pressupostos do liberalismo e, com ele, assumiram que a religião tem essência inalterável, não redutível a outras áreas da vida, como a ciência, o senso comum ou a política, e que deve permanecer separada delas em seu significado singular e eficácia simbólica. A própria enunciação de tese como essa já evidencia que o conceito de religião pressuposto não poderia existir antes da ascensão do Ocidente moderno, ou em regiões não ocidentais, mesmo após essa ascensão. Portanto, seu uso irrestrito e, pior ainda, sua retroprojeção no tempo prejudicam a compreensão de como as religiões particulares – aqui, especificamente, o cristianismo católico-romano – funcionavam antes disso, pois os termos

² ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010, p. 264.

e as lógicas da “religião” são tão históricos, ou seja, mutáveis, quanto as pessoas que a eles aderem.

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

Como argumenta Asad, a Igreja na Idade Média não visava impor uma uniformidade total sobre as práticas religiosas ou estabelecer padrões rígidos para as convicções de seus praticantes. Em vez disso, ao deixar margem para “diferenças, gradações, exceções”, seu foco estava em evitar a confusão entre verdade e falsidade, ou entre o sagrado e o profano, criando, assim, um discurso autoritativo unificado, mas não uniformizado ou uniformizador em relação às diversas formas de vivenciar o religioso.³ Podemos observar isso, por exemplo, no fato de ter havido normas claras e impositivas sobre como a missa devia ser celebrada, por quem e sob quais condições e intenções, mas nada semelhante sobre a oração ou devoção privada. Tampouco havia diretrizes precisas sobre como clérigos, consagrados ou leigos deveriam lidar com manifestações sensíveis do divino – como aparições, visões, alocuções, revelações, êxtases e arrebatamentos –, cujas orientações podiam ser encontradas apenas de forma dispersa na história do cristianismo, nas tradições ascético-contemplativas ou na vida dos santos. Foi somente no fim da Idade Média que teólogos universitários como Jean Gerson (m. 1429) começaram a estabelecer critérios para o chamado “discernimento dos espíritos”, e apenas em 2024 a Santa Sé publicou um documento com “normas para proceder no discernimento

³ *Ibid.*, p. 269.

de presumidos fenômenos sobrenaturais”.⁴ Contudo, a intenção não é uniformizar ou controlar tais manifestações, mas evitar sua manipulação para vantagem pessoal.

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

A doutrina católica sempre sustentou que a missa e os sacramentos eram os meios ordinários e universais para a comunidade eclesial acessar os bens sobrenaturais da religião. Contudo, ao lado deles, existiam os meios extraordinários, resultado da livre manifestação do Espírito, que concedia a algumas pessoas dons especiais, chamados de carismas por São Paulo. Além dos textos do Novo Testamento, fontes cristãs bastante antigas, como a *Didaqué*, apresentam a experiência religiosa comunitária como beneficiária tanto dos sacramentos quanto dos dons carismáticos. Em muitos casos, os apóstolos e seus colaboradores são descritos mais como taumaturgos, profetas inspirados e líderes carismáticos do que como governantes burocráticos de uma comunidade que está em formação enquanto se expande pelo Oriente Próximo, Ásia, África e Europa. Ao longo da história cristã, e dependendo de situações locais específicas,

4 DICASTÉRIO para a Doutrina da Fé. *Normas para proceder no discernimento de presumidos fenômenos sobrenaturais*. Roma, 17 maio 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240517_norme-fenomeni-soprannaturali_po.html#. Acesso em: 9 abr. 2025.

houve tentativas, sobretudo por parte de clérigos, de preterir os dons carismáticos em relação aos sacramentos. No entanto, de modo geral, esses dons nunca foram completamente extintos ou negados. Mesmo quando certos pastores eclesiais tentaram conter as irrupções de carisma que consideravam suspeitas, as comunidades leigas demonstraram grande resistência, apesar das reticências deste ou daquele bispo.

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

Já Atanásio de Alexandria (m. 373), ao implorar o auxílio do imperador Constâncio II (m. 361) contra os cristãos arianistas, que perpetravam agressões físicas às virgens consagradas de sua Igreja, sustenta que a consagração da virgindade eleva a mulher à condição dos anjos, e, como “noivas de Cristo”, “os membros das virgens não são os de não importa quem, mas os próprios membros do Salvador”. Segundo Atanásio, célebre biógrafo de Santo Antão do Egito (m. 356), “os próprios pagãos que as veem, as admiram como templos do Verbo; em nenhuma parte efetivamente, é verdade, se encontra em vigor esta venerável e celeste instituição a não ser entre nós, cristãos. Isso é, sobretudo, a grande prova de que em nossa casa se professa realmente o verdadeiro culto de Deus”⁵ Na concepção de Atanásio, a virgindade consagrada, naquilo que tem de angelical e sobrenatural, se conjuga aos carismas que edificam a Igreja, porém, em sua época, mulheres solteiras e viúvas, como Eustóquio (m. c. 419) e Paula (m. 404),

⁵ SANTO ATANÁSIO. *Apologia ao imperador Constâncio*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. p. 246-247 (Coleção Patrística, v. 18).