

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LARA FERNANDA PORTILHO DOS SANTOS

**DA RAINHA À DAMA ESPECULAR: UM OLHAR
COMPARATIVO ENTRE OS ESPELHOS DE DURAND DE
CHAMPAGNE E FRANCESC EIXIMENIS (SÉC. XIV)**

Goiânia,
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Lara Fernanda Portilho dos Santos

3. Título do trabalho

DA RAINHA À DAMA ESPECULAR: UM OLHAR COMPARATIVO ENTRE OS ESPELHOS DE DURAND DE CHAMPAGNE E FRANCESC EIXIMENIS (Séc. XIV)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Lara Fernanda Portilho Dos Santos, Usuário Externo**, em 31/03/2025, às 19:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sonia Maria De Magalhaes, Professora do Magistério Superior**, em 02/04/2025, às 16:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5276426** e o código CRC **F6ED8FF5**.

Lara Fernanda Portilho dos Santos

Da rainha à dama especular: um olhar comparativo entre os espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis (séc. XIV)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração:
Culturas, Fronteiras e Identidades
Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais
Orientadora: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza

Goiânia, 2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Lara Fernanda Portilho dos
Da rainha à dama especular: um olhar comparativo entre os
espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis (séc. XIV)
[manuscrito] / Lara Fernanda Portilho dos Santos. - 2025.
CXXCV, 195 f.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. Sancha de Arenós. 2. Joana de Navarra. 3. Espelhos Femininos.
4. Virtude. 5. Idade Média. I. Souza, Armênia Maria de , orient. II.
Título.

CDU 94(100)05/..."



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº **013/2025** da sessão de **Defesa de Tese** de **LARA FERNANDA PORTILHO DOS SANTOS**, que confere o título de **Doutor(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **vinte e oito dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e cinco**, a partir da(s) **08h00min**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Tese** intitulada **“DA RAINHA À DAMA ESPECULAR: UM OLHAR COMPARATIVO ENTRE OS ESPELHOS DE DURAND DE CHAMPAGNE E FRANCESC EIXIMENIS (Séc. XIV)”**. Os trabalhos foram instalados pela Presidente da banca, Professor(a) Doutor(a) **Sônia Maria de Magalhães (PPGH/UFG)**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Guilherme Queiroz de Souza (UFPB)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Conceição Solange Bution Perin (UEM)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Tese**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Sônia Maria de Magalhães**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **vinte e oito dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e cinco**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Armenia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 28/03/2025, às 11:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 31/03/2025, às 14:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dulce Oliveira Amarante Dos Santos, Usuário Externo**, em 31/03/2025, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sonia Maria De Magalhaes, Professora do Magistério Superior**, em 01/04/2025, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5221914** e o código CRC **24DBF12B**.

Referência: Processo nº 23070.012824/2025-61

SEI nº 5221914

À minha D. Amália que, junto comigo, sonhou este momento... (in memoriam)
Ao meu amado filho Guilherme que, ainda tão criança,
foi tão compreensivo quanto às minhas ausências.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento sincero à minha querida orientadora, Profa. Dra. Armênia Maria de Souza, que mais uma vez me acompanhou e se dedicou à conclusão deste trabalho. São mais de 15 (quinze) anos de parcerias e trocas qualitativas, além de ter sido uma base para minha formação acadêmica.

Agradeço aos meus familiares que, mesmo alheios ao mundo acadêmico, sempre estiveram ao meu lado e me apoiaram incondicionalmente. Especialmente, agradeço à minha mãe, Patrícia, e à minha irmã Lorryne, que foram meus suportes nestes últimos meses. Sem vocês, dificilmente eu teria condições de concluir este trabalho.

Aos amigos, como parte fundamental da vida, dedico todo o meu agradecimento às queridas Profa. Ma. Maria da Glória (minha “Glorinha”), Profa. Maria Socorro (minha “Help”) e Renata Bastos – amigas queridas de Aripuanã/MT; à Profa. Ma. Raquel Brito e à queridíssima Priscila Ferraria – amigas queridas de Cuiabá/MT; à minha comadre maravilhosa Profa. Mari Girassol. Além de serem mulheres excepcionais, não me deixaram desistir quando eu mais fraquejei. À minha “casquinha” (Dani), que rapidamente se tornou parte da minha vida e do meu coração em Goiânia!

Agradeço aos queridos Prof. Me. Paulo Winícius “Maskote” (meu compadre), ao Prof. Me. Leonardo Santos, ao Prof. Me. Leandro Viana, ao Weniskley (gravatinha) pelas palavras de incentivo e auxílio nas mais variadas formas. De forma especial, agradeço aos queridos Prof. Dr. Thiago Magela (UNEMAT) e Prof. Dr. Felipe Ribeiro (UFPE) por todas as dicas, conselhos, sugestões e trocas que temos tido desde o nosso encontro na ABREM/2023. Que essa parceria possa se estender!

Não poderia de deixar de agradecer também às minhas queridas anfitriãs em Madri, Mayumi Ruiz e Stephania Chavez, bem como aos meus queridos anfitriões em Barcelona, Jaime Royero e Jesús Martínéz, sem os quais, certamente, minhas visitas à Biblioteca Nacional de Espanha (sede Madri) e ao Arquivo da Coroa de Aragão (sede Barcelona) não teriam sido tão proveitosas.

Agradeço a APEC-BNC (Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na Catalunha), em especial a Karla Magalhães, Presidente da APEC-BNC; a Taluana Torres, Secretária da APEC-BNC; e ao querido Luís Moratto, Membro da APEC-BN; por todo acolhimento e oportunidade. Participar da atividade “*Diálogos APEC – Mulheres: vozes através dos Tempos*” (2024) foi um prazer inenarrável.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás por, mais uma vez, fazer parte da minha caminhada acadêmica. É um orgulho ter o trabalho validado por uma instituição de excelência. Nesse sentido, igualmente agradeço ao Prof. Dr. Guilherme Queiroz, à Profa. Dra. Dulce Amarante e à Profa. Dra. Adriana Vidotte, que compuseram a Banca de Qualificação deste trabalho e, na oportunidade, contribuíram com excelentes sugestões em prol do amadurecimento desta pesquisa.

Na oportunidade, agradeço também a participação da Profa. Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva e da Profa. Dra. Conceição Solange Bution como membras da Banca de Defesa Final, cujas sugestões e discussões certamente contribuirão com a melhor conclusão possível deste trabalho.

Finalmente, agradeço ao Prof. Dr. Adimilson Renato (IFTO), ao Prof. Luís Rodomilson (IFTO) e à Profa. Ma. Sara Soares (IFTO) que, mais que colegas de trabalho, tem se demonstrado verdadeiros amigos e companheiros em minha nova jornada como servidora no Instituto Federal do Tocantins – Campus Colinas.

RESUMO

Nesta pesquisa, nos esforçamos por realizar uma comparação do *Speculum Dominarum* (1304) e o *Llibre de les dones* (1396), ambos espelhos de autoria franciscana destinados a D. Joana de Navarra, rainha consorte da França, e a D. Sancha de Arenós, Condessa de Prades no reino aragonês, respectivamente. Com o uso do escopo teórico e metodológico do método comparativo em História, buscamos observar, resguardadas as particularidades de cada uma das fontes, elementos de similaridade e/ou distinção entre os *specula* que, apesar de distintos em recorte espacial, se tornam vestígios históricos convergentes à temática das mulheres. De uma investigação que busca em um primeiro momento compreender a natureza filosófica do gênero especular e o seu direcionamento ao público feminino tardo-medieval, nossas análises seguem para a conformação dos ideais femininos preceituados em nossas fontes e, após isto, uma análise sociopolítica individualizada à luz das condições históricas de cada um. Os espelhos que detém em si a função de conformar valores ético-morais para a sociedade como um todo, são ricos vestígios históricos na compreensão das mulheres como um grupo social heterogêneo, ativo e essencial à manutenção das sociedades medievais. Em específico em relação às nossas personagens, para as quais as nossas fontes estão dedicadas, é possível apreender que sob o discurso ético-virtuoso se consolida a legitimidade do poder de governança da rainha (para o caso do *Speculum Dominarum*), enquanto com o *Llibre de les dones*, é possível perceber através de seu uso social a validação dos interesses de D. Sancha de Arenós, frente a um conturbado casamento.

PALAVRAS-CHAVES: Sancha de Arenós, Joana de Navarra, Espelhos Femininos, Virtude, Idade Média.

ABSTRACT

In this research we strive to make a comparison of the *Speculum Dominarum* (1304) and the *Llibre de les dones* (1396), both mirrors of Franciscan authorship dedicated for D. Joana de Navarra, queen consort of France and D. Sancha de Arenós, Countess of Prades in the Aragonese kingdom, respectively. Using the theoretical and methodological scope of the comparative method in History, we seek to observe, safeguarding the particularities of each of the sources, elements of similarity and/or distinction between the specula that, despite being distinct in spatial scope, become historical traces converging on the theme of women. From an investigation that initially seeks to understand the philosophical nature of the specular genre and its targeting of the late-medieval female audience, our analyzes move on to the conformation of the feminine ideals precepted in our sources and, after this, an individualized sociopolitical analysis in light of the historical conditions of each one. The mirrors that have the function of shaping ethical-moral values for society as a whole are rich historical traces, in the understanding of women as a heterogender social group, active and essential to the maintenance of medieval societies. Specifically our characters, to whom our sources are dedicated, it is possible to understand that under the ethical-virtuous discourse the legitimacy of the queen's governance power is consolidated (in the case of the *Speculum Dominarum*), while with the *Llibre de les dones*, it is possible to perceive through its social use the validation of the interests of D. Sancha de Arenós, in the light of a troubled marriage.

KEYWORDS: Sancha de Arenós, Joana de Navarra, Feminine Mirrors, Virtue, Middle Ages.

RESUMÉ

Dans cette recherche, nous nous efforçons de comparer le *Speculum Dominarum* (1304) et le *Llibre de les dones* (1396), tous deux miroirs de la paternité franciscaine destinés respectivement à D. Joana de Navarra, reine consort de France et à D. Sancha de Arenós, comtesse de Prades dans le royaume d'Aragon. Utilisant la portée théorique et méthodologique de la méthode comparative en Histoire, nous cherchons à observer, en préservant les particularités de chacune des sources, des éléments de similitude et/ou de distinction entre les spéculums qui, bien que distincts dans leur portée spatiale, deviennent des traces historiques convergeant vers le thème des femmes. D'une enquête qui cherche d'abord à comprendre la nature philosophique du genre spéculaire et son ciblage du public féminin de la fin du Moyen Âge, nos analyses passent à la conformation des idéaux féminins préceptés dans nos sources et, ensuite, à une analyse sociopolitique individualisée à la lumière des conditions historiques de chacun. Les miroirs qui ont pour fonction de façonner les valeurs éthico-morales pour la société dans son ensemble sont de riches traces historiques, dans la compréhension des femmes en tant que groupe social hétérogène, actif et essentiel au maintien des sociétés médiévales. Plus précisément nos personnages, auxquels nos sources sont dédiées, il est possible de comprendre que sous le discours éthique-vertueux se consolide la légitimité du pouvoir de gouvernance de la reine (dans le cas du *Speculum Dominarum*), tandis qu'avec le *Llibre de les dones*, il est possible de percevoir à travers son usage social la validation des intérêts de D. Sancha de Arenós, à la lumière d'un mariage troublé.

Mots-clés : Sancha de Arenós, Joana de Navarra, Miroirs Féminins, Vertu, Moyen Âge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I: DA LITERATURA ESPECULAR MEDIEVAL	29
1.1 – <i>Specula</i> para mulheres	33
1.1.1 – A espiritualidade feminina tardia: uma contribuição à literatura especular feminina	35
1.1.2 – A institucionalização da ordem franciscana: uma contribuição aos espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis	44
1.2 – Sobre os espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis	53
1.2.1 – <i>Speculum Dominarum</i> (1304) de Durand de Champagne.....	54
1.2.2 – <i>Llibre de les dones</i> (1396) de Francesc Eiximenis	59
CAPÍTULO II: A INSTRUÇÃO FEMININA A PARTIR DOS MODELOS ESPECULARES DE DURAND DE CHAMPAGNE E FRANCESC EIXIMENIS.....	66
2.1 – Sobre a natureza feminina e o princípio de subordinação.....	67
2.1.1 – Sobre a natureza feminina no <i>Speculum Dominarum</i>	75
2.1.2 – Sobre a natureza feminina no <i>Llibre de les dones</i>	83
2.2 – A mulher prudente e sábia: o modelo especular feminino no <i>Speculum Dominarum</i>	86
2.3 – “As mulheres regimentadas” no <i>Llibre de les dones</i>	96
2.3.1 – Das Infantas e Donzelas	97
2.3.2 – Das casadas e das viúvas.....	105
CAPÍTULO III: O SPECULUM DOMINARUM SOB UMA PERSPECTIVA POLÍTICA.....	121
3.1 – Um olhar sobre o reinado de Felipe, o Belo.....	124
3.2 – A rainha especular de Champagne	132
3.3 – Dos feitos de D. Joana de Navarra	140

CAPÍTULO IV: O ESPELHO DE FRANCESC EIXIMENIS: UM TRATADO SOCIAL E POLITICAMENTE ÚTIL.....	152
4.1 - <i>Llibre de les dones</i> e o modelo especular de marido.....	154
4.2 – D. Sancha de Arenós e João de Prades.....	160
4.3 – O divórcio de D. Sancha de Arenós	171
CONCLUSÃO	180
BIBLIOGRAFIA.....	184

INTRODUÇÃO

Karen Green e Constant J. Mews salientam que, nas últimas décadas, os estudos sobre a “ética das virtudes” têm ganhado espaço, mas ainda é pequeno o foco sobre as mulheres, a formação do sujeito feminino e os papéis de gênero dentro desta perspectiva¹. De fato, são poucos os trabalhos que encontramos que se dedicam a pensar a formação ética e virtuosa da mulher medieval através do ideal especular - o que nos leva ao mais genuíno desejo e esforço de contribuir com a temática.

O nosso interesse em trabalhar com o *specula* medievais destinados às mulheres surgiu em 2019, após a realização da atividade “Leia Mulheres” executada no Instituto Federal Goiano – Campus Ceres². Em meio às discussões de gênero, com vista ao momento político que vivíamos, debatemos sobre a construção do ideal de feminino e feminilidade em tempos de ascensão da extrema direita e do fundamentalismo religioso, que evocam, por si só, todo um debate ético-normativo de conduta feminina.

Na condição de medievalista e de pesquisadora que tem se debruçado sobre a temática feminina desde o mestrado³, discutir o ideal de mulher em nosso tempo me suscitou o desejo de analisar uma temática concernente à construção de comportamentos para as mulheres medievais. Ao realizar um levantamento bibliográfico prévio, foi uma grata surpresa me deparar com espelhos a elas destinados, no intuito de subsidiar todo um arcabouço ético-normativo que visava construir modelos de conduta para aquela sociedade.

Em diálogo com o alargamento da normatização do mundo feminino como um fenômeno específico ao contexto tardo-medieval, decidimos por realizar uma análise

¹ As autoras pontuam que a discussão sobre a “ética das virtudes” ganhou espaço nas últimas duas décadas na disciplina da Filosofia e no campo da História das Ideias, mas com um foco residual nas abordagens de gênero. *Ibid.*, p. 8.

² Através de rodas de leituras e discussões de obras produzidas por mulheres, debatíamos questões de gênero e demais desafios concernentes às mulheres contemporâneas junto à comunidade escolar. A atividade, a qual tive a alegria de participar e contribuir, já que à época estava como professora substituta de História no IF-Goiano/Ceres, foi idealizada pelas queridas Profa. Dra. Solange Corsi e Profa. Dra. Rhanya Rafaella Rodrigues, ambas servidoras efetivas do IF-Goiano/Ceres.

³ Naquele momento, nosso trabalho se debruçou sobre a relação concubinária entre Afonso XI e D. Leonor de Guzmán, com foco no uso do concubinato como uma estratégia e ferramenta política ao cumprimento dos interesses régio-nobiliárquicos. Cf. MISQUILIN, Lara F. P. dos S. O concubinato como estratégia de poder no baixo medievo: o caso de D. Leonor de Guzmán e Alfonso XI de Castela (1310-1350). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, 120 fls, 2016.

comparativa entre o *Speculum Dominarum* e o *Llibre de les Dones*, ambas fontes que representam marcos importantes em seus recortes espaço-temporais.

Nesse e ínterim, destacamos como fundamentais as contribuições das edições críticas do *Speculum Dominarum* e do *Llibre de les Dones*⁴, organizadas por Anne Flottès-Dubrulle e Eva Izquierdo-Molina, respectivamente. A tese de doutoramento de Flottès-Dubrulle como arquivista-paleógrafa, defendida no ano de 1988 sob a supervisão da Profa. Pascale Bourgain⁵, é a introdução da transcrição do *Speculum Dominarum* do franciscano Durand de Champagne⁶.

A transcrição de parte do *Llibre de les dones* de Eva Izquierdo-Molina é fruto de um estudo codicológico⁷, ecdótico⁸ e histórico dos 100 primeiros capítulos da obra de Eiximenis. Composto por 396 capítulos, a autora nos adverte sobre o seu enfoque aos capítulos de natureza laica da obra, uma vez que os capítulos 101 ao 396 correspondem às orientações às mulheres religiosas, consagradas. Ao tratarmos de D. Sancha de Arenós, Condessa de Prades, também elencamos como foco de nossa análise os capítulos que versam sobre a condição da mulher leiga – o que não significa deixar vislumbrar os exercícios de religiosidade e espiritualidade, aspectos fundamentais à compreensão da própria condição da nobre.

O estudo edótico de Izquierdo-Molina conta com a comparação de manuscritos conservados na língua original catalã, extrapolando a proposição da edição crítica de Frank Naccarato de 1981⁹. Conforme destaca a autora, atualmente a obra de Eiximenis se encontra preservada em sete manuscritos integrais, cópias parciais e a versão adaptada para a língua espanhola “*Carro de las donas*” no século XV¹⁰.

⁴ EIXIMENIS apud IZQUIERDO-MOLINA, E. *Llibre de les dones*. Edició crítica dels capítols 1-100 del “*Llibre de les dones*” de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric. Girona, Espanha: Universitat de Girona, 2018.

⁵ Professora Emérita da École Nationale des Chartes, com foco em transcrição de manuscritos medievais.

⁶ Conforme nos anuncia a autora, a publicação deste trabalho contou com o apoio de Constant J. Mews, Rina Lahav e Tomas Zahora, todos membros do Conselho de Pesquisa Australiano da *Monash University* – Austrália, além de recursos tecnológicos como o software *Factotum*, que possibilitou a comparação entre o *Speculum Dominarum* e o *Speculum morale* de Vicent de Beauvais. CHAMPAGNE, Durand. *Speculum Dominarum*. FLOTTÈS-DUBRULLE, Anne (Org.). Paris: École des Chartes, 2018, p. 10.

⁷ Codicologia é o estudo da estrutura física de códices.

⁸ Correspondente aos estudos filológicos que buscam restabelecer a redação inicial de um texto.

⁹ A edição crítica de Naccarato se baseia em três dos sete manuscritos utilizados por Izquierdo-Molina e não se encontra disponível ao acesso do público externo comum. IZQUIERDO-MOLINA, E. *Llibre de les dones*. Edició crítica dels capítols 1-100 del “*Llibre de les dones*” de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric. Girona, Espanha: Universitat de Girona, 2018, p. 29.

¹⁰ A adaptação da obra de Eiximenis para a versão espanhola “*Carro de las donas*” foi compilada pelo Pe. Carmona, publicada por Juan de Villaquiran em 1542. Três manuscritos catalães estão na Biblioteca Nacional da Espanha, Madrid; dois na Biblioteca de *El Escorial*, em Madrid; um na Biblioteca Universitaria

Concernente à problemática elencada por Green e Mews, conferimos destaque à coletânea “*Virtue Ethics for Woman: 1250-1500*” por elas organizada, na qual reuniram diversos autores especializados no tema¹¹. A referida obra nos lembra que o exercício da virtude está intimamente atrelado à noção de comunidade política para as sociedades medievais, bem como confere destaque ao lugar da mulher como um elemento central à compreensão da dimensão política e de suas transformações, especialmente a partir do século XIII¹².

Ao tratarmos dos espelhos femininos (para elas escritos), a anunciação explícita da intenção declarada pode nos conduzir a uma falsa percepção de natureza apolítica tanto das mulheres como dos *specula* para elas direcionados. Ética e virtude estão vinculadas a toda dimensão social que é essencialmente política e neste sentido, exortações e tratados espirituais também o são¹³.

Assim nossos espelhos se vinculam e entrelaçam os conceitos de política, poder, gênero e religiosidade em razão de lidarmos com um panorama complexo, diverso e absolutamente rico de interações sociais. Em um momento de inserção e impacto da ética aristotélica na cristandade ocidental¹⁴, os séculos XIII e XIV trazem consigo uma dinâmica - nem sempre clara -, de efervescência social, cultural, econômica e política que corrobora a dificuldade de se perceber ou extrair papéis e funções sociais bem delimitadas por sujeitos e grupos.

Os espelhos, como produtos de seu tempo e fruto dessa dinâmica, trazem em sua essência importantes e diversos signos que nos propiciam uma gama de possibilidades de análise. Dentre as mais diversas correntes e perspectivas analíticas que enriquecem o *labor* historiográfico, optamos, em razão da natureza de nosso objeto – e de sua amplitude -, pelos pressupostos do método comparado concatenado a uma análise que faz da

de Salamanca; e um exemplar na *Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central* de Alcalá de Henares. Fragmentos da obra estão na Biblioteca Nacional d’Espanya em Madri; *Biblioteca de la Universidad de Oviedo* e Biblioteca de Santa Cruz, em Valladolid. IZQUIERDO-MOLINA, *Ibdi*, p. 129-131.

¹¹ A coletânea conta com as contribuições de autores norte-americanos, australianos, alemães, franceses e canadenses. GREEN; MEWS, *op. cit.*, p. 18-23.

¹² GREEN; MEWS, *op. cit.*, p. 8.

¹³ Em um sentido de negociação permanente de papéis e disputas sociais.

¹⁴ Não é possível desvincular a discussão sobre a “ética das virtudes” do impacto que as ideias aristotélicas suscitaram no contexto tardio. A inserção gradual das obras de Aristóteles, e por gradual nos referimos às mais variadas leituras e formas de abordagens destas obras para o período

categoria de gênero¹⁵, dos conceitos de política¹⁶ e de religiosidade¹⁷ para o período medieval perspectivas convergentes.

As teorias de gênero que têm contribuído fundamentalmente com o alargamento de pesquisas de grupos sociais minorizados e minoritários ganham espaço ao trabalharmos com a temática de mulheres. Sem nos furtarmos de seus recursos teórico-metodológicos, o que pressupõe a adoção de uma perspectiva relacional e interacionista entre os gêneros¹⁸, o termo, quando aplicado como categoria, nos blinda dos excessos que poderiam nos conduzir a uma análise anacrônica.

“Gênero” que em nosso trabalho se volta ao objeto “mulher¹⁹”, analiticamente se vincula as mulheres enquanto grupo social (em um sentido coletivo) e nossas personagens (em um sentido mais individual), isto sem perder de vista os limites próprios que a condição feminina para o período impõe. Em específico à época medieval, é fundamental realizar um profundo diálogo da categoria com os limites impostos pelas próprias condições históricas de seu objeto. Temporalizá-la junto ao contexto é essencial para que

¹⁵ Operacionalizado como uma categoria heurística, ou seja, aquela capaz de operacionalizar apriorísticos universais sem apreensões temporais. RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução de gênero. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 01, pp. 179-183, 2005.

¹⁶ Aos moldes do que preceitua o arcabouço epistemológico da Nova História Política. BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998. Ver também: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Forense, 2011; SALOMON, M. J. *História, verdade e tempo*. Santa Catarina: Argos, 2011; SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, pp. 92-102, 2013.

¹⁷ Religiosidade se refere à dimensão coletiva, ou seja, a experiência de religião – manifestação da fé em um sistema de práticas e crenças em comum -, que é socialmente partilhada, envolvendo a sociedade como um todo. Há uma extrapolação da esfera formal clerical para a dimensão popular que reinterpreta, ressignifica, ora inverte e/ou reconfigura as interações oficiais/populares das questões religiosas. A religiosidade que não é homogênea, mas heterogênea e desigual - inclusive dentro de uma mesma comunidade -, evoca elementos de espiritualidade, esta como vivência pessoal e íntima com o divino. MAGALHÃES, Ana Paula T. Religião e religiosidade na Idade Média. *Revista Mosaico*, v. 15, pp. 27-38, 2022.

¹⁸ A crítica à adoção da construção de modelos binários como chaves explicativas das relações humanas está no cerne das discussões dos estudos de gênero, que em sua forma atual mais refinada, se assenta na perspectiva interacionista/relacional. Desta premissa, as práticas sociais foram ressignificadas e a adoção de um olhar que se ocupava em pensar as condições e interações sociais diversas possibilitou superar modelos cristalizados assentados na distinção biológica sexual, na medida em que essa distinção fechava os olhos para as complexidades das interações sociais em suas multiplicidades. SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press. 1989. Ver também: BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021; _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução de gênero. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 01, pp. 179-183, 2005; _____. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Revista Latinoamericana*, n. 10, pp. 140-164, 2012; PINSKY, Carla B. Estudo de Gênero e História Social. *Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, pp. 159-189, 2009.

¹⁹ Ciente de que a terminologia “gênero” não necessariamente se refere apenas a uma análise sobre as mulheres.

não haja exageros, o que significa, portanto, dizer que a melhor garantia historiográfica que podemos ter para não cometer abusos teóricos é, e continua sendo, o esforço de historicização do próprio conceito – como tão bem preconiza R. Koselleck. Nessa mesma perspectiva com vistas à aplicação da categoria de gênero na medievalística, vale sublinhar o que também defende Carolina Fortes quanto à necessidade de temporalizar conceitos e categorias ao seu próprio contexto, a fim de evitar o anacronismo²⁰.

Parafraseando G. Duby ao afirmar que o medievalista estuda, em parte, a sua própria cultura²¹, em tempos de discussão e redefinição da própria função social da mulher²², olhar para o passado e perscrutar – tanto quanto possível – os diversos processos históricos que circundam este objeto em suas rupturas, permanências e contradições, mais que nunca nos é exigido.

Se a função do historiador é, como afirmou Peter Burke, “*lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer*”, olhar para as mulheres ao longo da história sob a ótica de desnaturalizar quaisquer perspectivas assentadas em preconceitos, opressões e na falsa ideia de tutela e submissão tácita do mundo feminino é, antes de qualquer coisa, um compromisso e uma função social de nós, historiadoras e historiadores, além de uma contribuição aos (dos) estudos de gênero desde os anos 1980²³.

²⁰ FORTES, C. C. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: relações e possibilidades. *Revista Signum*, v. 20, n. 1, 2019. Ver também: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

²¹ Em alusão aos laços de proximidade e permanência que conformam historicamente os valores que nos chegam em nosso tempo. DUBY, G. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia do Bolso, 2011.

²² Em referência à ampliação do horizonte e do espaço social ocupados pelas mulheres na contemporaneidade. BARBOSA, Patrícia Z.; ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Ser mulher hoje: a visão de mulheres que não desejam ter filhos. *Psicologia Social*, n. 24, v. 3, pp. 577-587, 2012. Cf. NUNES, Sílvia A. Afinal, o que as mulheres querem? Maternidade e mal-estar. *Psicologia Clínica*, v. 23, n. 2, pp. 101-115, 2011. Cf. MACÊDO, Shirley. Ser mulher trabalhadora e mãe no contexto da pandemia COVID-19: tecendo sentidos. *Revista NUFEN*, v. 12, n. 2, pp. 187-204, 2020. Cf. COUTINHO, Sabrine M. dos S.; MENANDRO, Paulo Rogério M. Representações sociais do ser mulher no contexto familiar: um estudo intergeracional. *Psicologia e Saber Social*, v. 4, n. 1, pp. 52-71, 2015.

²³ As teorias de gênero buscaram compreender e problematizar as relações entre os sexos, tendo como ponto de partida uma análise crítica dos modelos socialmente construídos. Essas teorias foram influenciadas pelas formulações dos movimentos identitários dos anos 1960 e 1970, contribuindo de forma fundamental para os novos olhares e possibilidades para as Ciências Humanas. Na década de 1980 e 1990, as teorias de gênero inspiraram trabalhos que buscavam dar voz às mulheres silenciadas, bem como ênfase aos temas sobre a família, sexualidade, representações, cotidiano e dos “grupos excluídos”. Joan Scott é considerada uma primeira referência aos estudos de gênero por ser uma das pioneiras em defender as mudanças paradigmáticas para a história das mulheres, contribuindo essencialmente com um novo olhar sobre a história dos oprimidos e dos silenciados. Em sua forma mais refinada, este debate toma outras proporções considerando as múltiplas identidades advogadas pelas teorias “*queer*”. SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press. 1989. Ver também: *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021. _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução de gênero. *Estudos Feministas*,

A nível individual, quando olhamos para os papéis exercidos por damas e rainhas, as dimensões de poder, de política, de religiosidade e de espiritualidade são concernentes – mas também distintas – quando contrastadas com seus efeitos e desdobramentos sociais a nível coletivo. Mulheres, política e religiosidade são elementos fundamentais à compreensão da ampliação dos espaços sociais de atuação delas, dos quais os *specula* fazem parte como ferramentas políticas, capazes de contribuir com uma perspectiva analítica individual – no sentido de compreender as damas às quais estão dedicados -, e com uma dimensão política, na medida em que quaisquer debates que tenham a “ética das virtudes” como ponto de partida adquirem um sentido coletivo, ao fazerem parte de toda a dimensão social. Neste cenário, a religiosidade é um elo entre essas dimensões. E, apesar de distintos, são ainda complementares na medida em que não é possível refletir sobre o lugar político de uma rainha e/ou dama sem nos debruçarmos sobre os signos e os significantes que as mulheres, enquanto grupo social, ocupam naquele contexto histórico.

Espelhos e mulheres se tornam objetos convergentes em nossa análise e são, em essência, amplos e dinâmicos –, o que inexoravelmente demanda uma abordagem intradisciplinar ao nos esforçarmos para compreender a natureza dos *specula* e realizar uma reflexão sobre seus usos sociais. Isso nos conduziu à adoção do arcabouço teórico-metodológico do método comparativo aliado à categoria de gênero, da concepção de Nova História Política e do elemento de religiosidade como vieses norteadores em nossa pesquisa.

O método comparativo não é uma metodologia específica à disciplina de História, mas o seu uso no campo detém implicações específicas. Em prol da validação do método, parece-nos ser um consenso dos intelectuais especialistas no tema o amplo leque de contribuições de seus usos, não apenas na História, mas também nas mais diversas áreas de conhecimento²⁴.

No esteio do que sinalizou Jürgen Kocka, a validade da comparação como recurso metodológico às análises históricas está mais que ratificada na última década, cujo extenso debate acerca de seus avanços, limites e dificuldades foram amplamente discutidos. Da essencialidade em se lançar mão de uma perspectiva heterogênea e

v. 13, n. 01, pp. 179-183, 2005. _____. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Revista Latinoamericana*, n. 10, pp. 140-164, 2012. PINSKY, Carla B. Estudo de Gênero e História Social. *Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, pp. 159-189, 2009.

²⁴ Sociologia, etnografia, linguística, história, matemática e etc. KOCKA, Jürgen. Para além da comparação. *Revista Esboços*, v. 21, n. 3, pp. 279-286, 2014.

transversal, fazemos coro com o que preceitua o autor ao sublinhar as benesses que a história comparada propicia. Da comparação sistemática de dois ou mais fenômenos históricos, nos é possível vislumbrar similaridades e particularidades que tendem a enriquecer nossas perspectivas, na medida em que se busca anular a auto evidência que fatos e documentos históricos tendem a nos impor²⁵.

Para Renato Perissinotto, o método detém o ambicioso objetivo de controlar relações variáveis, conformando explicações robustas acerca dos objetos em análise²⁶. Defendendo o que ele chamou de método histórico-interpretativo, a estratégia consiste em adotar, para comparação, poucos casos, cuja análise deva ser norteadada pelo conhecimento histórico. Na sua visão, respeitadas as “generalizações modestas” e historicamente embasadas, o método consiste em estimar a contribuição separada de cada causa na produção do resultado, e não no efeito diferenciado de uma combinação de causa²⁷.

Marc Bloch advoga a validade do método para a disciplina de História já em meados da década de 1920. Em seu artigo “*Por uma história comparada das sociedades europeias*”²⁸ (1928), concatenado ao esforço do historiador em fomentar uma produção historiográfica que se opusesse à história factual/positiva, Bloch sinaliza que o “descobrimento de fatos históricos” é um passo essencial ao método comparativo, anterior ao exercício de interpretação histórica de um fato. O como conhecer, em alusão a sua nova concepção de documento histórico – que se torna uma testemunha, um vestígio

²⁵ Kocka elenca quatro objetivos analíticos possíveis com os recursos da história comparativa: *a) heurístico* – como aquele se baseia na suposição de similaridade. Ele identifica questões e problemas que se pode negligenciar, pois não estão vinculados às conceitualizações histórico/temporais (exemplo do uso da categoria “classe”); *b) descritivo* – que se baseia no contraste entre casos singulares para compreender as particularidades dos fenômenos. Nesse caso, necessita de uma problematização de tais fenômenos para que não se tenha uma descrição rasa de fenômenos e características; *c) analítico* – que responde e fórmula questões causais; *d) paradigmática* – utilizado especificamente para tomar certo distanciamento de análises que “envolvam a própria história”. Especialmente em casos de análises de suas próprias regiões e/ou países, Kocka aponta que, paradigmaticamente, o intelectual perdeu a “auto evidência” do processo de desenvolvimento à luz de alternativas observáveis (ou seja, das possibilidades históricas), promove um efeito de “desprovincialização da análise”. KOCKA, *Ibid.*, p. 281.

²⁶ PERISSINOTTO, Renato. Comparação, história e interpretação: por uma ciência política histórico-interpretativa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83, pp. 151-240, 2013, p. 152.

²⁷ O autor faz uma crítica à análise comparativa de muitos casos ao mesmo tempo, pois este tipo de análise pressupõe, segundo ele, a formulação de leis universais e generalizantes inadequadas à apreensão das realidades sociais. O método histórico-interpretativo que deve analisar separadamente cada caso, historicamente orientado, é a forma mais segura de operacionalizar o método comparativo nas ciências humanas. Na visão de Perissinotto, tal método não aceita a análise concomitante de muitos casos ao mesmo tempo, uma vez que isso demandaria a identificação de “combinações causais múltiplas” tornando inexequível a pesquisa. PERISSINOTTO, *op. cit.*, p. 156.

²⁸ BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: História e historiadores. Lisboa: Teorema, 1998, p. 123-126.

e, neste sentido, carece de questionamento –, impõe a primeira etapa sistematizada do método comparativo: a seleção orientada por problemas/questionamentos.

A comparação implica em selecionar, abstrair e, a certo nível descontextualizar os objetos em um esforço primário de romper noções de continuidade e influências previamente estabelecidas, para então reconstruí-las através de questionamentos por similaridade e/ou particularidades. Com a aplicabilidade do que denominou de História-Problema Comparada, cujo escopo epistemológico está na conformação de problemas comuns a fontes distintas em temporalidade e espacialidade²⁹, confrontadas em suas individualidades para, depois, servirem como contrastes em uma análise maior, extrapolando uma simplista busca por analogias em função de buscar se perceber também as oposições e influências mútuas.

Por princípio a história comparada carece e propicia uma interconexão de variados elementos que dialogam, se contrapõem e/ou justapõem ao longo dos processos individuais e coletivos que constituem nossos objetos de análises. Se de um lado como seus maiores obstáculos, a dependência de uma ampla literatura secundária e o risco de produção de uma pesquisa exhaustivamente descritiva e superficial estão postos como desafios teórico-metodológicos, o rico leque de possibilidades que ela nos oferece também se impõe. Concernente às problemáticas e demandas que as novas abordagens transnacionais têm imposto ao campo historiográfico, a validade da História comparada também tem se reafirmado³⁰.

História comparada que é divergente de “comparativismo³¹” preceitua um rigor sistematizado que extrapola a identificação simples de individualidades e diferenças – este é um processo espontâneo e comum a todo elemento novo que surge durante uma análise. A História Comparada preceitua a seleção de dois ou mais campos de observação de forma sistematizada. A operação deve estar norteadas por questões problemas e contextualização histórica dos objetos em análise.

²⁹ BARROS, José D’A. *História Comparada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 07-21.

³⁰ O interesse pela história comparada como recurso válido se concatena as contribuições que a História Global, a História Mundial e as perspectivas decoloniais e pós-coloniais tem impostos a historiografia, na medida em que se busca apreender os processos de influências mútuos, percepções recíprocas e assimétricas e/ou processos cruzados de constituição dos elementos sociais, que indubitavelmente pressupõe uma história cada vez mais entrelaçada, cuja comparação se faz imprescindível. KOCKA, *op. cit.*, p. 282-283.

³¹ Paul Veyne faz uma crítica a forma simplista de aplicação do método comparado quando resumido apenas a identificação de individualidades e diferenças, aspecto intrínseco a toda análise social ao seu ver. A comparação foge ao comparativismo na medida em que se realiza um “inventário de diferenças” de cada objeto, fugindo assim da conformação de explicações generalizantes e seus usos indevidos. ASSIS, Raque Anne L. História comparada: porque usar e como usar. *Boletim Historiar*, v. 5, n. 3, pp. 54-63, 2018, p. 56-57.

José D' Assunção Barros estabelece cinco passos para o efetivar o processo comparativo em uma análise histórica. Como reafirmado por toda a bibliografia especializada, primeiro deve-se definir dois ou mais campos de observação - o que essencialmente já implica em uma seleção prévia e todo o seu desdobramento próprio ao conhecimento histórico. O segundo passo consiste em estabelecer uma escala civilizacional para análise (civilizacional, nacional, regional, grupal, individual e etc). O terceiro passo é complementar a comparação com abordagens relacionais: História Cruzada, História Transnacional, História Entrelaçada e História Interconectada. A quarta etapa consiste em estabelecer uma abordagem intradisciplinar que se esforça por unir a História Comparada a outros campos historiográficos como o da História Política, Social, Cultural, Econômica e etc. O quinto e último passo consiste em definir uma perspectiva: individualizadora, diferenciadora, universalizante ou globalizante³².

Ao enveredarmos esforços para compreender os *specula* destinados às mulheres tardo-medievais no século XIV, é fundamental sublinharmos a necessidade de tratar as temáticas de “espelhos e mulheres” sob uma perspectiva relacional e de interação que realoca gênero, política e religiosidade como elementos centrais a própria condição *sine qua non* da literatura especular.

Nossos *specula* destinados as aristocratas D. Joana de Navarra³³ (1272-1305) e D. Sancha de Arenós³⁴ (1337/43 (?) -1416), rainha e dama respectivamente, trazem consigo impressões, ressignificações e contradições que extrapolam as personagens e sua intenção anunciada. O *Speculum Dominarum* considerado o primeiro Espelho de Princesa, foi também uma das primeiras ferramentas na promoção de uma rainha ao cerne da *práxis* política oficial³⁵. O *Llibre de les dones*, considerado um manual espiritual e primeiro tratado ibérico para mulheres, inova ao inaugurar uma percepção menos pessimista acerca da natureza da mulher³⁶.

A conformação de um modelo especular de esposa - representado por D. Sancha de Arenós -, está atrelado (e contrasta) com a construção da noção de um bom marido

³² *Ibidem*.

³³ Rainha consorte da França, esposa de Felipe IV, cognominado o Belo.

³⁴ Dama aragonesa e condessa de Prades. Casada com infante João, Conde de Prades.

³⁵ No sentido de o *Speculum Dominarum* ser um marco ao projetar no campo político-filosófico a governança da rainha. LAHAV, Rina. A Mirror of Queenship: the Speculum Dominarum and the demands of justice. In: MEWS, C. J.; GREEN, K. (orgs.). Virtue ethics for women (1250-1500). Berlim: Springer, 2011, pp. 56-69.

³⁶ IZQUIERDO-MOLINA, E. Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenis d'Arenós i sobre l' origen del Libre de les dones. Caplletra, 48, pp. 135-161, 2010, p. 149-161

que, dialeticamente realiza uma negação do próprio D. João de Prades. Em razão de seu conturbado matrimônio, a dedicação de um manual de conduta que fosse capaz de qualificar seu marido como um antimodelo, deve ser compreendida como uma estratégia de ampliação de seus espaços sociais. Mesmo em sua condição nobiliárquica – e a um nível social -, uma mulher, mesmo nobre, dispõe de recursos limitados para lidar/buscar seus interesses.

Resguardadas as particularidades em comparação a um Espelho de Princesa, o *specula* aragonês deve ser compreendido como uma profícua ferramenta sociopolítica, na medida em que se torna útil a validação das ações de D. Sancha. Se em um nível individual nossos espelhos nos oferecem a possibilidade de compreensão do cerne das relações políticas e sociais que nossas personagens estão inseridas, eles também se tornam instrumentos úteis na compreensão das mulheres como um grupo social.

Os *specula* que em si detém uma finalidade instrutiva se tornam verdadeiros vestígios dos esforços de normatização do mundo social feminino³⁷ e seus desdobramentos, cuja ampliação quantitativa especialmente a partir do século XII é um indicativo. As mulheres medievais que ao longo do contexto tardio encontram diversas formas de ampliação de seus espaços sociais, imprimem uma demanda de controle³⁸ ao se tornarem uma força social importante, atuante e reivindicativa³⁹.

Frente as transformações sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas que assolaram o contexto tardio, já não é possível vislumbrar as sociedades medievais sem considerar as mulheres como elementos fundamentais em todas as estruturas sociais - que a nível da concepção sociopolítica de *res publica*⁴⁰ – imprimem a necessidade de uma formação ética e virtuosa aos ressignificados valores do momento. A emancipação religiosa feminina⁴¹; a sua inserção na dimensão política⁴², as transformações

³⁷CASAGRANDE, Carla; OPTIZ, Claudia; DUBY, George; PERROT, Michelle, *et. al*, in História de las mujeres. DUBY, George; PERROT, Mechelle (Orgs). Barcelona: Ed. Tauros, 2018.

³⁸ O termo controle não se aplica em um sentido maniqueísta, mas faz referência às disputas pelos espaços sociais de atuação.

³⁹ Não em um sentido feminista.

⁴⁰ Naquele momento a *Respublica Christiana* para a Idade Média faz alusão a uma concepção abstrata de estado como um espaço comum a todos os povos cristãos da Europa. Alheia as noções de “fronteira”, “território” e “estado” no sentido de soberania nacional, ela detém um duplo aspecto que se apresenta na forma religiosa de uma Igreja Universal e na forma política de Império, que conforma as bases de uma política teocrática. ANTUNES, José. *Res publica, res sacra*: notas sobre as formas de presença da noção abstracta de estado na Idade Média. *Revista História das Ideias*, v. 27, pp. 41-65, 2006, p. 43.

⁴¹ Fenômeno de intensificação da participação feminina nos movimentos espirituais da época. Cf. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁴² Partindo do pressuposto apontado por Green e Mews que delinea o contexto tardio como marco na participação feminina nos âmbitos políticos. GREEN; MEWS, *op. cit.*

concernentes ao mundo social do trabalho⁴³, se concatenam e se justapõem aos papéis sociais das mulheres que, como uma força atuante, corrobora para a propagação da literatura especular tardia a elas destinadas.

Neste sentido, norteados por “questões problemas” e ainda blindados pela contextualização histórica e individualizada de cada um de nossos espelhos, é que objetivamos apreender a natureza instrutiva da literatura especular destinada às mulheres no contexto tardio, bem como vislumbrar seus usos sociais e políticos resguardadas as particularidades de forma, conteúdo e contexto de cada um.

Quais os modelos especulares femininos, nossas fontes conformam? Qual a finalidade e natureza dos espelhos destinados às mulheres tardo-medievais? Quanto aos seus usos sociais, a que interesses o *Speculum Dominarum* e o *Llibre de les dones* estiveram vinculados? São perguntas que conduziram o nosso olhar ao longo deste trabalho, aplicadas em ambas as fontes.

Em atendimento a problemática elencada dividimos o nosso trabalho em 04 (quatro) capítulos distintos, mas complementares. No primeiro capítulo denominado de “*Da literatura especular*”, buscamos definir o que são os *specula* tardo medievais, bem como compreender sua natureza esta, de caráter instrutivo. A partir dos trabalhos de Javier Vergara Ciordia, Lucimara Leite, Terezinha de Oliveira e Ana Paula Viana identificamos um escopo diverso e heterogêneo em forma e conteúdo como características basilares da literatura especular tardo-medieval. Este aspecto se torna um elemento central para pensar a propagação da literatura especular para as mulheres já que, como uma demanda dos novos tempos e em razão de uma sociedade cada vez mais complexa, era imperioso a conformação de *corpus* normativo e instrutivo capaz de conglomerar os valores sociais ressignificados.

No esforço de demonstrar a correlação deste fato com o surgimento e propagação da literatura especular para as mulheres tardo-medievais, nossa análise evoca o fenômeno de espiritualidade tardia como uma contribuição a literatura especular feminina. Nossas fontes como produtos franciscanos, nos compele a pensar a modificação do *ethos*

⁴³ Como consequência direta do renascimento urbano com implicações nas relações sociais do mundo do trabalho não só nas cidades, mas também no campo. POWER, E. *Mujeres medievales*. Madrid: Ediciones Encuentros, 1999. Ver também: WICKHAM, C. *Europa medieval*. Lisboa, Edições 70, 2019. ORCASTEGUI-GROSS, C. Ordenanzas municipales y reglamentación local em la edad media sobre la mujer aragonesa en sus relaciones Sociales y económicas. In En las mujeres en las ciudades medievales - *Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1984, pp. 13-18. SANTOS, Lara F. P. Os espelhos a partir da perspectiva do trabalho feminino medieval: algumas considerações. In: FELDMAN, Sérgio Alberto; GATT, Pablo (orgs.). *Sociedade, cotidiano e relações de poder no contexto tardo antigo e medieval*. Serra: Editora Mil fontes, 2023, pp. 129-144.

franciscano e sua processual inserção nas esferas de poder, também como um contributo ao fenômeno propagação da literatura especular tardia, destinada às mulheres. Em cumprimento a metodologia comparada, expomos em nosso primeiro capítulo os procedimentos de crítica externa e interna de nossas fontes, a fim de mapear características semelhantes e diferenças estruturais importantes à própria análise histórica adiante.

O segundo capítulo denominado de “*A instrução feminina a partir dos modelos especulares de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis*” estabelece uma reflexão acerca dos ideais de subordinação e sujeição feminina, ambos conceitos centrais aos modelos especulares dos frades franciscanos. Se por similaridade ambos os *specula* partem do modelo aristotélico de subordinação e sujeição da natureza feminina como referencial a construção de seus ideais femininos; por contraste, é perceptível suas distintas abordagens sobre o tema. Apesar de ambos os espelhos considerarem a condição de miserabilidade da mulher para a conformação de seus modelos, ao contrastarmos o *Speculum Dominarum* com o *Llibre de les dones*, é possível afirmar que encontramos uma percepção mais valorativa da condição feminina no tratado aragonês.

A possibilidade de restauração da espiritualidade feminina através a contenção e boa condução da *voluntas*/desejo também é uma característica marcante em nossos espelhos. Se no *Speculum Dominarum* o modelo especular pensado por Champagne é o da mulher prudente e sábia; no *Llibre de les dones* sob a necessidade de “regimentar” as mulheres, Francesc Eiximenis direciona suas orientações normativas a cinco modelos femininos, quatro deles classificados a partir de uma relação idade/estado civil e o quinto dedicado às religiosas (monjas e mulheres reclusas/consagradas). Neste sentido as orientações ético-normativas do frade catalão estão voltadas para as crianças, as donzelas, as casadas, as viúvas e as religiosas⁴⁴.

Refletida a natureza especular de nossas fontes e apontados e contrastados os arquétipos femininos por elas construídos em uma exposição transversal, em nossos terceiro e quarto capítulos buscamos realizar uma análise individualizada de cada um dos *specula*, no intuito de respeitar suas particularidades em forma, conteúdo e contexto, cujas analogias poderão aparecer ou não; de forma similar ou não.

O nosso terceiro capítulo denominado de “O *Speculum Dominarum* sob uma perspectiva política” perpassa por uma contextualização do reinado de Felipe, o Belo;

⁴⁴ Ressaltando aqui que não nos debruçaremos sobre as religiosas.

uma análise *queenship* para pensar a projeção da rainha na dimensão política e, especialmente problematiza a função de governança de D. Joana de Navarra.

Como demonstraremos, sob as virtudes de justiça e caridade residiu a projeção sociopolítica da rainha consorte da França, que para além de uma posição de complementariedade a figura do monarca, é um marco na projeção de poder e governança femininos ao cenário político da época. Na condição de um Espelho de Princesa, realizamos uma discussão sobre a emergência dos *specula principis* e sua relação com as discussões de teoria política para o contexto tardio, agregando valor institucional à governança da rainha – um feito inédito segundo a proposição de Rina Lahav⁴⁵.

Em nosso quarto e último capítulo também nos ocupamos de pensar as dimensões sociais e políticas que engendram o *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis. A obra que está dedicada a D. Sancha de Arenós, Condessa de Prades; esposa de D. João, Conde de Prades, está compreendida por nós como uma estratégia de validação social e política para a dama aragonesa.

Da suavização sobre a natureza feminina à relação de interdependência dos modelos de esposa e marido conformados por Eiximenis, nos possibilita vislumbrar a construção do perfil de uma “*persona non grata*” para o infante, corroborando a nossa hipótese de validação sociopolítica da nobre. A considerar a inserção do frade catalão no cenário cortesão e a predileção de sua vasta produção bibliográfica para as questões políticas de seu tempo, é sob o seu discurso ético e moral – e para o caso de D. João, o contraste a este -, que o modelo da dama abnegada é conformado para D. Sancha, cujo matrimônio fora marcado por escândalos públicos – conforme salientado nos documentos de chancelaria e bibliografia especializada no tema.

Finalmente, longe de esgotar o tema, ressaltamos a nossa alegria em contribuir com o debate ético-normativo sobre as mulheres medievais e esperamos que nosso trabalho suscite o desejo de outros historiadores e demais intelectuais em sanar as lacunas que certamente ainda ficaram.

⁴⁵ LAHAV, 2011, *op. cit.*

CAPÍTULO I

DA LITERATURA ESPECULAR MEDIEVAL

Inicialmente convém destacar que a literatura especular é um gênero de caráter doutrinal com recorrente uso de linguagem metafórica, destinada à instrução da sociedade como um todo - conforme consenso da bibliografia especializada⁴⁶. O termo *specula* ou *speculum*, que significa “reprodução fiel” ou “imagem”, em um sentido figurado⁴⁷, são denominações para o vasto *corpus* documental do que se consolidou como literatura especular na historiografia.

Em específico para as sociedades medievais, os espelhos adquiriram preceitos morais cristãos voltados à orientação ética dos sujeitos. Com o foco na conformação de ações virtuosas, eles se consolidaram como verdadeiros modelos comportamentais e uma frutífera ferramenta para a consolidação da dogmática, da moralidade e ética cristocêntricas. Terminologias como “*exempla*”, “*exemplum*”, “manuais de conduta”, “tratados didáticos” e “tratados pedagógicos⁴⁸” também são algumas das denominações utilizadas para nos referenciarmos a documentos desta tipologia.

Os espelhos, antes de tudo, expressaram o exercício de compreensão do mundo humano como um reflexo do mundo celestial, esforço este que não fora uma especificidade dos homens medievais. A preocupação de construir um conjunto de regras ético-morais que visavam orientar a ação humana deve ser sublinhada ao longo das eras, mas que particular ao contexto medieval, trouxe consigo características próprias que os diferenciou do *corpus* ético-moral antigo, por exemplo⁴⁹.

⁴⁶ Esta definição é defendida por Ritamary Bradley (1954) que sublinha como características essenciais da literatura espelhar o uso da metáfora, de cunho doutrinário e que vise à criação e à disseminação de modelos sociais. BRADLEY, Ritamary. Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature. *Speculum*, v. 29, n. 1, pp. 100-115, 1954. Ver também: BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. *Penélope: gênero, discurso e guerra*, n. 17, pp. 33-50, 1997; HAHN, Fábio A. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipes na Idade Moderna. *Revista Varia Scientia*, v. 06, n. 12, pp. 151-157, 2006; LIMA-PEREIRA, R. O papel do Espelho de Príncipe na educação dos soberanos portugueses: o caso do rei D. Sebastião de Avis. *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violências*, VII, UEMA, pp. 01-13, 2019; VERGARA-CIORDIA, Javier. Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval. *AHig*, v. 18, pp. 295-309, 2009.

⁴⁷ FARIAS, Ernesto. *Specula; Speculum*. In: Dicionário Latino-Português. Belo Horizonte: Garnier, 2017, p. 936.

⁴⁸ VERGARA-CIORDIA, Javier. Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval. *AHig*, v. 18, pp. 295-309, 2009, p. 299-300.

⁴⁹ Sobre as influências antigas na literatura especular medieval. BRADLEY, *op. Cit.* Ver também: MASTNY, Catherine L. Durand of Champagne and “the mirror of the queen”: a study in medieval didactic

Compreendidos por nós como produtos de seu tempo, é fundamental perceber que os espelhos medievais trazem consigo importantes impressões, modificações e contradições inerentes ao próprio processo histórico a que pertencem. Ressignificados sob a égide cristã⁵⁰, não é exagero afirmar que os espelhos ocuparam um lugar de destaque na filosofia e na ética daquelas sociedades, as quais propiciaram férteis condições de propagação e expansão, sobretudo em seus séculos finais.

A instrução especular feminina, ou seja, a formação ético-moral para as mulheres a partir dos ensinamentos contidos nos espelhos, é um fenômeno típico do contexto tardo medieval, o qual nos exige um olhar amplo e dinamizado. No esforço de o compreendê-lo, elencamos os trabalhos de Lucimara Leite, Javier Vergara Ciordia e de Terezinha Oliveira com Ana Paula S. Viana como referenciais teóricos por entendermos que estes autores abordam a temática de forma ampla e heterogênea.

Como uma das maiores contribuições teóricas para nosso trabalho, a teoria construída por Javier Vergara Ciordia acerca do caráter pedagógico da literatura especular é basilar. O trabalho do autor nos ajuda a refletir sobre o caráter formativo e instrutivo dos espelhos, em especial quando contrastado com as condições históricas e sociais da dinâmica e complexidade do segmento feminino no contexto tardio. Com uma riqueza de detalhes, o autor historiciza as transformações sofridas pelo gênero “espelho” desde os primórdios do cristianismo, em um cenário comparativo e qualitativo. Em sua análise, ele observa que os espelhos típicos ao período de Alta Idade Média possuíam formas e

literature. Columbia University, Ph.D., 235fls. Columbia, 1969; HAHN, Fábio A. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipes na Idade Moderna. Revista *Varia Scientia*, v. 06, n. 12, pp. 151-157, 2006; VERGARA-CIORDIA, *op. cit.*; LEITE, Lucimara. Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 228fls. São Paulo, 2008. OLIVEIRA, Terezinha; VIANA, Ana Paula dos S. A fidelidade no Manual de Dhuoda. OLIVEIRA, Terezinha; VIANA, Ana Paula dos S. A fidelidade no Manual de Dhuoda. *Revista de Ciências Humanas*, v. 52, pp. 1-20, 2018.

⁵⁰ A exemplo, o uso da metáfora espelhar como esforço de apreensão/reprodução do mundo celeste no mundo terreno pode ser encontrado no décimo livro da República de Platão. Em afirmação à capacidade da filosofia em se apreender o real e compreender a “verdade das coisas” – dentro de seu método das Ideias -, Platão acusa a estilística poética de apenas reproduzir “coisas do que se ouviu falar”. ao utilizar o espelho como forma de captação do mundo aparente, Platão abriu caminho nesse sentido para os usos desta teoria por seus leitores cristãos pois, a alusão à captação e reprodução das imagens do mundo sensível quando adaptada a visão de mundo cristã foi a porta de reafirmação e ressignificação da Teoria da Iluminação Divina, centro da ética cristã medieval à época do pensamento patrístico. Ainda concernentes à temática, a discussão que Geovani Reale e Dario Antiseri fazem sobre a apropriação da categoria de “alma” de Sócrates pelo cristianismo com Agostinho e, considerando o lugar primordial que o conceito de alma ocupa no desenrolar da razão humana enquanto força motriz da própria ação do homem, contribuem para compreensão filosófica da natureza dos espelhos não para apenas para o período antigo, mas para o desenvolvimento histórico do espelhos medievais. PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição. Belém: EDUFPA, 2000, X, I, p. 435. Ver também: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, Vol. 1, p. 86-89.

conteúdos mais homogêneos; estavam essencialmente destinados aos clérigos e suas instruções ético-morais dialogavam com características transcendentais e contemplativas próprias ao agostinismo e aos pilares do pensamento Patrístico⁵¹.

O uso das terminologias “*specula*” e “*speculum*” são datados de meados do século XII e coadunam com um aumento exponencial do gênero no contexto tardio⁵². O gênero que naquele momento exprimiu a nova gnose religiosa, cuja influência da mística racionalista e das transformações sociais do contexto realocaram o ideal de restauração da espiritualidade humana, passou a ser um elemento central ao novo modelo ético-moral naquele momento⁵³.

Na perspectiva de Vergara-Ciordia, as novas formas de reflexão política do contexto tardio é um dos elementos fundamentais ao impulso de expansão e propagação da literatura especular, do qual os “*specula principis*” são um subgênero⁵⁴. Ao tratar do surgimento dos Espelhos de Príncipes, o autor reafirma a função instrutiva e social desta tipologia, e demonstrando suas reformulações filosóficas condizentes com a dinâmica do contexto em que estão inseridos os espelhos tardo-medievais⁵⁵. Em diálogo com esta perspectiva, as ponderações de Pascale Bourgain dispostas no *Dictionnaire du Moyen Âge* também sinalizam para o peso que as novas formas de reflexão política detiveram e influenciaram a literatura especular⁵⁶.

⁵¹ VERGARA-CIORDIA, *op. cit.*, p. 306.

⁵² O aumento da literatura especular no contexto espelhar é constatado por Ciordia quantitativamente, na obra *Patrologia Latina* (1844-1864) de Jacques-Paul Migne (1800-1875), reconhecidamente uma das maiores coletâneas de documentos eclesiásticos oficiais (em termos numéricos), composta por 1061 obras que estão datadas desde o século III com as obras de Tertuliano, ao século XIII com o Papa Inocêncio III. Em sua análise, o intelectual pontua que o termo *specula* ou *speculum* estão utilizados em pelo menos 177 obras com 506 citações do contexto altomedieval (até o século IX); para a citação de 526 obras com 1952 citações dos termos ao todo, a partir da cultura escolástica (séculos XII-XIII). *Ibid.*, p. 295.

⁵³ O autor confere destaque ao movimento enciclopedista como um dos pilares da nova compreensão e relação do homem/divino no contexto tardio. Para Vergara-Ciordia este é um dos elementos que contribuiu para o aumento da produção de espelhos naquele contexto. VERGARA-CIORDIA, 2009, *passim*.

⁵⁴ Vergara-Ciordia defende que os “*specula principis*” são um gênero novo na própria literatura especular, cujo novo formato redefiniu os moldes instrutivos dos espelhos no contexto tardio. Os espelhos detinham uma função instrutiva/formativa junto as demandas do contexto tardo-medieval. Na ordem política, quando voltados aos soberanos, se esperava que fossem capazes de imprimir uma atmosfera divina no mundo que destinava os governantes a reinarem em uma perspectiva sobrenatural. Os Espelhos de Príncipes foram aqueles documentos que ao representarem o governante adornado de virtudes humanas, eram capazes de transformar o rei em um “*Cristo orante em miniatura*”; símbolo de um modelo de perfeição que passava a refletir a imagem divina no mundo que, ao súdito, competia olhar e se refletir. Esta finalidade instrutiva/normativa voltada à sociedade como um todo é, em suma, a maior característica de um espelho tardo-medieval. *Ibid.*, p. 307-308.

⁵⁵ E os desdobramentos disto como o surgimento dos *specula principis* como um subgênero específico da literatura especular, bem como destaque à heterogeneidade desta para aquele momento. *Idem*, p. 301.

⁵⁶ Além de conferir destaque aos escritos de Agostinho de Hipona e São Gregório como as primeiras reflexões sobre a conduta de príncipes e governantes para o período medieval, Pascale destaca à época carolíngia como um momento de surgimento de espelhos – obras destinadas exclusivamente ao

Em sua teoria, Lucimara Leite não faz uma separação tácita de gênero e subgênero entre os *specula* e *specula principis*. Ao argumentar que ambos detêm a mesma finalidade social e instrutiva, a autora defende que a natureza de um espelho (seja ele qual for) está no esforço de criar modelos e padrões de conduta que serviram de exemplos para a sociedade como um todo, mesmo quando destinados aos soberanos. A partir de sua argumentação e tendo os escritos de Cristine de Pizan como objeto de análise, Leite atribuí às obras da nobre a natureza especular⁵⁷.

Finalmente as contribuições de Terezinha Oliveira e Ana Paula S. Viana advém de sua análise do “Manual de Dhuoda: a educação cristã de meu filho” onde as autoras elencaram e conferiram um rol de características e qualidades essenciais à natureza especular. Ao atribuírem a dimensão de natureza especular aos escritos de Dhuoda, aristocrata carolíngia do século IX que visava a instrução de seu filho Guilherme (um nobre, não um rei ou príncipe), as autoras argumentam em prol de caracteres essenciais a um *specula*.

Nesse sentido, para elas, a proposta de formação integral do indivíduo (corpórea e espiritual), a comparação obrigatória entre os vícios e virtudes e o cunho educativo alicerçado em princípios e preceitos cristãos que buscavam formar o indivíduo para a convivência entre seus pares⁵⁸ são atributos especulares encontrados em sua fonte – portanto, qualificando-a como um espelho. As autoras, que constroem uma interpretação ampliada e socialmente útil da literatura especular para os demais segmentos daquela sociedade, contribuem com uma perspectiva heterogênea acerca dos espelhos medievais.

Ressalvadas as distinções teóricas entre os autores, vale ressaltar seus pontos convergentes. Nas três perspectivas, todas admitem um caráter amplo, heterogêneo, diverso e instrutivo para a literatura especular, cuja multiplicidade de forma e de conteúdo

aconselhamento dos príncipes -, mas enfatiza que a proliferação deste tipo de documento em razão das reflexões políticas do momento se centram entre os séculos XI-XIII. BOURGAIN, P. Miroir des Princes. In: GAUVARD, Claude; LIBERA, Alan de; ZINK, Michel (Orgs.). Dictionnaire du Moyen Âge. Paris: Quadrige/PUF, 2002, p. 931-932.

⁵⁷ Em seu trabalho, Lucimara Leite faz referência a um amplo debate que orbita a discussão da existência ou não de uma diferença entre *specula* – aqueles destinados à formação ampla e geral da sociedade -; com os *specula principis* – obras destinadas à formação do governante. Ao negar essa distinção, a autora pontua que a finalidade de um *specula* é o estabelecimento de modelos e padrões de conduta que serviram de exemplo para a sociedade como um todo e, nesse sentido, mesmo nos *specula* destinados aos príncipes e nobres, se mantinha o objetivo instrutivo e formativo da sociedade como um todo. LEITE, Lucimara. Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 228fls. São Paulo, 2008, p. 21.

⁵⁸ OLIVEIRA, T.; VIANA, Ana Paula dos S. Espelho de Príncipe: reflexões a partir do Manual de Dhuoda. Linhas Críticas, v. 23, n. 50, pp. 111-130, 2017, *passim*.

é um elemento central para pensarmos os *specula* em todo o seu sentido prático – especificamente frente à heterogeneidade e dinamismo das mulheres no contexto tardio.

1.1 – *Specula* para mulheres

Nas sociedades medievais, os espelhos destinados às mulheres foram um fenômeno típico ao contexto tardio, momento em que se intensificou a produção de inúmeras obras e tratados voltados à regulamentação ético-moral do segmento feminino. A partir do século XII, é possível perceber um aumento exponencial na produção de textos normativos destinados às mulheres medievais⁵⁹, condizente com o que Carla Casagrande denominou de um projeto de normatização do mundo feminino em curso, com foco na “urgente necessidade de elaborar valores e modelos comportamentais às mulheres”⁶⁰.

A ampliação dos espaços sociais que as mulheres adquiriram nas sociedades medievais demandou a construção de um modelo ético feminino adaptado as suas novas formas de atuação e organização. Os protagonismos, cada vez mais exigidos pelas mulheres no campo religioso e espiritual, sua importância e participação na reorganização da política monetária e mercantil tardo-medieval, bem como a ressignificação dos papéis femininos junto aos valores familiares e políticos naquele momento são elementos centrais à propagação não apenas da literatura especular, mas também de todo o *corpus* normativo a elas destinados, conformando as bases do projeto de normatização a que Casagrande faz referência.

No esforço de construir discursos ágeis e flexíveis capazes de alcançar e adaptar-se a toda a complexidade que o segmento feminino adquirira naquele contexto, nas produções normativas, passou-se a classificar e categorizar as mulheres em suas mais variadas formas, com vistas à centralidade para o estado civil, o segmento social

⁵⁹ Carla Casagrande exemplifica as obras dos predicadores Alain de Lille (1202), Egidio Romano (1316), Jacques de Vitry (1240), Vicent de Beauvais (1264), Guilherme Peraldo (1261), Humberto de Romans (1277), Jacopo de Varazze (1298), Gilbert de Tornai (1284), Juan de Gales (1285), Durand de Champagne (1340), Juan Dominici; o agostiniano Simón Fidati (1348) que escreve para a virgem de quem era mentor espiritual; o franciscano Fracesc Eiximenis que escreve o tratado ibérico *Llibre de les dones*; o agostiniano Jerônimo de Siena (1420) e Bernadino de Siena (1444), cujas obras estão destinada às mulheres casadas, viúvas e virgens; Antônio de Florencia (1459) que escreve para as casadas; Giovanni Certosino (1483) que trata das mulheres jovens e casadas e Dionísio Cartujano (1471) que escreve para virgens, casadas e viúvas. Entre os laicos se destacam os escritos de Felipe de Novara (1261) e Francisco de Barberino (1348) como alguns exemplos da dimensão e amplitude que a literatura normativa destinada às mulheres alcançou no contexto tardio. CASAGRANDE, Carla. *La mujer custodiada*. In: DUBY, G.; PERROT, M. (orgs.) *Historia de las mujeres: La Edad Media*. Barcelona: Espanha, 2018, p. 105-121.

⁶⁰ *Idem*, p. 105-106.

pertencente e à condição privilegiada das religiosas. O termo “mulher” já não abarcava toda a dinamicidade do que eram “as mulheres medievais” e seus complexos papéis sociais naquele momento⁶¹.

A nosso ver, a compreensão da literatura especular destinada às mulheres perpassa a própria redefinição que seus papéis sociais adquiriram naquele contexto. Elas - compreendidas como grupo social dinâmico, complexo, heterogêneo, atuante social, político e economicamente -, nos permitem vislumbrar os *specula* que a elas foram destinados como frutos de seu tempo histórico, os quais trazem consigo representações singulares de uma complexa teia de relações e interações sociais e de gênero. Um olhar crítico ao discurso especular que faz coro à patrilinearidade assumida, nos permite perceber nuances de mobilidade que em nada significava a rigidez, a submissão tácita feminina e a supervalorização masculina que tanto nos retrataram as fontes do período.

Para Lucimara Leite, os espelhos femininos devem ser compreendidos em sua forma abrangente, com um sentido instrutivo que detém como finalidade a criação, promoção e propagação de modelos de comportamento que devem ser refletidos e copiados desde os atos mais simples da vida cotidiana, àqueles que visavam formação mais ampla e geral da sociedade. A diversidade em forma e conteúdo de documentos normativos destinados às mulheres tardo medievais também são destaques no trabalho de Leite, que reafirma o caráter amplo e abrangente que este tipo de tipologia adquiriu, especialmente quando dedicados às mulheres. É pela heterogeneidade, em forma e conteúdo, que a literatura especular feminina alcançou o segmento social feminino, já que, se interpretados em um sentido estrito e/ou homogêneo, poucos seriam os documentos que poderiam ser considerados “espelhos”⁶².

Em específico a propagação de *specula* destinados às mulheres, é necessário conferir destaque ao protagonismo dos frades mendicantes junto à “renovada pedagogia para as mulheres”, da qual os espelhos fizeram parte. Carla Casagrande confere destaque à centralidade dada às mulheres nos sermões de franciscanos e dominicanos⁶³, cuja presença através das ordens religiosas nas praças das cidades, nas universidades, no cenário cortesão e mesmo no campo, os tornava exímios interlocutores entre os mais

⁶¹ Carla Casagrande é categórica ao afirmar que o termo “mulher” já não era mais uma concepção suficiente à heterogeneidade desse segmento social para aquele momento. Para a autora, a popularização do uso do termo “mulheres” em substituição ao termo “mulher” a partir do século XIII expressa este fenômeno. CASAGRANDE, *op. cit.*, p. 120.

⁶² LEITE, *op. cit.*, p. 22.

⁶³ CASAGRANDE, *op. cit.*, p. 106.

distintos segmentos sociais e importantes personagens na propagação das demandas do próprio projeto de poder da Igreja Católica e demais estruturas de poder.

Leite confere destaque ao uso dos *exempla* nos discursos ético-morais destinados às mulheres⁶⁴, o que para John Gribsby representava o cumprimento pleno do propósito das ordens mendicantes – com foco nos franciscanos -, exortados por seu fundador a ensinar às massas do povo⁶⁵.

A conotação instrutiva e formativa típica da literatura especular faz com que compreendamos os *specula* femininos como ferramentas socialmente úteis à conformação de valores e ações vinculados a um projeto sociopolítico bem delimitado das aristocracias religiosas e nobiliárquicas, cujos usos serviram aos interesses diversos. Em diálogo com a concepção de hierarquização social própria às sociedades medievais e o uso de personalidades da alta nobreza/realeza como exemplificações da forma mais refinada de valores ético-morais, os espelhos femininos nos permitem perscrutar as relações de poder que os conforma como ferramenta sociais e de poder aos interesses, disputas, promoção e legitimação dos segmentos aristocráticos⁶⁶.

1.1.1 – A espiritualidade feminina tardia: uma contribuição à literatura especular feminina

O século XIII foi marcado por uma “emancipação religiosa feminina⁶⁷”, foi sinônimo da intensificação do fervor deste segmento social junto aos movimentos espirituais da época. A mediação da fé pela razão (*ratio*) e a centralidade que o conhecer através da experiência e a curiosidade (*curiositas*) adquiriram no exercício espiritual, reorientaram o desejo de participação na Natureza Divina da sociedade como um todo - o que acabou por impulsionar homens e mulheres leigos a um fenômeno coletivo de aprofundamento espiritual.

⁶⁴ A autora realiza uma subdivisão entre os *exempla*: 1) *exempla* retirados de histórias e lendas da Antiguidade, da Bíblia e das vidas dos Santos; 2) *exempla* retirado dos bestiários que eram descrições morais; 3) *exempla* retirados de acontecimentos contemporâneos e de anedotas do domínio público; 4) *exempla-fables* tomados da tradição popular, em referência à eficiência e à heterogeneidade dos discursos especulares femininos. LEITE, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁵ GRIBSY, John L. Miroir des bonnes donnes. *Romania*, 328, pp. 458-481, 1961, p. 462-463.

⁶⁶ Em um sentido amplo da concepção de política que versa sobre o permanente espaço de disputa entre os grupos e segmentos sociais.

⁶⁷ VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Ver também: RODRIGUES, Ana Maria S. A. Vivências religiosas femininas medievais: entre clausura, pobreza evangélica e poder. *Lusitania Sacra*, n. 31, 2015, pp. 11-14.

Se o ideal da vida religiosa até século XI esteve voltado à vida monástica a partir do claustro e do desprezo pelo mundo como formas de vivências do sagrado⁶⁸, nos séculos seguintes o desejo de retorno à pureza original do cristianismo (*Ecclesiae primitivae forma*) expressou a adoção de um novo estilo de vida apostólico⁶⁹, que corroborou para a configuração de um novo perfil devocional e de imitação de Cristo.

Na tríade dos ideais da “pobreza, penitência e pregação”, a atuação feminina ganhou destaque em nível de projeção social que, mediada pela via institucional ou não, traçaram um esperançoso caminho à reparação de sua condição de pecadora natural⁷⁰. Sentidos na esfera individual e coletiva, os atos de reclusão e claustro da vida eremítica adotado por mulheres, bem como a dedicação às obras caritativas e assistencialistas, agremiaram a elas, como um todo, espaços e destaques sociais que, convergiram para um processo de normatização latente.

Para além dos motivos específicos e de protagonismos que impulsionaram o esforço de normatização do mundo feminino pelos seculares e clérigos, é importante delimitar tais especificidades à luz das crises suscitadas pelo contexto reformista. O ideal de superioridade clerical propagado pela Igreja, agudizou um processo de distanciamento entre população e clero, contribuindo para a conformação de um novo perfil de santidade e propagação das experiências religiosas fora da institucionalidade por leigos como um todo⁷¹.

⁶⁸ Como demonstrou Flávio Carvalho, no século XI o ideal da vida cristã era o claustro e o desprezo pela vida mundana. CARVALHO, Flávio A. D. de. O mundo como claustro e a conversão da natureza: a secularização da santidade no medievo. XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH), Fortaleza, pp. 1-16, 2009.

⁶⁹ VAUCHEZ, *op. cit.* Ver também: ALENCAR, Iracema A. de.; SILVA, Valéria Fernandes da. Utopia e Resistência: a construção de uma espiritualidade franciscana feminina no século XIII. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (orgs.). Atas da VI Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais da UFRJ, 2006.

⁷⁰ SANTOS, Lara F. P. dos. *Speculum Dominarum* e a construção do ideal de governante cristã. In: IV Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro Oeste e XV Seminário de Pesquisa UFG/PUC-Goiás. Goiânia: Editora PUC-Goiás, 2022, pp. 988-999.

⁷¹ Como defende Leandro Rust, a concepção de que apenas clérigos e a Igreja detinham condições para lidar com os mistérios divinos não deve ser entendida como uma intenção da cúria papal em apartar as pessoas dos lugares e objetos considerados sagrados, tornando-os inacessíveis às demais instâncias sociais. O esforço deve ser entendido como um amplo e consciente projeto de dominação e poder que residiu muito mais em totalizar o sagrado à Igreja e separá-lo do profano (o mundo leigo corrompido), garantindo-lhe o papel de mediação social. Para isso, o uso da força sacramental, a criação/reformulação de uma jurisprudência própria (o Direito Canônico) e a aceitação social advinda do fundamento de superioridade foram utilizados. RUST, Leandro D. As pegadas do sagrado: o político como religiosidade. In: A Reforma Papal (1050-1150). Cuiabá: EdUFMT, 2013, p. 85-86. Ver também: NASCIMENTO, Renata C. de S. A santidade enquanto fenômeno histórico: a construção de um conceito. *Fragments de Cultura*, v. 27, n. 3, pp. 463-465, 2017.

Os fenômenos de laicização da espiritualidade e santidade reivindicaram espaços de atuação outrora concernentes à Santa Sé, para a qual se demandou esforços de adequação. O “cristianismo feminino⁷²” – em uma clara referência à propagação das mulheres junto aos movimentos e vivências espirituais tardias -, representou uma intensificação do fervor e participação destas nos assuntos espirituais e, com elas, a diversidade da atuação espiritual feminina como um importante elemento na promoção religiosa e espiritual dessas figuras – como segmento social.

Os atos de reclusão e a adoção da vida eremítica; a organização autônoma de comunidades religiosas informais que se dedicavam às obras de caridade e assistência; oração, meditação, aconselhamento moral e redação de obras de espiritualidade, todos esses elementos que compõem a heterogeneidade e amplitude que o movimento das mulheres religiosas representou no contexto tardio como um caminho alternativo à vida monástica, em atenção aos anseios de aprofundamento da espiritualidade. As beguinhas⁷³ e as Clarissas⁷⁴ são exemplos contundentes daquelas que fizeram da imitação de Cristo e da Virgem um ideal de vida àquelas que não encontravam nas formas da vida monástica uma resposta satisfatória aos seus anseios espirituais, além de outros empecilhos⁷⁵.

A espontaneidade e o grande apelo social de tais movimentos femininos por vezes foram interpretados como ameaça ao projeto de poder clerical, que passou a enxergar nestas formas de atuação um perigo ao papel mediador dos clérigos entre o humano e o divino⁷⁶. A abrangência do estilo de vida das chamadas “*semi-religiosas*” representou um profícuo espaço de atuação feminino que, junto dos exemplos de reclusões, penitências e ações caritativas e assistenciais, as projetava à proeminência social. Na medida em que

⁷² Referência de Vauchéz ao protagonismo adquirido pelas mulheres junto aos movimentos de espiritualidade a partir do século XIII. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 149.

⁷³ As beguinhas, talvez como um dos movimentos mais expressivos do exercício da espiritualidade feminina leiga, podem ser caracterizadas como movimento espontâneo composto por mulheres de vários segmentos sociais que passaram a se organizar em pequenas congregações nas cidades, denominadas de beguinarias, em atendimento aos pobres, carentes e marginalizados – foi considerado herético pela Igreja em 1311 através do Concílio de Vienne. VAUCHÉZ, *passim*; ALENCAR; SILVA, 2006, *op. cit.*, SILVA, *passim*.

⁷⁴ A regulamentação das Clarissas como ordem própria só aconteceu em 1212. Antes disso, o ideal de clausura e pobreza das mulheres inspiradas por Clara de Assis se apresentou como uma alternativa ao modelo monástico condizentes com os movimentos de *mulieres religiosae* – referência ao fenômeno de aprofundamento da espiritualidade no mundo feminino. ANDRADE, M. F. “Conhece a tua vocação”: liberdade e graça nas Clarissas (Idade Média). *Lusitana Sacra*, n. 37, pp. 77-91, 2018. Cf. _____. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). *Lusitana Sacra*, n. 31, pp. 33-50, 2015.

⁷⁵ Caso das mulheres que não conseguiam ingressar em muitas casas religiosas em função do pagamento de um dote. Frente a tais dificuldades, muitas adotaram a clausura e o ideal eremítico dentro de suas próprias casas. VAUCHÉZ, *passim*.

⁷⁶ VAUCHÉZ, *op. cit.*, p. 158.

tais mulheres pregavam em público, debatiam com teólogos, escreviam textos, biografias e memórias espirituais fora da institucionalidade eclesiástica, não tardaram os esforços da Cúria Papal em limitar, tanto quanto fossem possíveis, as expressões de espiritualidade femininas. Foi com Papa Gregório IX que as medidas restritivas foram impostas, e a exclusão das mulheres das ordens mistas, a restrição na criação de casas monásticas femininas e a distinção de atuação – não apenas entre leigos e clérigos, mas também entre homens e mulheres – foram anunciadas. A oração e a contemplação se tornaram o único modelo de vida aceitável às mulheres que buscavam vivências espirituais⁷⁷.

No meio eclesiástico, existiram aqueles que defenderam a forma própria do exercício de espiritualidade destes movimentos femininos como o próprio Francisco de Assis – que tomou o grupo das Clarissas sob proteção; o do dominicano Jacques de Vitry – que escreveu sua obra hagiográfica “*Vie de Marie d’ Oiginies*” (1216) para tratar da vida da beata beguina *Marie d’ Oiginies*; e o franciscano - Arnaldo de Foligno que transcreveu experiências de Ângela Foligno em sua obra “*Memorial*” (1291-1295).

Apesar dos esforços de controle e normatização, uma vida feminina nos princípios da *imitatio Christi*⁷⁸ se tornou um profícuo caminho às experiências espirituais medievais tardias, bem como a consolidação de valores fundamentais ao exercício daquela nova forma de espiritualidade e santidade para as mulheres. A imitação da vida de Cristo se transcreveu como um caminho de autodestruição e mortificação extrema para o segmento feminino, cujo sofrimento do corpo – e a mulher teologicamente estava ligada à matéria e ao mundo das sensações terrenas –, se tornou uma profícuo e potente linguagem espiritual e social que se conformou no movimento da mística feminina⁷⁹.

O silêncio como linguagem performática tornou-se um dos pilares da mística feminina (séculos XIII-XIV) que, junto da expansão do culto mariano iniciada nos séculos XII e XIII⁸⁰, garantia protagonismos e espaços sociais relevantes ao movimento

⁷⁷ ALENCAR; SILVA, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁸ Se tornou um caminho para certa liberdade do corpo feminino, já que em nome da “Paixão redentora para com o Cristo”, era possível apartar-se do mundo dos homens e seus valores – como o matrimônio. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁹ O termo “mística” faz referência a algo secreto que exige uma atitude de entrega, o qual só pode ser apreendido por meio dos olhos espirituais. O silêncio é sua maior expressão, por isto tem-se o ato de fechar a boca e os olhos. Em sua forma mais simplificada, mística se refere a uma experiência com o divino que produz uma transformação radical do ser humano. NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina medieval: um ensaio de categorização. *Perspectiva Filosófica*, v. 48, n. 2, pp. 69-92, 2021, p. 72.

⁸⁰ O culto a Maria em franca expansão entre os séculos XII e XIII corrobora com o aprofundamento da espiritualidade feminina naquele contexto, junto às suas aspirações de vivenciar as experiências religiosas de forma mais íntima, humanizando pessoas divinas que se manifestavam na população. GOUVÊA, L. F.; Oliveira, K. A. da S. As cantigas de Santa Maria de Alfonso, el sábio: a representação mariana na Cantiga X. *Revista (Entre Parênteses)*, n. 9, v. 1, pp. 01-21, 2020, p. 8-9.

espiritual feminino tardio. A prática da escrita e a produção de narrativas biográficas de mulheres imprimiram novas formas de narrar e tornar conhecida suas histórias que discorriam sobre experiências, orações, edificação espiritual das mulheres (pelas mulheres), projetando-as a um relevo social até então não desconhecido, mas bastante limitado ao segmento feminino⁸¹. Nomes como Hadewijch de Antuérpia (1200-1260) e Marguerite Porète (1250-1310) como beguinhas; Catarina de Siena (1347-1380) junto à ordem das terciárias; Christine de Pizan (1363-1430)⁸² escritora leiga, são ecos da proeminência e destaque social que tais produções adquiriram no contexto da espiritualidade feminina tardia.

O fenômeno de laicização da vida espiritual e religiosa está no cerne da propagação da literatura espelhar. Espiritualidade utilizada aqui como categoria, evoca a dinâmica da fé condicionada historicamente a nível individual – que certamente foi expresso na coletividade –, mas quando aplicada ao contexto do século XIV, nos permite entrever a heterogeneidade e dinâmica que os movimentos espirituais representaram naquele momento. Neste sentido, é possível alocar as mulheres como um grupo social diverso que, em nome de suas aspirações espirituais, atuaram também de formas variadas⁸³.

À luz do novo ideal apostólico feminino, gestava-se as condições de rompimento de uma perspectiva dual e engessada entre as antíteses que os modelos primordiais de Eva (pecadora natural) e Maria (a perfeição inalcançável) havia incrustado, para conceber um caminho que permitissem às mulheres – teologicamente e socialmente submissas –, tomarem parte na Natureza Divina.

Aos moldes do pensamento escolástico, inaugurou-se uma visão menos pessimista da natureza humana ao ser, o homem, entendido como um elemento da própria Natureza

⁸¹ MIATELLO, A. L. A literatura mística feminina e a escrita da História na Baixa Idade Média ocidental: entre biografia, memória e relato. *História da Historiografia*, v. 13, n. 33, pp. 163-195, 2020.

⁸² THOCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e decolonização nas paisagens medievais. In: II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba – Sábias, guerreiras e místicas: homenagem aos 600 anos de Joana D'arc – ANAIS/ Luciana E. F. C. Deplagne; Fabrício Possebon (Orgs.). João Pessoa: Editora Universitária/UEPB, 2012, p. 27-39.

⁸³ Espiritualidade em forma de conceito evoca uma concepção mais sistematizada dos aspectos de religiosidade individual, não condizentes com o momento de efervescência que analisamos. André Vauchéz aponta que o conceito moderno de espiritualidade não deve ser aplicado para tempos anteriores ao século XVI e, se o fizer, que esteja voltado à análise restrita de um grupo. Como nos apresenta o historiador, o conceito moderno de espiritualidade faz referência à ciência da ascese utilizado para exprimir a dimensão religiosa da mística das relações pessoais com Deus. Como categoria, consegue captar as dinâmicas do conteúdo da fé historicamente determinado – individual e coletivamente. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 07-10.

Divina⁸⁴, passível de restauração – o que redefiniu toda uma visão moral e ética do homem. Ao afirmar a compreensão de Deus como a pulsão primordial e o fim/finalidade perfeita⁸⁵, Tomás de Aquino construiu uma sólida base para fixação dos novos dogmas cristãos e abriu espaço para o sentido prático da ação humana⁸⁶. A busca pela felicidade perpassava a capacidade racional do homem, que dependia cada vez mais do aprimoramento de sua ética. As ações e intenções humanas, quando bem conduzidas pela razão, eram sábias e virtuosas, habilitando o homem a voltar-se a origem que é Deus (o que significava alcançar a perfeita beatitude⁸⁷).

Nesse sentido, a inferioridade feminina deixou de ser compreendida como uma falha para ser entendida como uma condição natural do mundo ordenado de Deus, e, portanto, parte da perfeição divina:

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que considerando a natureza em particular, a mulher é deficiente e falha, pois a potência ativa que se encontra no sêmen do macho visa produzir alguma coisa que lhe seja semelhante em perfeição segundo o sexo masculino; mas, se for gerada uma mulher, isso resulta de uma fraqueza da potência ativa ou de alguma má disposição da material [...] Entretanto, se consideramos a natureza universal, a mulher não é falha, mas pela intenção da natureza está ordenada à geração. A intenção da natureza universal depende de Deus, que é o autor universal da natureza. Por isso, quando instituiu a natureza, produziu ele não só o homem, mas também a mulher⁸⁸.

Na perspectiva teológica do aquinate⁸⁹, é no complemento entre inferioridade da mulher e a superioridade do homem que a natureza ordenada/hierarquizada assume sua perfeição e o seu *finis operis*⁹⁰ (finalidade). A ação humana condicionada e determinada

⁸⁴ METZ, J B. O antropocentrismo cristão de Tomás de Aquino. In: STEIN, Ernildo; PIERPAULI, José Ricardo (Orgs.). *Cidade dos Homens e Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007. Ver também: NICOLAS, M. J. Introdução à Suma Teológica. In: AQUINO, T. Suma Teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Volume I, p. 20; WOLKMER, A. C. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, pp. 15 -31, 2001.

⁸⁵ Tudo na natureza se encerra em si.

⁸⁶ Deixou de ter um caráter essencialmente contemplativo - como preconizado na perspectiva dualista de Santo Agostinho.

⁸⁷ DE BONI, L. A. Estudos sobre Tomás de Aquino. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

⁸⁸ AQUINO, 2009, *op. cit.*, vol. II, q. 2, a.1, p. 612-613.

⁸⁹ Ao ser Tomás de Aquino uma referência à mística racionalista e ao pensamento escolástico. DE BONI, *op. cit.*; WOLKMER, *op. cit.*

⁹⁰ É considerada a causa que determina o movimento de um ser e está no princípio da ação. É o resultado, o objetivo da ação. AQUINO, 2009, *op. cit.*, vol. I, p. 82.

pela finalidade intrínseca à natureza (que é essencialmente boa) lançará mão de intenções e motivações (*finis operantis*⁹¹) para se chegar à sua finalidade (a beatitude/perfeição).

A participação feminina na Natureza Divina é também assinalada no *Speculum Dominarum* de Durand de Champagne. O reconhecimento tácito da condição de inferioridade da mulher se apresenta como um caminho à sua participação na natureza divina que, através da sabedoria e prudência como características basilares à visão ética de Durand de Champagne acerca da mulher cristã, evoca o aspecto racional da condição humana da mulher na condução e discernimento de suas ações, diferenciando-a da bestialidade dos animais – característica comum e própria da condição humana:

Assim como todos devem se conhecer, a senhora prudente deve conhecer a si mesma [...] Da mesma forma, um homem que não conhece a si mesmo pouco se difere de um bruto, não discrimina racionalmente entre o bom e o mal, e vive bestialmente [...] Por esta razão, saudavelmente Bernado exorta: Conheça a si mesmo, pois é muito melhor e mais louvável conhecer a si mesmo, que se negligenciar para conhecer as estrelas, os poderes das plantas, a compleição dos homens e todas as coisas celestiais e terrestres que teria conhecimento [...]⁹².
(Tradução nossa).

O autoconhecimento como sinônimo de prudência é a base da mulher especular de Champagne ao ser a prudência, a ação prática do conhecer a si e, portanto, condição à ação racional. Agir racionalmente é o caminho para a sabedoria e está atrelado diretamente à relação homem/Deus, já que o conhecer, no contexto tardio, pode ser compreendido como uma forma de contemplação⁹³.

A participação feminina na Natureza Divina também está ressaltada no *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis e, igual, é um aspecto central a toda estrutura filosófica da ética especular do intelectual:

Jesus Cristo, Deus eterno e princípio imutável de toda a criação, perfeito redentor de toda natureza humana, para glorificar a altura de sua virtude

⁹¹ É a intenção e/ou motivação; aquilo que faz o agente agir. *Idem*.

⁹² *Inn hiis omnibus debet prudens domina primo semetipsam cognoscere et a sui cognitione incipere [...]* *Item homo non cognoscens seipsum parum differt a bruto, quia non discernit racionabiliter inter bonum et malum, et vivit bestialiter [...]* *Propterea salubriter hortatur Bernardus dicens: "Stude nosse te, quia multo melior et laudabilior es si te nosti quam si, te neglecto, scires cursus syderum, vires herbarum, complexiones hominum, naturas animalium omniumque celestium et terrestrium haberes scienciam..* CHAMPAGNE, D. *Speculum Dominarum*, Tratado I, Parte I, Cap. II, p. 91-92.

⁹³ Referência à situação franciscana de alinhamento entre conhecimento/contemplação. Sobre este aspecto, nos deteremos mais adiante.

e do seu poder, não só levou alguns homens à perfeição e vida evangélica, mas também a esse mesmo grau e todo espécie de virtude quis exaltar algumas infantas e donzelas delicadas e generosas, inicialmente infieis e pagãs, mostrando às futuras mulheres que daqui adiante ninguém pode se recusar a viver de forma justa e perfeita, uma vez que são criadas em tal perfeição, para a qual, mais que a todos os outros, a vaidade do mundo em que foram colocadas contradizem e enojam mais do que os outros [...]”⁹⁴. **(Tradução nossa)**.

Novamente, a condição de inferioridade feminina é vista não como uma falha, mas como parte da Natureza perfeita da organização divina e, neste sentido, propicia as condições de rompimento com a miserabilidade do estado natural feminino através de ações virtuosas. Para Eiximenis, a vergonha e a fragilidade da carne feminina são “formas únicas” dadas às mulheres por Deus para que possam viver de forma angelical na terra, já que, combater o seu estado natural de miséria, demanda um esforço maior que aos homens⁹⁵.

Concernente à categoria de espiritualidade, está o conceito de santidade, que também se torna um elemento importante aos desdobramentos do processo de espiritualidade feminina tardia que, a partir dele, se pode problematizar os usos sociais da literatura espelhar destinada às mulheres do século XIV. À luz dos debates mais recentes que circundam o conceito de santidade, extrapolou-se uma visão puramente positivista quanto às perspectivas de abordagem dos processos hagiográficos e de canonização institucionais. A contribuição dos *Annales* não apenas inovou nos métodos de abordagem do conceito de santidade junto à hagiografia, como também ampliou a sua própria concepção.

Em um alargamento conceitual, tratar de santidade aos moldes historiográficos mais recentes significa vislumbrar uma multiplicidade de temas que lhes são pertinentes, como tipologia dos santos, hagiografias, santidades territoriais e geográficas, bem como

⁹⁴ “*Jhesucrist, eternal Déu e incomutable principi de tota creatura, perfet redemptor de tota humana natura, per glorificar la altea de la sua virtut e potència no solament ha fets pujar als uns homens en la evangelical perfecció e vida, ans encara a aquell matex grau e a tota spècia de virtut ha volgudes exaltar alsunes infantas e donzelles delicades e generoses, infels primerament e paguanes, mostrant a les sdevenidores que d’aquí avant negú ni neguna no-s pot escusar de viure justament e perfeta, pus que aquelles són pujades en tanta perfecció, a les quals, més que a totes altres, contradeya e repugnava la vanitat del món en què eren posades e nades més que a totes altres [...]”*. EIXIMENIS, Francesc. Llibre de les dones. In: IZQUIERDO-MOLINA, E. Llibre de les dones. Edició crítica dels capítols 1-100 del “Llibre de les dones” de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric. Girona, España: Universitat de Girona, cap. I, 2018, p. 461.

⁹⁵ EIXIMENIS, *Ibidem*, cap. I, p. 462.

problematizações teóricas concernentes aos estudos de gênero, do corpo, santidade não canonizada, não institucional e extra-cristã⁹⁶.

Seguindo esta premissa, é importante conferir destaque à multiplicidade de conceitos de Sofia Grajano ao apontar que santidade pode ser compreendida como um fenômeno *espiritual* – neste sentido como uma expressão do divino; *teológico* – entendido como manifestação de Deus no mundo; *religioso* – na medida em que santidade preceitua uma relação com o sobrenatural; *social* – como um fator de coesão e identificação de grupos e comunidade; *institucional* – como um fundamento às estruturas eclesiásticas e monásticas; e *político* – como ponto de interferência e/ou coincidência entre religião e poder⁹⁷.

O fenômeno da santidade em nosso trabalho nos permite uma interpretação espiritual, social e política da literatura especular destinada às mulheres em seu aspecto amplo e multifatorial. Apesar de não nos referirmos a processos oficiais de canonização, em um nível político, a construção de uma constelação de virtudes e comportamentos dentro da ética cristocêntrica com vistas a sua ampla propagação social, estabelece uma ligação entre poder e religião, a partir dos quais nos possibilita problematizar os usos e interesses sociais deste esforço.

Em um nível social/espiritual, dos *specula* também se extrai uma análise na qual se pode vislumbrar contribuições à propagação e fortalecimento da santidade leiga como fenômeno do contexto tardio e, em específico às mulheres, as convergências entre santidade e a ampliação de seus espaços sociais, bem como suas atuações em níveis individuais e coletivos. A busca e construção da santidade feminina é o caminho ofertado às mulheres para se tomar participação na Natureza Divina e, a partir disso, restaurar a condição de miserabilidade que ser mulher lhe impõe. A este fim estão direcionados os modelos e a ética especular do *Speculum Dominarum* e do *Llibre de les dones*.

⁹⁶ ROSA, M. de L. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. *Lusitana Sacra*, n. 28, pp. 215-237, 2013.

⁹⁷ GAJANO, Sofia B. Santidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Org.). Dicionário Analítico do Ocidente Medieval. Tradução coordenada por Hilário Franco Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 504-521.

1.1.2 – A institucionalização da ordem franciscana: uma contribuição aos espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis

O surgimento das ordens mendicantes junto ao novo ideal de espiritualidade inaugurou um novo conceito de ordem religiosa urbana que contrastava ao modelo monástico de oração, meditação, contemplação, leitura e trabalho⁹⁸. Frente à efervescência espiritual do momento, o novo modelo de ordem não pôde abrir mão do contato direto com a população e, nesse sentido, as pregações públicas se tornaram o carro chefe de seu sucesso⁹⁹.

Não é nenhum exagero conferir um papel de destaque à Ordem dos Frades Menores nos movimentos espirituais do contexto medieval tardio, cujo estilo de vida apostólico e evangelizador dialogaram tão profundamente com as aspirações religiosas e sociais em curso naquele momento¹⁰⁰. Sem prejuízo às contribuições da Ordem dos Irmãos Pregadores – os dominicanos –, o surgimento das Ordens Mendicantes esteve intimamente vinculado ao mundo urbano e ao nascimento das universidades, dois movimentos estes que, juntos, conformaram caminhos para uma verdadeira mediação entre a via institucional e as aspirações populares em curso. Resguardadas as particularidades, os princípios de mendicância, pobreza e pregação compunham o cerne fundamental de ambas as correntes espirituais¹⁰¹ e a partilha do objetivo comum de propagar a mensagem de Deus a toda a sociedade.

Quando comparadas, a predileção pela cultura letrada como característica fundamental dos “doutos” dominicanos¹⁰² – que não hesitaram em dar prioridade ao

⁹⁸ ALENCAR; SILVA, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁹ ALENCAR; SILVA, *op. cit.*, p. 64; NASCIMENTO, 2017, *op. cit.*; CARVALHO, 2009, *op. cit.*; VAUCHÉZ, 1995, *op. cit.*

¹⁰⁰ Destaque para o trabalho de Pablo Gatt, que se ocupa em esmiuçar inúmeras novas demandas do contexto citadino enquanto condições essenciais para o florescer das ordens mendicantes e o fenômeno de espiritualidade leiga, típicas ao momento. Eliane Silveira que se ocupou em analisar a relação de proximidade entre urbanidade e religiosidade nos séculos finais da Idade Média. GAAT, Pablo. A filosofia em prol da religião: o movimento escolástico na Idade Média Central (XI-XIII). *Sapere aude*, v. 11, n. 22, pp. 417-433, 2020. Ver também: SILVEIRA, Eliane Á. Urbanismo e religiosidade na Idade Média. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXIV, n. 1 pp. 165-180, 1998.

¹⁰¹ No caso dos dominicanos, a pobreza era encarada com uma condição facilitadora na comunicação com a população, bem como vista como uma arma contra as heresias. Adeptos de uma posição “mais flexível” quanto à aquisição e posse de bens por seus prelados, era uma corrente formada majoritariamente por clérigos. VAUCHEZ, 1995, *op. cit.*, p. 127-136.

¹⁰² Referência encontrada em A. Vauchéz para qualificar a importância que a Ordem Dominicana adquiriu na organicidade social. Em um mundo onde o saber teórico e prático ocupava especial lugar – principalmente com o advento das universidades –, a Ordem dos Irmãos Pregadores se consagrou como um terceiro poder ao lado do Sacerdócio e do Império. VAUCHEZ, 1995, *op. cit.*, p. 135. Ver também: DE BONI, Luís A. A escola franciscana: de Boaventura a Ockham. *Veritas*, v. 45, n. 3, pp. 317-338, 2000.

trabalho intelectual e se preocuparam com questões mais doutrinárias, educação e fé¹⁰³ – , se contrasta com a *Imitatio Christi* propagada pelo ideal franciscano original que o Pobre de Assis fez da *urbes* e suas mazelas¹⁰⁴, um fértil terreno ao seu ideal evangelizador itinerante¹⁰⁵. Se para a Ordem dos Irmãos Pregadores o trabalho intelectual ocupou um espaço de destaque, foi com o desenvolvimento das Universidades e a inserção dos mestres franciscanos em seu meio que as contradições apregoadas pela regra dos Irmãos Menores – por vezes assentadas em um desprezo pelo saber livresco e a cultura letrada – , foram sentidas.

Concernente a ambas as ordens – franciscanos e dominicanos –, o século XIII foi um áureo período quanto às suas inserções ao meio universitário e, disso, decisivo para os desdobramentos teológicos, filosóficos e epistemológicos futuros. Com o advento do mundo urbano e o ideal do conhecimento como um valor cada vez mais consolidado junto à espiritualidade da época, para fins de cumprimento de seus ideais apostólicos, ambas as ordens encontraram junto às escolas e as Universidades um viés de sustentação, cujo ideal do desprezo pelo trabalho intelectual e saber livresco que outrora havia sido apregoado por Francisco e sua ordem se apresentou como uma insuficiência às demandas daquele tempo.

A forte presença franciscana nas Universidades de Oxford e Paris conferiram destaque a nomes como Boaventura (1221-1274) e João Duns Scotus (1266-1308) (Paris); Roger Bacon (1214-1294) e Guilherme de Ockham (1287-1347) (Oxford). Ficou a cargo de Boaventura de Bagnoregio, Mestre da Universidade de Paris e Ministro-Geral da Ordem dos Irmãos Menores (1257-1274), e seus sucessores a formulação de caminhos capazes de adequar seu ideal apostólico às novas exigências espirituais e intelectuais daquele tempo.

¹⁰³ E a estas, a transmissão da palavra divina no mundo era essencial justificando seu princípio evangelizador de “falar com Deus, e de Deus para a população”. VAUCHEZ, 1995, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁴ O apreço pela pobreza extrema propagada pelos franciscanos realocou socialmente a miséria e os marginalizados, ressignificando o sofrimento consequente da lógica lucrativa, às crises sociais e econômicas advindas das epidemias, guerras e escassez de alimentos, como um caminho à salvação. LE GOFF, J. Modelos ligados à cultura no sentido próprio. *In*: São Francisco de Assis. São Paulo: RECORD, 2001.

¹⁰⁵ A corrente franciscana estava assentada sobre os pressupostos de concepção de igualdade entre leigos e clérigos em direitos e deveres – destaque para a coexistência destes no interior na ordem –; na pobreza extrema por princípio, já que a posse e aquisição de bens era vista pelo Frade Menor como uma exposição à avareza e à violência; na Providência Divina – considerando que aos franciscanos lhes eram proibidos de terem reservas e provisões para sua subsistência, pois deveriam obter o indispensável à sua vida através do trabalho de suas próprias mãos; na mendicância onde se concretizava seu ideal evangelizador junto aos pobres e marginalizados. VAUCHEZ, 1995, *op. cit.*, p. 127-136.

No seio franciscano, foi a filosofia de Boaventura que marcou os esforços de equivalência entre contemplação e racionalidade como caminhos de devoção. O conhecimento sensível (material/físico) junto ao conhecimento iluminativo (princípio da Iluminação Divina – herança neoplatônica) aliado às formas lógicas do conhecimento intelectual foi, na interpretação do franciscano, resultado da capacidade humana de conhecer a si e a realidade que o cerca, como forma de elevar-se a origem de todo o conhecimento que é Deus¹⁰⁶. Nesse sentido, o mundo material foi interpretado como vestígios, sinais e imagens do divino no mundo e, conhecê-lo, significava tomar participação na Natureza Divina. Logo, o conhecer também significava contemplar.

Com sua *scientia transcendens* (ciência transcendente), João Scotus compreendeu os conceitos metafísicos como essenciais ao exercício da lógica e se debruçou sobre o “modo do conhecer”. Em um sistema de valoração do indivíduo (que tende mais à essência e não à existência), o intelectual projetou a exteriorização do interior como fundamento de sua metafísica da causalidade, partindo de uma teoria de univocidade que interpreta o Ser – de natureza metafísica – com ponto de encontro de todas as diferenças individualizantes que lhe são inerentes. O Ser como um conceito do real abstrato – já que metafísico não pressupõe a inexistência, mas a incompreensão a nível físico –, comporta as diferenças modais – de modalidade –, na medida em que o Ser só o é pela própria existência de suas diferenças modais. Nesse sentido ele é o mesmo, mas as modalidades são diferentes¹⁰⁷.

Deus é entendido como o Ser metafísico no pensamento scotista. Como princípio, substância e fim (no sentido de finalidade), o homem em substância advém de Deus, cuja condição não é de inferioridade, mas de distinção modal em relação a Ele (Deus) – que também se compõe nas diferenças modais. Nisso estão assentadas as noções de indivíduo, infinito e univocidade de Scotus. Indivíduo como uma distinção modal que advém de Deus, mas lhe é, inerentemente, diferente; infinito e unívoco, já que Dele tudo advém e a Ele retorna¹⁰⁸.

Intrínseca à sua teoria de ciência metafísica reside a concepção do conhecimento, cujo debate está centrado “no modo de conhecer”. Em uma distinção entre o

¹⁰⁶ RODRIGUES, Ricardo A. Teoria do conhecimento em São Boaventura. *Thaumazein*, v. 11, pp. 101-118, 2013.

¹⁰⁷ MEIRINHOS, José; PULIDO, Manuel L. João Duns Escoto e a Filosofia. *Itinerarium*, LV, pp. 301-310, 2009. Ver também: CORSI, Uelliton V. A ciência transcendente de João de Duns Scotus: uma introdução a sua metafísica. *Intuitio*, v. 15, n. 1, pp. 1-21, 2022.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

conhecimento mediado e o não mediado, preceitua-se que a mediação do conhecer é realizada através da Iluminação Divina que habilita o homem a apreender a essência metafísica da Natureza Divina e, portanto, o cumprimento da finalidade da Natureza de Deus – o retorno a Ele –; e o não mediado que se manifesta na esfera sensorial, incapaz de apreender o que lhe extrapola metafisicamente¹⁰⁹.

Roger Bacon agrêmia a praticidade do conhecimento em sua fórmula explicativa. No intuito de aliar teologia e empirismo, sua teoria do conhecimento experimental aliava o empírico e o espiritual ao afirmar que “nada poderia ser suficientemente sabido sem a experiência¹¹⁰”. A ciência era compreendida pelo franciscano como resultado da ação divina no intelecto humano (que o auxiliava através da Iluminação como uma ciência anterior), subdividida em sete níveis: 1) as iluminações que se referem puramente às ciências (humanas); 2) as virtudes; 3) os sete dons do Espírito Santo; 4) as beatitudes que o Senhor determina nos evangelhos; 5) os sentidos espirituais; 6) os frutos dos quais faz parte a paz do Senhor que ultrapassa todo o entendimento; 7) as revelações ao homem daquilo que não é lícito falar¹¹¹.

A desconfiança de Bacon no caráter especulativo sobre as verdades teológicas do método escolástico lhe compeliu a necessidade de experimentação. Com o apreço às ideias de alquimia e astronomia, estes lhe renderam perseguições, prisão e acusação de bruxaria. Críticas do franciscano ao aristotelismo – matriz fundante do pensamento escolástico – também lhe agremiou dissabores ao justificar que a argumentação especulativa do método aristotélico, em sua visão, não tinha validade por falta de comprovação. Sem nos aprofundarmos nas disputas que animaram os conflitos que o envolveram, é importante sublinhar sua importância para a contribuição da racionalidade no cerne da corrente franciscana¹¹².

Para o século XIV, a teoria voluntarista e nominalista sobre o conhecimento em Guilherme de Ockham ganhou destaque e conformou sua teologia racional condizente às críticas por ele suscitadas. Situado em um debate filosófico quanto à existência ou não dos universais que remontava as teorias do conhecimento de Platão e Aristóteles – respectivamente de reminiscência das ideias e do pensamento lógico aliado às

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ MARTINELLI, Telma A. P.; MOREIRA, Jani A. da S. A produção do conhecimento científico na universidade medieval: Roger Bacon e a gênese do empirismo. *Revista Filosofia Capital*, v. 9, n. 16, pp. 37-48, 2014., p. 44.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹¹² *Ibidem*.

experiências sensíveis –, o frade franciscano validou as categorias de substância e qualidade dentro do tradicional conceito de causalidade (Deus como princípio em uma perspectiva teológica)¹¹³. O processo cognoscível entre o “nomear” (aprendida pela intuição), o “conhecer” (mediado pela experiência) e o “conhecer aquilo que é válido” (mediado pela experiência com Deus) são partes centrais da reflexão do mestre franciscano.

Para Ockham, o universal não existe em si, uma vez que sem as experiências, o que se tem são apenas formas de nomeação. No campo da experiência, reside a possibilidade de compreensão daquilo que universalmente é nomeado. Os hábitos diferenciados de acordo com os atos pressupõem a relação causal entre objeto (natureza), ato (apreensão pela nomeação dos universais) e hábito (a intenção em produzir atos e hábitos semelhantes).

Quando o ato se dá pela elevação da noção intuitiva à noção abstrata, tem-se o hábito, que, mediado por Deus, dá consequência à conformação de mais atos e hábitos que partilham de seu princípio universal¹¹⁴. No cerne das críticas nominalistas, as reflexões teológicas de Ockham atribuem um papel central à vontade do sujeito em permanecer e dar consequências a um comportamento virtuoso, inspirado nas experiências espirituais, para as quais o conhecimento racional é um requisito.

Do esforço iniciado a partir de Boaventura e seus sucessores, a mediação do *ethos* do conhecer franciscano¹¹⁵ aos novos moldes da cristandade tardia reafirmou a posição – inclusive de poder – dos Irmãos Menores na sociedade, na esfera universitária e na Igreja enquanto instituição¹¹⁶. O método racionalista em suas mais diversas teorias sobre o conhecimento foi incorporado ao ideal apostólico franciscano e a posse e produção de obras pelos Frades Menores, incentivadas, entendidas como recursos e robustez às pregações e ao ideal evangelizador – escrita e oralmente. A inserção da Ordem na

¹¹³ NETO, Francisco R.; CENCI, Márcio P. O nominalismo terminista de Guilherme de Ockham e a tríplice divisão da linguagem. *Disciplinarum Scientia*, v. 16, n. 2, pp. 163-172, 2015, p. 167.

¹¹⁴ NETO; CENCI, *op. cit.*, 2015. Ver também: FERREIRA, A. T.; LIMA, R. P. S. Guilherme de Ockham e suas duas formas de nominalismo. *In: Anais do XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval*. Jorge A. da S. Santos; Ricardo da Costa (Orgs.) Vitória: DLL/UFES, 2013; SOUZA, L. R. *Notitia intuitiva, notitia abstracta e habitus* na teoria do conhecimento de Guilherme de Ockham, *Dissertatio*, 10, pp. 389-397, 2020.

¹¹⁵ Novos hábitos, costumes e práticas que foram capazes de sintetizar as bases do pensamento agostiniano junto ao método escolástico. MAGALHÃES, Ana P. T. The medieval university and the ethos of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic “instruments”. *Acta Scientiarum. Education*, v. 37, n. 3, pp. 237-245, 2015.

¹¹⁶ *Idem*, p. 245.

dinâmica da monumentalização da fé foi um passo fundamental para a construção de uma nova territorialidade da qual a produção especular integrou¹¹⁷.

Foi com Boaventura que a produção livresca passou a ser uma recomendação à ordem dos Frades Menores, a qual deveria ser cumprida inclusive a serviço dos leigos¹¹⁸ – o que certamente subsidiou a produção dos *specula*. O alinhamento entre conhecimento e contemplação é o alicerce de toda a argumentação especular de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis em seus espelhos femininos. A partir da conformação do ideal de governante sábia de Chamapgne e da dama abnegada de Eiximenis, conhecimento e contemplação, são requisitos a aquisição de sabedoria – virtude capital à rainha na condição de governante; e ao modelo social de dama paciente e abnegada -, para qual a instrução espelhar das damas está voltada.

No pensamento de Durand de Champagne – e ao longo de seu documento -, o novo *ethos* do conhecer franciscano aliado à contemplação é ressaltado. A convergência entre as matrizes de pensamentos agostinianas e escolásticas estiveram no cerne do constructo de nossa fonte¹¹⁹ e foram essenciais à formulação do ideal feminino do *cordelier*, que deu azo ao ideal de mulher cristã sábia, prudente e virtuosa, capaz de dominar suas paixões, direcionando-as às coisas úteis de Deus.

Essas paixões são maravilhosamente dominantes na alma do tolo, do ímpio, porque tais movimentos e impulsos seguem suas paixões. Mas eles não dominam a alma do sábio, porque ela não segue os seus movimentos, mas os modifica e os reconduz ao domínio da razão. A

¹¹⁷ A concepção de fé e o exercício devocional franciscano conformava uma espacialidade particular que, com sua prática devocional específica ligadas à pobreza – e aos termos *simplex*, *fragilis*, *pauper* e *minor* – foi modificada aos poucos aliada a progressiva institucionalização da ordem. Conforme apontou Ana Paula T. Magalhães, o novo fundamento jurídico da Ordem e o incremento de seus quadros administrativos a partir do séc. XIII modificaram a concepção, atuação e relação dos franciscanos com seus espaços sociais de atuação. Aos poucos, a Ordem dos Frades Menores se inseriu na dinâmica da monumentalização da fé. MAGALHÃES, A. P. T. Pobreza, periferia e exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana. In: MAZIOLI, A. B; SOUZA, K. C. de. (Orgs.). Poder e religiosidade no ocidente medieval. Vitória: Editora Milfontes, 2019, p. 12.

¹¹⁸ LE GOFF, 2001, *op. cit.*, p. 216-221.

¹¹⁹ No *Speculum Dominarum* é composto por compilações de obras de autores antigos como Aristóteles, Cícero, Sêneca; agostinianos e neoagostinianos unificados pela matriz de pensamento patrístico como como e escolásticos (São Gregório, Santo Agostinho e São Bernardo); entre os escolásticos destaque para Tomás de Aquino, Vicente de Beauvais e Boaventura. SANTOS, *op. cit.*, p. 989-990. Ver também: ZAHORA, Tomas. Amending Aquinas: textual bricolagem of the *Speculum Dominarum* as na authorial strategy in the compilation *Speculum Morale*. *Revista CRMH: Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n.24, pp. 504-524, 2012. FLOTTÈS-DUBRULLE, 2018, *op. cit.*, p. 57-61.

uma senhora prudente se diz que *a lua está sob os seus pés* e a mutabilidade das paixões sobre seu poder¹²⁰. **(Tradução nossa)**.

Orientada pela razão a mulher sábia deve ser capaz de controlar as paixões da alma em uma evidente ligação entre as categorias da *ratio* e propagação de virtudes humanas, as quais eram um princípio primordial à participação do homem na Natureza Divina. Na união do impulso divino – inerente ao homem –, a sua própria iniciativa orientada pela *ratio* – que condiciona à vontade¹²¹ –, se opera a finalidade (*operis finis*) e, colocando-a (a mulher) no caminho da beatitude/felicidade e participação da/na Natureza Divina.

A estreita ligação entre razão e virtude era expressão do *habitus* (interior) que, conduzido por Deus, viabilizava o processo de restauração da espiritualidade feminina. Para “o conhecer”, “o contemplar” se tornou essencial e, desta interação, a conformação do comportamento “doce, tranquilo e quieto” inerente ao ideal da mulher cristã sábia de Champagne:

Seja dócil ao receber a doutrina; como o apóstolo ensina em I Timóteo 2:11, “a mulher deve aprender em silêncio”. É uma ocupação honesta e saudável se uma senhora lê ou ouve palavras e exemplos para sua edificação, consolo e sua instrução, para que ela possa ser ensinada tanto pelo livro quanto pelo homem sobre coisas úteis para sua salvação¹²² [...] **(Tradução nossa)**.

A restauração da espiritualidade feminina é um marco central no excerto acima, a qual é alcançada pelo conhecer e pela contemplação em sua forma complementar, condizente ao ideal apostólico franciscano no século XIV. A adoção de um comportamento contemplativo aliado ao conhecimento – inclusive com incentivo à leitura feminina – dialogava com os novos moldes delineados no interior da Ordem dos Frades

¹²⁰ “[...] *Affectiones iste in anima stulti et impii mirabiliter dominantur, quia tales motus et impetus affectionum suarum sequuntur. In anima vero sapientes non dominantur, quia non sequitur motus earum, sed potius eas modificat et reducit ad regulam rationis. Convenienter ergo de prudenti domina dicitur luna sub pedibus ejus, id est mutabilitas affectionum sob potestate eius [...]*”. DURAND DE CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Cap. I, Parte III, Tratado I, p. 139.

¹²¹ Entendida como um apetite natural inserido no conceito de Natureza escolástica voltada ao *operis finis* que é finalidade de voltar-se a Deus.

¹²² *Item sit docilis in suscepcione doctrine; sicut Apostolus docet [I Tim 2,11], mulier in silencio discat. Honesta et salubris est occupacio si domina legat vel audiat verba et exempla ad edificacionem, consolacionem et instructionem sua pertinencia, ut tam per libru quam per hominem de rebus ad salute suam utilibus doceatur.* .DURAND DE CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Cap. III, Parte III, Tratado I, p. 127.

Menores, corroborando com os movimentos de propagação da cultura letrada aos moldes da missão evangelizadora.

Em específico a ética de Eiximenis, a intimidade com Deus se dá através das práticas da penitência, da piedade e da caridade¹²³ em sobreposição ao rigor e normas de trabalhos eruditos¹²⁴, sem significar de fato um rompimento com a mística racionalista. As práticas devocionais são centrais à relação indivíduo-coletividade, que encontra no ato individual, moral e ético a própria comunicação social capaz de influir na *utilitas communi* (o bem comum) – entendido como finalidade intermediária, já que a vida social também é um bem comum e, logo, contribui para o alcance do bem universal (o fim último que é Deus)¹²⁵.

No cerne da crítica nominalista, Eiximenis estrutura o escopo de suas reflexões, que não refutam as contribuições da mística racionalista, mas as adequa aos moldes da matriz franciscana no século XIV. Como aponta Tostes, é a partir do contato com os nominalistas que o franciscano passa a considerar a razão natural inspirada pelo intelecto divino¹²⁶. Denominado pelo autor de “princípio de realismo” na filosofia eiximiniana, a determinação do agir individual ocupa uma posição de destaque, quando interpretada à luz do bem comum. O agir individual como parte do todo pressupõe uma relação de unicidade na medida em que o indivíduo só existe, face ao todo que também existe e coíbe, moralmente, o sujeito de romper com a ordem natural que é a da Natureza Divina¹²⁷.

O *Llibre de les dones*, de Eiximenis, é uma obra dedicada à edificação espiritual de D. Sancha de Arenós, naquele momento reclusa no Convento de Santa Clara em Valência como um recurso ao seu matrimônio conturbado com o Conde de Prades, D. João. Em meio às ameaças de agressão e morte¹²⁸, o franciscano, por meio de seu tratado

¹²³ SANTONJA, Pedro. Francesc Eiximenis y su época: finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Azafra, II, pp. 19-35, 1989.

¹²⁴ BARRAQUÉ, Jean-Pierre. Les idéés politiques de Francesc Eiximenis. De Boeck Supérieur, 3, CXIV, pp. 531-556, 2008.

¹²⁵ TOSTES, Rogério. “Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror”. In: DAURA, J. S. (Org.). Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio. Francesc Eiximenis – (coletânea em homenatge). Barcelona: Societat Catalana D’ Estudis Jurídics (SCEJ), 2021.

¹²⁶ “[...] considerar a razão natural inspirada pelo intelecto divino como um comando que passa pela vontade humana para ser executada [...]”. *Ibidem*, p. 359.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ IZQUIERDO-MOLINA, Eva. Un framenor, una dama i un “devot tractat”: aproximació a la gènesi i la datació del *Llibre de les dones*, de Francesc Eiximenis. In: DAURA, J. S. (Org.). Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio. Francesc Eiximenis – (coletânea em homenatge). Barcelona: Societat Catalana D’ Estudis Jurídics (SCEJ), 2021, p. 251.

moral, discorre sobre os benefícios que um marido cordial agremia a relação matrimonial, opondo-se aos exageros cometidos pelos esposos, bem como aos governantes que perdoam os assassinos de suas esposas¹²⁹.

Como o homem recebe um senhorio especial, ele deve impor à mulher o senhorio que Deus lhe confere. Como Ele diz à mulher depois de seu pecado “você estará sob o poder do homem”, a mulher é menor que o homem do mesmo modo que se Adão e Eva nunca tivessem pecado, a mulher ainda seria menor que o homem [...] o homem não é feito ou ordenado à mulher no que diz respeito à sua própria condição primeira [...] que o homem está fortemente inclinado a estar com a mulher de acordo com o que a experiência ensina; e a inclinação boa e correta é o ajustamento conjugal com a mulher [...]¹³⁰. **(Tradução nossa)**

Em consonância com os valores de seu tempo, no tratado moral dos franciscanos está precedida a superioridade do homem sobre a mulher ordenada por um mundo hierarquicamente perfeito – em seu sentido de finalidade –, reproduzindo os papéis complementares que homem e mulher – em sua distinção modal e sob uma perspectiva de dominação –, estão naturalmente relegados.

A “inclinação boa e correta” a partir do matrimônio é imbricada não apenas nos papéis de complementaridade ordenada, mas concomitante a eles, na adoção de um comportamento virtuoso – em todos os sentidos da vida humana. Para o caso da relação conjugal, se conforma a partir de uma ação comedida do homem para com a sua mulher, bem como desta para com ele:

Sabes que uma mulher ama seu marido quando o vê como um homem bom e virtuoso; e então como ela o vê como ruim, arranhado¹³¹, mesquinho e um homem sem virtude e sem bondade, então ela o ama menos, mais ela deseja que ele esteja longe, que seja desejado ou que esteja morto, porque ninguém pode amar uma coisa ruim e mesquinha, sem virtude e sem bondade, que sempre vem com seus fardos e seus maus vícios, de quem a mulher não pode ter uma cordialidade sincera¹³². **(Tradução nossa)**

¹²⁹ *Ibidem*, p. 256-260.

¹³⁰ “[...] e lhom no es fet ne ordonat ala dona quant es perla sua propria primera condicio [...] quel hom sia fort inclinat a estar abla dona segons que per experiencia ensenya la qual iclinacio bona e dreita posa deu en lhom co lo aiusta matrimonialment ab la dona (...)”. EIXIMENIS, op. cit., , parte I, Cap. 5, p. IV.

¹³¹ O termo no documento é “rayinós”.

¹³² “[...] Sàpies que la dona ama aytant son marit com lo veu hom de bé e virtuos; e aytant com ella lo veu dolent, rayinós, mesquiner e hom sens tota virtut e sens tot bé, aytant lo ama menys, e aytant més desiga que li fos luny e d’ell desexida, o que fos mort, car negú no pot amar la cosa dolenta, mesquina, sens virtut

A bondade como sinônimo de um comportamento virtuoso – necessária a todos os homens e mulheres –, implica em ações comedidas, limita os vícios humanos e, com desdobramento prático, infere na construção da *utilitas communi*, ética e moralmente virtuosa¹³³. Em seu tratado às mulheres, reside a intenção da propagação de tais valores morais como cumprimento da finalidade-última, que é Deus.

Sem nos adentrarmos neste momento nas particularidades e condições históricas que ambientalizaram as produções de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis para as mulheres do século XIV, é pertinente sublinhar que ambas estavam condizentes com o fenômeno de restauração e reabilitação da espiritualidade feminina em curso. Os *specula* foram, portanto, produto desta demanda que circundava o mundo feminino no contexto do século XIV.

Entre contraste e convergência, aos *specula* de Champagne e Eiximenis, o aspecto devocional é central aos seus modelos especulares femininos. Concernente ao espelho de princesa francês, a conformação da boa governante e a constelação de virtudes cristãs a ela e aos seus exercícios de governança, pressupõe o alinhamento de fé e razão transcrito nos modelos de sabedoria e contemplação, ao passo que no tratado feminino ibérico do intelectual catalão, fé e razão também se mesclam junto ao ideal de penitência e abnegação representado por D. Sancha de Arenós.

Para a dama aragonesa, foi na vida contemplativa e no exercício de sua espiritualidade que residem os recursos de legitimação social em favor do alcance e da manutenção de seus interesses. Concernente a sua função social instrutiva, o *specula* eiximiniano também serviu como guarida contra os abusos e excessos de seu marido ao construir/fazer dele, um contra modelo especular.

1.2 – Sobre os espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis

Primeiro, é importante pontuarmos que a escolha dos espelhos de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis como fontes primárias deste trabalho esteve direcionada pelas demandas analíticas próprias da História Comparada como recurso

e sens tot bé, qui tostemps ve ab son càrrech e ab sos mals vicis, del qual un plaer cordial la muyler no pot haver [...]. *Ibidem*, op. cit., Parte 2, Cap. 78, p. 57.

¹³³ Já que o pensamento eiximiniano está centrado na “coisa pública”. SERRANO DAURA, 2021, op. cit., p. 7.

metodológico, ao ser este um campo que busca realizar uma discussão sistemática de dois ou mais fenômenos históricos, tendo em vista suas similaridades e/ou diferenças – para utilizar aqui a definição de Jürgen Kocka¹³⁴.

Uma análise comparativa pressupõe uma separação analítica dos objetos para então admitir, quando for o caso, suas inter-relações similares ou não. Nesse sentido, para seleção de nossas fontes consideramos a similaridade das naturezas de nossos objetos, sem perder de vista distinções que possam contribuir com nossa análise.

Como pontos de convergência, ambos os espelhos são de autoria franciscana e, igualmente, ambos estão destinados às mulheres tardo-medievais; ao passo que por característica de distinção, se relegam ao espaço geográfico-temporal. Enquanto o *Speculum Dominarum* é um produto social que remete ao contexto francês do início do século XIV, o *Llibre de les dones* é um produto do contexto ibérico datado do final do século XIV, no reino aragonês.

Outro ponto que merece destaque na seleção de nossas fontes é o pioneirismo conferido a ambas as obras pela historiografia especializada. O *Speculum Dominarum* de Durand de Champagne, considerado o primeiro Espelho de Princesa¹³⁵, foi responsável por influenciar outros tratados morais do período – conforme a hipótese mais atual de Thomas Zahora e Anne Flottès-Dubrulle¹³⁶ –, além de ter sido uma fonte com ampla circulação em seu período e nos séculos posteriores. O *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis, considerado também o “primeiro tratado feminino ibérico”¹³⁷, igualmente com ampla reprodução e influência na conformação de outros tratados morais, não apenas em seu período, mas nos séculos posteriores.

1.2.1 – *Speculum Dominarum* (1304) de Durand de Champagne

A autoria do *Speculum Dominarum* foi um mistério até o início do século XX. Tratada até aquele momento como uma fonte anônima, a identidade de seu autor foi confirmada pelo paleografista Léopold Deslile (1826-1910), que, ao encontrar o termo

¹³⁴ KOCKA, J. Para além da comparação. Revista Esboços, v. 21, n. 31, pp. 279-286, 2014, p. 279 -281.

¹³⁵ *Speculum Dominarum* é considerado o primeiro “Espelho de princesa” por Catherine Mastny. MASTNY, Catherine L. Durand of Champagne and “the mirror of the queen”: a study in medieval didactic literature. Ph.D, 235 fls, Columbia University: Columbia, 1969.

¹³⁶ ZAHORA, *op. cit.*, p. 504-524.

¹³⁷ Com reprodução e influência nos séculos seguintes em outros reinos da península. BALADACCHINO, L.; CENTENERO, D. O. El besar en el Llibre de les dones de Francesc Eiximenis i la seua traducció castellana. Catalonia, 28, pp. 21-37, 2021.

“*cordelier*¹³⁸” em uma versão do documento datada do século XVI¹³⁹, conseguiu contrastar com os testamentos de D. Joana de Navarra e de seu primo Philip de Artois¹⁴⁰ (1269-1298) – viabilizando referências ao seu confessor como autor do espelho, o franciscano Durand de Champagne¹⁴¹.

Identificada a autoria da obra, pouco se sabe sobre a vida do *cordelier*. A data e o local de seu nascimento são incertos, salvo as poucas informações encontradas no trabalho de Catherine Mastny, que nos fornece indicativos de nascimento de Durand de Champagne ao encontrar os termos “*Froleyo*” ou “*Folesio*” para referenciar o local em que Durand de Champagne possa ter nascido¹⁴².

As referências sobre o *Speculum Dominarum* e Durand de Champagne são escassas. Em nosso levantamento bibliográfico, conferimos destaque ao trabalho de Catherine Mastny (1969) como a referência mais antiga encontrada até o momento, bem como a análise arquivística-paleográfica realizada por Anne Flottès-Drubulle (1988), cujo trabalho conglomerava a publicação integral do *specula* pela *École des Chartes* em 2018, sob organização da autora.

¹³⁸ Referência aos franciscanos franceses.

¹³⁹ Na versão feita pelo clérigo secular Ysamberd de Saint-Léger (séc. XVI), havia referência ao *cordelier* confessor de D. Joana, para quem ele havia escrito o *speculum*. Após comparar com os testamentos de D. Joana, identificou-se Durand de Champagne. FLOTTÈS-DUBRULLE, *op. cit.*, p. 17-19. Ver também: . MARAZZA, Camilo. Ysambert de Saint-Léger, Le Miroir des Dames [resenha crítica]. *Romance Philology*, v. XXXVI, n. 4, pp. 625-627, 1983.

¹⁴⁰ Segundo Mastny, Durand de Champagne é indicado como “*honorable home et sage frere Durant confessor madame la royne*” no testamento de Philip de Artois. MASTNY, 1969, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴¹ O “*Miroir des bonnes femmes*” também é um documento considerado anônimo até o momento. Datado dos anos finais do século XIII, ele foi considerado por alguns historiadores como parte do *Speculum Dominarum*. No entanto, para John Grigsby, apesar de ambos os espelhos serem uma série de exempla destinados às mulheres, os mesmos foram escritos por franciscanos e os dois fazem uso da Bíblia como fonte, as obras não detêm outras características semelhantes. GRIGSBY, John L. *Miroir des bonnes femmes*. *Romania*, 328, pp. 458-481, 1961, p. 465.

¹⁴² Segundo C. Mastny, na França do século XIV, há pelo menos três regiões que se assemelham às terminologias, mas nenhuma é em Champagne. A mais próxima é a fortaleza de Bolonha chamada de “*Froloisium*” ou “*Froloisium*”, situada a 100km de Troyes, a mais próxima da fronteira com Champagne. Apesar da incerteza, a autora acredita se tratar do local de nascimento do franciscano, já que aponta que na *Summa Collectionum pro confessionibus audendis* – coletânea datada do século XVIII -, há uma nota que afirma que ele foi aluno do convento franciscano de Troyes. MASTNY, *op. cit.*, p. 58-59. Ver também: García-Arancón, M. R. Muertes sospechas y procesos políticos en torno a los reyes capetos de Navarra (1302-1317). *Iura Vasconiae*, n. 14, pp. 173-250, 2017.

A publicação da obra conta com a colaboração dos australianos Constant J. Mews, Rina Lahav e Tomas Zahora¹⁴³, que, mais recentemente com o auxílio de um software¹⁴⁴, levantaram a hipótese de o *Speculum Dominarum* ter servido como base aos escritos do *Speculum Morale* de Vicent de Beauvais, e não ao contrário, como Flottès-Drubulle acreditava ao final da década de 1980, no momento da formulação de sua tese.

Mais de 1/3 (um terço) de fragmentos da obra de Durand de Champagne são encontrados no *Speculum Morale* de Beauvais, composto principalmente pelo *Tractatus de materiis praedicabilibus* de Étienne de Bourbon; da *Summa Theologicae* de Tomás de Aquino e de um tratado anônimo do início do século XIV – que na visão dos organizadores da obra, é o *Speculum Dominarum*¹⁴⁵.

A ampla circulação e difusão do *Speculum Dominarum* entre os séculos XIV e XVI no contexto da sociedade medieval tardia e moderna também são destaques de Anne Flottès-Dubrulle. A arquivista paleográfica que é a tradutora e uma das organizadoras da obra conseguiu traçar a rota de 13 (treze) cópias do *speculum* encontrado em casas régias e bibliotecas de famílias da alta nobreza do período, tendo sido encontradas versões da fonte na casa João de Berry, irmão do rei Carlos V da França (1338-1380), bem como outra versão na biblioteca do rei (Carlos V). Foram encontrados vestígios na Biblioteca de Blois – a qual recebeu fundos da rainha Cristina da Suécia (séc. XVII); no inventário feito à Livraria do Louvre denominado de “*miroir aux dames qui fu de la royne Jehanne d’Evreux*” em 1411.

Encontram-se também versões em francês nas bibliotecas dos Duques de Borgonha – Carlos, o temerário (1433-1477), e nos registros da Duquesa de Orleans, Valentine (1371-1408). No testamento de Blanca de Navarra (1396), encontrou-se

¹⁴³ A maioria dos trabalhos encontrados sobre nosso documento são de autoria de Constant J. Mews, Rina Lahav e Tomas Zahora, colaboradores da atual edição (2018). MEWS, Constant J.; LAHAV, Rina. “*The Speculum dominarum* (Miroir des dames) and Transformations of the Literature of Instruction for Women in the Early Fourteenth Century (2011). Ver também: MEWS, Constant J “Wisdom and Justice in the Court of the Jeanne of Navarre and Philip IV: Durando of Champagne, the *Speculum dominarum*, and the *De informatione principum*” (2014); _____. “Introducing the Miroir des Dames” (2019). LAHAV, Rina. A Mirror of Queenship: The *Speculum dominarum* and the Demands of Justice (2011). ZAHORA, Tomas. “Since feeling is first: teaching royal ethics through managing the emotions in the late middle ages” (2014).

¹⁴⁴ Chamado *Factotum*, desenvolvido por David Squire e Dmitri Nikulin. FLOTTÈS-DUBRULLE, 2018, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁵ Segundo Flottès-Dubrulle, 24 capítulos de 130 do Tratado I; 25 capítulos de 32 do Tratado II; e 19 capítulos de 59 do Tratado III são fragmentos que podem ser encontrados no *Speculum Morale*. A partir dos pressupostos de Jacques Échard que conferiu uma datação tardia à produção do *Speculum Morale* (entre os anos de 1310-1320), e o desenvolvimento tardio da perspectiva quadripartite do pensamento do dominicano Vicent Beauvais defendido por Anna-Dorothe von den Brincken endossam a hipótese de influência do *Speculum Dominarum* na produção do *Speculum Morale* para os organizadores da obra. FLOTTÈS-DUBRULLE, 2018, *op. cit.*, p. 49-53.

menção ao “*Miroir des Dames*”, e nos registros de Luísa de Sabóia, duquesa de Nemours (1476-1531). Encontrou-se em São Petesburgo um manuscrito doado em 1460 a Madame Thomine de Villequier, condessa de Villars, como um texto espiritual anônimo¹⁴⁶.

Por se tratar de um tratado de edificação moral, as citações bíblicas compõem o principal escopo de referências da obra de Champagne, totalizando quase 800 citações dos Antigo e Novo Testamento e, de dois livros apócrifos: Preces de Manassés e Terceiro Livro de Esdras¹⁴⁷. O uso de *exemplum* e analogias também são destacados por A. Flottès-Drubulle como um recurso estratégico de assimilação da mensagem moral, utilizados cada vez mais a partir do século XIII:

[...] O recurso que combina as autoridades bíblicas ou literárias, acima destacado, tem o efeito de construir um verdadeiro muro de afirmações que dá força ao discurso. Para tornar os ensinamentos ainda mais acessíveis, a fim de facilitar a sua assimilação, são utilizados outros meios de persuasão [...] o *exemplum* é outro processo de persuasão utilizado no *Speculum Dominarum*. No século XIII, os autores usavam cada vez mais [...]¹⁴⁸. **(Tradução nossa)**

O uso das *exempla* e analogias como profícuo recurso ao alcance acessível da mensagem a ser propagada, é um elemento central à propagação da literatura especular nas sociedades medievais.

Para compor seu discurso moral, Durand de Champagne também se valeu de referências clássicas como a obra “*Philosophus*” de Aristóteles; “*Tullius*” de Cícero e “*Macrobius*” de Sêneca. Autores medievais, como Agostinho, Gregório e Bernardo, e os escolásticos Tomás de Aquino e Boaventura também são referências centrais aos conceitos de justiça, virtude e sabedoria do seu *specula*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 18-19.

¹⁴⁷ Destaque para as citações dos livros dos Salmos, Eclesiastes e Provérbios do Antigo Testamento, e para os evangelhos de Lucas, Mateus e as Epístolas de Paulo do Novo Testamento. Os livros de João e Marcos foram menos referenciados; bem como se verifica uma ausência completa do livro de Rute, Josué, Tessalonicense II e Epístola a Filémon. Encontra-se ainda 19 (dezenove) citações do livro de Apocalipse e referência a dois livros apócrifos: Prece de Manassés e Terceiro Livro de Esdras. *Ibidem*, p. 56-57.

¹⁴⁸ [...] *Le recours conjugué aux auctoritates scripturares ou littéraires, mis en évidence ci-dessus, a pour effet de construire un véritable mur d'affirmations qui fait la force du discours. Pour rendre les enseignements plus accessibles encore, afin de faciliter leur assimilation, d'autres moyens de persuasion sont utilisés [...] L' exemplum est un autre procédé de persuasion utilisé dans le Speculu Dominarum. Au XIII siècle, les auteurs y recourent de plus en plus [...].* FLOTTÈS-DUBRULLE, 2018, *op. cit.*, p. 59; 61.

¹⁴⁹ A visão quadripartida do conceito de justiça se concatena aos valores da Suma Teológica de Tomás de Aquino, enquanto a concepção de sabedoria como a virtude capital para as demais dialoga com a exegese de Boaventura – incluso o uso da metáfora da edificação da casa. *Ibidem*, p. 57-59.

A pluralidade de referências utilizadas por Champagne dialoga com a refutação de uma perspectiva fragmentada da filosofia medieval constituída, antes pela Patrística e depois pela Escolástica. A Escolástica deve ser entendida aqui como a síntese de um longo processo e percurso histórico, e traz consigo elementos de diversas correntes filosóficas – como advogam Luís Alberto De Boni e outros intelectuais. Aos teólogos dos séculos XIII e XIV recaiu a missão de redefinir parâmetros entre as mais diversas matrizes de pensamento como a judaica, a árabe, a neoplatônica agostiniana além do pensamento grego¹⁵⁰.

Finalmente, é importante destacar que a obra está dividida em 03 (três) tratados principais: “*De condicionibus mulierum*”; “*De sapientia mulierum*”; e “*De domo multiplici quam edificare debet regina vel quelibet alia domina*”. Subdividido em 03 (três) partes, na primeira parte do Tratado I, o *cordelier* se ocupa de pensar a condição natural da mulher e discorre ao longo de 15 (quinze) capítulos sobre as múltiplas fragilidades e misérias que o estado humano e feminino a acomete¹⁵¹.

A segunda parte do tratado está dividida em 23 (vinte e três) capítulos, nos quais Champagne discorre sobre a condição afortunada da rainha¹⁵² e suas múltiplas honrarias, atribuindo-lhe exigências específicas a sua condição de governante (e governança). A terceira parte do Tratado I discorre sobre o estado de graça da rainha e sua distinção das demais mulheres, dividida em 04 (quatro) aspectos elementares: 1) A distinção pela graça; 2) A distinção pela moral; 3) A distinção das emoções; e 4) A distinção em virtudes¹⁵³.

O Segundo tratado se debruça sobre a sabedoria da mulher. Neste excerto, o frade discorre sobre a sabedoria como caminho a Deus e viés reparador de pecados comum a todos, mas especialmente necessários às mulheres e àquela que está na posição de governante. Aqui, o intelectual também pontua os distintos tipos de sabedorias – com foco na superioridade daquela que vem de Deus –, cujos homens e mulheres devem esforçar-se por buscar¹⁵⁴.

¹⁵⁰ DE BONI, *op. cit.* Ver também: VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999; LE GOFF, J. O Espírito Escolástico. *In: A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005. OLIVEIRA, M. A. A releitura tomásica da metafísica grega. *In: Cidade dos Homens e Cidade de Deus*. STEIN, E.; PIERPAULI, J. R. (Org). Porto Alegre: EST, 2007; WOLKMER, A. C. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, pp. 15 -31, 2001.

¹⁵¹ “*Prima Pars: Quid sit mulier ex condicione nature*”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, p. 68.

¹⁵² “*Secunda Pars: Quanta sit regina ex addicione fortune*”. *Ibidem*.

¹⁵³ “*Tercia Pars: Qualis debeat esse regina ex infusione gracie. Prima distinctio: de gracia [...] Secunda distinctio: de moribus [...] Tercia distinctio: de passioibus [...] Quarta distinctio: de virtutibus [...]*”. *Ibidem*, p. 69-70.

¹⁵⁴ *Ibidem* p. 71-72.

O Terceiro tratado versa sobre a metáfora de edificação da casa (que é a salvação) a partir da sabedoria, como pilar estruturante. Em diálogo com a exegese de Boaventura, que, interpreta a casa como a Igreja de Deus em que Eva, a pecadora lançou as bases de destruição, mas a Virgem, Mãe de Deus, a de reconstrução. Ao mesmo tempo em que Durand de Champagne descreve a força espiritual da santidade, e, da graça da Virgem como possibilidade de restauração da Igreja e do homem, o *cordelier* confere ênfase à rainha e a gestão do reino, ao insistir nas responsabilidades morais da governante através da análise dos quatro aspectos da casa que ela deve construir¹⁵⁵.

Para o frade menor, a casa final (o paraíso) deve ser o objetivo-fim de todo esforço moral. Ao pensar nos aspectos externos e internos da casa, o religioso sintetiza o papel da rainha a partir da convergência dos aspectos de sua vida pública e vida privada. Ela deve dar um bom exemplo aos súditos e, junto ao monarca, participar de sua governabilidade (na medida que isto viabiliza a sua própria governança).

Seu trabalho e vida devem estar voltados a Deus para que se evite a condenação eterna. O cuidado com a casa – de aspectos múltiplos: exterior, interior, inferior e superior -, perpassam por ações éticas e virtuosas, requisitos à rainha e todas as mulheres cristãs¹⁵⁶.

1.2.2 – *Llibre de les dones (1396) de Francesc Eiximenis*

Francesc Eiximenis foi um célebre intelectual de seu tempo. Altamente influente na corte aragonesa¹⁵⁷ – e todas as demais localidades que compunham o reino de Aragão¹⁵⁸ -, a vida e a obra do intelectual se amalgamam à sua atuação política e espiritual, intimamente vinculada ao seio de uma cidade mercantil como era o caso de Gerona¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Ibidem* p. 58-59;

¹⁵⁶ “*Tercius tractatus [...] Prima Pars: de domo exteriori [...] Secunda Pars: de domo interiori [...] Tercia Pars: de domo inferiori [...] Quarta Pars: de domo superior [...]*”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, p. 72-73.

¹⁵⁷ A bibliografia especializada nos dá notícias das profundas relações políticas construídas entre o franciscano e seus patronatos abastados.

¹⁵⁸ O reino de Aragão era composto pelo Principado da Catalunha, os reinos de Aragão e Valência, além das ilhas mediterrâneas: Maiorca, Sardenha, Córsega e Sicília – localidades essenciais às rotas marítimas comerciais. MALLOL, Maria Teresa F. La projecció exterior de la corona catalanoaragonesa a la segona meitat del segle XIV. Disponível em <<<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000215/00000022.pdf>>> Acessado em março/23.

¹⁵⁹ CURULL, Flocel Sabaté. El temps de Francesc Eiximenis. Les estructures econòmiques, socials i polítiques de la corona d’ Aragó a la segona meitat del segle XIV. Disponível em <<<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000215/00000023.pdf>>> Acessado em março/23.

A vida do frade franciscano está também cheia de lacunas. Provavelmente filho de mercadores, se estima que o seu nascimento aconteceu entre os anos de 1327 a 1340, a considerar a data de registro de seu diaconato na Igreja de Santa Maria dos Santos em Barcelona, em 22 de dezembro de 1352. Em 1374 concluiu seus estudos em Filosofia e Teologia após o apadrinhamento de Pedro IV, o Cerimonioso e esposa, que custearam os anos finais de sua formação¹⁶⁰.

Em sua vasta produção, o franciscano se dedicou a pensar a boa condução dos assuntos públicos, com foco nas perspectivas ético-morais. Suas obras foram dedicadas a personalidades ilustres do principado de Aragão: *Crestia* – Primeira e Segunda partes (1381)¹⁶¹; *Regiment de la cosa pública* (1385)¹⁶²; *Crestia* – Terceira Parte (1385)¹⁶³; *Libre dels Angels* (1392)¹⁶⁴; *Llibre de les donnes* (1396)¹⁶⁵; *Vita Cristi* (1397-1398)¹⁶⁶; *Scala Dei* (1399)¹⁶⁷; *Psalterium laudatorium* (1404)¹⁶⁸ -, e influenciado pelo pensamento de Guilherme de Ockham¹⁶⁹ e pelo movimento nominalista¹⁷⁰, realizou contundentes

¹⁶⁰ Muito influente em seu tempo - com forte ligação com a coroa aragonesa e outros patronatos abastados -, não é nenhuma surpresa a nossa concordância com a bibliografia especializada no tema que atribui parte do grande sucesso dos tratados morais que caracterizaram o franciscano como um dos mais proeminentes pensadores de Aragão, à suas boas relações no meio aristocrático. SILLERAS-FERNANDEZ, Nuria. Chariots of Ladies: Francesc Eiximenis and the Court Culture of Medieval and Early Modern Iberia. Nova York: Cornell University, 2015. Ver também: BALDACCHINO; CENTENERO, *op. cit.*; VINYOLES, Teresa; COMAS, Mireia. Lo llibre de les donnes. In: [Francesc Eiximenis \(c.1330-1409\). El context i Fobra d'un gran pensador català medieval](#). Antoni Riera Melis (dir.). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, pp. 268-288, 2015; MALLOL, *op. cit.*; ARTAU, Tomás C. y. Fray Francisco Eiximenis su significación religiosa, filosófico-moral, política y social. Disponível em << <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/5977/53337.pdf?...1>>> Acessado em Maio/2022; COURCELLES, Dominique de. Le libre de les donnes de Francesc Eiximínis: la femme et la paix en Catalogne au 14^e siècle. E-Spania: revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes. Disponível em << <https://journals.openedition.org/e-spania/24294>>> Acessado em Maio/2022.

¹⁶¹ Obra dedicada ao rei Pedro IV (1319-1387). BARRAQUÉ, Jean-Pierre. Les idéés politiques de Francesc Eiximenis. *De Boeck Supérieur*, 3, CXIV, pp. 531-556, 2008.

¹⁶² Dedicado aos juristas de Valência. *Ibidem*.

¹⁶³ Dedicada ao Marquês de Vilhena. *Ibidem*.

¹⁶⁴ Dedicado Pedro d' Artes, mestre racional dos reis João I (1350-1396) e Martim I (1356-1410). BARRAQUÉ, 2008, *op. cit.*

¹⁶⁵ Dedicado à Sancha Jiménez de Arenós, Condessa de Prades, casada com o Conde João de Prades, primo de D. Pedro III, e avô de Margarida de Prades, rainha de Aragão (1395-1422), em consolo ao fim de seu casamento com o conde. VINYOLES; COMAS, *op. cit.*, p. 268-269.

¹⁶⁶ Novamente dedicada Pedro d' Artes e escrita em catalão a pedido do homenageado. *Ibidem*.

¹⁶⁷ Também conhecido como *Tractat de la contemplació*, tem por finalidade a exaltação de uma vida contemplativa com destaca à piedade mariana e fora dedicado à rainha Maria de Luna (1358-1406), esposa do rei Martin de Aragão (1356-1410), da qual fora confessor espiritual. BARRAQUÉ, *op. cit.*

¹⁶⁸ Dedicado ao Papa Bento XIII. *Ibidem*.

¹⁶⁹ SERRANO DAURA, *op., cit.*

¹⁷⁰ Que tecia crítica à mística especulativa própria ao método escolástico, sob o julgo de predileção teórica às experiências espirituais. QUADROS, Elton M.; ALMEIDA, Jorge M. As formas da experiência mística: especulativa, mistérica e proférica. *Revista Pistis Prax.*, v. 7, n. 2, pp. 461-475, 2015.

críticas ao método especulativo da escolástica – com especial predileção teórica -, em detrimento das experiências espirituais.

Sobre data de produção do *Llibre de les dones* de Eiximenis, ainda reside um amplo debate. Ao longo da década de 1980 Frank Naccarato, autor de uma edição crítica não publicada (1981), indicou junto de Curt Wittlin o ano de 1388 como a data de produção da obra argumentando semelhanças no conteúdo do tratado ibérico feminino e sua obra *Dotzè del Crestia* (1379-1392). Jaime Massó i Torrents e Martí de Barcelona defenderam que a obra de Eiximenis fora produzida durante o reinado de Martim, o Humano (1396-1410), entre quatro e cinco anos mais tarde que a obra *Llibre de les àngels* (1392).

O historiador Andreu Ivars (1933) defendeu que o manual feminino fora produzido em 1391. No entanto, como demonstra E. Izquierdo-Molina, em 1390 os condes já eram avós já que conforme documentação notarial em 1360 se constata a entrega do dote a D. Sancha e em 1361 encontra-se uma carta que a menciona casada¹⁷¹.

Ainda conforme demonstrou Izquierdo-Molina, o *Llibre de les dones* fora escrito depois de *Dotzè del Crestia* (1379-1392), isto porque os capítulos 67, 215, 246, 263 e 312 trazem referência a obra. Igualmente a autora defende que o tratado é a produção de *Vita Cristi* (1397-1398), já que o capítulo 316 faz referência ao projeto de escrever sobre a temática.

Com um vasto aporte documental sobre da vida de D. Sancha de Arenós (frente a escassez que se tem), e em contraste com as demais obras de Eiximenis, a autora acredita que a produção do manual feminino se deu por etapas (1387-1396), respeitando as demandas da vida da nobre. Ela pontua que a finalização da obra coincide com o momento em que a Condessa passou a viver Convento de Santa Clara. Izquierdo-Molina e autores também defendem que o Quinto Tratado “*Das religiosas*” é um indicativo que um dos principais objetivos do tratado era a preparação da nobre para a vida reclusa, como um consolo a morte de seu filho Pedro de Prades e separação do marido¹⁷².

Com o foco no laicato, optamos por não utilizar o tratado das religiosas em nossa análise. A quinta parte do documento de Eiximenis versa sobre as especificidades das

¹⁷¹ IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, p. 149-161. Ver também: _____. E. Un framenor, una dama i un “devot tractat”: aproximació a la gènesi i la datació del Llibre de les dones, de Francesc Eiximenis. In: Francesc Eiximenis – en homenatge. Daura, J. S. (Org.). Barcelona, pp. 237-276, 2021.

¹⁷² Ainda conforme seu trabalho paleográfico, a autora demonstra que o fragmento sobrevivente mais antigo da obra, atualmente situado na Biblioteca Nacional da Espanha, foi concluído em 1398. IZQUIERDO-MOLINA, 2021, *op. cit.*, p. 267-269.

mulheres consagradas, o que nos demandaria problemáticas específicas ao tema – mas que certamente agremiariam ao debate. No entanto, ao pensarmos o *Llibre de les dones* como um tratado social e politicamente útil as demandas de D. Sancha, centramos nossos esforços na representação da nobre como exemplo de esposa e, por contraste, no contra modelo que fora o seu marido.

A conservação de 06 (seis) manuscritos intactos e um incunábulo¹⁷³, além de cópias fragmentadas e 07 (sete) exemplares traduzidos para o espanhol, sendo um deles a versão adaptada denominada de “*Carro de las donas*”, fez com que Eva Izquierdo-Molina qualificasse o *specula* de Eiximenis como uma obra de ampla difusão em seu tempo. Ainda segundo a autora o tratado feminino foi o primeiro livro catalão a ser impresso¹⁷⁴.

O *Llibre de les dones* não se limitou a uma reprodução oral, conforme apontou Clausell-Nácher¹⁷⁵. Ele fora capaz de influenciar os contextos pré-reformistas dos séculos XV, XVI e XVII, levando Izquierdo-Molina defendê-lo como um indício da filosofia humanista na obra do frade menor¹⁷⁶. A amplitude da obra de Eiximenis está constantemente destacada na edição crítica da autora e pela bibliografia especializada. Segundo ela, especificamente 20 (vinte) anos após a morte do frade, tamanha foi a influência do tratado feminino que muitas outras obras de autores anônimos compilaram partes de seu escrito¹⁷⁷.

Produções como “*Cercapou*”, “*Confessional*” e “*Compendio breve de ejercicios espirituales*” (séc. XVI) de autores anônimos contiveram fragmentos do *specula* eiximiniano. A “*Scala de contemplació*” (1398-1401) de Antoni Canals; “*Exercitatorio de la vida espiritual*” (1500) do abade García de Cisneros; e “*Vida política de todas las mujeres*” (1599) de Juan de la Cerda que dedica a obra a Margarita de Austria, também foram influenciadas e contém fragmentos do *Llibre de les dones* de Eiximenis¹⁷⁸.

¹⁷³ Versão impressa datada do século XV em alusão a relevância social da obra. *Ibidem*, p. 238.

¹⁷⁴ *Idem*, 2018, cap. I, p. 03.

¹⁷⁵ CLAUSELL-NÁCHER, C. *Carro de las donas*. Valladolid, 1542. Adaptación del *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis O. F. M. realizada por el P. Carmona O. F. M., Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca (Espirituales Españoles), 2 vols, 2007.

¹⁷⁶ . IZQUIERDO-MOLINA, 2018, *op. cit.* p. 16.

¹⁷⁷ Segundo Izquierdo-Molina, vinte anos após a morte do franciscano seu tratado fora traduzido para o castelhano e amplamente difundido no reino de Castela nos séculos seguintes. IZQUIERDO-MOLINA, 2018, *op. cit.*, cap. 1, p. 129.

¹⁷⁸ As autoras ainda destacaram que as influências de Eiximenis chegou ao continente americano com a colonização por Cristóvão Colombo, qualificando-o como decisivo na organização das mentalidades e espiritualidade dos religiosos franciscanos, primeiros evangelizadores do México, como o exemplo de

Izquierdo-Molina e Clausell-Nácher também nos apresentam que a obra *De institutione foeminae christianae* de Joan Lluís Vives é, igualmente, inspirada na obra de Eiximenis. Defende também que Hernando de Talavera, confessor e conselheiro da rainha Isabel, a Católica, o recomendou como leitura para as freiras de São Bernardo do Mosteiro de Ávila¹⁷⁹.

Dividido em 02 (duas) partes principais, o *specula* de Eiximenis versa sobre uma vasta diversidade de assuntos relacionados ao mundo feminino. Ao longo de 396 (trezentos e noventa e seis) capítulos, o frade menor discorre sobre regimento de filhos e filhas, referências à moda e cosméticos, relação entre sogros, nora, viuvez, casamento, adultério, uxoricídio¹⁸⁰, virtudes teológicas e cardeais, confissões e outros¹⁸¹.

A Primeira Parte é composta por 13 (treze) capítulos (respectivamente do 01 ao 13). O frade menor dá tratativa às discussões que engendram a origem e natureza da mulher, momento em que o intelectual aborda os defeitos, as virtudes e as motivações que levaram a Deus criar as mulheres, estas tidas como homens imperfeitos.

A inferioridade da mulher é apontada como um elemento central a toda à discussão eiximiniana que extrapola à constatação da relação mulher e o arquétipo de Eva-pecadora. Em sua obra o intelectual aponta para caminhos de restauração e participação feminina na própria Natureza Divina, de forma que o “não-desprezo” pela mulher, torna uma qualidade ao discurso moral de Eiximenis. O frade menor exorta que não se deve desprezar as mulheres ou falar-lhes mal, já que o próprio Deus as exaltou em algumas coisas¹⁸².

Na Segunda Parte, a obra de Eiximenis se encarrega de classificar as mulheres em 05 (cinco) categorias ou tratados diferentes. Entre os capítulos 14 e 18, o intelectual direciona uma série de conselhos à forma de criação das meninas (bebês e crianças/infantas), as quais desde o nascimento devem estar nutridas com a palavra e comportamento condizentes com o caminho de Deus. O tema é tratado como uma responsabilidade aos pais, cujo não cumprimento se conforma em um desrespeito a Deus. A menina na idade de Infanta (10 a 12 anos) deve saber como se ajoelhar diante das

Gerònim de Mendieta. IZQUIERDO-MOLINA, 2018, *op. cit.*, cap. 1, p. 128. Cf. CLAUSELL-NÁCHER, *op. cit.*

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ Assassinato da esposa pelo marido.

¹⁸¹ IZQUIERDO-MOLINA, 2018, *op. cit.*, cap. I, p. 08.

¹⁸² IZQUIERDO-MOLINA, 2018, cap. XII, 2018, p. 479.

imagens de Jesus Cristo e Maria; saber o *Pater nostrum*, o *Credo* e a *Ave Maria*¹⁸³. Sob os capítulos 19 ao 30 estão as orientações para donzelas, cuja conservação da pureza e virgindade é a maior orientação. Classificadas pelo franciscano entre as idades de 12 a 18 anos, a obra infere que elas devam ser doutrinadas para amar a Deus com pureza e honestidade, pois são sua *domini cella* (habitação e casa de Deus)¹⁸⁴.

À tratativa dada às mulheres casadas por Eiximenis está direcionada à segunda maior parte da obra. Entre os capítulos 30 e 94, conservam-se inúmeros conselhos às mulheres casadas e seus maridos, com foco no bem viver, aos moldes do que preconiza o débito conjugal. Adultério, separação, luxúria, amor conjugal e fidelidade são algumas das temáticas abordadas pelo frade menor, que se concatenam às exortações ao bom tratamento que os maridos devem dar às suas esposas — em uma clara relação às demandas matrimoniais que envolviam a Condessa de Prades, a quem a obra foi dedicada.

A maneira doce como o homem deve corrigir a sua esposa¹⁸⁵; conselhos em prol de uma relação cortês e honrosa do marido para com sua mulher¹⁸⁶; e exortação aos príncipes que permitem que os maridos matem suas mulheres¹⁸⁷; estão postas como diretrizes e orientações aos casados — o que estabelece, ao nosso ver, uma forte relação de interdependência entre os modelos especulares propostos para esposas e esposos.

Os capítulos de número 95 a 100 se referem ao tratado das viúvas. Nesta parte do documento, Eiximenis trata da condição, dos bens e conforma uma visão privilegiada que a situação de viuvez imprime na mulher. Compreendida pelo frade como uma profícua possibilidade de servir a Deus, uma vez que os laços maritais já não existem mais, o religioso é categórico ao afirmar que a condição de viúva é uma “religião designada a Deus”¹⁸⁸.

Sob os capítulos 101 ao 396, concentra-se a maior parte da obra de Eiximenis, que versa sobre as “donas, monjas e religiosas”. Dos inúmeros fragmentos encontrados e que circularam no tempo e após a morte do franciscano, a ampla divulgação e circulação, especificamente do quinto tratado do manual feminino eiximiniano, conformaram uma

¹⁸³ *Ibidem*, cap. XVI, p. 489.

¹⁸⁴ *Ibidem* cap. XIX, p. 496.

¹⁸⁵ “*Com l’om qui ha muyller maliciosa deu cercar dolçes maneres de corregir-la ans que y meta força*”. *Ibidem*, cap. LXXXVIII, p. 627-628.

¹⁸⁶ “*Com l’om deu tractar sa muyller cortesament e ab honor*”. *Ibidem* cap. LXXXIV, p. 618.

¹⁸⁷ *Ibidem*, cap. L-LI, p. 555-557.

¹⁸⁸ IZQUIERDO-MOLINA, 2018, cap. XCV, p. 638.

rica e complexa tradição textual, quase independentemente do restante da obra — como acreditam Clausell-Nácher e Izquierdo-Molina¹⁸⁹.

No tratado religioso do franciscano, a mística e contemplação se tornam conceitos-chaves à compreensão das formas emergentes de espiritualidade inerentes a propagação da corrente humanista como uma demanda da época pré-moderna em curso¹⁹⁰. Ainda segundo as autoras, é importante destacar que o final do século XIV, diante de um contexto de guerra, fome, peste negra e o próprio Cisma do Oriente, criou uma atmosfera fatalista que levou a uma intensificação das vivências espirituais. Isso explica, em parte, a ampla difusão dessa parte específica do tratado feminino de Eiximenis, juntamente com seu *Llibre de les àngels* e *Vida de Jesuscríst*¹⁹¹.

A nível da construção de um modelo especular, a quinta parte do *Llibre de les dones* delinea o rol de comportamentos necessários às mulheres consagradas a Deus que optarem por uma vida de reclusão. No tratado às monjas e às religiosas, Eiximenis discute sobre as virtudes teológicas, as virtudes cardeais, os mandamentos diários, os conselhos evangélicos, a descrição dos sete pecados capitais, os cinco sentidos corporais, a perfeição da religião e seus votos principais, além dos sentimentos celestiais.¹⁹²

Como destacado anteriormente, a preferência por uma análise que se concentra no laicato e na condição secular de D. Sancha é o que nos impede, neste momento, de realizar uma análise mais aprofundada sobre os aspectos de uma vida devocional e seus impactos na figura, imagem ou representação da nobre. Cientes dos limites impostos pelo próprio trabalho historiográfico, deixamos esse aspecto como um campo promissor para análises futuras.

¹⁸⁹ Em específico a quinta parte da obra, Izquierdo-Molina destaca 09 (nove) fragmentos dispostos atualmente na Bibliothèque Nationale de France, em Paris; na Biblioteca Nacional de Madrid; Arxiu de la Corona d'Aragó em Barcelona; Arxiu Diocesà, Barcelona; Arxiu Capitular, Girona; Vic, Biblioteca Episcopal; Biblioteca Universitària e Biblioteca de Catalunya todas em Barcelona. *Ibidem*, p. 90. Ver também: CLAUSELL-NÁCHER, C. Carro de las donas. Valladolid, 1542. Adaptación del Llibre de les dones de Francesc Eiximenis O. F. M. realizada por el P. Carmona O. F. M., Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca (Espirituales Españoles), 2 vols, 2007.

¹⁹⁰ IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Itens descritos na crítica interna da análise codicológica e ecdótica da edição crítica formulada por Izquierdo-Molina. *Ibidem*, p. 24.

CAPÍTULO II

A INSTRUÇÃO FEMININA A PARTIR DOS MODELOS ESPECULARES DE DURAND DE CHAMPAGNE E FRANCESC EIXIMENIS

Sinônimo de uma instrução destinada às mulheres, foi sob a conformação de modelos éticos e morais que os *specula* femininos buscavam disseminar e promover valores estruturantes da ordem social. Sob a misoginia medieval, alicerçaram-se os modelos especulares de ambos os frades franciscanos que, contraditoriamente, dentro dela, lançaram as bases dos princípios da restauração feminina e da participação na Natureza Divina. A ação ética do sujeito, como elemento central na instrução especular feminina, nos conduz à construção de modelos alicerçados nos ideais de sabedoria, prudência, humildade, castidade e caridade, como características essenciais à mulher cristã em essência, abordados com similaridades e distinções em ambas as obras.

Do modelo de rainha sábia e prudente proposto pelo *Speculum Dominarum*, a multiplicidade especular encontrada no *Llibre de les dones*, em toda a sua organização classificatória, nos apresenta um rico panorama histórico, essencial à compreensão dos usos dos espelhos como uma ferramenta social e politicamente útil, não apenas aos interesses e disputas inerentes às relações de poder de seus ideólogos, mas também vinculados a concepções de sociedades, respectivas aos seus recortes espaço-temporais.

No rol de virtudes essenciais aos modelos de ambos os frades, se concatenam os ideais de sabedoria, prudência, humildade, castidade e caridade, como características elementares ao ideal de mulher cristã, operacionalizados em distinções e similaridades quando contrastados os *specula*.

A fim de subsidiar as discussões de nossos próximos capítulos, que se centrarão nos usos políticos e sociais dos modelos especulares de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis, enveredaremos esforços para apresentar, neste momento, os modelos especulares presentes em cada um dos *specula*. Sob uma perspectiva de contraste, abordaremos também os princípios de natureza e subordinação feminina, haja vista que ambos os princípios se encontram presentes em nossos espelhos. Em seguida, exporemos as qualificações que cada modelo especular detém em cada uma das obras, de acordo com a finalidade instrutiva própria à natureza especular.

Sob a condição de inferioridade feminina, se alicerça toda a argumentação e discussão especular em ambas as obras. No espelho de Durand de Champagne, é da

miserabilidade própria à condição da mulher que se conforma a base para o modelo de mulher prudente e sábia do frade; ao passo que, em uma abordagem assumidamente mais positiva da mulher, Francesc Eiximenis, em seu espelho, lança mão das condições específicas da condição feminina que oportunizam e conferem méritos sagrados ao manter-se no caminho de Deus. Para o frade catalão, é na fragilidade da natureza feminina que reside o maior sacrifício em resistir às tentações da carne.

2.1 – Sobre a natureza feminina e o princípio de subordinação

Não é uma contribuição inédita sublinhar que, sobre a mulher medieval, recaía a percepção de uma natureza inferior. A misoginia medieval, que se fez presente ao longo de todo o discurso eclesiástico e social, era fruto de seu tempo e deve ser compreendida como um componente elementar de todo o ideário da época. Não por acaso, foi um aspecto central na literatura especular destinada às mulheres.

Condizente com os debates filosóficos da época, foi da matriz do pensamento aristotélico que se encontrou a justificativa ao discurso de inferioridade e subordinação da condição feminina medieval, como apresentado no *Traité de la Génération des Animaux* de Aristóteles¹⁹³:

É assim que, sempre que a separação é possível, e na proporção em que é possível, o macho é separado da fêmea; porque o princípio do movimento, que é o masculino em todos os seres que nascem, é melhor e mais divino; o feminino é apenas o princípio que representa a matéria. O macho se junta a fêmea para cumprir o trabalho da geração, que é comum aos dois. É recebendo parte do masculino e do feminino que os seres participam da vida¹⁹⁴. **(Tradução nossa)**

Atrelada às correspondências e analogias das concepções de “gênero” (genos) e “espécie” (eidos), é possível vislumbrar a clara separação e demarcação de superioridade

¹⁹³ Tratado sobre a geração dos animais [tradução nossa]. ARISTÓTELES. *Traité de la Génération de animaux*. J. Barthélemy-Saint Hilaire (Dir.). Paris: Librairie Hachette, 1887, Tomo II, p. 04.

¹⁹⁴ “Voilà comment, partout où la séparation est possible, et dans la proportion où elle est possible, le mâle est séparé de la femelle ; car le principe du mouvement, qui est le mâle dans tous les êtres qui naissent, est meilleur et plus divin ; la femelle n est que le principe qui représente la matière. Le mâle se réunit donc et se joint à la femelle pour accomplir l’œuvre de la génération, qui leur est commun e à tous deux. C’est en recevant une part du mâle et de la femelle que les êtres participent à la vie”. *Ibidem*, Tomo II, p. 04.

do homem sobre a mulher. Junto ao princípio de hierarquização, atribui-se ao homem/macho o aspecto inteligível (e divino); e à mulher/fêmea, o aspecto sensível (material). Ao se unirem para a concepção, a nova forma de existência é preenchida em forma e matéria. O aspecto inteligível/eterno/racional é entendido como uma contribuição masculina, enquanto à mulher recaía a missão de gestar e manter em seu útero o novo ser — assim como o corpo mantém a alma¹⁹⁵.

Nas poucas passagens em que Tomás de Aquino se ocupou de refletir sobre as mulheres, a Questão 92 de sua Suma Teológica é mais específica sobre o tema. A partir de questões como: “Com a produção das coisas, deveria ser produzida também as mulheres? A mulher deveria ser feita do homem? Seria da costela do homem? Foi feita imediatamente por Deus?¹⁹⁶”, o filósofo estrutura sua explicação sobre a necessidade existencial feminina.

A partir do ideal de movimento unitário aristotélico que preconiza que “*a razão deve dizer a si mesma que tem apenas dois caminhos a seguir, quer recorrendo a necessidade de um primeiro motor ou um material determinado*¹⁹⁷”, Tomás de Aquino reafirma a superioridade masculina sobre a feminina, mas também confere destaque ao princípio de “complementariedade”:

Entre os animais perfeitos, a potência generativa ativa compete ao sexo masculino e a passiva ao sexo feminino. Como entre esses animais há uma atividade para qual toda a sua vida está ordenada, segue-se que entre eles o sexo masculino não está sempre unido ao sexo feminino, mas somente no momento da união carnal [...] O homem é ordenado à mais nobre atividade vital, o conhecimento intelectual. Por esse motivo, devia haver nele, com maior razão, a distinção entre estas duas potências, de modo que fossem produzidos separadamente o homem e a mulher, e, entretanto, se unissem carnalmente para a geração¹⁹⁸.

Dentro de seu universo ordenado, a existência feminina estava entrelaçada à própria existência masculina. Assim como ao humano sua racionalidade só se exprimia mediante as ações e a práxis do conhecer; só se conhecia mediante a existência corpórea. Nesta perspectiva, a mulher toma participação essencial na antropologia do ser da filosofia aquinate, o que se demonstra uma importante contribuição para a própria lógica

¹⁹⁵ TEDESCHI, L. A. Representações sobre o feminino: o discurso filosófico. In: As mulheres e a História: uma introdução teórico metodológica. Dourados: Ed. UFGD, 2012, p. 52.

¹⁹⁶ AQUINO, *Suma Teológica*, *op. cit.*, v. II, q. 92, p. 611.

¹⁹⁷ “*il faut que la raison se dise qu'elle n'a que deux partis à prendre, soit en recourant à la nécessité d'un premier moteur et d'une matière déterminée*”. ARISTÓTELES, *op. cit.*, Tomo II, p. 01-02.

¹⁹⁸ AQUINO, *op. cit.*, v. II, q. 92, a. 1, p. 612.

de restauração da espiritualidade feminina e realoca a própria percepção sobre a sujeição feminina. Nesse ideal, sem a mulher, o homem não poderia existir:

deve-se dizer que há duas espécies de sujeição. A primeira é servil, quando o senhor dispõe do súdito para sua própria utilidade [...] Mas há outra sujeição, a econômica ou civil, quando o senhor dispõe dos súditos para a utilidade e o bem deles. Essa sujeição teria existido antes do pecado; com efeito, faltaria à multidão humana esse bem que é a ordem, se alguns não fossem governados por outros mais sábios. É assim que a mulher é, por natureza, submetida ao homem, pois o homem possui, por natureza, maior discernimento de razão [...] ¹⁹⁹.

A mulher, inferior por natureza, deveria ser governada e conduzida pelo homem — que representa a razão — a uma existência virtuosa. Assim como o modelo de governante justo deveria ser capaz de conduzir o coletivo em um caminho reto e sábio, ao homem — como espécie e evocando sua natureza — deveria replicar o mesmo princípio à sua complementaridade material — a mulher —, sem a qual ele próprio não poderia existir.

A sujeição feminina foi objeto de debate na obra de Tomás de Aquino “*Suma Teológica*”²⁰⁰. É o dominicano quem reflete sobre os estágios de sujeições dentro de seu princípio de ordenação da sociedade medieval. Para o filósofo, existem dois estágios de sujeição: *a servil* – aquela em que o senhor dispõe de seu súdito para a própria utilidade (caso do escravo); e *a sujeição civil/econômica* – aquela em que o senhor dispõe dos súditos para a utilidade e bem deles, concatenada aos próprios princípios de “bem comum” e “ordem social” – conceitos essenciais à teologia do dominicano. Na sujeição civil, é natural²⁰¹ que os “menos sábios” sejam governados pelos “mais sábios” e, nesta visão hierárquica, o filósofo qualifica a relação homem/mulher, na qual a mulher está naturalmente submetida ao homem, pois o homem possui por natureza, maior discernimento e razão.

Apesar da centralidade da perspectiva aquinate como um marco referencial das bases filosóficas e teológicas para o contexto tardio medieval²⁰², é importante destacarmos que a representação da mulher dentro de um ideário de inferioridade se atrela a um processo de longa duração, não sendo uma exclusividade dos séculos finais do

¹⁹⁹ AQUINO, *op. cit.*, v. II, q. 92, a. 1, p. 613.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ Faz parte da Natureza, portanto é inerente.

²⁰² No que se refere aos conceitos de natureza, ordenação e hierarquização importantes à compreensão da literatura especular.

medieval. Como pontuou Pedro Carlos Louzada o ideário de misoginia medieval detém claras bases e influências no pensamento antigo, que vão desde Hesíodo (750 a.C.), que imputava à mulher a introdução do mal no mundo; passando pelos escritos de Ovídio (43 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C) e Galeno (131-201), que fizeram referência à deformação e imperfeição do corpo feminino em relação ao masculino²⁰³ - como acima destacado.

No esteio da adoção de um ideário androcêntrico, Louzada também confere destaque à propagação de obras antimatrimoniais — já no contexto tardo-antigo, como *Liber de nuptiis* (Livro sobre o casamento) de Teofrasto (372-288 a.C.), readaptado ao *Adversus Jovinianum* (Contra Joviniano) de S. Jerônimo (393) —, como obras que buscavam “dissuadir os verdadeiros cristãos dos enlaces do casamento” e dialogava com a difusão da prática celibatária como sinônimo de superação da “desgraça da vida de casado”, em razão da adoção de uma vida de excelências morais, intelectuais e espirituais²⁰⁴.

Perspectiva similar encontramos com Agostinho de Hipona — um dos pilares do pensamento teológico cristão — e no *specula* de Durand de Champagne e Eiximenis. Segundo o bispo:

Quem poderia refrear a minha miséria e fazer com que usasse bem da formosura transitória de cada objeto? [...] Certamente, deveria com mais diligência prestar ouvidos ao som vindo de vossas nuvens: “Sofrerão as atribulações da carne. Eu, porém, quisera poupar-Vos”. Ou ainda: “É bom para o homem não tocar em mulher alguma”; “o que não tem esposa pensa nas coisas de Deus e em como há de agradar, o que está unido em matrimônio pensa nas coisas do mundo e em como há de agradar a esposa”²⁰⁵.

Concatenada à gnose espiritual de afastamento do mundo terreno como caminho às coisas celestes, a exemplo do excerto acima do mestre de Hipona confere destaque à mulher — sinônimo do matrimônio — como a maior representação das questões terrenas, estas, empecilhos ao homem para voltar-se às questões de Deus.

Junto ao discurso de misoginia medieval, a exemplo de sua obra *De excidio Urbis* e outras questões sobre a queda de Roma, Agostinho, por ocasião das invasões

²⁰³ FONSECA, Pedro C. L. Mulher e misoginia na visão da literatura patrística e do seu legado medieval: representações temáticas. Polifone, v. 25, n. 39.1, pp. 11-21, 2018, p. 13.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ SANTO AGOSTINHO. Confissões (*De Magistro*). São Paulo: Abril-Cultura, 1980, Livro II, Cap. II, p. 55.

germânicas, faz uso da parábola de Jó para versar sobre a necessidade de o cristão manter-se fiel à doutrina e a Deus no momento de provação. Na ocasião, a analogia estabelecida com a mulher de Jó e o sofrimento enfrentado pelo crente, constantemente atormentado por ela, fazem uma clara alusão aos malefícios representados pela mulher na visão do bispo de Hipona:

Ora, como aquele homem tinha sido consolado pela lei de Deus nos dias de aflição, e como tinha, ele amava a lei de Deus, uma grande paz, vê como é humilde e o que lhe responde: **Falaste como a mais insensata das mulheres. Se recebemos os bens das mãos do Senhor, porque não havemos de suportar os males?**²⁰⁶ (grifo da obra)

Carlota Miranda Urbano, tradutora e organizadora do compêndio documental de Agostinho, ao contextualizar os sermões do bispo como fruto das experiências e sofrimento pessoais vivenciados por ele naquele momento, defendeu que a intenção religiosa dos sermões buscava criar uma nova ascese que fosse capaz de conciliar a fé na Providência de Deus com o sofrimento causado pelas invasões germânicas, em resposta ao momento histórico²⁰⁷.

Para ela, a Roma, vista como a cidade das relíquias dos mártires de S. Pedro e S. Paulo, epicentro da cristandade e fundamental à missão messiânica do catolicismo, naquele momento estava ameaçada e, nesse sentido, forçou Agostinho a um genuíno caminho de reflexão e interpretação histórica, cuja assimilação das tragédias às tentações resistidas por Jó contra a sua mulher serviu como uma chave explicativa²⁰⁸.

Apesar de todo o pessimismo concernente ao bispo de Hipona acerca da natureza feminina, é igualmente essencial destacar que o filósofo justifica, a partir da complementaridade dos papéis masculino e feminino, uma forma de participação da mulher na Natureza Divina:

Fez Deus o homem à imagem de Deus. Fê-lo macho e fêmea. Fê-los e abençoou-os. Com efeito diz que à imagem de Deus foi a natureza humana, que se completa nos dois sexos, que foi feita, e não afasta a mulher de ser entendida como imagem de Deus [...] Como, pois, ouvimos dizer pela boca do Apóstolo que o homem é imagem de Deus, daí que seja proibido de cobrir a cabeça, mas que a mulher o não é e,

²⁰⁶ SANTO AGOSTINHO. *O De excidio Urbis* e outros sermões sobre a queda de Roma. Lisboa: ECHC, 2010, p. 67.

²⁰⁷ URBANO, C. M. Introdução. In: Santo Agostinho: *O De excidio Urbis* e outros sermões sobre a queda de Roma. Lisboa: ECHC, 2010, p. 17-22.

²⁰⁸ *Ibidem*.

por isso, lhe seja ordenado que o faça, se não for, creio, por aquilo que já afirmei ao tratar da natureza da mente humana, que a mulher é, com o seu marido, imagem de Deus, de forma que toda essa substância seja uma única imagem? Quando é remetida ao papel de auxiliar, que é só seu, não é imagem de Deus, mas o que pertence só ao homem é imagem de Deus tão completa e tão integral como em conjunto com a mulher. Como dissemos da natureza da mente humana que, se toda ela contemplar a verdade, é imagem de Deus, e quando dela se separa uma parte e, por uma intenção determinada, se desvia para actuar sobre as coisas temporais, no entanto em função daquela parte pela qual vê e reflecte sobre a verdade, é imagem de Deus; mas, em função daquela que se orienta para actuar sobre as coisas inferiores, não é imagem de Deus²⁰⁹.

Nas questões 6 e 7 do livro XII de sua obra *A Trindade*, Agostinho reflete sobre a mulher como parte da imagem de Deus. Com base no excerto acima, ao pontuar sobre a necessidade da mulher cobrir a cabeça com o véu e o homem não, a compreensão de que o homem é a imagem de Deus mais imediata que a mulher fica evidenciada²¹⁰. A mulher que exclusivamente detém uma função auxiliar, seria naturalmente incompleta tornando-se a imagem de Deus apenas junto de seu marido que, como a parte mais completa e integral da imagem de Deus, é capaz de agremiar a parte auxiliar (a mulher) a contemplação da verdade.

A metáfora do véu acima faz referência a fragilidade inerente a essência feminina:

E, uma vez que quanto mais tender para aquilo que é eterno tanto mais, em função disso, é formada à imagem de Deus, e, por isso, não deve ser forçada a conter-se nem a moderar-se nesse esforço: por tal motivo é que o homem não deve cobrir a cabeça. Mas porque a excessiva aproximação das coisas inferiores é perigosa para a atividade racional que se exerce sobre as coisas corpóreas e temporais, deve ter o domínio, que o véu simboliza, sobre a cabeça, o que significa que deve ser coibida [...]²¹¹

À mulher, que é a imagem da glória do homem; que detém um papel estritamente auxiliar, só se completa junto ao marido; na metáfora do véu, ela representa o cuidado

²⁰⁹ SANTO AGOSTINHO. *De Trinitate*: Livros IX-XIII. Covilhã: Lusofia, 2008, Livro XII, q. 7.10, p. 117-118.

²¹⁰ Referência a passagem de I Cor. 11:27 que diz “[...] *O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus. Mas a mulher é a glória do homem [...]*”. SANTO AGOSTINHO. *De Trinitate*: Livros IX-XIII. Covilhã: Lusofia, 2008, Livro XII, p. 117.

²¹¹ SANTO AGOSTINHO, *op. cit.*, Livro XII, q. 7.10, p. 117-118.

com sua condição, que, em essência, é uma parte incompleta da imagem de Deus. Nesse sentido, tende a se voltar mais facilmente para as coisas terrenas e corpóreas²¹².

A natureza humana, feita à imagem de Deus, incorpora a concepção unitária do masculino e feminino sob o conceito de “dois numa só carne²¹³”, como representação da possibilidade da mulher ser uma parte complementar/uma extensão da imagem divina, ao ser “parte do flanco do homem²¹⁴” — não em um sentido corpóreo, mas essencial/racional²¹⁵.

Para o filósofo cristão, a criação divina é vista como um ato racional que foi pensado por Deus antes de ser realizado, formulado a partir da mente Dele — porque, antes da criação, existia a mente do Criador. Se essas ideias estão em Deus e a fé bíblica proíbe qualquer afirmação de um princípio fora de Deus, seria, portanto, inconcebível dizer que Deus olhou para algo fora de si para criar o impensável; logo, as ideias são o ato de criação e estão em Deus. Portanto, são eternas, imutáveis, boas e perfeitas.²¹⁶

Para Agostinho, o Deus cristão é indivisível e essencialmente bom. Se assim o é, o filósofo se depara com a contradição da ação humana (que pode vir a ser má). Mesmo o homem sendo o próprio reflexo de Deus (que é essencialmente bom), isso recai em uma

²¹² Ao se questionar sobre esta condição e refletir sobre o mal, o pensador chegou à conclusão que o mal é o distanciamento de Deus e, portanto, ao ser concedido ao homem o livre arbítrio, Deus lhe dá a razão que o ilumina e possibilita ser sábio para retornar ao divino mas, caso ele (o homem) opte pelas paixões e coisas mutáveis, ele se afasta de Deus e torna-se mal. GILSON, E. Introdução ao Estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane N. Abbud Ayoub. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2007, p. 229.

²¹³ SANTO AGOSTINHO, 2008, *op. cit.*, Livro XII, q. 6.8, p. 116-117.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Se, na filosofia aquinate, a natureza é a equivalência do status quo do princípio de finalidade; na filosofia agostiniana, a essência está atrelada à razão sob a perspectiva da teoria da iluminação, centro da ética cristã medieval à época do pensamento patrístico. Alicerçada em três princípios básicos: Deus; Providência (matéria/existência temporal); Destino (Ideia/Pensamento e Inteligência), ela fundamenta a visão dual dos seres – a dos modelos (mundo inteligível/celeste). Para o bispo de Hipona, a alma humana dá testemunho da luz divina, pois dela é fruto e a ela tenta retornar a todo momento. Essa luz que vem de Deus é a razão (da origem que é Deus), que responde à própria razão que o consulta. Logo, os caminhos para Deus sempre remetem do exterior para o interior e do interior (pelo processo de racionalização) para o superior. Ou seja, a alma humana, fruto da própria criação, dá “testemunho da luz” de Deus (a origem), permitindo que, através do esforço de reminiscência (rememorar as coisas divinas originais que a criaram), o homem tenha uma noção (notio) das entidades inteligíveis (aquilo que não é sensível) e das coisas celestes.. GILSON, É. Analogia, causalidade e finalidade. In: *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Ver também: _____. Introdução ao Estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane N. Abbud Ayoub. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2007; AMATO, Rita de Cássia F. Santo Agostinho: Deus e a música. 1ª Edição. Curitiba: Ed. Prisma, 2015.

²¹⁶ O paradigma da criação como ato racional divino sublinhava a posição privilegiada do campo das ideias na filosofia neoplatônica-cristã de Agostinho, que, aliada ao modelo de coeternidade da Trindade, remetia à natureza de Deus. Desta forma, em um ideal de unidade e a partir do conceito de creatio ex nihilo, que abarcava a criação de tudo sem matéria pré-existente, mas a partir da mente (ideias) de Deus, inferiu-se o ideal de que, se tudo foi criado a partir da mente divina, cada ser criado é, portanto, um reflexo divino. Se for um reflexo divino, é, portanto (ou deveria ser) bom. AYOUN, Cristiane N. A. Agostinho e a Iluminação Trinitária. *Archai*, n. 7, pp. 11-23, 2011, p. 14.

discussão prática que se divide em razão superior e razão inferior, mas que coexistem no pensamento.²¹⁷.

Nesse sentido, a função da razão superior é submeter o indivíduo à luz que aclara todos os pensamentos (a ideia, compreensível apenas no intelecto e que permite aos seres participarem do modelo original, que é Deus). Caso ele opte por exercer apenas a razão inferior (própria às paixões), ele não se volta para a ideia, mas apenas para as coisas mutáveis/terrenas. A essa premissa está relacionada o uso da metáfora do véu para a mulher:

Portanto, por que motivo é que o homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus, ao passo que a mulher o deve fazer, porque é a glória do homem, como se a mulher se não renovasse no espírito da sua mente [...]Mas, porque se distingue do homem pelo sexo do corpo, no seu véu corpóreo pode justamente estar figurada aquela parte da razão que se desvia para o governo das coisas temporais, de forma a que a imagem de Deus não permaneça senão naquela parte em que a mente do homem se dedica a contemplar ou a reflectir sobre os princípios eternos, parte que, é evidente, têm não só os homens, mas também as mulheres²¹⁸.

Na fragilidade da essência/ideia feminina está o uso alegórico do véu, que representa o esforço e a vontade de sempre voltar-se a Deus. A mulher, em essência, símbolo dos perigos terrenos ao advir da glória do homem e não da essência de Deus primariamente, tem na metáfora do véu (símbolo piedoso e sagrado dos anjos) a representação da *voluntas* e do esforço de mortificar os prazeres do corpo.²¹⁹.

A ideia de que a alma vivifica o corpo material anuncia a ação humana e o livre arbítrio com proeminência, tornando-se uma chave para a compreensão da literatura especular. A *voluntas/vontade* e sua intenção suscitam a discussão sobre o livre arbítrio

²¹⁷ Étienne Gilson destaca a esfera prática que o conhecimento humano passou a ter na filosofia de Agostinho, que, na visão da Teoria da Iluminação Divina, se consagrou como um elemento central à ética agostiniana. Para o bispo de Hipona, o conhecimento/alma deveria voltar-se para buscar a Deus e perceber em si a presença latente Dele. Essa deve ser a motivação, a regra prática da ação e a finalidade, que é a Sabedoria. GILSON, 2007, *op. cit.*

²¹⁸ SANTO AGOSTINHO, 2008, *op. cit.*, Livro XII, q. 7.12, p. 119-120.

²¹⁹ Na fenomenologia agostiniana, a alma representa vontade (*voluntas*), e é através dela que o corpo sente e o interior se conecta ao exterior. É com a intenção da vontade (*intentio voluntatis*) que o homem consegue captar aquilo que o transcende, que, sendo a alma o aspecto superior (eterna) e o corpo inferior (material), mesmo que unidos, é a alma que detém a luz divina e vivifica a matéria corpórea. Pois, entre corpo e alma, o corpo detém a natureza física, é mutável e mortal, e, nesse sentido, é inferior à alma, já que esta detém a natureza imutável e eterna, cuja tarefa é governar o corpo. PERES, Sávio. Santo Agostinho e a fenomenologia: o conceito de atenção. *Phenomenological Studies – Revista de Abordagem Gestáltica*, XXIV (Especial), pp. 438-448, 2018, p. 439.

na filosofia agostiniana, o qual é compreendido pelo filósofo como um bem concedido ao homem por Deus, mas que também provoca o mal. Se é a partir da alma que a vontade se concretiza; vontade é ação e é através dela que se conhece o exterior, foi na moral e na orientação prática da racionalidade humana que o bispo de Hipona conseguiu responder às questões do livre arbítrio: quando utilizado de forma errônea, é que o livre arbítrio provoca o mal²²⁰.

2.1.1 – Sobre a natureza feminina no *Speculum Dominarum*

Para a compreensão do modelo especular de Durand de Champagne, é importante apresentar sua concepção acerca da natureza da mulher, uma vez que, sobre esse aspecto, se estrutura a sua moral especular.

A prudência e a sabedoria, como princípios cabais ao modelo feminino do *cordelier*, só são possíveis de alcançar a partir do reconhecimento de sua condição de miserabilidade. O seu modelo especular, que versa sobre a mulher sábia e prudente, perpassa, indubitavelmente, por um exame crítico de si e de sua condição de insignificância e inferioridade (*vilitas/viliter*), para então estabelecer o esforço de reparação a partir de sua *voluntas*.²²¹

A visão agostiniana do corpo como prisão da alma é retomada no *specula* de Durand de Champagne como um elemento basilar à construção de seu modelo especular. A alma, vista como prisioneira do corpo, que é naturalmente corrompido, institui também a oportunidade de a mulher lutar contra seus males e, então, elevar-se a Deus.

O corpo é a prisão da alma [...] Verdadeiramente a prisão da alma é o corpo onde a alma luta pelo desejo de se elevar de si mesma e ascender a Deus, mas é impedida pela corrupção de sua carne. Pois como é dito no livro de Sabedoria 9,15: *O corpo corrompido sobrecarrega a alma*. E ele adverte [o salmista], como duas pessoas lançadas na prisão, uma é libertada e a outra condenada à morte [...]²²². **(Tradução nossa)**

²²⁰ PERES, *op. cit.*

²²¹ “[...] *In quo verbo docetur prudens domina diligenter attendere et profunde considerare: primo quid sit ex condicione nature, quia mulier; secundo qualis esse debeat ex acquisitione, quia sapiens; tercio qualiter se debeat exercere in operatione, quia debet edificare domum suam [...]*”. CHAMPANGE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. I, p. 91.

²²² *Corpus enim carcer est anime [...] Vere carcer anime corpus est, in quo anima dum per desiderium supra semetipsam consurgere et ad Deum ascendere nititur, ipsa sue carnis corruptione prepeditur. Nam sicut dicitur in libro Sapience 9,15: Corpus quod corrumpitur agravat animam. Et adverte quod sicut de duobus dejectis in carcere, unus liberatur, alter morti dampnatur [...]*. CHAMPANGE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. XII, p. 98.

Para a conformação do ideal de mulher sábia e prudente, Champagne caracteriza a mulher cristã como aquela capaz de mortificar os desejos do corpo, sua prisão terrena. A prudência, entendida como um requisito à sabedoria — o estágio final da perfeição humana na terra²²³ —, evoca o aspecto racional da condição humana da mulher na condução e discernimento de suas ações, diferenciando-a da bestialidade dos animais — característica comum e própria da condição humana:

Assim como todos devem se conhecer, a senhora prudente deve conhecer a si mesma [...] Da mesma forma, um homem que não conhece a si mesmo pouco se difere de um bruto, não discrimina racionalmente entre o bom e o mal, e vive bestialmente [...] Por esta razão saudavelmente Bernado exorta: Conheça a si mesmo, pois é muito melhor e mais louvável conhecer a si mesmo, que se negligenciar, para conhecer as estrelas, os poderes das plantas, a compleição dos homens e todas as coisas celestiais e terrestres que teria conhecimento [...]²²⁴.
(Tradução nossa)

O autoconhecimento, no sentido de uma autocrítica de sua condição de miserabilidade, é a base do modelo especular de Champagne. Logo, prudência é a ação prática de conhecer a si mesmo, o que significa agir racionalmente. Agir racionalmente é o caminho para a sabedoria e está atrelado diretamente à relação homem/Deus, já que o conhecer, no contexto tardio, pode ser compreendido como uma forma de contemplação²²⁵.

Em específico ao caso feminino, a prudência incorre na própria compreensão da multiplicidade de sua condição natural de fraqueza, que, primeiramente, advém da matéria corpórea própria à condição humana — como os anuncia Durand em seu *specula*:

Em primeiro lugar uma senhora prudente deve estudar e prestar atenção em sua condição natural, e encontrará em si muitos tipos de insignificância e miséria. Considere primeiro a inferioridade da

²²³ No sentido de uma perfeição sempre incompleta.

²²⁴ *Inn hiis omnibus debet prudens domina primo semetipsam cognoscere et a sui cognitione incipere [...] Item homo non cognoscens seipsum parum differt a bruto, quia non discernit racionabiliter inter bonum et malum, et vivit bestialiter [...] Propterea salubriter hortatur Bernardus dicens: “Stude nosse te, quia multo melior et laudabilior es si te nosti quam si, te neglecto, scires cursus syderum, vires herbarum, complexiones hominum, naturas animalium omniumque celestium et terrestrium haberes scienciam. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. II, p. 91-92.*

²²⁵ Referência a situação franciscana de alinhamento entre conhecimento/contemplação.

condição humana da primeira matéria de sua formação [...] ²²⁶
(Tradução nossa)

Comum a homens e mulheres — sua condição primária de formação, do aspecto material/corpóreo advém os estágios de misérias (sofrimentos/infortúnios), divididos pelo *cordelier* em quatro estágios: a *conatural*²²⁷; a *contemporânea*²²⁸; a *criminal* (ou miséria da alma)²²⁹ e a *infernalis*²³⁰.

Às mulheres, além dos sofrimentos comuns ao estado corpóreo, lhes são ainda atribuídos os infortúnios próprios — *de miseriis mulierum specialitatis*²³¹. Fraqueza e inferioridade fazem alusão à dupla condição miserável da mulher medieval, do ponto de vista teológico. Deter a natureza humana e ainda ser do gênero feminino implicava que a mulher medieval partilhava não só das fraquezas inerentes à condição de ser humano, mas, além disso, às próprias fraquezas de sua condição feminina. Corpo, prole e a condição “específica de seu estado” somam-se às miserabilidades particulares atribuídas às mulheres, em concomitância às misérias humanas (comuns a ambos os sexos) — como nos anuncia o frade menor em seu espelho:

Dito sobre as misérias comuns aos homens e mulheres, toquemos brevemente em algumas das misérias que são infligidas apenas às mulheres [...] misérias que parecem ter sido infligidas apenas à Eva, são infligidas a todas as mulheres. A primeira é a miséria infligida quanto ao **corpo**, a segunda quanto à **prole**, a terceira quanto ao *estado* [...] ²³²
(grifo nosso/tradução nossa)

²²⁶ *In primus igitur domina prudens studeat et attendat quid sit ex condicione nature, et inveniet in se multimodam vilitatem et miseriam. Vilitatem quidem condicionis humane primo consideret in materia prime formacionis [...] Ibidem, Tratado I, Parte I, Cap. III, p. 92.*

²²⁷ Considerada grave, é inerente ao homem pois advém de seu nascimento. CHAMPAGNE, *op cit* ., Tratado I, Parte I, Cap. VIII, p. 93.

²²⁸ Mais grave que a conatural, pois se confirma na busca e consequência dos prazeres da carne, e está subdividida em quatro estágios: o de *naturalis fragilitas* (fragilidade natural), que consiste na busca da carne por prazeres, haja vista o estágio inicial da miséria conatural; *temporalis adversitas* (adversidade temporária), caracterizada pela multiplicação de transtornos que acompanham a todos ao longo da vida, como raiva, tristeza, ansiedades, dores e perturbações; o de *corporalis infirmitas* (enfermidade corporal), que assola o corpo humano quando se adoeece; e *hostilis malignitas* (hostilidade maligna), para tratar da suscetibilidade humana aos ataques demoníacos do inimigo, capaz de identificar os homens mais fracos para que caíam em suas armadilhas. *Ibidem, Tratado I, Parte I, Cap. IX, p. 94.*

²²⁹ Considerada muito grave pelo *cordelier*, a *miseria criminali* está vinculada a *voluntas* (o desejo) de permanecer em um estado de pecado – caso daqueles que mesmo tendo conhecimento, permanecem em desvio. *Ibidem, Tratado I, Parte I, Cap. XIII, p. 99-100.*

²³⁰ É o estágio de miséria mais grave já que se refere aqueles que estão condenados ao inferno e à tortura eterna. *Ibidem, Tratado I, Parte I, Cap. XIII, p. 101.*

²³¹ *Ibidem,*, Tratado I, Parte I, Cap. XV, p. 101.

²³² *Dicto de miseriis que tam viris quam mulieribus sunt communes, nunc aliqua tangamus breviter de miseriis que solis mulieribus infligite sunt [...] quod penales miserie que hic soli Eve videntur infligi,*

Em uma clara relação com o arquétipo mítico de Eva e o pecado original, as especificidades da condição de miserabilidade que o *cordelier* reafirma sobre a mulher estão assentadas nas fragilidades típicas do corpo, da prole e do estado femininos:

Quanto ao corpo ele diz: multicarei as misérias que os homens suportam. Porque as mulheres são naturalmente “*frigidioris*”, “*humidioris*”, mais suscetíveis e fracas que os homens, portanto mais sujeitas às paixões que os homens; o que não é necessário falar em detalhe²³³. (grifo nosso/tradução nossa)

A fraqueza na mulher é interposta pelo seu próprio corpo, que naturalmente seria suscetível às paixões. As terminologias de *frigidioris*²³⁴ e *humidioris*²³⁵, como características do corpo feminino, dão azo às fraquezas particulares das mulheres, derivadas de sua condição corpórea — lânguida, líquida, sem consistência, suscetível à debilidade e às paixões — quando comparada aos homens.

Em uma clara recusa de aprofundamento do assunto, é possível imaginar a solidez que a dimensão social da patrilinearidade medieval detém no imaginário da época. Ao julgar não ser necessário detalhar a condição de inferioridade da mulher em relação ao homem como algo dado e natural, nos é possível perceber bases teológicas tão bem delimitadas e estruturantes naquela sociedade que, quando alastradas ao campo metodológico de análise, consolidam a perspectiva de inferioridade da mulher medieval para a época – o que não significa inércia e passividade, mas o estabelecimento de relações hierárquicas com ações e reações.

Se a inferioridade do corpo feminino é essencial na visão do *cordelier* para especificar as particularidades de fraqueza da natureza da mulher, a geração da prole entendida, entendida sob um duplo aspecto (concepção e parto), também compõe o rol de

universis mulieribus inferuntur. Primo autem infligitur, miseria quantum ad corpus, secundo quantum ad prolem, tercio quantum ad statum [...] Ibidem., Tratado I, Parte I, Cap. XV, p. 101.

²³³ “[...]Quantum ad corpus ait: multiplicabo, inquit, erumpnas, videlicet ultra miserias quas viri paciuntur. Nam pro eo quod mulieres sunt naturaliter frigidioris, humidioris et ideo passibilioris et debilioris complexionis quam viri, ideo pluribus subjacent passionibus quam viri; de quibus non est modo dicendum per singula [...]”. CHAMPAGNE, *op cit*, Tratado I, Parte I, Cap. XV, p. 101.

²³⁴ No sentido de frio/gelado que se assemelha aos termos de “*frigide*” ou “*frigidus*”. Em um sentido figurativo é possível lhes atribuir a conotação de “sem energia, frouxamente, sem relevo, sem graça e tolamente”; bem como “fraco, lânguido, fútil, de pouca importância e inútil”. FARIA, E. *Frigide; frigidus*. In: Dicionário Latino-Português. Ed. Garnier: Belo Horizonte, 2021, p. 412.

²³⁵ Se remete ao termo “*humidus*” que em um sentido literal se traduz como molhado/úmido, mas pode ser utilizado figurativamente como “líquido/inconsistente”. FARIA, 2021, *op. cit.*, p. 457.

miserabilidades próprias às mulheres²³⁶. Sobre a concepção, Durand de Champagne salienta:

Primeiro quanto à concepção. Multiplicarei suas concepções e as misérias de suas concepções. Pois, embora as mulheres desejem veementemente conceber filhos e concebe-os com prazer, o ato conjugal dificilmente pode ser praticado sem a coceira da carne, o fervor da luxúria e o mau cheiro. Depois que a mulher concebe, seu rosto fica pálido, sua barriga incha, seus passos ficam lentos, seu corpo fica sobrecarregado, suas forças enfraquecidas, seu sono diminui, sua mente fica ansiosa temendo o perigo tanto para ela quanto para o feto, detesta a comida que lhe é benéfica²³⁷. (tradução nossa)

A concepção, atrelada em maior ou menor medida ao desejo da carne e a luxúria, macula o nascimento e a geração da vida, culminando na conformação das misérias de *conaturalidade*, ou seja, aquelas que se adquire ao nascer, inerentes à própria matéria do corpo. Na perspectiva teológica, o corpo é formado miticamente pelo limo da terra²³⁸, pela semente impura da concepção²³⁹, pelo indigno sangue menstrual no ventre²⁴⁰ (o qual alimenta o bebê no ventre da mãe – segundo o franciscano); e dele (do corpo), excreta-se o que há de mais impuro²⁴¹.

Da mácula da carne, sob o ato da concepção, se justifica o sofrimento durante e após a gravidez de mãe e filho, que podem ou não sobreviverem ao processo e, quando o conseguem, são assolados por atribulações. Nisto residem as miserabilidades do parto:

²³⁶ “[...] *Secundo infligitur miseria quantum ad prolem et hec duplex [...]*”. CHAMPAGNE, *op cit* Tratado I, Parte I, Cap. XV, p. 101.

²³⁷ “[...] *Primo quantum ad conceptum. Multiplicabo, inquit, conceptus tuos, id est miserias in conceptibus tuis. Licet enim mulieres, vehementer desiderent prolem concipere et cum delectatione concipiant, tamen vix potest actus conjugal excerceri sine pruritu carnis, fervore libidinis et fetore. Postquam autem mulier conceperit, facies, palescit, venter intumescit, gressus lentescit, gravantur corpus, delibitatur virtus, minuitur sompnus, sollicitatur animus et tam suum quam fetus periculum metuens anxiatur, cibum fastidit, que sibi proficua sunt refugit, nociva appetit.*” CHAMPAGNE, *op cit*, Tratado I, Parte I, Cap. XV, p. 101-102.

²³⁸ “[...] *Vilitatem quidem condicionis humane primo consideret in materia prime formacionis, quia primus homo formatus et non solum de terra que inferior, obscurior et villior est aliis elementis, sed eciam de limo terre [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, Parte I, Cap. III, p. 92.

²³⁹ “[...] *Secundo consideret materiam proprie conceptionis, et cognoscat quod longe vilior est. Concipitur enim de semine immundissimo (...)* *Quid est homo ut immaculatus sit, et justus appareat natus ex muliere?* (...)”. *Ibidem* Tratado I, Parte I, Cap. IV, p. 92.

²⁴⁰ “*Tercio consideret quo cibo conceptus homo nutritur im utero, et videbit quod vilissimo, scilicet sanguine menstruali (...)*”. *Ibidem*, Tratado I, Parte I, Cap. V, p. 92-93.

²⁴¹ “*Quarto consideret quam vilis est humane condicionis vilitas ex hiis que egrediuntur de corpore (...)* *Herbe quippe et arbores “de se producant frondes, fructus et flores, et tu de te lendes, pediculos et lombricos emittis. Ille de se effundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et stercurus (...)*”. *Ibidem*, Tratado I, Parte I, Cap. VI, p. 93.

Quanto ao parto. Com dor terás filho. Não há dor como a dor do parto. Quantas ansiedades e angústias tem as mulheres no parto, pelos perigos que recaem sobre elas, pelas dores cruciantes, pelos terrores que são atormentadas, a experiência nos diz mais do que as escrituras podem nos replicar [...] Ó condição miserável tanto a da criança como a da grávida! Porque geralmente o feto nasce antes da hora ou morre no nascimento. Não nasce sem perigo próprio e da grávida. Outras dando a luz, ou morrem ao dar luz e o feto perece, ou são abertas vivas para dar a luz [...] pare com tristeza e dor, alimenta com inquietação e esforço, os mantém com impaciência e tristeza²⁴². (tradução nossa)

A terceira condição de miserabilidade própria à mulher é quanto ao seu estado de servidão ao homem. Segundo o franciscano:

Em terceiro lugar, a terceira miséria infligida é quanto ao estado de sujeição servil. Ele diz: “Estarás sob o poder de um homem, e ele te dominará”. Antes do pecado os esposos serviam-se mutuamente por amor e livre arbítrio, mas depois do pecado, foi imposto à mulher como punição que ela deveria sujeitar-se ao marido a partir da condição de escrava de certa forma – **digo de certa forma porque o marido domina a mulher de uma forma e a escrava de outra**²⁴³. (grifo nosso/tradução nossa)

Na visão do franciscano, o “estado servil” da mulher ao homem também é um desdobramento do pecado original de Eva. Do fato mítico impõe-se às mulheres a necessidade de serem governadas pelo homem — naturalmente superior e com condições de conduzi-las à salvação —, já que estas (as mulheres) estão, por força de sua natureza débil e fraca, mais suscetíveis ao pecado.

O princípio de sujeição feminina dialoga especialmente com a visão aquinate, reproduzido na obra do *cordelier*. Este aspecto dialoga com o que pontuou Tomas Zahora ao indicar a existência de compilações e fragmentos de inúmeras outras obras teológicas, toda a argumentação de Durand de Champagne sobre a natureza da mulher é similar a

²⁴² “(...)Item quantum ad partum. In dolore paries filios. Non est dolor sicut dolor parturientis. Quantas anxietates et angustias in partu sustinent mulieres, quod periculis subjacent, quoad doloribus cruciantur, quod terroribus anxiantur, plus docet experientia quam possit replicare scriptura [...] O misera tam nascentis quam parientis condicio! Quia plerumque fetus antequam nascatur vel in ipsa hora nativitatit moritur. Nec sine suo et parturientis periculo nasci potest. Alia vero pariens aut pariendo perit et fœtum perimit, aut ut vivum pariat aperitur [...] parit cum tristitia et dolere, nutrit cum sollicitudine et labore, custodit cum instacia et merore.” CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. XV, p.102

²⁴³ “[...]Tercio infligitur miseria quantum ad statum servilis subjectionis. Sub viri, inquit, potestate eris et ipse dominabitur tui. Ante peccatum servissent sibi conjuges ex caritate et libera voluntate, post peccatum vero mulieri impositum est in penam ut viro sit subdita ex condicione quoadammodo servili – dico autem quoadammodo quia aliter dominatur vir uxori et aliter servo [...]”. *Ibidem*, Tratado I, Parte I, Cap. XV, p.102

fragmentos e compilações do compêndio de Vicent de Beauvais, dominicano do século XIII²⁴⁴.

Em alusão a essa visão tomista de homem/mulher, Durand de Champagne é taxativo ao afirmar: “[...]É a palavra de um homem sábio que instrui todas as mulheres de forma saudável²⁴⁵ [...]” evocando o princípio de superioridade do homem em relação à mulher, mas também não desprezando a relação de complementariedade entre estes, necessária e inerente a própria sociedade ordenada e engendrada pelo tomismo.

Dito isto, é no reconhecimento de sua condição debilitante e inferior que o modelo de mulher prudente é forjado no *specula* de Champagne. É no ato de conhecer a si que a mulher prudente caminha no sentido de tornar-se uma mulher sábia. A mulher sábia é aquela capaz de agir eticamente. A prudente é aquela que examina a si; a sábia — que não se torna sábia sem ser prudente —, aquela que consegue “construir sua casa sob um forte alicerce²⁴⁶”, que é Deus.

A metáfora da construção sólida de uma casa é o recurso utilizado por Durand de Champagne para qualificar as ações que o seu ideal de mulher cristã sábia deve seguir e, na condição de um Espelho de Princesa, com claras implicações à governança de D. Joana (aspecto que trataremos mais adiante). O termo “casa”, como alusão da própria consciência, quando direcionada pela ação divina, é fator orientador a própria ação humana:

Da mesma forma, não há nada mais frutífero do que a sabedoria. O fruto da sabedoria é múltiplo e inumerável [...] Podemos dizer em resumo que a utilidade da sabedoria está em dirigir as consciências. Pois um homem sábio deve antes de tudo construir uma casa com sua consciência e se organizar primeiro. Portanto, em elogio à alma do sábio, é dito em Provérbios 24:3: ‘A mulher sábia edifica a sua casa [...]’ E por isso a sua casa, que é a consciência, é como uma casa exterminada, isto é, em ruínas, porque todos os dias têm caído em pecado, vazia de méritos e todas as coisas boas, são sujas pela impureza e fede pela infâmia²⁴⁷. **(tradução nossa)**

²⁴⁴ Nossa assimilação da visão do *cordelier* no *Speculum Dominarum* com a visão teológica de Tomás de Aquino (dominicano) está assentada nas compilações retiradas do *Speculum Morale*, *Speculum Maius*, *Speculum Doctrinale* de Vicent de Beauvais, frade dominicano do século XIII, constatadas no trabalho de Tomas Zahora, um dos colaboradores e responsáveis pela publicação do *Speculum Dominarum* (2018). ZAHORA, 2012, *op. cit.*, p. 508-509.

²⁴⁵ “[...]Verbum est sapientis omnes dominas salubriter instrumentis [...]”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. I, p. 91.

²⁴⁶ “[...]Sapiens mulier edificat domum suam [...]”. *Ibidem*, Tratado I, Parte I, Cap. I, p. 91.

²⁴⁷ “[...]Item sapiencia nichil esst fructuosius. Fructus autem sapiencie multiplex est et innumerabilis [...] Possumus autem dicere compendiose quod utilitas sapiencie est in dirigendis conscienciis. Sapiens enim primo et principaliter debet edificare domum consciencie sue et semetipsum primitus ordinare. Unde in

A referência a “casa exterminada” no excerto acima consolida o ideal de prudência à mulher que reconhece e é consciente de sua condição de pecadora. A mulher sábia e prudente, consciente do pecado que comete todos os dias, deve mortificar a carne em um ato de destruição para a reconstrução de uma moradia digna pelo Espírito de Deus, com seus alicerces sólidos na sabedoria que vem do alto.

O alcance da sabedoria perpassa pela vontade/desejo de assim o fazer. No caso da sabedoria divina, o franciscano salienta a necessidade de sua busca – o que necessariamente incorre no ato dialético de “destruir a si para reconstruir a morada de Deus” em nossa alma e consciência:

A sabedoria que vem do alto é a sabedoria dos justos. Do que diz Gregório: “A sabedoria do justo não é fingir por exibição, expressar significados em palavras, mas amar as verdades como elas são, evitar as falsidades, apresentar livremente as coisas boas, suportar as coisas más de boa vontade do que a aconselhá-las, não reclamar ou se vingar de nenhuma ofensa, suportar um insulto pela verdade pensando nos ganhos disto. Mas esta simplicidade dos justos será ridicularizada, porque esta virtude da pureza é considerada tolice pelos sábios do mundo [...] portanto, a própria sabedoria – que mais se deleita em habitar com o homem, de fato no homem, como ela mesma diz em Prov. 8:31: ‘É meu prazer estar com os filhos dos homens – ele habitará em nós, a menos que haja uma contradição de vontade em nós. Mas não devemos apenas concordar com ele, mas também invocá-lo com orações devotas [...]’²⁴⁸. **(tradução nossa)**

Como demonstra o documento, é da natureza da sabedoria de Deus estar e se fazer presente com o (e no) homem, desde que este não apresente “contradição de vontade²⁴⁹” a tal fim. Compreender o lugar da vontade na busca pela sabedoria é crucial a fim de diferenciar a que vem de Deus das demais que podem levar o homem à perdição.

commendacionem anime sapientis, dicitur Prov. 24:3: “Sapiens mulier edificat domum suam [...] Et ideo domus ejus, id est consciencia, est sicut domus exterminata, id est ruinosa, quia cothidie corrui in peccatum, vacua meritis et omnibus bonis, feda per immundiciam, fetida per infamiam.” Ibidem, Tratado II, Cap. VI, p. 257.

²⁴⁸“[...]Sapientia desursum descendens est sapientia justorum. De qua Gregorius ait: “Sapientia justorum nichil est per ostensionem fingere, sensum verbis aperite, vera ut sunt diligere, falsa devitare, bona gratis exhibere, mala libencius tolerare quam facere, nullam injurie ulcionem querere, pro veritate contumeliam sustinere, lucrum putare. Sed hec justorum simplicitas deridetur, quia hec a mundi sapientibus puritatis virtus fatuitas creditur [...]” Ipsa ergo sapientia – que summe delectatur habitare cum homine, immo in homine, sicut ipsamet dicit Prov 8:31: Delicie mee esse cum filiis hominum – habitabit in nobis, nisi in nobis fuerit repugnancia volutantis. Nos autem non solum ei consetire debemus, immo et devotis precibus invocare [...]”. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XXVII, p. 267.

²⁴⁹ Referência ao livre arbítrio humano.

Igualmente, o ideal de reparação da espiritualidade humana deve perpassar o ato da vontade de se chegar a Deus.

2.1.2 – Sobre a natureza feminina no *Llibre de les dones*

Se no *specula* de Durand de Champagne o reconhecimento da condição de inferioridade da mulher é um requisito ao constructo de seu modelo especular, na obra de Francesc Eiximenis a abordagem acerca da natureza feminina detém importantes particularidades. A adoção de uma visão menos pessimista sobre a mulher é fundamental à instrução especular do frade, que vê na ação virtuosa as gradações da glória de Deus sobre a mulher, o que supera a sua condição de falha natural²⁵⁰. O franciscano chega a afirmar que “[...] Porém, não importam o que digam, não creio que desprezar ou falar mal das mulheres em geral seja algo bom ou agradável a Deus [...]”²⁵¹.

Para Eiximenis, a mulher é um homem ocasional²⁵²; ou seja, aquilo que é feito do principal/perfeito, mas inferior por natureza. Tomando o princípio de ordenação das espécies e o conceito de finalidade como escopo da argumentação de inferioridade do feminino sob o masculino, o intelectual traz uma diferenciação para as condições de “*ordenação*” e “*inclinação*” entre os gêneros, fundamental inclusive a legitimação do débito conjugal como um bem sacramental.

[...] a mulher é para o homem e ordenada ao homem, e o homem não é feito ou ordenado à mulher tanto quanto é por causa de sua condição primeira, que o homem está fortemente inclinado a estar com a mulher, segundo o que ensina a experiência, que inclinação boa e correta Deus colocou no homem quando o ajustou matrimonialmente à mulher, dizendo a ele que o homem deixaria seu pai e sua mãe e se aproximaria de sua esposa por amor [...]”²⁵³ (tradução nossa)

O princípio de ordenação faz alusão à condição *sine qua non* de inferioridade natural da mulher em relação ao homem, portanto, a ele ordenado; ao passo que o homem

²⁵⁰ EIXIMENIS, *Libre de les dones... op. cit.*, cap. XIII, 2018, p. 483-484.

²⁵¹ “*Emperò, ja per res que dit sia negú no pens que meysprear ne mal parlar de dones en general sia bona cosa ne plaent a Déu [...]*”. *Ibidem*, cap. XII, 2018, p. 479.

²⁵² Expressão retirada da obra “*De consolació*” de Boécio. *Ibidem*, cap. V, 2018, p. 466.

²⁵³ “[...] *la dona és per l’om e hordenada a l’hom, e l’hom no és fet ne ordonat a la dona quant és per la sua primera condició, jatsia que l’hom sia fort inclinat de estar ab la dona, segons que experiència ensenya; la qual inclinació bona e dreta posà Déus en l’om cant lo ajustà matrimonialment ab la dona, dient-li que l’hom lexaria pare e mare e s’acostaria per amor ab sa muller [...]*”. *Ibidem*, cap. V, 2018, p. 466.

não ordenado, mas a ela inclinado, encontra no amor matrimonial a forma correta de inclinação deste para com ela; passa ser uma forma de ajustar, doutrinar e dar regimento a essa mulher em todas as suas fragilidades²⁵⁴.

Intrínseco ao ideal de ordenação do feminino sob o masculino, é importante destacar que Eiximenis rompe com a noção de deformidade da mulher – como estabelecido desde Aristóteles –, para substituí-la pelo conceito de “*falha natural*”:

[...] Por isso o Salvador disse que na casa de seu pai haverá diversos andares e habitações, ou seja, diversos graus de glória, porque os bem-aventurados não serão todos iguais, como disse o Salvador que aqui será dado a cada um segundo os seus feitos. Agora, mesmo que ser homem seja uma dignidade maior na natureza humana do que ser mulher, no entanto ser mulher não é uma deformidade ou uma lei, mas uma falha natural, que nosso Senhor sopra nas mulheres pela graça e pelo grau de glória²⁵⁵. **(tradução nossa)**

Ao estabelecer que a mulher é detentora de uma falha e não uma deformidade intrínseca, o frade franciscano confere centralidade às múltiplas gradações possíveis de glória à mulher, mediante a adoção de ações virtuosas, as quais se tornam capazes de superar a condição natural de inferioridade feminina. Partindo da prerrogativa de S. Jerônimo, que afirmou “virtude e glória vencem a natureza²⁵⁶”, Eiximenis estruturou o seu ideal especular feminino, encontrando na penitência, paciência, pobreza e pureza as possibilidades de vitória das mulheres às infinitas tentações do diabo, às quais, para elas, são mais suscetíveis²⁵⁷.

À mulher, que pela lei da natureza é impura; na lei das Escrituras Sagradas é punida; e na lei da Graça (que é a lei superior) é restaurada por intermédio de seus méritos e merecimentos, que aprovam a pureza e honestidade da mulher. Assim como atestam e advogam em prol daquelas que se esforçam por romper com seu estado débil, condenam a impureza²⁵⁸ — ou melhor, a escolha daquelas em permanecerem impuras.

²⁵⁴ *Ibidem*, cap. V, 2018, p. 466.

²⁵⁵ [...] *Per tal dix lo Salvador que en la casa del seu pare diverses estamens e habitacions hi havia, ço és, diverses graus de glòria, car los benuyrats no seran tots eguals, con digua lo Salvador que aquí serà dat a cascú segons ço que fet aurà. Ara, jatsia que ésser mascle sia alguna dignitat en natura humana major que ésser fembra, emperò ésser fembra no és difformitat ne legea, mas és deffalliment natural, lo qual nostre Senyor soplex en les dones per gràcia e per grau de glòria*”. EIXIMENIS, *op. cit.*, cap. XIII, 2018, p. 483.

²⁵⁶ *Ibidem*, cap. XIII, 2018, p. 483.

²⁵⁷ *Ibidem*, cap. XII, 2018, p. 480.

²⁵⁸ *Ibidem*, cap. IV, 2018, p. 465.

O pecado de Eva, que deu vazão ao constructo da mulher medieval como mediadora entre o diabo e o homem, na perspectiva eiximiniana, se encontra como uma profícua oportunidade à remissão dos pecados femininos. Afirma o frade:

Se você pensa no pecado de sua mãe Eva, pense no êxito do pecado dela, pois dele se tem a grandeza e a sublimação de humildade, e paciência, e a plenitude de inúmeros exemplos e virtudes das obras e ensinamentos de nosso senhor salvador Jesus Cristo no mundo, durante sua vida e sua preciosa morte, que não ocorreria se esse pecado não tivesse sido cometido [...] ²⁵⁹ (tradução nossa)

A menstruação, os maus cheiros e as dores do parto são sofrimentos tipicamente femininos, encarados não apenas por Eiximenis, mas pela teologia medieval como o peso do fardo do pecado original. Ao ter caído em tentação, Eva demonstra e relegou a todas as suas filhas – as demais mulheres – a inabilidade de tomar decisões e a falta de bom senso, sem a mediação de seu marido; demonstrando uma tendência às paixões corporais, que são voláteis e bestiais²⁶⁰. É através do pecado de Eva que o frade sublinha as benesses que os exemplos virtuosos de Cristo, Maria e os vários Santos Mártires deixaram como espelhos para serem seguidos por todos²⁶¹.

A dimensão pedagógica do conjunto de obras de Francesc Eiximenis é destacada no trabalho de Vilanou-Torrano que demonstra a preocupação do frade catalão em contribuir com a construção de uma sociedade ideal, comedida, justa e virtuosa. Em sua visão urbana de sociedade, o autor destaca que nas obras do filósofo há um esforço em discutir os excessos, modelos e contra modelos das ações virtuosas e pecaminosas para todas as esferas sociais – de governantes a camponeses; laicos a religiosos; homens a mulheres -; sempre aconselhando em prol de uma vida ajustada e comedida, necessária a todas as pessoas²⁶².

O *Llibre de les dones*, como uma parte deste projeto instrutivo, ao se debruçar sobre o ideal feminino, se alicerça nas virtudes da castidade, modéstia e humildade como centrais ao modelo especular eiximiniano. Em específico às mulheres, compreendidas

²⁵⁹ “[...] *E si lo peccat de ta mare Eva penses, pensa-lo bé que de son peccat és exit, car d’aquí és venguda la altea e sublimitat de humilitat, e paciència, ab plenitut d’altres innumerables eximpls e virtuts que lo nostre salvador Jhesucrist ha en lo món obrades e a nós ensenyades, majorment en la sua preciosa vida e sagrada mort, qui no fóra estada si aquell peccat no fos estat comès*”. *Ibidem.*, cap. XII, 2018, p. 480-481.

²⁶⁰ EIXIMENIS, *op. cit.*, cap. XI, 2018, p. 475-478.

²⁶¹ *Ibidem.*, cap. XII, 2018, p. 480-481.

²⁶² VINALOU-TORRANO, C. El humanismo de Eiximenis: saber, ciudad y cortesía. *Hist. Educ.*, n. 31, pp. 135-163, 2012, p. 140.

pelo frade como o “*grupo que vive com mais pecados que os homens*”, ao adotarem ações virtuosas (ou a partir de seu modelo especular), são também as quais Deus mais se debruça em graça e misericórdia, a depender de seus méritos²⁶³. À mulher que, por sua natureza falha, necessita de doutrina e regimento – conforme a visão do frade catalão -, dialoga com a necessidade da produção de um *specula* para elas.

2.2 – A mulher prudente e sábia: o modelo especular feminino no *Speculum Dominarum*

Frisada a importância da condição natural de miserabilidade da mulher e, desta característica, o destaque na busca pela contemplação divina, é seguro afirmar que, no *specula* de Durand de Champagne, o modelo especular como ideal feminino defendido é o modelo da mulher prudente — ao ser a prudência a característica basilar na busca pela sabedoria.

Definida e diferenciada a sabedoria que vem do alto das que podem induzir o homem ao erro, Durand de Champagne caracteriza sete qualidades essenciais²⁶⁴, capazes de elevar a alma humana à sabedoria de Deus. Dentre as multiplicidades de sabedorias, Durand de Champagne discrimina mais três tipos – a *sabedoria terrena, animal e diabólica* -, que conduzem o homem em uma direção contrária a Deus.

A *sabedoria terrena* é aquela em que o homem se ocupa das sabedorias mundanas. Com tendências à vaidade, ela incorre em ganhos aparentes e interesses particulares. Qualifica-se como uma “loucura a Deus” – nas palavras do frade menor -, pois “*o que parece ser sábio para os homens é loucura para Deus*²⁶⁵”. A *sabedoria animal* é o controle da carne (dos desejos da carne) sobre o corpo; “*é a morte do homem*²⁶⁶”, como afirma o *cordelier*. Já a *sabedoria diabólica*, é aquela cujas ações retribuem o mal com o

²⁶³ “[...] *vuy en lo món viu la comunitat de les dones ab meys peccats que los hòmens, e per mèrit de molta santa dona fa Déus huy al món molta gràcia e misericòrdia [...]*”. EIXIMENIS, *op. cit.*, cap. XII, 2018, p. 480.

²⁶⁴ “[...] *et excidat columpnas septem que describuntur in predicta auctoritate [...]*”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, Tratado II, Cap. XVII, p. 267.

²⁶⁵ “[...] *quia quod stultum est Dei, sapiencius est hominibus -I Cor, 1:25.*” *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIV, p. 266.

²⁶⁶ “[...] *Sapiencia carnis mors est – Rom, 8:6.*” *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXV, p. 266.

mal; representa a falta de virtudes e, como a terrena, também tem participação na vaidade e regozijo da glória humana temporária, através do uso da malícia que finge bondade²⁶⁷.

Já a sabedoria que vem de Deus é a sabedoria mais perfeita, e, tendo por base S. Gregório, Champagne destaca que esta sabedoria “*ama a verdade, não tem fingimento nem falsidade, não faz uso da vingança, suporta os males e ama as verdades*”²⁶⁸. Ao longo de sua obra, o frade elenca uma constelação de qualidades provenientes dela (a Sabedoria de Deus), a qual é um elemento essencial ao movimento de restauração da espiritualidade humana.

A sabedoria de Deus é “bela²⁶⁹” – pois torna a alma do homem brilhante; é “agradável²⁷⁰” – pois nela há descanso, alegria e paz; é “honrosa²⁷¹” – porque com ela as ações, julgamentos e conselhos (tanto os aceitos como os emitidos) são úteis e justos; com ela se suporta os sofrimentos e as atribuições²⁷²; orientados por ela, reis e governantes conseguem evitar guerras e conflitos desnecessários²⁷³; os que a detém, conseguem evitar as armadilhas dos homens e dos demônios²⁷⁴; os justos sábios conhecem dentro de si e disto conseguem se posicionar corretamente sobre as coisas mundanas²⁷⁵; no coração e em suas palavras saem coisas úteis e boas²⁷⁶; a Sabedoria vinda de Deus conduz a ação humana às boas obras²⁷⁷; e com seu discernimento aprende com o passado, age no presente e planeja o futuro, de forma que nunca será pego em desaviso²⁷⁸.

Mantida a linguagem metafórica de moradia espiritual, o frade menor elenca os sete pilares a serem erguidos pelo homem em suas ações²⁷⁹, a fim de viabilizar a coabitação do Espírito de Deus em sua vida terrena. Como pontua em sua fonte, a sabedoria divina é casta, pacífica, modesta, aconselhadora para o bem, cheia de

²⁶⁷ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXVI, p. 267.

²⁶⁸ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXVII, p. 267.

²⁶⁹ *Ibidem*, Tratado II, Cap. III, p. 256.

²⁷⁰ *Ibidem*, Tratado II, Cap. IV, p. 256.

²⁷¹ *Ibidem*, Tratado II, Cap. V; VII-VIII, p. 257-258.

²⁷² *Ibidem*, Tratado II, Cap. IX, p. 258.

²⁷³ *Ibidem*, Tratado II, Cap. X, p. 259.

²⁷⁴ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XI, p. 259.

²⁷⁵ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XII-XV, p. 259-260.

²⁷⁶ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XVI-XVIII, p. 261-262.

²⁷⁷ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XIX, p. 262-263.

²⁷⁸ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XX-XXII, p. 263-264.

²⁷⁹ O termo “*excidat*” está pelo contexto vinculado as palavras “*excendo/escendo*”, as quais podem ser traduzidas como “subir/montar”. Sua oposição é “*excindo*” que significa “tirar/retirar” ou ainda “*excindo*” com significado de “separar/cortar/destruir”. FARIA, 2021, op. cit., p. 357; 367; 378.

misericórdia, sem julgamentos e sem fingimentos²⁸⁰, adquirida através do ouvir, da leitura, da meditação e da oração²⁸¹.

O primeiro e sem dúvida o pilar fundamental na perspectiva da construção da casa espiritual na obra de Champagne, é o da *castidade*:

Primeiro pilar é a castidade da carne. Observe que, assim como a castidade restringe todo o prazer desordenado pertencente ao ato da carne, a castidade restringe todo movimento desordenado [...] Portanto a sabedoria é chamada casta, porque torna o homem casto, de modo que nem por atos, nem por palavras, nem por sinais nem por gestos, nem por quaisquer movimentos, ou qualquer que seja contrário à pureza em todos os sentidos, deve ser aceito ou existir nos pensamentos. Então, o primeiro pilar do edifício espiritual é a castidade imaculada²⁸².
(tradução nossa)

Com capacidade de restringir não só o prazer do ato carnal, mas todo tipo de comportamentos qualificados pelo frade como “ato desordenado”, aos cristãos — e especialmente à mulher sábia — deve-se buscar se portar de forma casta, a fim de restringir quaisquer atos perturbadores à boa natureza que vem de Deus e coabita no sábio.

O conceito de castidade na sociedade medieval é um conceito amplo e polissêmico. Em várias frentes, deve ser entendido em seu caráter espiritual e intencional; individual e coletivo; vinculado às virtudes da alma e do corpo no movimento de reabilitação da espiritualidade — principalmente feminina, já que, pelas suas ações e intenções, mesmo aquelas que não fossem mais virgens poderiam alcançar a plenitude da castidade.

Em seu caráter individual, a castidade está a cargo de salvar a alma do indivíduo. Na medida em que o sujeito é aproximado de Deus através de suas ações, que devem ser castas para serem ordeiras em sua vida, se antepõe as atribulações do que pressupõe o *cordelier* quanto ao sofrimento infernal das almas condenadas:

²⁸⁰ “[...] *Que autem desursum est sapiencia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consenciens, plena misericordia [...] non judicans, sine simulacione [...]*”. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XVII, p. 267.

²⁸¹ *Ibidem*, Tratado II, Cap. XIII, p. 264.

²⁸² “[...] *Prima columpna est pudicicia in carne. Nota quod sicut castitas cohibet omnem inordinatam delectacionem pertinentem ad actum carnis, ita pudicicia cohibet omnem inordinatum motum [...] Sapiencia igitur dicitur pudica, quia facit hominem pudicum, ut nec factis, nec verbis, nec signis, nec nutibus nec motibus quibuscumque, insuper nec cogitatibus appreat aut existat aliquid contrarium omnimode puritati. Prima igitur columpna spiritualis edificii est pudicicia illibata.*” *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXVIII, p. 268.

Conforme é exigida pela justiça divina, eles [as almas condenadas] são sempre mantidos em castigos, de modo que são torturados eternamente. Pela imensa amargura dos castigos são reduzidos a extrema fraqueza, de modo que parecem falhar completamente. Eles vivem, portanto, para que sempre morram e, no entanto, não podem morrer para que a iniquidade sempre seja punida. É, pois, horrível cair nesta miséria, que não se pode aguentar e no entanto não se acaba [...]”²⁸³ **(tradução nossa)**

O contrário a aproximação de Deus (o afastamento Dele), incorre no sofrimento e dano eterno, já que, do ponto de vista teológico, é Deus que detém a natureza do bem. Atrelado ao seu conceito de justiça, o estágio infernal de uma alma significa o cumprimento das exigências da justiça divina – que é também naturalmente boa. Com o excerto acima, novamente a questão da intencionalidade é um aspecto central, uma vez que o afastamento congrega um requisito opcional, bem como também o é o da castidade.

O sentido coletivo do conceito de castidade está atrelado ao ideal social do bem-comum. Como já demonstrado, não só na finalidade social da literatura especular, mas em um sentido também teológico, a sociedade medieval, entendida como um corpo social orgânico impõe princípios que orbitam a cosmogonia cristã. É na relação de interdependência de todos os “membros do corpo” que a essencialidade que todos tomem partido na natureza boa que é Deus se faz presente. A finalidade da boa condução do reino torna-se, então, uma missão dos segmentos aristocráticos (realeza, nobreza e alto clero) daquela sociedade.

O seu caráter espiritual e intencional norteia as características individuais e coletivas, intimamente vinculados a busca das virtudes da alma e do corpo. Na intenção/desejo de mortificar a concupiscência da carne/corpo, coloca-se no caminho pela busca das virtudes da alma e, portanto, da aproximação de Deus. A intenção, que representa a escolha de seguir os princípios de Cristo, promove a restauração da espiritualidade humana frente a sua natureza ontologicamente débil e pecaminosa — do ponto de vista teológico — e, à mulher, detentora de uma condição ainda mais debilitante, lhe é reabilitada a possibilidade de aquisição do *status* da sabedoria de Deus.

²⁸³ “(...) *Sed revera divina justicia exigente, semper servantur in suppliciis, ut sine fine crucientur, et tamen ex immensa acerbitate penarum ad extremum debilitatis deducuntur, ut omnino deficere videantur. Vivunt ergo, ut semper moriantur, et tamen mori non possunt, ut semper iniquitas puniatur. Horrendum est ergo in hac miseria incidere, que et tolerari non poterit et tamen terminari non poterit (...)*”. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado I, Parte I, Cap. XIII, p. 101.

Finalmente, convém destacar que intenção/desejo/vontade dialoga com as representações que o modelo de Maria Madalena comporta como a arrependida; se traduz na chance concedida à mulher — naturalmente Eva, a pecadora — de tomar parte na natureza boa e plena de Deus. É almejando a perfeição extrema da castidade da Virgem (nunca alcançada), que o desejo de voltar a castidade espiritual (da alma) deve prevalecer. Do ponto de vista da reprodução social para a mulher, Santos e Wackerhage ressaltam que isto reabilitou as mulheres que já não eram mais virgens de serem consideradas virtuosas e castas, com especial facilidade para nobres e religiosas²⁸⁴.

Alcançado o pilar da castidade, os demais são seus desdobramentos. Na edificação da casa espiritual, o segundo pilar é o da *tranquilidade* que o comportamento casto – logo, ordeiro - proporciona:

O segundo pilar é a tranquilidade da paz. Por isso diz Jacó, 3:17 “finalmente paz²⁸⁵”. Esta paz, segundo Agostinho, é a “tranquilidade da ordem”, ou seja, quando um homem se comporta de maneira ordeira para com todos, quando obedece a seu superior, quando reverencia o mais velho, quando o amor e a harmonia mostram justiça aos pecadores²⁸⁶. Nota-se que a paz é múltipla. Pois há a paz celestial, a paz interna e a paz fraterna²⁸⁷. **(tradução nossa)**

A tranquilidade advém do realocamento das ações humanas aos princípios e a ordem naturalmente boa de Deus. A multiplicidade da paz está subdividida pelo franciscano em “*pax superna*” (paz celestial) — alusão àquele que descansa em Deus e Dele não discorda (nisto há paz); “*pax interna*” (paz interior) — aquela que vem do coração e da consciência, possível apenas aos justos, pois aqueles que vivem em pecado estão afastados de Deus; seus corações e bocas estão cheios de pecado e desta forma, não há paz; e a “*pax fraterna*” (paz fraterna) – aquela que, pela sabedoria que vem do alto

²⁸⁴ SANTOS, Dominique V. C. dos; WACKERHAGE, Camila M. Educação, santidade e sexualidade na Idade Média: uma leitura da Legenda Áurea de Jacopo de Varazze. *Notandum*, 32, pp. 67-63, 2013.

²⁸⁵ Termo “*deinde*” advém do termo “*dein*” que se remete a ideia de sucessão no tempo e espaço. Pode ser traduzido como “em seguida/depois”, mas optamos pela tradução como “finalmente” para remeter a noção de consequência. FARIA, 2021, *op. cit.*, p. 288.

²⁸⁶ O termo “*inferi*” faz referência a “habitantes de regiões infernais”. Por questão de contexto, traduzimos como “pecadores”. *Ibidem*, p. 495.

²⁸⁷ “(...) *Secunda columpna est pacis tranquillitas. Unde dicit Jacobus, 3:17 “deinde pacifica”. Est autem pax, secundum Augustinum, “tranquillitas ordinis”, quando scilicet homo ordinte se habet ad omnes, quando scilicet obedienciam superiori, reverenciam seniore, amorem et concordiam pari et justiciam exhibet inferi. Notandum autem quod est pax multiplex. Est enim pax superna, pax interna et pax fraterna [...]*”. CHAMPAGNE, *op cit.*., Tratado II, Cap. XXIX, p. 268-269.

consegue manter a harmonia entre os homens, pois o sábio não age imprudentemente e, se assim o faz, não é aquele que perturba a paz abertamente nem faz inimigos sem motivo²⁸⁸.

A paz de Deus só coabita com o homem em razão do sacrifício de Cristo pela humanidade. É pela fé que a sabedoria de Deus chega ao homem²⁸⁹. O *cordelier* salienta que o alcance da paz interior e da paz fraterna só são possíveis aqueles que detêm a paz celestial.

O terceiro pilar é o da *modéstia* destinado especificamente aos governantes, cuja posição ocupada pode incorrer na falta desta (a modéstia/moderação): “*O terceiro pilar é o da modéstia. Pois um rei e um príncipe sábios devem ser modestos, mantendo as coisas com moderação e medida [...]*”²⁹⁰. O quarto pilar se transcreve no *ato de emitir bons conselhos de forma amável e gentil*, pois o conselho de um sábio deve acalmar e persuadir os homens às coisas boas²⁹¹.

O quinto pilar, o da *misericórdia*, é também um dos centrais à construção da casa espiritual do sábio:

O quinto pilar é a misericórdia ou compaixão em ação. Por isso se diz “cheia de misericórdia e de bons frutos”. A misericórdia é dupla, a saber, a corporal e a espiritual. As obras de misericórdia corporal são sete, assim como sete são as misérias do corpo. Dar de comida ao faminto, de beber ao que tem sede, vestir o nú, acolher o sem-teto, visitar o doente ou o que está preso na prisão, e enterrar os mortos [...] As obras de misericórdia espiritual são instruir os ignorantes, repreender os transgressores, exortar os negligentes e preguiçosos ao bem, consolar os aflitos, questionar os duvidosos, ser indulgente com os pecaminosos, apoiar o fracasso dos que não são culpados e orar por todos os homens, inclusive seus inimigos [...]

²⁹². **(tradução nossa)**

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ “[...] *Cogita quam impreciablem sit, quam impreciablem precio comparavit. Justificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum ait Apostolus Rom, 5:1 [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIX, p. 269.

²⁹⁰ “*Tercia columpna est modestia. Debet enim sapiens rex vel princeps modestus esse, modum et mensuram tenens in omnibus [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIX, p. 272.

²⁹¹ “[...] *Quarta columpna est suasibilitas seu benignitas in affectu. Sapientis enim est consilium querere, sanis consilis, acquiescere, et omnibus bonis persuasionibus consentire. Ideo dicitur: suasibilis, bonis consensuens [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIX, p. 272.

²⁹² “[...] *Quinta columpna est pietas seu misericordia in effectum. Ideo dicitur: “plena misericordia et bonis fructibus. Sciendum est quod misericordia est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Opera misericordie corporalis sunt septem sicut septem sunt miserie corporales, scilicet esurienti dare cibum, sicienti potum, vestire nudum, hospicio recipere vagum, captivum redimere, infirmum vel detentum in carcere visitare et mortuos sepelire [...]* Opera misericordie spiritualis hec sunt, scilicet ignorantes instruere, deliquentes corripere, negligentes et pigros ad bonum exhortari, mestos consolari, indubiis consulere, peccatibus indulgere, defectus aliorum non culpabiles supportare, pro omnibus etiam inimicis orare [...]”. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XXX, p. 272.

Dividida por Champagne em *misericórdia corporal e espiritual*, é através da *pietade* e dos *atos de compaixão* que o cristão consegue redimir seus pecados e alcançar seus méritos terrena e celestialmente. A discussão do *cordelier* sobre os atos de misericórdia se centram nos bons frutos que deles surgem. Como ganhos espirituais, a purificação dos pecados pela fé²⁹³, o cumprimento do propósito e orientação divinos²⁹⁴, bem como a libertação e consolo das atribulações de seu estágio de miséria²⁹⁵, corroboram com os ganhos terrenos, que se traduz na aquisição e compaixão de amigos para atuarem em defesa e intercessão nas suas causas²⁹⁶, bem como uma atuação justa e correta, agregando todas as outras qualidades descritas nas demais colunas do alicerce espiritual.

O sexto pilar é a condição de realizar *bons julgamentos*, denominado de “*De maturitate deliberacionis*”. A reflexão de Durand de Champagne evoca a capacidade de o sábio tomar boas decisões e ser portador de bons julgamentos, subdividido pelo franciscano em *judicium discussionis* (julgamento de discussão), *judicium discrecionis* (julgamento de discricção), *judicium presumpcionis* (julgamento de presunção) e *judicium diffinicionis* (julgamento de definição).

Ao sábio, é necessário julgar a si a fim de fazer reparações de seus males. Nisto reside a característica do julgamento de discussão:

O julgamento da discussão é que um homem deve discutir a si mesmo, isto é, seus males, a fim de repará-los [...] Bem diz o sábio: os pensamentos dos justos são julgamentos (Prov. 12:5). Todos os dias um homem deve julgar a si mesmo, para que Deus não encontre julgamento nele [...] ²⁹⁷ **(tradução nossa)**

²⁹³ “[...] *Et peccata tua elemosinis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXX, p. 272.

²⁹⁴ “[...] *Item ad misericordiam debet homo moveri propter divine voluntatis implecionem [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXX, p. 273.

²⁹⁵ “[...] *Item misericordia meretur a miseria liberacionem et multimodam consolacionem [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXX, p. 273.

²⁹⁶ “[...] *Item ad misericordiam movere nos devet amicorum adquisicio [...]* et in causa sua congregat advocatos [...]”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXX, p. 274.

²⁹⁷ “[...] *Judicium discussionis est quod debet homo discutere semetipsum, id est mala sua, ad emendandum [...]* Bene ait Sapiens: *Cogitationes justorum judicia (Prov. 12:5). Cothidie debet homo judicare seipsum, ne Deus in eo inveniat judicandum [...]*” CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 275.

A premissa do autojulgamento está concatenada ao princípio da prudência, que faz alusão ao conhecimento da natureza pecaminosa, a fim de reparar seus atos nocivos. Alcançada a condição de prudência, ao sábio é necessário manter o julgamento de si a todo o momento, não apenas de seus atos, mas em todos os seus sentidos, para que não ofenda a Deus²⁹⁸.

O julgamento de discrição é aquele em que a pessoa consegue discernir o — e quem — é bom ou mau:

[...] a discrição é o juiz pelo qual uma pessoa discerne o que é bom, o que é mau, quem é bom, quem é mau, para saber a quem deve imitar, a quem deve levar consigo, em quem deve confiar, de quem deve ter cuidado e como deve se comportar com cada um. Nisso, reis e príncipes devem ter cuidado, para que reconheçam os costumes dos homens e se comportem para com eles de acordo com suas condições [...]²⁹⁹.
(tradução nossa)

Conveniente a todos, mas essencial aos reis e governantes, o julgamento de discrição considera a qualificação individual do sujeito, concatenado à sua condição na sociedade hierarquizada. O julgamento de presunção é aquele em que alguém se atreve a julgar outro fora de suas competências legais e jurisdicionais. Como é exortado em Mateus 7:11 “Não julgueis para não seres julgado”, o sábio se exime do julgamento impróprio para com os outros³⁰⁰.

Para fins de reflexão do *cordelier*, ao discutir o estado “*afortunado e agraciado*³⁰¹” da rainha, as hierarquias sociais são fundamentais aos pressupostos teológicos de Durand de Champagne. À governante, questões identitárias concernentes ao ordenamento social e gênero são importantes. Julgar as boas e más ações entre um homem e uma mulher detém suas particularidades, assim como as de um servo com as de um nobre e assim sucessivamente. O estado superlativo da rainha evoca por si a sua posição de destaque na sociedade hierarquizada. Mesmo na condição de mulher, o

²⁹⁸ “[...] *actiones, affectiones, intenciones, inclinaciones* [...]”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 275.

²⁹⁹ “[...] *Judicium discreccionis est quo discernit homo quid bonum, quid malum, quis bonus, quis malus, ut sciat que, quem debeat imitari, quem secum assumere, cui credere, a quo cavere et qualiter ad unumquemque debeat se habere. [...] In hoc debent reges et principes esse cauti, ut moris hominum agnoscant et ad eos se gerant secundum condiciones eorum* [...]”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 275.

³⁰⁰ “[...] *Judicium presumptionis est quod quis presumit temere judicare aliquem non subditum sibi nec ad ejus jurisdictionem pertinentem [...] dicit Savator: Nolite judicare, et non judicabimini Matth 7:1. De talibus etiam intelligendum est verbum beati Jacobi quando dicit quod sapientia est non judicans* [...]”. CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 276.

³⁰¹ *Ibidem*, Tratado I, Parte II-III, p. 103-252.

juízo de pessoas, ações e pensamentos são desafios próprios ao seu ofício que é complementar ao rei.

Finalmente, o juízo, por definição, é aquele que se aplica aos que detêm a autoridade para tal. Com base em Eclesiastes 10: 1 — “Um juiz sábio julgará seu povo³⁰²” — é uma das prerrogativas da governança régia tardo-medieval, e um fundamento da construção do modelo de rei justo e sábio que, por via de regra, se vincula aos demais pilares descritos pelo franciscano. A projeção da governança da rainha³⁰³ também deve estar alinhada a construção de uma governanta justa e sábia. Como veremos adiante, justiça e caridade comporão o cerne de sua atuação.

O sétimo e último pilar da moradia espiritual necessária ao sábio é o da simplicidade de suas intenções (*De simplicitate intencionis*):

Como diz Gregório: “A sabedoria do justo é não fingir nada por ostentação, revelar o significado das palavras, amar as verdades como elas são, evitar falsidades, porque onde há fingimento há fraude e engano” [...] Pretensão e astúcia provocam a ira de Deus [...]”³⁰⁴
(tradução nossa)

Em alusão a honestidade das ações e palavras do sábio, intenções simples se antepõem e previnem falsidades e ostentações de quaisquer naturezas. Mentira e simulação já evocam a noção de falsidade e a sua clara oposição aos princípios cristãos. As ostentações, como um caminho para a falta de moderação e modéstia (terceiro pilar), abrem brecha para os prazeres mundanos, sendo incompatível com a coabitação da Sabedoria que vem do alto/do Espírito de Deus — a qual requer humildade.

A busca pela sabedoria de Deus, além dos sete princípios que devem conduzir a ação humana, se alcança ao escutar, ler, orar e meditar sobre a doutrina com cuidado atenção e humildade³⁰⁵:

³⁰² “[...] Unde dicit Sapiens: *judex sapiens judicabit populum suum (Eccli 10:1)* [...]”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 276.

³⁰³ Adotando aqui a perspectiva de Rina Lahav e Constant Mews ao apontarem o *Speculum Dominarum* como um marco de inserção e defesa da governança da rainha no cenário e *práxis* políticos. LAHAV; MEWS, 2011, *et al.*, *op. cit.*

³⁰⁴ “[...] *Ut ait Gregorius: “Sapientia justorum est nichil agit per ostensionem fingere, sensum verbis apperire, vera ut sunt diligere, falsa evitare, quia ubi simulatio ibi fraus et deceptio” [...] Simulaciones et callidi provocant iram Dei [...]*”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, Tratado II, Cap. XXXI, p. 276.

³⁰⁵ “[...] *Quod sapientia acquiritur audiendo, legendo, meditando et orando. Acquiritur autem sapientia per doctrinam, diligenter et humiliter audiendo [...]*”. CHAMPAGNE, *op. cit.*, Tratado II, Cap. XXIII, p. 264.

Um bom ouvido escuta a sabedoria mesmo com toda a concupiscência [...] um ouvido sábio quer a sabedoria [...] Se você gosta de ouvir, será sábio [...] Um ouvinte sábio, será mais sábio [...] Ouça o silêncio com reverência e atenção ao mesmo tempo, e a boa graça virá até você [...] ³⁰⁶
(tradução nossa)

Ouvir e estudar a doutrina são ações correlatas no aporte instrutivo do espelho de Durand de Champagne, essenciais aos cristãos – e a mulher sábia. Se no ato da escuta atenta e humilde (reverenciada), oração e meditação coexistem, é com especial atenção que o *cordelier* se ocupa de realizar uma defesa da instrução livresca como essencial à aquisição e aumento da sabedoria:

Da mesma forma, a sabedoria é adquirida e aumentada através do estudo, da leitura e da meditação cuidadosa [...] Pois os livros são um suplemento para a memória frágil. Seria pouco ouvir e questionar sem a memória; nem a memória seria suficiente para reter tudo sem estudo. Sem um instrutor, a pessoa pode se lembrar do que ouviu [com os livros]. Nos livros também às vezes se descobre que um homem não ouviu de outra forma. Pois a palavra ouvida passa, a letra escrita se mantém [...] ³⁰⁷ **(tradução nossa)**

Conforme anunciado por nossa fonte, o fragmento acima é parte do *Speculum Morale* de Beauvais³⁰⁸, que Champagne teria compilado — o que talvez explique a dedicação do excerto do frade menor à cultura livresca. Conhecimento e contemplação compõem a reflexão de Durand de Champagne às mulheres — e especialmente a D. Joana de Navarra, que, como rainha, gozava de instrução formal, capaz de pôr em prática as orientações de seu confessor, essenciais à sua governabilidade. Não apenas seu esposo

³⁰⁶ “[...] *Auris bona cum omni concupiscencia audit sapienciam [...] Auris sapiencium querit sapienciam [...] Si dilexeris audire, sapiens eris [...] Audiens sapiens, sapiencior erit [...] Audi tacens et pro reverencia accedet tibi bona gracia – audi tacens simul et querens [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIII, p. 264.

³⁰⁷ “[...] *Item acquiritur et augentur sapiencia per studium, in legendo et subtiliter meditando [...] Libri enim sunt pro memorie labilis supplemento. Parum esset audire et interrogare sine memoria; nec memoria sufficeret omnia retinere sine studio. Item sine doctoris presencia potest homo recordari de auditis. In libris eiam inveniuntur quandoque que homo alias non audivit, pretera visus cerciorem reddit hominem quam auditus. Verbum enim auditum transit, littera scripta manet [...]*”. *Ibidem*, Tratado II, Cap. XXIII, p. 265.

³⁰⁸ Nossa fonte traz como referência para citação o *Speculum Morale* de V. Beauvais, 1.4.6, col. 608. *Ibidem*.

Felipe, o Belo, mas a própria D. Joana se cercou de figuras do cenário intelectual da época demonstrando seu interesse e ampla formação intelectual³⁰⁹.

Não por acaso, o enaltecimento dos “*antiqui principes*”, como Carlos Magno — com vistas à preocupação com os estudos e a instrução durante seus reinados — foi o que o fez ser considerado sábio pelo *cordelier*, em um período denominado por ele de “época áurea”. Do alinhamento de fé e instrução, Champagne conforma um modelo de governança que requer que seu representante esteja bem-preparado³¹⁰ para então ter a dignidade de servir como espelhos para a sociedade.

Escutar, orar e meditar são ações amplas e gerais, capazes de serem aplicadas a todos os cristãos — em um sentido de corpo social e político. Leitura e meditação — como características capazes de aumentar a sabedoria -, são características vinculadas as estratificações sociais mais altas daquela sociedade que, para além de questões socioeconômicas (como a própria onerosidade do processo de instrução), em um sentido político, se vincula a concepção teológica de hierarquia, ao mesmo tempo em que confere e legitima a natureza afortunada e agraciada a rainha — como veremos mais adiante.

2.3 – “As mulheres regimentadas” no *Llibre de les dones*

A “mulher regimentada” — para utilizar aqui a expressão de Francesc Eiximenis, em alusão ao seu modelo especular — é aquela que age prudente e racional³¹¹ e está a serviço de Deus em sacrifícios, oblações e esmolas³¹². O seu modelo especular, que

³⁰⁹ A exemplo a obra *Árvore da Ciência* (1295-196) e *Árvore da Filosofia do Amor* de Ramon Llull foram dedicadas aos monarcas, Felipe IV e D. Joana, respectivamente. Maurício Ribeiro também discorre sobre a composição da corte de Felipe, o Belo que para governar o reino estava cercado de legistas, ministros e conselheiros. LEMOS, Tatyana Nunes. *Pregação e Cruzada: a conversão dos infiéis nos poemas de Ramon Llull* (1232-1316). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, 183 fls, 2010. Ver também: RIBEIRO, Maurício. *Ensino, ofício e prática cirúrgica na obra de Henri de Mondeville: cirurgiões na corte francesa e nos campos de batalha (século XIII-XIV)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, 134fls, 2020.

³¹⁰ “(...) *Quando tales principes [Karolo Magno], scilicet sapiens, regnabant, illud seculum dicebatur aureum (...) Nullus enim est quem oporteat vel plura vel meliora scire quam principem cujus sapientia debet omnibus prodesse subjectis.*” CHAMPAGNE, *op cit.*, Tratado II, Cap. XXIII, p. 265.

³¹¹ Estudar e pensar estão utilizados no *specula* como expressão de racionalidade. A racionalidade na obra de Eiximenis está vinculada à contemplação e, disto, o preenchimento com as coisas de Deus em uma clara alusão à Teoria da Iluminação de Agostinho. O trabalho de David J. Vieira qualifica o frade catalão como “um bom discípulo da tradição agostiniana”, com centralidade dos conceitos de caridade e amor. VIEIRA, D. J. El concepte de “*caritas*” en le cinquè tractat del *Llibre de les dones*. *Revista Catalana de Teologia*, v. 11, n. 1, 1986, pp. 87-103.

³¹² Expressão utilizada para fazer alusão à mulher que está sob o senhorio do marido e, disto, a serviço de Deus em sacrifícios, oblações e esmolas. “[...] *O, quanta prudència en son regiment, car, après son marit,*

dialoga com os debates em torno da *res publica* e de concepção de corpo social, são as maiores motivações das produções de Eiximenis³¹³, que, no caso do *Llibre de les dones*, realoca a mulher como um importante elemento a manutenção daquela sociedade e, não por acaso, essencial a sua boa condução/instrução no alcance da beatitude e do bem comum.

Nesse sentido, o projeto de normatização em curso (aos moldes do que apontou Carla Casagrande³¹⁴) não se contrapõe a uma perspectiva de boa condução ética e moral do todo coletivo — sem desconsiderar aqui as possíveis disputas e concorrências de gênero nas relações sociais. Mais que nunca, para as sociedades tardias medievais, lidar com questões tão sensíveis ao mundo feminino fez alusão a heterogeneidade e projeção social alcançada por este segmento, que levou o frade catalão a classificar e abarcar da forma mais ampla possível o mundo feminino e o alcance de seu *specula*.

Junto ao cerne da discussão sobre a natureza feminina, em toda a sua miserabilidade e possibilidade de restauração, a mulher forte apresentada como aquela “regimentada” é, na visão de Eiximenis, a mulher capaz de resistir às tentações — mesmo que isto signifique estabelecer uma luta mais dura em razão de sua suscetibilidade ao pecado. Deus, que para Eiximenis valoriza o esforço dos mais frágeis, considera um ato de grande valor a mulher permanecer na glória divina — ponto de partida da sua argumentação valorativa acerca do gênero feminino³¹⁵.

Sem romper com a essência de uma visão misógina da mulher medieval, o que está posto em evidência na (e para a) literatura especular eiximeniana, é a ética e a moral que conformam o ideal de mulher cristã, operacionalizado em dois níveis pelo franciscano: a virtude da mulher comum e o constante esforço de manter-se no caminho de Deus. No caso das mulheres religiosas, por força da consagração, o estilo de vida imposto evoca maiores responsabilidades e sacrifícios. Apesar de não ser nosso foco o modelo especular para as religiosas, gostaríamos de pontuar que, em razão, é através

a tot lo món regir estudiava e pensava tostemps! O, quant dilatà lo servey de Déu en sacrificis, oblacions e almoynes! [...]”.EIXIMENIS, *op. cit*, cap. XII, 2018, p. 481.

³¹³ Não só em relação ao *Llibre de les dones*, mas toda a sua produção bibliográfica. VINALOU-TORRANO, *op. cit*.

³¹⁴ CASAGRANDE, *op. cit*.

³¹⁵ O que não implica um rompimento com o ideal de misoginia. EIXIMENIS, *op. cit*, cap. XII, 2018, p. 481.

prudência, obediência e caridade, mediadas sempre pela contemplação e oração contínua³¹⁶.

Resguardadas as distinções entre as mulheres leigas e as religiosas, em um aspecto geral, o ideal da mulher regimentada de Francesc Eiximenis é aquela que não tem vaidade e vive em grande penitência; que detém e busca grande conhecimento³¹⁷ e humildade; que é paciente em suas dores e vive em constante oração; que faz da contemplação algo soberano; que vive em grande santidade e inestimável piedade; que é prudente em comportamento e mantém seu estado puro e casto³¹⁸; e, finalmente, aquela que detém honestidade conjugal³¹⁹ — já que, dentro das benesses do matrimônio, está o ajustamento da mulher através do senhorio de seu marido³²⁰.

2.3.1 – Das Infantas e Donzelas

Classificadas pelo frade desde a mais tenra idade na condição de viúva, os ensinamentos e proposição instrutiva/comportamentais realizados pelo tratadista às mulheres leigas são amplos e “*esta diversidade de tempos impõe diversos costumes que devem ser ensinados a uma e outras[...]*”³²¹.

Pensar a conformação de um ideal de mulher cristã em uma sociedade como a aragonesa, que detém influências tão próximas com os valores das comunidades judaicas e muçulmanas no século XIV, dialoga com a própria noção de ordem pública e bem comum projetada pelo frade e, certamente, com um projeto de sociedade cristã, do qual era defensor.

Às mulheres laicas classificadas por ele em *infantas* (de 10 a 12 anos), *donzelas* (de 12 a 18 anos), *casadas* (de 18 a 25 anos) e as *viúvas*, exprimem uma ampla visão do

³¹⁶ “*qui mostra como doña religiosa deu esser be ordenada a be viura religiosament*”. FRANCESC EIXIMENIS. Llibre de les dones, cap. CXLVII. Disponível em << <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000177178&page=1> >> Acessado em dez/24.

³¹⁷ A boa nutrição no sentido de se alimentar da palavra e ensinamentos de Deus é que faz alusão a noção de conhecimento e suas aquisições. Logo, o “conhecimento” aplicado a mulher eiximiniana evoca estar nutrida de toda a palavra e ensinamento de Deus.

³¹⁸ Castidade como um estado de espírito e comunhão com Deus e, não necessariamente virginal corpóreo.

³¹⁹ EIXIMENIS, *op. cit*, cap. XIII, 2018, p. 483-484.

³²⁰ *Ibidem*, p. 466-467.

³²¹ O frade catalão é categórico ao afirmar a diversidade de ensinamentos respeitando as idades de desenvolvimento das mulheres. “[...] E segons aquesta diversitat de temps, ell posa diverses costumes qui deuen ésser ensenyades a les unes e a les altres [...]”. *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p. 489.

tratadista sobre a mulher cristã aragonesa no final do século XIV, para a qual os valores de caridade, castidade, penitência e humildade são fulcrais e estão no rol de virtudes comuns a todos os modelos especulares propostos pelo frade.

Aos pais de meninas, está posto o grande fardo de educá-las, e o uso reiterado do termo “*nutrir*” em várias passagens do *specula*, como sinônimo de condução a um bom caminho, reforça o papel central da instrução primária das infantas e donzelas que, quando bem realizada por seus pais, garantem méritos junto a Deus (para eles, inclusive):

[...] quem tem uma filha carrega um grande peso sobre si, e por isso, se a filha por culpa de sua mãe e de seu pai tem um mau caminho, pelas mãos de Deus se demandará a morte. Depois de uma grande confusão de pai ou de mãe que é ter uma má filha, não é possível encarar todos os seus parentes, segundo disse a Escritura [...] a mãe que nutre os filhos para amarem e temerem a Deus, se caso os filhos morrem antes de seus pais e mães, que eles orem com todo fervor ao nosso senhor Deus por eles, e assim lhes prestem grande honra e auxílio na vida e na morte [...] ³²² (tradução nossa)

O frade catalão também confere centralidade ao papel materno na educação dos filhos, reforçado por inúmeros exemplos e assimilações do ato da amamentação de um bebê com o ato de nutrição espiritual. Em específico à mãe, a ela está relegada a tarefa de ensinar os filhos a amar e temer a Deus, para que, caso morram antes de seus pais, por exemplo, o façam em glória.

Uma donzela “*desordenada*” e “*desandada*” reflete em si a ignorância e despreparo de seus pais que não souberam educá-la. Na visão do franciscano, pais ignorantes são como bestas que não conseguem orientar seus filhos no caminho de Deus. São pais permissivos (dóceis, carnalmente), que confundem generosidade com falsas correções – o que se torna uma afronta a Deus³²³.

As filhas que são vistas pelo frade catalão como um teste de Deus aos homens demandam rigidez desde a mais tenra idade. O temor³²⁴ e a vergonha são ferramentas

³²² “[...] que la persona qui filla ha deu pensar que porta gran càrrech sobre si metexa, e açò per tal car, si la filla per colpa de sa mare o del pare té mala via, Déus la li demanarà de les sues mans en la mort. Aprés per tal car gran confusió de pare o de mare és haver mala filla, hoc encara de tots sos parents, segons que diu la Scriptura [...] la mare nodrexen los infans a tembre e amar Déu, que si moren ans de lurs pares e mares, que ells preguen ab gran fervor tostemp a nostre senyor Déu per ells, e en vida e en mort los fan gran honor e ajuda [...]”. EIXIMENIS, *op. cit*, cap. XIV, 2018, p. 485.

³²³ *Ibidem*, cap. XV, 2018, p. 487-488.

³²⁴ Para se trilhar um caminho correto, que se use a vara quando for necessário como um “*remédio contra a loucura*” e meio de doutrinar com honra. *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p.490.

centrais na construção do modelo especular de Eiximenis direcionado às infantas, que versa que:

[...] Se você tem filhas, nunca mostre uma cara boa para elas, e assim você as conservará com medo de cair na vergonha [...] a infanta nutrida, costuma ter vergonha sobre todas as coisas, porque a vergonha é o principal escudo sob qual a infanta se guarda do mal, depois de temer pai e a mãe [...] ³²⁵ **(tradução nossa)**

O medo e a vergonha instrumentalizam os cinco aconselhamentos de instrução para as infantas. Segundo o primeiro conselho do frade ao completar a idade de dez anos, que a ela seja ensinado o *Pater nostrum*, *Credo* e a *Ave Maria*; que a ela seja ensinado ajoelhar-se diante das imagens de Jesus Cristo e de Maria; que faça o uso de roupas adequadas durante as orações e vigílias, bem como que se faça vigílias secretas (em seu coração) a Deus. Que, em suas orações, peça a Deus para torná-la boa o suficiente para seus serviços; que reze aos seus pais, irmãos, parentes e demais benfeitores (vivos ou mortos); que não se aproxime de mouros e judeus, bem como não aceite nada deles e/ou fale sozinha com eles. Que sejam obrigadas a jejuar nos principais feriados e vigílias de Santa Maria³²⁶.

O segundo conselho de Eiximenis afirma que a infanta deve honrar a seus pais, beijando-lhes as mãos e obedecendo às suas ordens, sempre com o medo de sofrer castigos físicos — os quais devem ser utilizados pelos pais quando necessário³²⁷.

O terceiro conselho versa sobre comportamentos comedidos que devem ser instruídos. Que seja ensinado à infanta a não falar em excesso e somente quando for perguntada; que a ela seja instruído para que não tome nada que não lhe pertença; que ela não saia de casa sem a permissão da mãe e não fale alto ou ria em exagero. Que ela não fale falsidades ou fique de cara fechada. Que, caso não tenha nada de proveitoso para dizer, permaneça calada — principalmente na presença de pessoas estranhas. Que ela não fique nas janelas falando com alguém, principalmente com “jovens”³²⁸.

³²⁵ “[...] *Si fillas has, no-ls ensenyas jamés bona cara, e axí-ls conservaràs ab pahor lur cors de caure en verguonya [...] que qui infanta nodreys, sobre totes coses la acostum a haver verguonya, car verguonya és l’escut principal ab què la infanta s’ à a gardar de mal, après que ha temor al pare e a la mare [...]*”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XVIII, 2018, p.494.

³²⁶ *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p.489.

³²⁷ *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p.489-490.

³²⁸ *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p.489-490.

O quarto conselho continua a abordar os comportamentos comedidos, agora quanto à alimentação, já que, para o frade catalão, a gula está qualificada como um pecado mortal e porta de entrada de outros vícios³²⁹. Até a idade de infanta, as meninas devem estar acompanhadas por suas mães, que devem ensinar-lhes a beber e a comer na frente de estranhos. Estas devem se ensinadas a comer e a beber pouco — especialmente o vinho — pois uma menina embriagar-se é um mau sinal. As meninas devem aprender a viver de forma simples e, desde a mais tenra idade, ser ensinadas a não dormir em demasia³³⁰.

O quinto e último conselho do frade às infantas versa sobre o combate ao ócio, aspecto este que merece destaque:

Em quinto lugar devem alimentá-las para que não seja preguiçosas [...] fazem-nas trabalhar em bons exercícios, dos quais poderiam sempre viver e ajudar seus maridos se a sorte estivessem contra elas. Policrates conta, no seu sexto livro, que o imperador Otaviano, fez com que suas filhas aprendessem tudo o que é bom para uma mulher saber, bem como a trabalhar com seda e lã, a fazer panos de lã e linho, a tecer, costurar e fiar, e cortar todas as roupas pertencentes a homens e mulheres³³¹.
(tradução nossa)

Assim como o medo e a vergonha, combater o ócio nas mulheres desde cedo é basilar ao modelo especular de Eiximenis. O ócio, como porta de entrada para o pecado mortal da preguiça³³² e facilitador de caminhos tortuosos, especialmente às mulheres, as inclina à luxúria, corrupção e mesquinha:

A mulher ociosa é cheia de luxúria, fala demais, corrompe muitos, ausente em toda virtude e muito mesquinha, confunde o marido e envergonha seus filhos, e destrói a sua casa. A fêmea ociosa – diz ele-, perde toda a vergonha; não gosta de nada de Deus; e aqueles que dela se aproximam são seus semelhantes, e a melhor obra que se possa fazer é morrer rapidamente [...] **(tradução nossa)**

³²⁹ FRANCESC EIXIMENIS. *Llibre de les dones*, cap. CCXVI. Disponível em << <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000177178&page=1> >> Acessado em dez/24, p. 166.

³³⁰ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XVI, 2018, p.490.

³³¹ “[...] *Quintament, les deuen nodrir que no sien pereoses [...] les facen trebayllar en bons exercicissis, dels quals per totstemp poguessen viure e ajudar lurs marits si la fortuna les venia contrària. Reompta Policratus, en lo sisèn libre, que Octavià emperador, féu nodrir ses fitylles a saber tota cosa que està bé en dona a ssaber, axí com és a obrar de seda e de lana, e de fer draps de lana e de li, e de tixir, cosir, e de filar, e de tayllar totes vestidures pertanyents a hòmens et a dones.*” *Ibidem*, cap. XVI, 2018, p.491.

³³² “[...] *Pois torna a mulher uma má faladora; com inclinações/desejos para o mal; amante da carne e da gula [...]*”. *[tradução nossa]*. FRANCESC EIXIMENIS. *Llibre de les dones*, cap. CCXX. Disponível em << <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000177178&page=1> >> Acessado em dez/24, p. 169.

³³³ “[...] *que dona ociosa és sach de luxúria, gran parleraça, corrupció de moltes, sens tota virtut, laç de molt mesquí, confusió de son marit e verguonya de sos infans, e destrucció de sa casa. Fembra —diu ell—*

O ócio da mulher, para Eiximenis, é capaz de corromper uma cidade e um reino inteiro³³⁴ e, pela gravidade, deve ser combatido desde a mais tenra idade com o trabalho, oração e obras virtuosas. Seguindo o exemplo de grandes rainhas que, junto de suas servas, teciam roupas para distribuir aos mais pobres, o frade catalão confere um sentido generalista e espiritual ao trabalho feminino³³⁵.

Depois das infantas, a donzela como “*uma infanta mais velha*”, implica em uma importante etapa da vida e desenvolvimento de uma mulher para o frade de catalão. Segundo Eiximenis, as donzelas devem ser diferenciadas entre aquelas que serão consagradas das que seguirão com o casamento. Às que serão consagradas, recomenda-se ingressar o mais rápido possível em uma ordem para que se preparem melhor para a vida reclusa; enquanto as que decidirem seguir com a vida marital, devem escutar atentamente os conselhos de seus pais³³⁶.

A pureza e a castidade estão o cerne do modelo especular eiximeniano às donzelas, que devem, segundo o frade, intensificar a vergonha e o temor a Deus em razão da manutenção de seu estado virginal³³⁷. A virgindade, enquanto um estado superior em honra e glória - similar aos anjos -, faz referência à donzela como *domini cella*, ou seja, à habitação e casa de Deus³³⁸, atrelada à metáfora do casamento com Cristo, rico em virtudes e benesses; logo, um estado perfeito.

Porque diz Jerônimo que a virgindade é irmã e amiga especial dos anjos, e que Deus a honra fortemente no céu. E aprova tanto porque diz que as virgens são chamadas de Esposas do Cordeiro, e vêm alto nos segredos divinos e são elogiadas pelos anjos acima de outras, e carregam um sinal especial que se chama auréola [...] Porque Jerônimo diz: “Boa donzela, estude e pense bastante nas coisas para a preservação de si e sua fama, para a glória de Deus e Ele preservá-la em sua misericórdia [...]”³³⁹ **(tradução nossa)**

ociosa pert finalment tota la verguonya; no li plau res de Déu; quantes s'i acosten fa semblants a ssi metexa, e la millor obra que fer poria, que s morís prestament.” Ibidem, cap. XVI, 2018, p.492.

³³⁴ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XVI, 2018, p.493.

³³⁵ Generalista no sentido de se alastrar a todas as mulheres, independente de suas estratificações sociais; e no caso espiritual como remédio ao ócio e caminho a caridade.

³³⁶ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XIX, p.496.

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ *Ibidem*, cap. XIX, p.497.

³³⁹ “*Per què diu sent Jerònim que la virginitat germana és e especial amiga dels àngels, e Déus la honra fort en lo cel. E aprobe-u per tant car diu que les vèrgens són appellades aquí esposes de l’Anyell, e veen pus alt en los secrets divinals, e són per los àngels loades sobre les altres, e porten senyal especial qui s’apella aurèola [...] Per què diu sent Jerònim: «Bona donzella estudi-u per son prou e pens en aquestes coses per conservació de ssa persona e de sa fama, e per glòria de Déu e Déus preservar-la-ha per sa mercè.»” Ibidem, cap. XXX, 2018, p.520.*

A manutenção do estado virginal da donzela, entendido por Eiximenis como um bem e “*tesouro a ser guardado a todo o custo, de grande valor no céu e na terra*³⁴⁰”, deve ser mantido pela oração constante, que se apresenta como “*cartas de amor a Cristo*”:

Atenção, aqui está a donzela que se dirige de forma limpa e honesta na observância de sua virgindade, que carrega esse tesouro tão perigosamente quanto pode, e deve guardá-lo ainda mais [...] Falando de virgindade, que as mulheres virgens devem enviar orações especiais todos os dias ao seu próprio marido, Jesus Cristo como cartas de amor, no final das quais dizem: “Então, meu senhor, junte-se a mim” [...] ³⁴¹
(tradução nossa)

As orações são, na observância de Eiximenis, “*verdadeiros ornamentos da donzela a Deus*”, em contraste àquelas que se pintam e buscam o reconhecimento do mundo carnal. A oração é o que embeleza a donzela no tratado do frade catalão; representa a firmeza em seu propósito no serviço a Cristo; a busca por sabedoria ao coração; manutenção do temor a Deus; garantias de muitas boas virtudes, obras e méritos que a “*esposa de Cristo*” deve possuir³⁴²; bem como se conforma em um dispositivo de afastamento das tentações³⁴³.

Nesse sentido, é orientado pelo tratadista que as donzelas cumpram com os jejuns devotos: da Encarnação; das Sextas-Feiras da Paixão; sábados à Maria; e aqueles ordenados pela Santa Igreja. Que se ore quatro Ave-Marias em razão das quatro dignidades da Santa: a que ela é Mãe de Deus; a que é Virgem; a que é soberanamente santa; e a que é soberanamente exaltada no céu e na terra. A partir dos 12 anos que se pratiquem os cânticos. É igualmente recomendado que a donzela tenha um santo ou uma santa de devoção, para lhe auxiliar em seus assuntos pessoais e ser uma forma de mediação junto a Deus³⁴⁴.

³⁴⁰ *Ibidem*, cap. XXX, p.521.

³⁴¹ “*Atena, donchs, açí la donzella qui netament e dreta va a ssi metexa a observància de sa virginitat, que aytant com pus perillosament porta aquest tresor, aytant lo deu mills guardar [...] parlant de virginitat, que les dones vèrgens specials oracions deuen trametre totjorn al lur propri espòs Jhesucrist, en loch de letres enamorades, a la fi de les quals diguen: «Donchs, mon senyor, membre’t de mi [...]»*”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XX, 2018, p.498.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*, cap. XXI, 2018, p.499.

³⁴⁴ *Ibidem*, cap. XXII, 2018, p.501.

Junto da oração, a manutenção do estado virginal da donzela também é custodiado pela humildade, a qual combate o orgulho e a soberba. Em razão disso, o frade afirma que:

A segunda custódia da virgindade na donzela é que ela seja humilde, não se valorize demais, não deseje ter grande fama de beleza, que não se orne em vão, que não deseje ser vista, que não use roupas pomposas, nem vestimentas novas e com ouro, pois como fala Agostinho: “Nosso Senhor muitas vezes permite a soberba do coração, fazendo com que os orgulhosos caiam em luxúria pública, e então perde fama, e se for mulher, é depois depreciada para sempre”[...] ³⁴⁵ (tradução nossa)

Em específico ao caso feminino, Eiximenis confere destaque a tendência que mulheres tem em priorizar o uso de adornos e pinturas às coisas de Deus — posturas encaradas por ele como porta de entrada para os pecados de orgulho, luxúria e soberba. Às mulheres que, segundo ele, pintam seus rostos “*esticando os olhos que Deus lhes deu*”; usam diversos e curiosos adornos, como anéis e bolsas, sem quaisquer necessidades; e alimentam suas unhas compridas, como as unhas de um leão ou outro animal selvagem, são maus exemplos em favor da carne e vileza³⁴⁶. A mulher casada, que ainda é possível justificar o uso de adornos para seu marido, em nada se parece com o caso da donzela, cujo adorno deve ser a oração a Deus, como anteriormente dito.

O terceiro aspecto que custodia o estado virginal da donzela é a manutenção de um coração limpo e puro, sinônimo de um coração que não se entregou a homem algum; isto porque:

A terceira tutela que uma donzela precisa para manter bem é tornar seu coração puro e limpo, e não amar o homem do mundo. Porque o poeta Agellius disse, escrevendo sobre a nobreza virginal, que uma donzela que ama muito outro homem, jamais amará inteiramente o seu marido, porque os primeiros amores encontram o coração mais disposto a encontrar-se com outro, e por esse primeiro amor encarnado tão senhorialmente toma o coração do homem sem nenhum outro até que ele morra e falha [...] ³⁴⁷ (tradução nossa)

³⁴⁵ “[...] *La segona custòdia de virginitat en la donzella és que sia humil, 157 e no·s preu 5 massa, ne desig haver gran fama de bellea, ne vaga vanament ornada, ne desig ésser vista, ne aga continens pomposes, ne vestidures ab tayll orat e novell, car con diu sent Agostí: «Sovín poneix nostre Senyor la supèrbia del cor, lexant caure a la persona erguylosa en pública luxúria, e lavors pert la fama, majorment si és dona, e despuys és meyspreada per a tostemps [...]»*. EIXIMENIS, 2018, *op. cit*, cap. XXIII, 2018, p.502.

³⁴⁶ *Ibidem*, cap. XXIV, 2018, p.504-505.

³⁴⁷ “*La terça custòdia que donzella ha menester per bé guardar si metexa sí és que faça son poder que haga lo cor pur e net, ne y aga amor d’om del món. Car deya Agellius poeta, escrivint de noblea virginal, que donzella qui ans que aga marit ama molt altre hom, jamés no amarà entegrament son marit, car diu*

Por motivos óbvios, a donzela que, em seu estado virginal, é similar aos anjos e considerado a habitação de Deus, lhe é desaconselhável a permitir-se estar apaixonada por um homem; isto porque Eiximenis alerta para os perigos de uma donzela com um “coração enamorado”. Utilizando um diálogo entre o lobo e o burro, o frade faz da figura do lobo a representação maléfica dos desejos corporais, o qual afirma ao burro que “*não há no mundo uma mulher muito apaixonada que não tome muito vinho e que não fique vil e suja*³⁴⁸”.

À donzela, cujo coração deve ser limpo e puro, deve seguir (e intensificar) a vergonha — uma das premissas da instrução especular eiximeniana para as mulheres. Assim como às infantas e, mais ainda, às donzelas, é desaconselhável que ela fale com homens; que ela use perfumes ou mesmo que ela dance. Ela não deve confiar em ninguém, pois quem confia em outro homem está inclinado a pecar; que ela não participe de demonstrações de carinho como beijos e abraços — mesmo de seus parentes³⁴⁹.

A donzela de Eiximenis deve ser casta, não falar demais — pois quem fala muito não tem grande valor. Deve ser vigilante, pois são muitas as oportunidades que fazem uma pessoa pecar e cair em grandes males. Com base em Sêneca, o frade catalão é categórico ao afirmar que a donzela não deve ser ociosa, pois do ócio nasce a luxúria, a gula e a preguiça; e, por essa razão, não há castidade³⁵⁰.

2.3.2 – Das casadas e das viúvas

Cativeiro mortal (*captivitat mortal*), carga terrível (*càrrech terrible*) e arte do diabo (*art del dyable*) são adjetivos apontados por Francesc Eiximenis por aqueles que compreenderam erroneamente o casamento e passaram a desaconselhá-lo³⁵¹. No escopo

que les primeres amors troben lo cor pus dispòsit a encarnar-se ab altre, e per tal la amor primerament encarnada tanta de senyoria pren e-l cor de l'hom que jamés no n'hix fins que lo cor mor e fall per mort *Ibidem*, cap. XXIX, 2018, p.516.

³⁴⁸ “*Dix lo lop: —Per ma ffe, comare, que us en creu, car ja 25 d'altres veguades he ohit dir semblant a molt savi hom, e u he legit en diverses doctors [...].* EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XXIX, 2018, p.516.

³⁴⁹ O frade menciona o hábito de beijar os parentes e como muitos dão o título de parente só para serem beijados, com o foco em como esta prática é nociva a uma donzela. *Ibidem*, cap. XXIX, 2018, p.516.

³⁵⁰ *Ibidem*, cap. XXIX, p.518.

³⁵¹ *Ibidem*, cap. XXXII, p.523-524.

dos deméritos matrimoniais, os malefícios em se ter uma esposa³⁵², os perigos de uma má educação dada aos filhos³⁵³ e, as poucas contribuições de um casamento para se evitar a fornicção e os prazeres quando mantida uma vida casta³⁵⁴, são o rol argumentativo dos que desaconselham o sacramento, mas igualmente ponto de partida da defesa do matrimônio pelo frade catalão — aspecto central na conformação de seu modelo especular para as mulheres casadas.

Mulher e filhos são, na visão daqueles que desaconselham o casamento, como verdadeiros empecilhos e um risco desnecessário ao servo fiel a Deus. Se a mulher é por eles caracterizada como aquela que carrega grandes males, que faz os homens perder todos os sentidos, que é inconstante e inclinada à deslealdade, que causa ciúmes mediante a sua beleza e que calunia o homem com facilidade³⁵⁵; os filhos também são vistos como grandes oportunidades para se perder a alma quando não são bem criados:

Item, como dizem aqueles: “Infinitas vezes vemos que homens e mulheres foram condenados e perdidos por causa da má educação dos filhos e por causa do amor que eles (os pais) lhes deram, que é muito carnal, por causa do qual eles se esqueceram de Deus e fizeram muitas coisas contra Deus por amor aos filhos. Bem, já vemos que os filhos são uma grande oportunidade para os homens perderem a alma, porque os aconselharíamos a se prenderem com mulheres e filhos?”³⁵⁶
(tradução nossa)

Considerando que educar bem os filhos significa prepará-los para o serviço e uma vida conforme os princípios da cristandade, a responsabilidade, os méritos e os deméritos dos pais frente à criação dos filhos representam um são de Deus aos homens. Estes têm o dever de educar seus filhos bem, qual seja, amando e temendo a Deus; quando não o fazem e seus filhos se tornam mal orientados, tornam-se, igualmente, uma afronta a Deus³⁵⁷.

³⁵² *Ibidem*, cap. XXXI, p.521-522.

³⁵³ *Ibidem*, cap. XXXI, p.521-522.

³⁵⁴ *Ibidem*, cap. XXXIII-XXXIV, p.525-526.

³⁵⁵ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XXXI, 2018, p.521-522.

³⁵⁶ “Ítem, deyen aquests: «Sovín ligim que infinits hòmens e dones hi ha dampnats e perduts per lo mal nodriment dels infans, e per la amor qui·ls han haiüda massa carnal, per la qual oblidaven Déu e fajen en moltes coses contra Déu per amor dels infans. Donchs, pus veem que los infants són tan gran ocasió de perdre la ànima als hòmens, per què·ls conseylarem de pendre muylers e de haver infans?»” *Ibidem*, cap. XXXII, 2018, p. 524.

³⁵⁷ *Ibidem*, cap. XV, 2018, p. 487-488.

Se, no ato da criação, o mundo necessitava ser povoado, para aqueles que desaconselham o casamento, essa não é mais a situação do mundo. Em detrimento do casamento, partem para o conselho de adotar um bom amigo como herdeiro, que, na visão destes que o desaconselham, é “*a arte do diabo para roubar homens das obras elevadas por amor de Deus*”³⁵⁸.

A função do matrimônio para evitar a fornicação também é questionada por aqueles que não apreciam o matrimônio. Para aqueles que nutrem o hábito de abster-se deste pecado, guardar-se da fornicação se converte em algo natural, possível com a instrução dos pais contra as tentações carnis³⁵⁹. Nesse sentido, manter-se casto e outros estados de virtude e honestidade já confeririam ao homem a resistência necessária contra a fornicação, sem necessariamente lançar-se ao risco do que é ter esposa e filhos.

A conformação do modelo especular de Eiximenis às casadas se veicula a uma tácita defesa do matrimônio, qualificado pelo frade como justo, bom, um santo Sacramento valorizado por Deus, proveitoso ao mundo e seguro aos homens por várias razões³⁶⁰.

Contra o risco de má influência da mulher sobre o homem como justificativa para não se casar, o frade contra-argumenta:

As razões apresentadas pelos hereges são válidas, porque todos concluem que o homem que toma uma mulher corre o risco de ter uma mulher ruim. Mas eles não dizem como a mulher que se casa com um marido corre o risco de ser mal casada, e encontra-se mais mal casadas que esposas ruins³⁶¹. **Se a dona se coloca nesse risco, pode colocar nele (no marido), que é o senhor da mulher e a melhor e maior parte do matrimônio.** E quem quiser manter a finalidade do casamento, e a razão pela qual foi instituído, e o que vale, verá que o matrimônio é um sacramento forte e santo, prazeroso a Deus, frutífero ao mundo e aqueles que o tem [...]”³⁶² (**tradução nossa/grifo nosso**)

³⁵⁸ “[...] açò és art del dyable a sostrer los hòmens a ffer obres altes per amor de Déu [...]”. *Ibidem*, cap. XXXII, 2018, p. 524.

³⁵⁹ “[...] Axí meteix deyen aquests que qui-s vol, ab fort pocha difficultat, se pot cascun guardar de fornicació, solament que tingua los conseylls que los pares an posats a contrastar a les temptacions carnal [...] abstenir-se de fornicar se converteys en natura, en tant que a l’hom qui ha en costuma de abstenir-se de aquest peccat seria gran pena de entendre en aytals doler [...]”. *Ibidem*, cap. XXXIII, 2018, p. 525.

³⁶⁰ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XXXV, 2018, p. 527.

³⁶¹ A expressão “*mal muyllerats*” é traduzida como “mau mulherados”. Adequamos a expressão para “esposas ruins”.

³⁶² “*Ne les rahons al-leguades dels heretges valen, car totes concloen que l’hom qui pren muyller se posa a rrisch de haver mala muyller. Mas no diu com axí meteix la dona qui pren marit se posa a perill de ésser mal maridada, e troben-se’n més de mal maridades que no de mal muyllerats. E si la dona se posa a-queys rrisch, que és sots mà e poder del marit, bé s’i pot posar l’om, qui és senyor de la dona e à la millor e magor part del matrimoni. E qui vol guardar la fi del matrimoni, e la rahó per què és instituït, ne a què val, ell*”

O senhorio do homem sobre a mulher, estabelecido em razão da natureza feminina – como já demonstrado – é retomado pelo frade para justificar a falha do marido, em ocasião de ter uma esposa ruim. Ao ser o homem considerado o senhor de sua mulher, bem como a maior e a melhor parte do matrimônio, sob ele recaí a responsabilidade de ajustar sua esposa para ser uma boa esposa; e, em caso contrário, sob ele também recai a culpa e o demérito, invalidando o desaconselhamento do matrimônio.

A procriação, como finalidade primária e essencial do sacramento matrimonial, também compõem o escopo da contra argumentação dos riscos suscitados por aqueles que desaconselham o casamento. Segundo o frade:

Aqui você deve saber que o casamento é instituído por nosso Senhor Deus primeiramente, segundo dizem os santos doutores, e seus bens seguem. [...] Este bem de ter filhos é o bem principal do casamento, que é um bem integral em quem tem filhos bem nutridos e instruídos para que tema e honre a Deus, porque quem tem filhos mau nutridos e mal instruídos para com Deus, não tem esse primeiro e principal bem do casamento [...] Então coloque o casamento ordenado para filhos e nutrido no serviço de Deus, faça o teu poder para que não perca esse bem; pense o quanto Deus valoriza este bem, porque principalmente ordena o matrimônio, e justifica, dentre outros, o ajustamento conjugal do homem e mulher³⁶³. **(tradução nossa)**

O casamento, compreendido como um bem instituído por Deus, quando voltado a procriação, confere honestidade e justificativa para a junção carnal de homem e mulher. A finalidade de ter filhos, tida como o bem principal do casamento, não minimiza o perigo/desafio que é criar os filhos em temor e dedicação a Deus e suas obras, mas valoriza a intenção de arriscar-se para tê-los, bem como o esforço de bem criá-los.

O matrimônio, como remédio à fornicação também é qualificado como o terceiro bem do sacramento:

veurà que lo [31va] matrimoni és sagrament fort sant, e a Déu plaent, e profitós al món e a aquells qui justament lo tenen [...]”. Ibidem, cap. XXXV, 2018, p. 527.

³⁶³ “On deus açí saber que lo matrimoni és instituït per nostre senyor Déu primerament, segons que dien los sants doctors, per los béns següens [...] E aquest bé de haver infans és lo principal bé del matrimoni, qui és bé íntegre en aquells qui han los infans bé nodrits e instruïts a tembre e a honrar Déu, car aquells qui han infans mal nodrits en si, e mal instruïts envers Déu, no han aquest primer e principal bé del matrimoni [...]Donchs, pus lo matremoni és ordonat a filla deputats e nodrits al servey de Déu, fé ton poder que aquest bé no perdes; e pensa Déu quant prea aquest bé, car per aquest principalment ordenà lo matremoni, e per aquest ha per excusat, entre los altres, lo ajustament matrimonial d’om e de fembra”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XXXV, 2018, p. 527.

O terceiro bem principal do casamento é chamado de remédio para o pecado, porque o casamento é um remédio contra a fornicção e os males que dela decorrem [...] sob as costas do homem está a sua luxúria, e dessa luxúria dá a raiz para os grandes esforços do diabo em vencer o homem tentando-o todo o tempo com as cobiças carnisais, a qual o nosso Senhor Deus designa o casamento, o qual o homem pode usar contra as cobiças, e parar o pecado mortal [...] Este bem do matrimônio foi dado à natureza humana depois do pecado de Adão, porque no tempo da ignorância o homem não tinha tal remédio [...] ³⁶⁴ **(tradução nossa)**

Longe de se contrapor à manutenção da castidade como um caminho viável ao combate à fornicção, é reconhecendo os perigos mortais da carne que Eiximenis destaca o valor do matrimônio como uma forma saudável e sagrada de frear tal pecado mortal — já que da luxúria se desdobram outras tentações e ações pecaminosas —, dada por Deus após o pecado original.

A defesa do sacramento matrimonial é elementar ao sentido prático de se criar um espelho destinado às mulheres casadas. Os bens (benesses) do casamento, divididos pelo frade em sete, conformam-se como estruturas para o modelo especular eiximiniano a elas destinados. Se o primeiro bem matrimonial é a finalidade elementar de *procriação* e o terceiro bem o *combate à fornicção e luxúria* — ambos já apresentados —, o segundo bem matrimonial é chamado de *felicidade*; o quarto bem matrimonial chamado de “*bonum sacramenti*”, representa a inseparabilidade dos votos; *paz e harmonia* se configuram como o quinto bem matrimonial; o sexto bem é o *consolo da vida humana*; e o sétimo e último bem matrimonial é o alcance das *cadeiras angélicas*.

A felicidade, como segundo bem do matrimônio, é aquela que mantém a união e a lealdade entre marido e mulher. Segundo o frade:

O segundo bem do matrimônio é a felicidade, pela qual marido e mulher devem se prometer, em virtude do casamento, um ao outro. Esta fé, diz Santo Ambrósio, é de tal força que não permite jamais que um se junte a qualquer outro [...] quem quebra esta fé, segundo a aliança de Deus, é digno de morte e apedrejamento ³⁶⁵. **(tradução nossa)**

³⁶⁴ “Lo terçs bé principal del matrimoni se appella remey de peccat, car lo matrimoni és remey contra fornicació e ls mals qui d’aquella nexen [...] car en los lombes de l’hom seu la sua luxúria, e d’aquesta luxúria que dins l’om ha raíl pren lo dyable gran esforços a vencre l’om temptant-lo totjorn e tostemps per carnals cobeegançes, a les quals a mitiguar e a passar és assignat per nostre senyor Déu lo matrimoni, del qual l’om bé usant pot ses cobeegançes, sens peccat mortal, refrenar [...]E aquest bé del matrimoni fon dat a natura humana despuys que Adam peccà, car en temps de ignocència l’om no havia mester aytal remey [...]”. *Ibidem*, cap. LXIV, 2018, p. 583.

³⁶⁵ “Lo seguon bé qui és en lo matremoni s’apella bé de feultat, la qual marit e muller se deuen e-s prometen, per viguor de lur matrimoni, la un a l’altre. Aquesta fe, diu sant Ambròs, és de tanta viguor que

Como uma virtude do casamento, ela previne o adultério, a fornicação e seus males, pois, ao ser alcançada, não permite que qualquer um dos dois se vincule a outra pessoa. Por ser um bem sacramental, ela vem de Deus e vincula os casados a Deus; ela é a garantia da inseparabilidade de um casal, sendo castigado com a morte aqueles que trabalham em favor da separação e infelicidade destes — especialmente aqueles que os tentam ao adultério³⁶⁶.

O matrimônio, como “*bonum sacramenti*”, representa a inseparabilidade dos votos matrimoniais, em alusão a mesma aliança de Cristo com sua Igreja, que igualmente é inseparável:

O quarto bem do matrimônio se chama “*bonum sacramenti*”, ou seja, que o matrimônio representa para nós o ajuste da graça que existe entre Jesus Cristo e a Igreja e toda a congregação cristã. Assim como o casamento carnal é inseparável, Jesus Cristo inseparavelmente se junta aos seus em graça e pela fé cristã³⁶⁷. **(tradução nossa)**

A alusão da união sacramental do casamento, que mesmo carnal se assemelha a união de Cristo com sua Igreja e congregação, representa, segundo o frade, a grandeza deste sacramento e o quão é agradável a Deus a união sacramental entre homem e mulher.

Por esta razão, Eiximenis elenca quatro motivos para um casal não se separar. Primeiramente, *pelos filhos* — para que não haja dúvida da legitimidade do filho do casal. Em segundo lugar, pela felicidade (que é o segundo bem do matrimônio) — já que esta mantém a confiança e o companheirismo, impedindo enganos e mentiras, como o fazem as concubinas. A terceira motivação é pela *res publica*³⁶⁸ — que seria fortemente prejudicada, caso os homens não tivessem mulheres, pois não gerariam filhos — e menos ainda filhos conforme a ética e moral cristã³⁶⁹. A quarta e última razão para a não

no permet jamás que la un se puxa ab qualsevol altra ajustar [...], ans qui aquesta fe trenca, seguons la lig de Déu, és digne de mort e que sia lapidat”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XLIV, 2018, p. 544.

³⁶⁶ *Ibidem*, cap. XLIV, 2018, p. 544-545.

³⁶⁷ “*Lo quart bé del matrimoni se appella bonum sacramenti, ço és que per lo matrimoni se representa a nós l’ajustament de gràcia qui és entre Jhesucrist e tota la Sgleya e congregació crestiana. E axí com lo carnal matrimoni és inseparable, axí Jhesucrist inseparablament és ajustat ab l’ajustament dels feels crestians qui estan en gràcia sua*”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.* cap. LXIX, 2018, p. 591.

³⁶⁸ O termo utilizado na fonte foi “*cosa pública*”, mas optamos por traduzir para “*res publica*” para evocar o sentido de unidade da cristandade próprio ao conceito.

³⁶⁹ Ao ser a procriação a finalidade primordial do matrimônio, ter filhos poderia ser optativo aos homens e, com isto, cessar a multiplicação de cristãos. Para Eiximenis isto seria um grande mal para o bem público e ao mundo em geral.

separação de um casal é o *amor* — que, ao ser verdadeiro, puro e sincero entre eles, por si só evoca e mantém todos os outros bens do matrimônio³⁷⁰.

Paz e harmonia são o quinto bem do matrimônio, conforme aponta Eiximenis:

O quinto bem que segue do casamento é a harmonia e a paz entre as pessoas do mundo, porque vemos que através do matrimônio se segue uma grande paz entre muitos que discordam, posto que as vezes se seguem a paz de um reino a outro. Por esta razão que a Santa Igreja ordenou que os casamentos se realizassem entre aqueles que não são parentes entre si, porque aquelas (que são) já tem motivos suficientes de concórdia por parentesco, mas com o novo casamento entre os que não são, há razão suficiente para a paz [...] ³⁷¹. **(tradução nossa)**

O casamento, compreendido por Eiximenis como algo absolutamente santo, quando bem conduzido — ou seja, dentro dos princípios cristãos — é recompensado de maneira justa e meritória por Deus, com ênfase no fortalecimento da *res publica* através do alcance da paz e harmonia, já que a contração dos votos matrimoniais entre os não-parentes, é sinônimo de um bom convívio e paz (inclusive entre os reinos).

O sexto bem do matrimônio versa sobre o consolo, no sentido de prazeres para a vida humana. Partindo da concepção de natureza e, nesse sentido, a compreensão do homem como um animal que requer companhia³⁷², Eiximenis elenca sete prazeres carnis propiciados pelo matrimônio ao homem que tenha uma boa esposa. *Na boa condução da casa*, homens e mulheres devem respeitar suas distintas tarefas e funções. Ao homem, cuja função é a de sustentar a casa (trabalhar e defendê-la); à mulher, recaí a função de dedicar-se à criação dos filhos, aos serviços domésticos e servir ao marido³⁷³.

Da companhia de sua — quando ela é uma boa e prudente esposa — Eiximenis aponta que ela ajuda ao marido a carregar seus grandes fardos, lhe propicia alegria no

³⁷⁰ *Ibidem*, cap. LXIX, 2018, p. 592-593.

³⁷¹ “Lo quint bé qui s segueys del matrimoni sí és concòrdia e pau entre les gens del 5 món, car veem que per un matrimoni se segueix gran pau entre molts discordans, hoc a veguades se n segueix pau entre un regne e altre. E per tal ha ordonat la santa Esgleya que los matrimonis se fassen entre aquells qui no s atanyen res, car aquells [qui s atanyen] ja an sufficient rahó de concòrdia per lo parentesch; mas quant entre aquells qui res no s attanyen ve lo novell matrimoni, lavors hi ve sufficient rahó de pau [...]”. *Ibidem*, cap. LXXI, 2018, p. 596.

³⁷² “La segona via per la qual hom reeb solaç per la compayia de la dona sí és per natural consolació, car, com diu lo dit Primicianus en la dita epístola, l’om és, per natura, animal qui requer companyia”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit*, cap. LXXII, 2018, p. 598.

³⁷³ *Ibidem*, cap. LXXII, 2018, p. 598.

coração, o ama e o serve incondicionalmente. Ela é remédio à cobiça carnal e, além de dar-lhe filhos, uma boa esposa intercede por seu marido a todo momento. Com ela, ele não precisa ter segredos; e, com uma boa esposa, o homem tem paz, prolonga sua vida e engorda os seus ossos³⁷⁴.

O sétimo e último bem do matrimônio é o alcance de cadeiras angelicais em referência ao alcance da glória eterna. A partir de uma metáfora de cadeiras vazias deixadas pelos anjos caídos com Lúcifer, Eiximenis sublinha que tais cadeiras são “*consertadas por homens santos, testados por Deus através do matrimônio*”³⁷⁵. Aos homens e mulheres capazes de manterem um matrimônio bondoso e honrado, agradável a Deus, tais cadeiras celestes estão a eles destinados.

Se no *Speculum Dominarum* a prudência é a primeira virtude cardinal que conforma o ideal da mulher sábia (com foco na governança, por se tratar de um espelho de princesa, em essência); no tratado aragonês, é o amor em suas distintas formas³⁷⁶ que conduzirá o rol de virtudes e comportamentos necessários ao ideal especular eiximiniano para as mulheres casadas. O frade ao estabelecer que a esposa que deve ser caridosa, paciente, prudente e piedosa, faz dessas qualidades sinônimos do “amar”, que, frente à definição de José Mattoso, implica em uma atitude de benevolência³⁷⁷.

Eva Izquierdo–Molina qualifica o modelo de Eiximenis para a mulher casada como um modelo de abnegação³⁷⁸. Partindo da compreensão de um auto sacrifício, o modelo de mulher abnegada da autora, direcionado a D. Sancha de Arenós, dialoga com uma perspectiva de um protagonismo individual da nobre em combate aos abusos do

³⁷⁴ *Ibidem*, cap. LXXII, 2018, p. 599-600.

³⁷⁵ *Ibidem*, cap. LXXIII, 2018, p. 601.

³⁷⁶ Vieira aponta para a tradição agostiniana adotada no tratado de Eiximenis. Ao analisar a virtude de caridade assumidamente uma interpretação da concepção agostiniana, o amor se apresenta como um elemento conectivo ao cumprimento da virtude teologal. A caridade como virtude elementar e complementar a todas as demais, através do amor estabelece uma relação direta com Deus pois, amar a Deus em primeiro lugar implica em bondade infinita e cumprimento de todas as demais virtudes e boas obras. VIEIRA, D. J. El concepte de “*caritas*” en le cinquè tractat del Llibre de les dones. Revista Catalana de Teologia, v. 11, n. 1, pp. 87-103, 1986, p. 88-89; 92.

³⁷⁷ José Mattoso elucida que amar ou amor para o período medieval não se trata de uma relação passional ou sentimental, mas de uma atitude de benevolência. Como “uma homenagem feudal”, é condizente com a disposição de concessão de dons e favores e com a prestação de serviços como sinônimo de um compromisso de fidelidade, que se baseia na promessa ou juramento. MATTOSO, José. Fragmentos de uma composição medieval. Lisboa: Editora Estampa, 1987, p. 235.

³⁷⁸ IZQUIERDO-MOLINA, 2021, *op. cit.*, p. 257-258.

marido, na medida em que “*não estava disposta a subordinar-se e ter o papel passivo e abnegado que a sociedade de seu tempo designara*”³⁷⁹.

Sem nos aprofundarmos nesse momento sobre dos usos sociais e políticos dos nossos *specula* (o que faremos nos próximos capítulos), é fundamental destacar que, mais que uma ação individual, D. Sancha, fruto de seu tempo, encontrou na concepção de matrimônio, na reinterpretação mais valorosa da mulher para Eiximenis e, em seu status nobiliárquico, determinantes históricos que embasaram as condições e situações que lhe sucederam. O indivíduo, que não está à margem do todo, mas, por ele é a todo momento influenciado, tem suas ações ressignificadas pelo coletivo em um exercício de troca permanente — condição *sine qua non* de toda a instrução especular.

Apesar de compreendermos o *Llibre de les dones* como uma profícua ferramenta à própria legitimação de D. Sancha, acreditamos que a validação social das demandas da nobre, foram mediadas pela construção e conformação de D. João de Prades, seu marido, como um antimodelo do que fora proposto pela fonte, inclusive para os homens. Como veremos adiante, o frade catalão constrói uma relação de interdependência entre o modelo especular de esposa com um rol de comportamentos necessários aos maridos (para se ter uma boa esposa). Por essa razão, as ações de D. Sancha devem ser compreendidas a luz desta premissa.

O modelo especular de mulher abnegada operacionalizado em um ponto de vista ideal, pressupõe o estado mais refinado de plenitude espiritual de uma mulher casada, sem perder de vista seus contrastes. Da mulher que por sua natureza inferior está sujeita ao senhorio de seu marido³⁸⁰, encontra nas obrigações impostas pelo sacramento do matrimônio uma prerrogativa de complementariedade que impõe a ele — ao homem — também regras a se seguir para com sua esposa. O fardo do casamento recai sobre ambos, conforme afirma Eiximenis:

Diz Agellius, “*De amore*”, que o amor mais caro e melhor deve ser entre marido e mulher. A razão é o amor por Deus ordenado, fixo nele próprio, casto e honesto, ajustado em grandes bens, mesclado com honra e temor. Este amor – diz Victor – estende-se ao fato de a esposa

³⁷⁹ “[...] Joan de Prades degué ser un marit molt estricte i dominant, i Sança, una dona que no estava disposada a subordinar-se i a tenir el paper passiu i abnegat que la societat del seu temps li havia assignat [...]”. *Ibidem*, p. 256.

³⁸⁰ Alusão ao matrimônio como forma de ajustamento e regimento da mulher como reafirmado por Eiximenis durante a discussão acerca da inferioridade da natureza feminina. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, p. 466-467.

querer que o marido a ame de todo o coração, e esteja longe de todo o mal, que lhe seja bom com competência [...] Segundo a regra de São Paulo que diz: “Levem seus fardos uns aos outros e assim cumprirão a aliança de Jesus Cristo”. Onde diz Zoillus “*In matrimonialibus*”, **que toda pessoa tem consigo as suas falhas e assim como se satisfaz com a tolerância dos outros, deve-lhe causar prazer que ele e ela suporte o fardo um do outro, porque isto requer uma verdadeira caridade cristã** [...] Desta maneira receber tais flagelos de Deus o provoca para redimir os pecados do flagelante. Isto é para o homem uma grande consolação no coração e grande mérito na alma³⁸¹. **(tradução nossa/grifo nosso)**

A verdadeira caridade cristã de Eiximenis parte de uma prerrogativa dual e complementar do débito conjugal, que impõe ao homem e a mulher, a obrigação de tolerar as falhas um do outro³⁸². Do amor casto e honesto, um para com o outro, se extraem os modelos para marido e mulher. Na mesma proporção que o frade orienta a mulher a amar muito ao seu marido³⁸³, ele também discorre sobre como os homens são obrigados a amar muito às suas esposas³⁸⁴ — o trataremos mais adiante.

É do amor para com seu marido que o papel da esposa intercessora se sobressai. O poder da oração de uma esposa boa e honesta está em destaque na obra do frade a todo momento. Como um *exemplum*³⁸⁵, Eiximenis faz alusão a um episódio em que Maria teria ido ao encontro de um homem que atentou contra a própria vida em um momento de fúria após um conflito com sua mulher. A esposa mesmo contrariada, mas muito devota, segue os princípios do amor sacramental e roga a Virgem em defesa de seu esposo, “*por*

³⁸¹ “*Diu Agellius, De amore, que la pus cara amor e la millor deu ésser entre marit e muylar. Rahó és car aytal amor és per Déu ordenada, e és en si areglada, casta e honesta, e ab grans béns ajustada, e ab honor e temor mesclada. Aquesta amor —diu Víctor— se estén a açò que la dona vuyla de cor son marit amar, e ésser lunyat de tot mal, e haver bé a ell competent [...] segons la regla de sent Pau qui diu: «Portats los uns als altres vostres càrrechs e axí complirets la lig de Jhesucrist.» On diu Zoillus, In matrimonialibus, que tota persona ha ab si deffalliments, per què axí com li plau que los seus li sien suportats, axí li deu plaure que ell o ella suport los dels altres, car açò requer vera caritat de crestià[...] Diu aquest que tenir aquesta manera en aytals flagells de Déu provoca hom molt 30 a nostre senyor Déu de remetre a l’hom lo flagell e de perdonar lo peccat. E açò és a l’hom gran consolació en lo cor e de gran mèrit en la ànima.*”. *Ibidem*, cap. LXXV, 2018, p. 604.

³⁸² Isto em uma perspectiva ideal já que em dimensão prática da misoginia medieval, a subalternização e inferiorização da mulher medieval são elementos estruturantes (o que não significa uma inércia deste segmento social, mas a existência de constantes disputas pelos espaços sociais, operacionalizados dentro da patrilinearidade medieval).

³⁸³ *Ibidem*, cap. LXXVI, 2018, p. 605.

³⁸⁴ Com los hòmens són obligats a molt amar lurs mulers. *Ibidem*, cap. LXXVIII, 2018, p. 608.

³⁸⁵ Utilizado nesta passagem como um exemplo curto e representativo.

amor ao marido, que a mulher não faça nada contra a Deus” — conforme orienta o frade³⁸⁶.

E para que a mulher seja escutada por Deus em suas orações que ela ore por seu marido, para que tenha mérito com nosso Senhor Deus³⁸⁷: que por todas as orações e ameaças que seu marido pudesse fazer a ela, ela não faria ou não diria nada por ele que fosse contra Deus [...] ³⁸⁸ **(tradução nossa)**

A esposa, que deve ser caridosa, paciente, prudente e piedosa, é aquela que, antes de tudo, está a todo momento em oração, jejum e contemplação a Deus, para a qual uma gama de comportamentos virtuosos lhe são exigidos. Sob a esposa recai a função de auxiliá-lo e ser-lhe útil em tudo que for possível — o que é compreendido pelo frade como um caminho difícil e tortuoso, muitas vezes. Isto porque, através do amor da mulher para com seu marido, ela deve tê-lo em oração constante; deve falar com ele com honra, deve temer ofendê-lo e, mesmo que tenha razão nos conflitos, não deve enfrentá-lo em seus momentos de fúria, mas desculpar-se humildemente quando ele estiver mais calmo³⁸⁹.

Deve manter o regimento da casa sem negligenciar suas funções; não ser orgulhosa, nem curiosa, nem descuidada ou mal organizada. Deve ser reservada e prezar pela honra de seu marido, encobrendo seus vícios e defeitos para que não sejam publicamente conhecidos³⁹⁰:

A mulher deve guardar os males de seu marido para que não sejam publicamente sabidos. Nada mais, por amor e fidelidade de seu matrimônio, deve, portanto, cuidar dos dedos ruins. Primeiramente, espere o tempo e a hora de falar-lhe claramente, com palavras doces para parar os ditos dedos ruins, conforme o seu poder, depois secretamente coloque próximo a ele pessoas queridas que o ame como pai e mãe, irmão ou amigo, e acima de tudo, rogue a nosso Senhor, porque Deus é a bondade soberana [...] ³⁹¹ **(tradução nossa)**

³⁸⁶ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. LXXVII, p. 606-607.

³⁸⁷ Em tradução literal “para que tenha palco com o nosso senhor Deus”. Substituímos por “méritos”.

³⁸⁸ “*E per tal que la dona sia per Déu exoïda en ses oracions que ffa per lo marit, aga aquest pati ella ab nostre senyor Déu: que per tots quants prechs ne menaços son marit li poria fer, ella per ell no faria ni diria res qui fos contra Déu [...]*” *Ibidem*, cap. LXXVI, p. 605.

³⁸⁹ *Ibidem*, cap. LXXVI, p. 605.

³⁹⁰ *Ibidem*, cap. LXXVI, p. 605.

³⁹¹ “[...] *la dona deu axí secretegar son marit que son mal no sia públicament sabut. No-res-meys, per la amor e feltat que li deu per son matrimoni, deu provehir axí als dits mals. Primerament, que esper temps*

É papel da esposa auxiliá-lo para tornar-se um bom homem através da intercessão junto a Deus e aos Santos, bem como cercá-lo de pessoas queridas e capazes de conduzi-lo bem quando necessário³⁹². Sobre a esposa especular, está a função de “*ben regir sa companya*” (bem governar o seu companheiro) e o de “*bé governar as casa*” (bem governar a sua casa)³⁹³, respeitando as definições dos papéis sociais, sexuais e teologicamente definidos para os gêneros naquele momento.

Ajustar, reter e ministrar são os fundamentos da boa governança do ideal eiximiniano para mulheres casadas. Uma mulher ajustada consegue manter a ordem do ambiente doméstico em todos os âmbitos que lhe concernem, através de devoção e oração. Em devoção e oração, a mulher consegue livrar sua casa de conflitos; não permite que seu esposo permaneça em pecado — pois isto acarreta prejuízo à sua casa — e, através da oração, roga a Deus pelo bem de seu marido. A esposa especular atua como grande consciência, auxiliando o seu esposo em tudo o que necessitar. Serve de bom exemplo aos filhos – e especialmente às filhas -, às quais devem ser instruídas em como confessar, comungar, respeitar, orar e amar a Deus honestamente³⁹⁴.

A “esposa retida”, como elemento ao ideal especular feminino, também se refere a administração da vida doméstica que adquire, igualmente, uma dimensão espiritual ao fazer alusão às virtudes de piedade e caridade:

Então, porque está supresso, se aquele que deseja reter, bem governar, e guardar e multiplicar o seu, é aconselhável que passe bastante tempo confiando soberanamente na alta providência de nosso senhor Deus fazendo parte DEle em seus pobres? Não há nenhuma dúvida que se aqueles que tem rendas confiassem muito na ajuda de nosso Senhor, e por esta confiança se estendem as obras de piedade, os tornaria exemplo e aumentaria seus bens, assim como lemos em Santa Elisabeth e outras muitas personagens redimidas, que pela graça e semelhança recebem muitas vezes de nosso Deus. Se a mulher casada se governa dessa maneira, verá o que Deus lhe dará para guardar, e de outra forma lhe ensinará com sabedoria e sabiamente o que reter³⁹⁵. **(tradução nossa)**

e hora de parlar-li clar, e ab dolçes paraules luyar-lo dels dits mals, seguons son poder; après, entreposar-hi secretament persones cares e qui l'amen, axí com pare e mare, o frare, o car amich o semblans, e, sobretot, suplicar-ne a nostre Senyor, car finalment Déus, qui és sobirana bonea [...]”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. LXXVI, p. 605.

³⁹² *Ibidem*, cap. LXXVI, 2018, p. 605.

³⁹³ *Ibidem*, cap. XC-XCI, 2018, p. 631-633.

³⁹⁴ O frade catalão também pontua que é obrigação da mãe vigiar as meninas em casa para que não caiam em luxúria e que separe homens e mulheres no ambiente doméstico. *Ibidem* 2018, p. 631

³⁹⁵ “*Donchs, ¿per què us meravellats, si aquell qui vol retenir, e ben guovernar, e guardar e multiplicar lo seu, he bastantment passar son temps, és bé conseylat que sobiranament confiu de la alta providència de nostre senyor Déu faent-ne part a Ell en los seus pobres? Ne és negun dupte que si aquells qui han les rendes fiaven molt de la ajuda de nostre Senyor, e per la confiança aquesta se estenien a ffer obres de*

O excerto é parte de uma discussão maior sobre a usura e acumulação de bens e riqueza materiais, colocando a casada especular de Eiximenis como aquela que rompe com a vaidade e, acima de todas as suas rendas e administração doméstica, encontra nas boas obras de doação e cuidado com os pobres, a graça e a confiança na providência divina. Na visão do frade, ao se apegar as questões materiais, a casada passaria a “*desconfiar da providência divina*” e se igualaria aos ricos, cuja confiança só está apenas em seus rendimentos, secundarizando a Deus e suas obras.

Ministrar, como último fundamento da boa governança de sua casa, faz alusão ao domínio desta vida doméstica em toda a sua similitude/analogia³⁹⁶ a esfera espiritual. Por isso o frade catalão afirma:

[...] a mulher que não cuida do governo de sua casa é inimiga de seu marido, de seus filhos e de si mesma, é pior que o que ladrões fazem em sua casa, é traidora da fé prometida ao marido nesta parte, porque a promessa de fé daqueles que estão em matrimônio, não somente se estende a fidelidade pertencente a castidade, mas a todo o bem que um pode conseguir para o outro. Portanto, diz esta, a mulher deve cuidar do que a casa precisa [...] ³⁹⁷ **(tradução nossa)**

As sociedades medievais, em seus valores teocráticos, imprimem os valores espirituais a todas as dimensões da vida. Cuidar dos afazeres domésticos, mais que cumprir com o seu papel social e sexualmente estabelecido, implica em benesses materiais, já que as espirituais estão, desta forma, sendo cumpridas. A mulher que tem o domínio da sua casa garante um estado de moderação. Significa dizer que a casada especular de Eiximenis não é preguiçosa, apaixonada, faladeira ou adornada em excesso. É aquela que honra aos seus sogros como aos seus pais; que não desagrada ao marido e o auxilia em todos os âmbitos da vida; é aquela que quando irrepreensível publicamente mantém a honestidade, castidade e virgindade — aos moldes sacramentais do casamento

pietat, que nostre Senyor los examplaria e ls dilataria lurs béns, axí com ligim de santa Helizabet e d'altres moltes persones redituades, qui aquestes gràcies e semblans rehebien sovín de nostre senyor Déu. E si la dona maridada se regeys per esta manera, ella veurà que Déus li darà què porà retenir, e en altra manera li ensenyarà com sàpia bé e saviament retenir”. EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XCII, 2018, p. 635.

³⁹⁶ No sentido aplicado por Hilário Franco Júnior quanto ao pensamento analógico e correspondências (similitude) medievais, elementos estruturantes a conformação de sentido social. FRANCO JR., H. Os três dedos de Adão: Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 97-100.

³⁹⁷ “[...] dona no curosa de la guovernació de ssa casa, enemiga és de son marit, e de sos infans e de ssi metexa, e qui pigor fa a ssa casa que ladres, e qui és traïdora a la fe promesa a son marit en aquesta part, car la ffe que-s prometèn aquells qui són en matrimoni, no solament se estén a la feultat pertanyent a castetat, ans encara a tot bé que la un puxa procurar a l'altra. Deu, donchs, diu aquest, la dona atendre què ha mester la casa quant”. *Ibidem*, cap. XCIII, 2018, p. 636.

—; é aquela que, em favor do bem-estar de sua casa, está a todo momento em oração e interseção pelos seus; e que constantemente busca podar os maus costumes e hábitos. Ela é um bom exemplo em tudo o que faz.

Impreterivelmente, a beleza que deve se preocupar é com a beleza espiritual e não com a beleza carnal. Focar na beleza e nos excessos é deveras perigoso, uma vez que isto pode causar ciúmes ao seu marido. O ciúme é, para o frade catalão, a marca do conflito e ausência de paz no matrimônio e, igualmente, uma verdadeira afronta a Deus — “*similar ao comportamento do diabo*” —, segundo as palavras de Eiximenis³⁹⁸. Logo, é aconselhável a mulher que se afaste de tudo aquilo que não agrada ao seu marido.

A boa governança da mulher casada é sinônimo de uma governança especial para com Deus, o marido, os filhos e a comunidade, na visão do tratadista. Com Deus, porque, para ser um bom exemplo, é necessário estar junto Dele — só possível com amor e fé soberanos; com o marido, porque, ao ser uma mulher especular, significa agremiar para si, sua casa e os seus as benesses do sacramento do matrimônio, obra meritória junto a Deus; com os filhos, porque, em sua função reprodutiva primordial, está imbricada a boa formação/nutrição de seus filhos a serviço, amor e temor a Deus; e, finalmente, para com a sociedade, na medida em que, ao cumprir todos os requisitos que o modelo especular lhe exige, existem frutos práticos ao bem comum e fortalecimento da cristandade/Igreja de Cristo.

Dos ideais especulares para mulheres leigas, após tratar do arquétipo da esposa, Eiximenis direciona conselhos as viúvas nos quatro últimos capítulos de sua obra, entendidas pelo frade como um estado sagrado³⁹⁹. Apesar de defender todas as benesses do casamento, isto não o tratadista de qualificá-lo como um fardo pesado.

Para ele, da condição de viúva se abre uma exímia oportunidade para a mulher voltar-se ao serviço de Deus, cujos frutos são infinitamente mais numerosos. Conforme afirma: “*Se o casamento é trinta vezes frutífero, o da viuvez é sessenta vezes, e a virgindade cem vezes mais*⁴⁰⁰”.

Não há uma proibição tácita para a contração de um segundo matrimônio em caso de viuvez, mas existe a ressalva de que, no estado individual, a mulher que não optar por casar-se novamente trilha um caminho altamente meritório a Deus:

³⁹⁸ EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. LXXXV, 2018, p. 620.

³⁹⁹ *Ibidem*, cap. XCV, 2018, p. 638

⁴⁰⁰ L'estament de matrimoni ha lo fruyt de trenta, lo del viduage ha aquell de sexanta, lo de virginitat ha aquell de cent.» EIXIMENIS, 2018, *op. cit.*, cap. XCV, 2018, p. 639.

Em primeiro lugar a grande liberdade e franqueza que a pessoa viúva consegue oferecer a si mesmo, e majoritariamente é possível doar-se por completo a Deus “[...] E, por isso, a mulher sem marido deve pensar como ela pode servir a Deus, e que isso lhe agrada de coração e espírito”. Sobre esta palavra disse São Jerônimo: “Se outro bem há na mulher viúva se não o de entregar-se totalmente a Deus, o que é suficiente para te fazer amar a viuvez, porque segundo as Escrituras que grande glória é servir o nosso Senhor Deus”⁴⁰¹. **(tradução nossa)**

A agradabilidade do estado de viuvez a Deus representa a *voluntas* (vontade) da mulher em se distanciar das misérias humanas em favor das coisas celestes, mesmo sendo ela passível de contrair um segundo matrimônio. Questionando aqueles que apontam os malefícios de um segundo casamento, Eiximenis destaca que é louvável e aprovável pela Santa Igreja a adoção de um segundo matrimônio pela condição de viuvez⁴⁰².

No entanto, igualmente, o frade destaca que a condição de viúva é uma verdadeira “*religião designada a Deus*”, que, ao se ver livre das obrigações matrimoniais, tem em si uma graça especial⁴⁰³. Para o Eiximenis, existem três tipos de viúvas. As chamadas *celestiais*, são aquelas que se dedicam ao serviço de Deus; as *piodosas*, que se dedicam a cuidar dos pobres; e aquelas que se dedicam aos prazeres mundanos, para as quais Deus reserva a morte⁴⁰⁴.

O modelo ideal de viúva delineado por Eiximenis é o da mulher reclusa a Deus em oração, jejum e grande castidade⁴⁰⁵. Uma boa viúva deve ser devota e casta, compreendida em grande oração, ao demonstrando que seu coração está totalmente ocupado por Deus. Em uma advertência, o frade menor aconselha ser impossível a viúva ser casta sem cumprir as exigências da castidade — que é jejuar, ser prudente, ser boa e honesta em suas obras e companhias. A perseverança em penitência e oração é também um requisito ao estado de uma “viúva casta”⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ “Primerament la gran libertat e franquea que la persona viuda aconseguex a ffer ço que li plau de ssi mateixa, e majorment si-s vol tota donar a Déu “[...] E, per tal, la dona sens marit rahó ha de pensar con porà servir a Déu, e que li sia plaent de cor e de sperit.» Sobra la qual paraula diu sent Jerònim: «Si altra bé no havia la dona per lo viduage, sinó que-s pot donar tota al servei de Déu, aquest és bastant a fer-li amar viduytat, car diu la Scriptura que gran glòria és seguir e servir a nostre senyor Déu.»” *Ibidem*, cap. XCVI, 2018, p. 645.

⁴⁰² *Ibidem*, cap. XCIX, 2018, p. 640.

⁴⁰³ *Ibidem*, cap. XCVI, 2018, p. 640

⁴⁰⁴ *Ibidem*, cap. C, 2018, p. 648.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, cap. XCVI, 2018, p. 640-641.

⁴⁰⁶ EIXIMENIS, 2018, *op. cit*, cap. XCVIII, 2018, p. 644.

No rol de ações da viúva virtuosa de Eiximenis, ter tido apenas um marido; de nutrir/instruir as crianças; de dar hospitalidade aos pobres e peregrinos; não ficar ociosa, falar em demasia ou ter má reputação são critérios basilares. Para se afastar das vaidades, ela deve renunciar ao seu dinheiro ou fazer bom uso dele através das esmolas e auxílio aos pobres; deve vestir-se grosseiramente, adornar-se e ter compostura, demonstrando que os enfeites outrora usados eram apenas para seu marido⁴⁰⁷. A graça especial que sobrevém sobre a viúva está um maior cuidado e escuta de Deus⁴⁰⁸.

O frade orienta às boas mulheres que, por provação de Deus, tenham maridos ruins, que estas vivam em um estado permanente de viuvez em contemplação, oração e reclusão. Conforme demonstraremos adiante, é possível estabelecer uma relação com a condição de D. Sancha com esta orientação.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, cap. XCVIII, 2018, p. 644.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, cap. XCV, 2018, p. 638.

CAPÍTULO III

O SPECULUM DOMINARUM SOB UMA PERSPECTIVA POLÍTICA

O *Speculum Dominarum*, como um espelho de princesa, corrobora com o surgimento do gênero dos *specula principis* (Espelhos de Príncipe), definido por Javier Vergara-Ciordia como um novo gênero literário na sociedade tardia. Na visão do intelectual, o surgimento desta nova tipologia documental representou um marco paradigmático na gnose e doutrina católica, fruto de uma programação pedagógica religiosa de caráter historicista e transcendente⁴⁰⁹, definido por ele como a segunda etapa de um enciclopedismo teocêntrico⁴¹⁰.

Os *Specula Principis* evidenciaram uma preocupação mais refinada com a formação do monarca, buscando construir uma imagem ideal do soberano perfeito. Imbuídos de discursos, conselhos e preceitos morais, o modelo especular de governante deveria ser capaz de conformar um soberano que reinasse conforme a vontade de Deus⁴¹¹, aos moldes dos valores teocráticos.

O termo *speculum* ou *specula* significa “reprodução fiel” (ou imagem, em um sentido figurado⁴¹²), e passou a ser utilizado a partir do século XII em alusão aos reflexos das virtudes divinas na vida humana⁴¹³. Comumente eram iniciados por prólogos em que os autores expunham as motivações da obra, definições de princípios éticos, teológicos e políticos; além do uso frequente de metáforas que recorriam aos *exempla*, sentenças, parábolas, textos bíblicos – especialmente Salmos e Provérbios.

⁴⁰⁹ VERGARA-CIORDIA, 2009, *op. cit.*, p. 296.

⁴¹⁰ Para Javier Ciordia em seu trabalho sobre a literatura espelhar e sua relação com o enciclopedismo, apresentam os espelhos como fruto de uma programação pedagógica religiosa clara do catolicismo. *Ibidem*, p. 301.

⁴¹¹ BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. *Penélope: gênero, discurso e guerra*, n. 17, pp. 33-50, 1997. Ver também: LIMA-PEREIRA, R. O papel do Espelho de Príncipe na educação dos soberanos portugueses: o caso do rei D. Sebastião de Avis. *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violências*, VII, UEMA, pp. 01-13, 2019.

⁴¹²FARIAS, Ernesto. *Specula; Speculum*. In: Dicionário Latino-Português. Belo Horizonte: Garnier, 2017, p. 936.

⁴¹³ No *Dictionnaire du Moyen Age: littérature et philosophie*, a referência ao termo “espelho” foi inserida a partir do século XII, cuja base se remonta aos escritos de Santo Agostinho – tendo próprio autor escrito uma obra do gênero *Le miroir d’ Augustin*. LEITE, 2008, *op. cit.*, p. 19.

Apesar da preocupação com a formação do rei cristão não ser uma especificidade do contexto tardio⁴¹⁴, é no cerne do fortalecimento da teocracia régia medieval como instituição que a propagação da literatura especular encontrou um fértil terreno. Em meio às disputadas acerca da legitimidade e limites dos poderes temporal e eclesiástico⁴¹⁵, se centram as discussões políticas e ideológicas que conformou o ideal de rei cristão e de governança medieval, aos quais os espelhos de príncipes estiveram a cargo de legitimar.

Na definição de Ana Isabel Buescu os *specula principis* detiveram um caráter político, moral e pedagógico, com pretensão de estabelecer uma constelação de virtudes necessárias ao ofício régio. A fixação da imagem perfeita de soberano — o rei medieval como maior exemplo e possuidor de virtudes morais essenciais ao bem governar — coadunava com a perspectiva organicista de sociedade disseminada à época⁴¹⁶. Em uma perspectiva metafórica, os espelhos de príncipes representavam o reflexo do ideal divino a ser buscado pelo monarca que, pelo menos na ordem do discurso, servia como suporte ideológico aos governantes⁴¹⁷, consolidando uma nova dimensão política e ideológica, condizentes às novas questões daquele tempo.

O uso de um espelho de princesa como aporte documental nos lança, indubitavelmente, à dimensão política que lhe é inerente. O termo “político”, que em si adquiriu uma perspectiva ampliada com os pressupostos da Nova História, nos permite vislumbrar o aspecto político como um elemento central em todas as relações sociais, institucionais e, nesse caso, de gênero.

Como fruto de seu tempo, os espelhos, em todas as suas vertentes, exprimem elementos de seus processos constitutivos que são, em essência, dinâmicos, complexos e

⁴¹⁴ Tais discussões remontam facilmente aos grandes debates historiográficos acerca da consolidação e disputas régio-clericais gestados entre os séculos IX e XI. Étienne Gilson introduz uma discussão sobre a gestação das ideias políticas no século IX que culminaram na consagração da teocracia papal. Lucimara Leite demonstra o esforço e preocupação com a formação do rei já no Império Carolíngio, justificando o surgimento de documentos de cunho espelhar para tal fim. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁴¹⁵ O termo político não está aplicado aqui em uma concepção contemporânea, pois não existiu de fato uma fronteira que separava os poderes temporais e espirituais. Nesse sentido, a aplicabilidade do termo político ao longo do nosso trabalho é em referência às relações de disputas, ora solidárias, ora conflituosas entre o *Sacerdotium* e o *Imperium*, que efetivamente concorriam pela condução do homem universal. Como bem pontuou João Morais Barbosa, o que estava em jogo “é a pessoa do chefe da Igreja e a do chefe do Império, não a *Ecclesia* ou o *Imperium* como comunidades sociais”. BARBOSA, *passim*.

⁴¹⁶ BUESCU, *op. cit.*, p. 36.

⁴¹⁷ Segundo Rosuel Lima-Pereira, a legitimação do poder do Príncipe quanto aos modelos de conduta dos *Specula* se dá na ordem do discurso, a qual serve como um suporte ideológico da monarquia que, ao mesmo tempo que busca construir o ideal de governante evoca o confronto de “modelo/prática. LIMA-PEREIRA, R. O papel do Espelho de Príncipe na educação dos soberanos portugueses: o caso do rei D. Sebastião de Avis. *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violências*, VII, UEMA, pp. 01-13, 2019, p. 6.

contraditórios. O *Speculum Dominarum*, como produto do contexto tardio, coaduna com as transformações sociais daquele momento e nos permitem uma série de possibilidades de análise acerca daquela realidade histórica, o que nos leva a perceber a rainha tardo-medieval como uma personagem central na governança medieval, resguardadas as particularidades que as interações entre os gêneros imprimem naquele momento.

Ao analisarmos a condição *sine qua non* do *specula* de Durand de Champagne e sua função sociopolítica, este se apresenta como uma profícua ferramenta na estruturação das relações de poder que orbitava o meio do qual era produto. O *speculum* quando dedicado a D. Joana de Navarra, rainha consorte da França, se concatena com as transformações da própria lógica teocrática — ressignificada naquele momento — e conduz o nosso olhar a ampliação dos espaços de atuação da função da rainha tardo-medieval, aos moldes do que o conceito de “*queenship*” tem delineado.

A terminologia “*queenship*”⁴¹⁸ foi um conceito de origem anglo-saxã cunhado no interior dos estudos de gênero na década de 1990, com o foco de analisar as prerrogativas dos poderes das rainhas medievais. Fruto das influências e acúmulo teórico que os movimentos feministas propiciaram aos estudos sociais, o termo que foi cunhado em analogia ao conceito *kingship* — que se centra no poder do monarca⁴¹⁹ — para dar vazão às reflexões e problemáticas que orbitam as discussões acerca dos poderes da rainha — em uma perspectiva que extrapola o seu papel de adorno da corte e/ou apenas reprodutora oficial de uma dinastia⁴²⁰.

À luz do século XIV, já não é possível pensar a governança medieval somente a partir da figura do monarca. Nesse sentido, Constant J. Mews qualifica o *Speculum Dominarum* como um marco na projeção de governança feminina ao campo das ideias políticas tardo-medievais, ao aliar aspectos espirituais a dimensão da preocupação ética e princípios que devem sustentar a vida pública de uma rainha⁴²¹. Nas palavras de Rina

⁴¹⁸ Como apontou Santos-Silva, as terminologias de “*reginalidad*” e “*reginalidade*” cunhadas por Núria Silleares Fernández são adequações do termo inglês às línguas espanhola e portuguesa, ainda em expansão. SANTOS-SILVA, Danielle de O. *Queenship: considerações sobre um conceito*. In: ANTUNES, Aline Ferreira (Org.). *História: sujeitos, teorias e temporalidades* (2). Ponta Grossa: Editora Atena, 2021. Ver também: SILLERAS-FERNANDEZ, Núria. *Queenship en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media: Estudio y Propuesta Terminologica*. Universidad Autonoma de Barcelona. *La Coronica*, v. 32.1 (Fall 2003), pp. 119-133.

⁴¹⁹ O termo *kingship* se ocupa em analisar as funções administrativa, jurídicas, de guerra e sagradas que são de competência do monarca medieval, pilares de seu poder. *Ibidem*, p. 221.

⁴²⁰ *Ibidem*. Ver também: COSER, Míriam. *Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise “queenship”*. Ver. *Tempo*, v. 26, n. 1, 2020, pp. 231-247.

⁴²¹ Segundo a autora, antes do *specula* de Champagne a vida moral pública se voltava ao rei, ao passo que para a rainha ficam creditados os aspectos da espiritualidade. MEWS, 2011, *op. cit.*, p. 45.

Lahav, o espelho de Durand de Champagne, como um gênero do *specula principis*, versa sobre as formas de administrar a justiça ao povo, construindo um lugar de diálogo da rainha com o debate político da época⁴²².

Olhar o papel da rainha tardo-medieval e, concomitante a isto, compreender D. Joana de Navarra em sua função de governança, é essencial à própria produção e compreensão do *speculum* do frade menor já que, formar moral e eticamente a rainha — em um sentido político, também possuidora de dois corpos⁴²³ — se tornou uma necessidade. O estado de “*persona ficta real*”⁴²⁴, como simbiose do poder real e simbólico que também recai sobre a figura da rainha, é igual uma reafirmação do estado de perfeição absoluta que a condição régia lhe imputa.

Apresentado o modelo de mulher sábia e prudente que o *Speculum Dominarum* conformou, é nossa intenção, neste capítulo, perceber a operacionalização deste ideal através do papel político de D. Joana de Navarra no reinado de Felipe, o Belo, bem como apresentar o modelo de rainha especular na obra de Durand de Champagne.

3.1 – Um olhar sobre o reinado de Felipe, o Belo.

O esforço de centralização e fortalecimento de seu poder político é, indubitavelmente a marca preeminente do reinado de Felipe IV da França, cognominado o Belo. O décimo primeiro rei da dinastia dos Capetos, protagonista de uma das disputas mais emblemáticas do cenário político medieval — a disputa com o Papado de Bonifácio VIII —, foi também um governante amante das letras e do conhecimento; esteve fortemente influenciado pela ordem dos dominicanos⁴²⁵; um crente veemente do poder

⁴²² LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 55-56.

⁴²³ O termo “rainha” está empregado aqui em alusão à teoria de Ernst Kantorowicz que não dissocia a função sociopolítica do monarca medieval de sua condição como sujeito/indivíduo corpóreo. No campo simbólico onde o poder régio extrapola a própria condição humana do monarca, infere igual o absoluto estado de perfeição – essencial e necessário a sua condição régia. Apesar de a análise de Kantorowicz se ocupar da figura do monarca, resguardadas as proporções, acreditamos que o mesmo se aplica à rainha. KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴²⁴ Expressão de Kantorowicz para fazer alusão a inseparabilidade do corpo simbólico com o corpo individual do monarca. *Ibidem*, p. 18.

⁴²⁵ Os dominicanos ocuparam uma posição de destaque em seus conselhos e como seus confessores. Sobre a preferência de Felipe pelos dominicanos, seus confessores eram: Nicolas de Fréauville e Guillaume de Paris além da presença de representantes da ordem em seus conselhos. LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 64.

das artes mágicas e místicas⁴²⁶ — o que certamente influenciou no fortalecimento da política inquisitorial de seu governo⁴²⁷.

Como palco das querelas entre Felipe e o Papado de Bonifácio VIII, o afinco do monarca capeto em implantar uma política fiscal que incluía a taxação do clero francês (1296) ocultava a real fonte das disputas ali estabelecidas. O que estava posto era o questionamento da autoridade régia em relação a autoridade papal, o que significava questionar a própria relação existente entre o poder espiritual e temporal, base da estrutura político-teocrática por séculos mantida.

Em um momento de efervescência política, ambos os lados se municiaram de juristas e teólogos, travando uma verdadeira batalha entre Bulas Papais e documentos de chancelaria régia ratificando, a favor de si, a pretensão de autoridade e universalidade do governo papal sobre o temporal e vice-versa⁴²⁸. É importante destacar que o esforço de consolidação da *plenitudo potestatis* sobre as questões temporais não era um fato inaugural ao papado de Bonifácio VIII, mas fruto (e culminância) de um projeto de poder gestado no contexto da Reforma Gregoriana⁴²⁹, do qual ele fora o último representante⁴³⁰.

As transformações sociopolíticas do séc. XIV conduziram a um esgotamento o projeto de plenitude papal. Segundo Macedo, a conformação das consciências das monarquias nacionais já estava em curso, e a disputa entre Felipe IV e Bonifácio VIII

⁴²⁶ Felipe acreditava no poder de bruxas e feiticeiros o que resultou na realização de inúmeros processos criminais de pessoas de todas as camadas sociais, inclusive resultando no enforcamento de seu conselheiro e administrador Enguerrand de Marigny, sob a acusação de ter envenenado e assassinado a rainha D. Joana. A esposa e cunhada do conselheiro também foram acusadas de fabricar bonecos mágicos de cera. MACEDO, Jaqueline S. O conflito entre Felipe IV e a igreja (1296-1314): entre a lógica e a sátira: a *Disputatio inter clericum et militem* e o Roman de Fauvel. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 185 fls, 2019, p. 83.

⁴²⁷ Rina Lahav aponta para o fortalecimento das políticas inquisitoriais em Languedoc, aspecto que reitera sua hipótese de disputa das ordens dominicanas e franciscanas no seio do governo de Felipe IV. Na avaliação da autora, o fortalecimento da inquisição durante o reinado do monarca é uma marca central do domínio e poder dos dominicanos em seu governo, haja vista que eram eles quem comandavam os processos e investigações inquisitoriais. LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 68-69.

⁴²⁸ MACEDO, 2019, *op. cit.*

⁴²⁹ Transcrita na moralização do clero, a Reforma Gregoriana significou na prática a conformação de uma visão social que realocava a Igreja e o Papado no centro da governança da comunidade cristã em sua forma integral. Complementar a essa visão, demandava-se um clero digno; exemplo a sociedade a ele subordinada. Para seguir com a reforma, o papado necessitava estabelecer uma sistemática de regras, conformando uma igreja cristã burocratizada e uniformizada que, seguindo um modelo piramidal cujo centro estava na Cúria Romana, hierocrática e suprema, acabou por colocar em curso o exercício de emancipação da Igreja em relação a influência laica de nobres, reis e da coroa imperial precedida da crença ancestral de superioridade da autoridade régia aos próprios bispos. RUST, Leandro D.; SILVA, Andréia C. L. F. A reforma gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*, n. 3, pp. 135-152, 2009, p. 138-139.

⁴³⁰ MACEDO, 2019, *op. cit.*, p. 61.

pode ser entendida como o primeiro embate medieval⁴³¹ envolvendo o papado e a instituição do *regnum*⁴³², em uma incipiente construção de soberania nacional.

A construção de uma narrativa que legitimasse a jurisprudência do rei em favor dos interesses do reino como um todo, logo a sobreposição do coletivo sobre o individual, afirmava e reafirmava a supremacia da governança régia junto aos cidadãos franceses. Significava a sobreposição do poder do rei sobre o papado e, na prática, legitimidade política para intensificar medidas e repreensões contra quaisquer pessoas que se opusesse aos interesses da França⁴³³.

Mais que as querelas com a Cúria Papal, o reinado do monarca capeto esteve marcado por diversos outros embates e disputas. Com vistas ao cumprimento de sua agenda de centralização política, a guerra contra Eduardo I da Inglaterra pela disputa da Gasconha (1294); os conflitos e ocupação de Flandres em combate ao poder senhorial do Conde Guy Dampierre; e a garantia de apoio aos grandes comerciantes (1299)⁴³⁴; a intensificação da presença e dos julgamentos da Inquisição⁴³⁵; bem como a perseguição aos membros da Ordem dos Templários em território francês⁴³⁶, são também alguns dos episódios que animaram o reinado de Felipe IV.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² Conceito traz em si a definição de sociedade política no sentido mais alto grau de comunidade com vista a satisfação do bem comum. Em meio a paulatina consolidação do poder temporal em relação ao eclesiástico, é possível pensar em uma equivalência entre *regnum* e *civilitas* como um caminho aberto a conformação do Estado Moderno. BAYONA-AZNAR, Bernardo. El fundamento del poder en Marsílio de Pádua. In: ARNAS, Pedro R. (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p. 148-150.

⁴³³ Com força social o monarca francês não obedeceu às orientações da bula *Clericis laicos* que o ameaçava com a excomunhão. Em reação a esta, ele proibiu toda a exportação de ouro e prata dos cofres franceses que se destinavam aos ganhos papais, com prejuízos aos banqueiros italianos (responsáveis pela transação) e expulsão dos territórios franceses para aqueles que descumpriam a medida régia. MACEDO, 2019, *op. cit.*, p. 64.

⁴³⁴ Em atendimento aos domínios senhoriais do conde, os pequenos comerciantes e artesãos de Bruges reivindicavam a redução de impostos e mais direitos políticos em detrimento dos grandes comerciantes flamencos que detinham o monopólio da produção e comercialização dos tecidos de lã. ARAÚJO, Vinícius César D. Luta de classes na Flandres medieval? A Batalhada Esporas de Ouro: Courtai, 11 de julho de 1302. In: ANDRADE, Everaldo de Oliveira (org.). *Memória e Resistência*. São Paulo: Scortecci, 2005, p. 117-132.

⁴³⁵ MEWS, 2011, *op. cit.*

⁴³⁶ Cláudio Neto realiza um levantamento bibliográfico sobre o tema que contrasta com a hipótese de que tenha sido Felipe IV o responsável pela extinção da ordem em si. A considerar a sua ampla extensão (da Península Ibérica à Polónia; Sul ao Norte da Sicília até às Ilhas Britânicas), é ilógico atribuir ao monarca o protagonismo e poder necessário ao fim Ordem dos Templários; bem como deve-se também olhar com maior desconfiança a narrativa de perpetuação de heresias no seio da ordem. NETO, Cláudio. Recensão. *Medievalista Online*, n.15, 2014, pp. 01-14.

A presença dos templários na França significava uma força armada e bem equipada, não subordinada à coroa — especialmente após a eleição de Molay⁴³⁷ —, que, com a ascensão do Papa Clemente V, aliado de Felipe, conduziu as investidas contra a ordem militar⁴³⁸. A perseguição à Ordem dos Templários está ligada a uma série de fatores que se opunham diametralmente à política centralizadora do monarca.

A eleição de Jacques de Molay para a função de grão-mestre, em oposição ao favorito do monarca, limitando por sua vez sua influência no seio da ordem⁴³⁹, enfraquecendo a prática de influências políticas dos reis nas ordens militares; a participação de cavaleiros templários na resistência ao monarca em Flandres; e, frente à necessidade de angariar fundos aos cofres franceses, fazendo da casa do Templo em Paris (sede dos Templários), um efetivo recurso a algum tipo de equilíbrio das finanças⁴⁴⁰. Em 22 de março de 1314 Molay, o último templário, foi condenado à fogueira sob a acusação de heresia em um julgamento conduzido pela Inquisição⁴⁴¹.

A ampla presença e poder dos dominicanos na governança de Felipe, o Belo, é, na visão de Rina Lahav e Constant J. Mews, um elemento central à produção do *Speculum Dominarum*. Na visão das autoras, a produção do *speculum* e o esforço de projetar a rainha no cenário político era ambientalizado por uma disputa de poder entre franciscanos e dominicanos, no seio da corte francesa⁴⁴².

Rina Lahav pontua que a ascensão dos franciscanos ao mundo institucional se deu pela conquista e apoio de poderosos, colecionados ao longo dos séculos XIII-XIV⁴⁴³. A ordem dos irmãos menores que atuava e tinha grande influência junto as mulheres da alta corte francesa, pelo menos desde o reinado de Luís IX⁴⁴⁴, disputavam espaço e poder

⁴³⁷ Arthur Reis aponta que a concessão de empréstimos pela casa templária à coroa foram uma das medidas encontradas por Felipe para financiar os gastos com as guerras contra a Inglaterra e Aragão. Ao não ressarcir a casa, Jacques de Molay proíbe novos empréstimos em 1307, mesmo ano em que é emitida a ordem de prisão a todos os templários em território francês. REIS, Arthur Brum dos. Da perseguição dos cavaleiros templários à terra de Santa Cruz: o início de um império global sob a influência da Ordem de Cristo. *Revista História em Curso*, v. 5, n. 7, pp. 185-200, 2023, p. 188.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Considerando que no século XIV não era incomum a influência régia no seio das ordens militares. NETO, 2014, *op. cit.*, p. 4-5.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 68-69.

⁴⁴³ LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁴⁴ A proximidade dos franciscanos com as mulheres da monarquia francesa é percebida desde 1250. O confessor de Margarida de Provença, esposa de Luís IX era o franciscano Guillaume de Saint-Pathus; Isabel irmã do monarca fundou uma casa franciscana para mulheres em Longchamp com ajuda de Boaventura. A tia de D. Joana, Margarida e seu esposo Thibaud IV também fundaram uma casa franciscana para mulheres

com a ordem dominicana, que se sobressaiam ao lado do monarca e nas discussões políticas da época⁴⁴⁵.

Para além das questões políticas, a atmosfera mágica e a predileção do monarca capetíngio pela mística e magia também eram dispositivos que contribuíam para a atuação da Ordem dos Dominicanos, especialmente no controle do tribunal inquisitorial. Carlos Nogueira, ao discutir o imaginário mágico para a Idade Média, imediatamente remete-se ao nosso contexto. Segundo ele, parte da visão de mundo que assolavam tanto Felipe, o Belo, como o Papa Bonifácio VIII, corroboravam com a instalação de uma verdadeira onda de conspiração mágica — pois dela eram frutos⁴⁴⁶.

A obsessão do monarca pelo envenenamento mágico – *envoûtement* – e a existência de outras práticas mágicas, certamente corroborou com uma atmosfera propícia à intensa presença da Inquisição em seu governo, que igualmente serviam aos seus interesses políticos. O imaginário mágico, como parte de sua governança, também fazia uso do caráter sagrado de si e sua descendência régia, utilizada em prol da sua política expansionista da imagem de um rei sagrado veiculada para além da França⁴⁴⁷.

Como ferramenta de disputa política, mais que viabilizar a salvação espiritual da rainha, o *Speculum Dominarum* serviu a ampliação do poder social dos franciscanos e o esforço de se inserirem nas questões políticas. Em uma via de mão dupla, D. Joana, como grande defensora dos franciscanos, percebia neles uma fonte de poder e influência; na mesma medida em que, através da rainha, a ordem dos irmãos menores vislumbrou uma profícua oportunidade de inserção no cenário político⁴⁴⁸.

Dentre outros dispositivos propagandísticos, Felipe IV constrói para si uma rede de propaganda que reforça a imagem de si e da monarquia francesa. Ele atraiu muitos pensadores para sua corte; defende o ideal aristotélico de bem comum; faz dos ataques ao

em Provença em 1247. O Papa Urbano IV permitiu que a casa seguisse a regra que Isabel havia estabelecido em Longchamp. MEWS, 2011, *op. cit.*, p. 39-44.

⁴⁴⁵ LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁴⁶ Nogueira ressalta que a atmosfera mágica se mistura com a dimensão política. Mortes súbitas de adversários eram explicadas por ações de encantamento, maldições e envenenamentos mágicos, contribuindo para a atmosfera de conspiração mágica. Em 1303 Bonifácio VIII é acusado de inúmeras heresias em uma assembleia convocada pelo rei. A invocação de demônio, a consulta a adivinhos e ser possuidor de um familiar estão apontadas ao longo do processo que perduraram após a sua morte, finalizado somente em 1314. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. Do belo rei ao papa João: magia e política no reino de França. Reista USP, n. 42, pp. 120-130, 1999, p. 120.

⁴⁴⁷ O caráter sobrenatural da monarquia francesa é retratado por Marc Bloch em sua célebre obra “Os reis traumatúrgos”. BLOCH, Marc. Os reis traumatúrgos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

⁴⁴⁸ LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 61-62.

papado, dispositivos de autopromoção de si como rei e da França como reino mais cristão em uma verdadeira campanha de legitimação junto ao povo⁴⁴⁹.

A adoção de espelhos como recursos legitimatórios era uma prática comum à governança dos capetos. A exemplos do *Somme le Roi*⁴⁵⁰, a época do reinado de Felipe III, e o *De Regimine Principum*⁴⁵¹, dedicado ao próprio Felipe IV; contamos ainda com *Speculum animae*⁴⁵², dedicado a D. Branca de Castela, rainha-mãe de Luís IX, cuja cópia da obra também entrou em circulação na corte de Felipe IV em 1279⁴⁵³. Vale ressaltar ainda a dedicação da gigantesca obra do dominicano Vicent de Beauvais, “*Speculum Maius*⁴⁵⁴”, à instrução de Luís IX — canonizado em 1297⁴⁵⁵ —; além da produção de variados textos instrutivos produzidos pelo dominicano a pedido da rainha Margarida da Provença para a instrução dos filhos⁴⁵⁶.

No cerne das discussões políticas que animaram o contexto, a produção do Espelhos das Damas como uma ferramenta que insere e legitima de forma clara, direta e sistematizada a governança da rainha é elemento que nos faz refletir não apenas sobre o espaço social ocupado pelas mulheres tardo-medievais, como também deve ser visto como um marco no pensamento político ao inserir a rainha como uma governanta capaz

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁵⁰ Obra compilada em 1279 pelo dominicano Laurent d’Orleans, confessor do rei francês Felipe III e de seus filhos, traduzida como “O livro dos vícios e virtudes” – o qual fora distribuído também na corte de Felipe IV, a seu pedido. GREEN, MEWS, 2011, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵¹ Obra também produzida pelo frade agostiniano Egídio Romano a pedido do monarca francês Felipe III em razão da instrução de seu primogênito Felipe IV, escrita entre 1277 a 1279. Em razão do projeto político capetíngio, o tratado versa sobre a arte de governar através da construção da imagem ideal de governante. Como um conhecido exemplar do gênero *specula principis*, o tratado corrobora com uma concepção de governança que busca promover o poder do rei em detrimento da autoridade e plenitude de poder dos papas. SANTANA, Eliane V. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egídio Romano como um *speculum* de delimitação de poder régio. *Revista História e Cultura*, v. 2, n. 3, pp. 500-521, 2013, p. 500-501.

⁴⁵² Tratado espiritual escrito e dedicado a rainha em 1252, cuja autoria está atribuída a S. Bernardo. Sem maiores contribuições para a vida pública da rainha – com exceção a breves comentários sobre a ajuda aos pobres e instrução a não acumulação de riqueza-, a obra está repleta de orientações que incentivam o exercício espiritual de afastamento do mundo ao invés de explicar como viver nele. MEWS, 2011, *op.cit.*, p. 42-43.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 42-43.

⁴⁵⁴ Enciclopédia tripartite de erudição, na qual constam os *speculum morale*, *doctrinale* e *historiale*, os quais influenciaram a própria produção do *Speculum Dominarum*. *Ibidem*, p. 43. Ver também: ZAHORA, Tomas. Amending Aquinas: textual bricolagem of the *Speculum Dominarum* as na authorial strategy in the compilation *Speculum Morale*. *Revista CRMH: Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n.24, pp. 504-524, 2012.

⁴⁵⁵ Em meio aos enfrentamentos entre Bonifácio VIII e Felipe IV, o pontífice fez questão de lembrar o valor da canonização de seu avô Luís IX (um bom governo) e sua fidelidade a Igreja, em um exercício de comparação com o seu neto (o governo equivocados) enquanto Felipe estava ameaçado com a excomunhão pela bula *Clericis laicos*. MACEDO, 2019, *op. cit.*

⁴⁵⁶ MEWS, 2011, *op.cit.*, p. 43.

de subsidiar — e, seguindo a tese de Lahav, substituir quando necessário —, o próprio rei⁴⁵⁷.

Frente aos avanços que os estudos de gênero e do conceito de *queenship* tem adquirido nas últimas décadas, talvez ressoe com certa obviedade a constatação do valor social e político da rainha às realezas medievais. Especificamente ao contexto tardio, que tem como marca o alargamento dos espaços sociais de atuação femininos, é importante destacar que, frente à efervescência e adaptação aos novos valores políticos, para o início do século XIV, esse lugar ainda não estava claramente estabelecido⁴⁵⁸.

Lahav e Mews, que fazem das disputas ideopolíticas entre dominicanos e franciscanos na corte francesa um elemento central à promoção da governança de D. Joana de Navarra através do Espelho das Damas, inferem que, através do *speculum*, a rainha faz dos franciscanos uma fonte de poder e influência, bem como a ordem dos irmãos menores percebem nela uma profícua oportunidade de se inserirem no seio das decisões políticas através da promoção do poder da rainha⁴⁵⁹.

Em um nível pessoal, Mews destaca que Durand de Champagne se opunha aos excessos dos julgamentos inquisitoriais, prestando solidariedade e apoio a Bernard Delicieux, frade franciscano perseguido e condenado pelo Tribunal do Santo Ofício⁴⁶⁰. Na passagem em que o *cordelier* afirmar:

[...] Pois aqueles que sofrem injúrias pacientemente e não conseguem ir ao Tribunal em busca de justiça, ou aqueles que são vergonhosamente afastados sem acesso a audiência, ou são tão afligidos pelo desânimo, sobrecarregados em despesas, cansados com o trabalho, afligidos pela fome, angustiados por denúncias, ficam ansiosos em sofrimento desolador, preferindo sofrer com opressões e injustiças, do que tolerar

⁴⁵⁷ Rina Lahav aponta que na conformação da rainha especular na obra de Durand de Champagne é computado à rainha a “determinação e julgamento para o papel de uma governanta substituta” em alguns casos (especialmente para casos de aplicação e mediação da justiça). No entanto a autora é categórica ao defender que não há uma pretensão do *cordelier* em “promover um governo de mulheres”, o que além de anacrônico, e inadequado para o tempo. Em uma perspectiva política, a projeção da rainha ao cenário político se justifica através da “utilidade da rainha para o governo do rei”. A noção de complementariedade é a maior garantia ao franciscano para não ser considerado um herege. LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁵⁸ Segundo Lahav, o envolvimento da rainha em questões de Estado era incomum para a época. *Ibidem*, p. 69.

⁴⁵⁹ Dada a predileção de Felipe pelo conhecimento e o seu contato próximo com os mestres parisienses, é compreensível que o monarca tenha se cercado de representantes da Ordem dos Dominicanos, conselheiros do monarca desde 1248. O crescente apoio do rei aos interesses inquisitoriais também são elementos que demonstram o poder dos dominicanos na governança de Felipe. MEWS, 2011, *op. cit.*, p. 39; LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶⁰ Frade franciscano perseguido pela inquisição em Languedoc por se opor as ações do Tribunal do Santo Ofício em Carcassone, sul da França, lideradas pelos dominicanos. *Ibidem*, p. 39-40.

todo o incômodo da falta de esperança na obtenção de justiça⁴⁶¹.
(tradução nossa)

Como consoladora dos oprimidos, é função, de sua autoridade e concernente ao seu estado régio a intervenção junto ao rei em favor da defesa dos necessitados como expressão máxima da justiça que lhe é competente. A passagem que faz referência ao Tribunal e às injustiças ali cometidas segue ainda fazendo alusão ao papel da piedosa senhora que ao ouvir dos pobres e miseráveis, deve ser sinônimo de justiça e paz, atue em suas defesas, atuando para corrigir os erros e punir os injustos⁴⁶².

Do excerto acima, nos parece pertinente a percepção de Mews ao verificar a instrumentalização da rainha aos projetos pessoais do *cordelier*, que visa combater o que ele julga como abusos inquisitoriais. Nos parece uma boa estratégia de autopreservação de Champagne a projeção de seu desejo na governança e condição régia de D. Joana.

Resguardadas as particularidades que as disputas entre as ordens no seio da monarquia francesa possam contribuir e elucidar com quaisquer pesquisas que envolvam o *Speculum Dominarum*, é nossa intenção vislumbrar as contribuições que o ideal de rainha especular de Champagne agremiou ao projeto de centralização política de Felipe IV.

O *speculum* de Champagne, ao conformar um modelo especular feminino com vista as particularidades que a condição de rainha exigia, deve ser compreendido como uma profícua ferramenta de poder. Sob o arquétipo de uma rainha caridosa e justa se efetiva a legitimatidade de governança que, para o tempo, ainda era incipiente — ou inexistente como apontam as autoras Lahav e Mews —, mas também se corrobora com os dispositivos propagandísticos próprios à promoção dos valores e supremacia régios.

Junto aos ideais teocráticos da época, os contornos cada vez mais bem delimitados sobre o bom governo (e o bom governante), evocam a adoção de todos os recursos possíveis para se fazer cumprir, da melhor forma possível, a tarefa primordial de um rei cristão que é governar de forma justa e virtuosa, segundo os desígnios de Deus. Isto se

⁴⁶¹ “[...] *Qui enim injurias paciuntur aut ad Curiam venire non possunt pro justicia requirenda, aut venientes turpiter repelluntur non habentes audienciam nec accessum, aut tantis afficiuntur teddis, gravantur expensis, laboribus fatigantur, inediis affliguntur, delacionibus angustiantur, sollicitudinibus anxiantur aut injustis plerumque sentenciis impie desolabiliter dampnificantur, quod plus volunt dampna, oppressiones et injurias desolatis mentibus sustinere, quam sine spe obtinende justicie tot incommoda tollerare [...]*”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 2ª parte, cap.IX, p. 107.

⁴⁶² *Ibidem*.

estende à rainha, que, como governante complementar, também toma participação na boa condução da *Respublica Christiana*.

3.2 – A rainha especular de Champagne

Em uma definição mais usual, o poder e governança da rainha medieval seria algo “menos definido” quando contrastado com o do monarca⁴⁶³. Seu poder, que detém uma dimensão mais fluida e simbólica, está vinculado a uma gama muito mais diversa de fatores (objetivos e abstratos) que fazem das estruturas de família, casamento e maternidade seus espaços de atuação. As titulações de rainha-mãe; rainha-regente; rainha-consorte dão vazão às mais variadas formas de atuação, que por vezes corrobore com uma conotação secundarizada⁴⁶⁴.

A questão é que, de fato, não é possível pensar a atuação da rainha fora das dimensões dos papéis sociais e sexuais atribuídos às mulheres. Indubitavelmente, a sujeição feminina faria/faz parte dos pilares estruturantes daquela sociedade, e isto não significa uma inércia e/ou passividade na desenvoltura dos papéis concernentes à sua função régia.

Como já dito, nesse ponto residem as contribuições do *Speculum Dominarum*. Como um “espelho de princesa” que versa sobre as formas e legitimidade de governança, ele detém a condição de inserir, a um nível mais ortodoxo da práxis política, a figura da rainha medieval, agora com delimitações e prerrogativas que extrapolam o campo usual da representação. Sob o discurso especular fundamenta-se a atuação ativa da rainha na política e administração do reino e, não por acaso, Durand de Champagne sublinha os valores de *devoção, fidelidade e piedade* como elementos essenciais ao “*servicii fidelitatem*”⁴⁶⁵ — fundamento que versa sobre a natureza do “bom governo” alicerçado em uma governança dos súditos com fidelidade e piedade⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Quanto ao poder de mando nas esferas administrativas, política, jurídica, guerreira de defesa e aquisição de territórios, o poder do rei é mais bem delimitado. SANTOS-SILVA, 2021, *op. cit.*, p. 220-221.

⁴⁶⁴ Não em um sentido pejorativo já que, com os pressupostos da Nova História Política, as mais diversas formas de atuação social compõem a dimensão de política e poder.

⁴⁶⁵ Serviço fiel. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 1ª distinctio, cap. IV, p. 124.

⁴⁶⁶ “[...] *et specialiter prelati et principes subditos suos fideliter et pie regendo [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 1ª distinctio, cap. IV, p. 124.

Que ela seja poderosa como a esposa terrena do rei na obtenção de favores, **para que nada consistente com a piedade ou a razão lhe seja negado**. Que ela seja poderosa com o rei eterno em suas orações sagradas, para que seja repleto de graça e méritos. Finalmente, que exerça seu poder na repreensão dos maus, na promoção dos bons, na repreensão severa do delinquente, **na punição severa dos injustos, na defesa piedosa dos pobres e miseráveis [...]**⁴⁶⁷. (tradução nossa/ grifo nosso)

Do excerto acima verifica-se que as virtudes de justiça e piedade/caridade dão forma a governança da rainha e seu papel, que, ao lado do rei, deve atuar para a manutenção de um governo bom e justo. A governança, quando injusta, conduz o povo a este fim. Ela como uma espécie de retidão⁴⁶⁸, é o maior dispositivo contra a tirania. Sobre a justiça, o *cordelier* é enfático:

De toda as virtudes esta é a mais digna de um rei. Pois outras virtudes aperfeiçoam o homem para si mesmo – como fica claro pela prudência, temperança, fortaleza e assim por diante – a justiça aperfeiçoa o homem em relação aos outros [...] Visto que, portanto, o rei não é apenas uma pessoa singular, mas, na medida em que é rei, isto é, naquilo de que tem dignidade e excelência, é uma pessoa comum ordenada ao rápido governo do reino, é especialmente apropriado que um rei tenha justiça pela qual ele governa e pela qual é ordenado aos seus súditos⁴⁶⁹. (tradução nossa)

A conformação da “governanta justa”, como uma virtude da rainha, portanto, deve ser evidenciada, como uma correlação ao ideal preexistente do *rex justus* - aquele capaz de governar em nome do bem comum⁴⁷⁰. A virtude da justiça, como aquela capaz de

⁴⁶⁷ “[...] *Sit potens apud regem terrenum conjugem in impetrandis graciis, ut ei nichil pietati vel rationi consonum denegetur. Sit potens apud regem eternum in oracionibus sactis, ut ei gracia cum meritis cumuletur. Denique potenciam suam exerceat in reprehensione malorum, promociione bonorum, dura increpacione delinquancium, severa punicione iniquorum, pia defensione pauperum et miserabilium personarum [...]*”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 2ª parte, cap. VI, p. 105-106.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distictio, cap. XXII, p. 217.

⁴⁶⁹ “[...] *Inter omnes virtutes hec potissime decet regem. Nam alie virtutes perficiunt hominem in se tantum – sicut patet autem de prudência, temperancia, fortitudine et sic de aliis -, justicia perficit hominem in ordine ad alios, sicut infra patebit. Cum ergoo rex non sit persona singularis tantum sed, in eo quod rex est, id est in eo unde dignitatem habet et excellenciam, sit persona communis ad tocius regni regimen ordinata, precipue decet regem habere justiciam per quam regat et per quam ad súbditos ordinetur [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distictio, cap. XXII, p. 217.

⁴⁷⁰ Optamos por manter a tradução literal do termo “*rex*” como “rei”, em respeito ao processo de bricolagem de outros textos/documentos utilizados por Durand de Champagne. A passagem sobre a virtude da justiça foi retirada da obra de Egídio Romano “*De regimine principum*”. Na oportunidade ressaltamos que o texto, apesar de referenciar-se ao rei, por correlação está direcionado à rainha. A discussão da virtude de

retificar o outro, evoca o ato reflexivo de corrigir a si próprio, que, em um efeito gradual, implicava na correção de todo o corpo social em razão da função que o governante ocupa⁴⁷¹.

Ao monarca, como a cabeça que tem a finalidade de alcançar a harmonia e a ordem racional do corpo, recai a função de fomentar a harmonia e ordem racional de seu corpo político — o reino. Sob o ideal de justiça, se ancorava a garantia de ações assertivas e condizentes com a beatitude⁴⁷²; isto porque, na lógica de um governo teocrático, o exercício do governo através de seu juízo pessoal e próprio critério — que emana de Deus e, portanto, de boas e virtuosas ações — é uma característica típica da teocracia medieval⁴⁷³.

A rainha, como um elemento complementar, toma partido na boa condução do corpo político, atuando de forma justa em defesa dos necessitados e oprimidos. O exercício da virtude da justiça, que divide em comutativa⁴⁷⁴, vindicativa⁴⁷⁵, distributiva⁴⁷⁶ e retributiva⁴⁷⁷ — em alusão aos âmbitos teocrático, administrativo e de manutenção da paz — se veiculam a três dimensões maiores: da justiça para Deus⁴⁷⁸; a justiça para si⁴⁷⁹ e a com a república⁴⁸⁰.

Ao campo administrativo, ao estabelecer acordos e contratos das mais diversas naturezas (justiça comutativa), que o governante o faça em perfeição consciente e com hábitos virtuosos, cuidando para que não pratique o pecado da usura. Acordos são, na visão do *cordelier*, importantes dispositivos para a manutenção da paz entre reinos e regiões que estão conectados, além de serem necessários a manutenção da república cristã

justiça compõe a 4ª distinção, da 3ª parte, do 1º Tratado que versa sobre “as virtudes que a rainha deve ter”. *Ibidem*, p.68-71.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² As ações e intenções humanas quando bem conduzidas pela razão eram sábias e virtuosas, habilitando o homem a voltar-se a origem que é Deus (o que significava alcançar a perfeita beatitude). DE BONI, 2018, *op. cit.*

⁴⁷³ ULLMAN, W. A realeza teocrática. In: Principios de gobierno y política en la Edad Media. Madrid: Alianza Universidad, 1985, p. 129.

⁴⁷⁴ O ato de fazer contratos de forma justa (em um sentido de negociação). CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXVI, p. 221-222.

⁴⁷⁵ Concerne ao ato justo de punir os crimes. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap XXVII, p. 222-224.

⁴⁷⁶ Se veicula ao sentido de distribuir aos mais necessitados o que necessita. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXVIII, p. 224.

⁴⁷⁷ Está relacionado ao ato de recompensar os merecedores de acordo com seus estados e fidelidade para com a execução do dever. *Ibidem, cit.*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. 225.

⁴⁷⁸ *De justicia ad Deum. Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXIII, p. 219.

⁴⁷⁹ *De justicia ad seipsum. Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXIV, p. 220.

⁴⁸⁰ *De justicia ad rempublicam. Ibidem.*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXV, p. 220

enquanto unidade⁴⁸¹. À rainha, que por sua condição está a todo momento cercada de todo tipo de pessoas, deve tomar cuidado com suas ações para que, a sua postura não caia no descuido de incitar maiores problemas a nível diplomático e outros. Quando prudente e sábia, suas ações são distintas e virtuosas, condizentes com seu estado de preclaríssima⁴⁸², excelentíssima⁴⁸³, altíssima⁴⁸⁴, poderosa⁴⁸⁵ e congruente com um exemplo a ser imitado⁴⁸⁶.

No cumprimento do ideal da justiça vindicativa, é dever dos governantes punirem os crimes, impedir os furtos e roubos, corrigindo todos os transgressores da lei, pois esta é uma forma de restauração daqueles que sofreram⁴⁸⁷:

E os reis e príncipes devem ter muito cuidado com a tepidez⁴⁸⁸, para não se deixarem enganar pelo pudor ou pela negligência ou por uma espécie de falsa piedade e permitir ou ocultar o mal, poupar os ímpios e não punir os pecadores [...] **também os reis e príncipes devem ter muito cuidado para não serem cruéis, para não oprimir o povo, para não o corromper corrigindo-o, para não ultrapassar os limites da cavalaria punindo os excessos alheios [...]**⁴⁸⁹ (tradução nossa/grifo nosso)

Para o cumprimento da justiça vindicativa, é necessário aos governantes o discernimento entre fragilidade e o rigor da aplicação. Ao mesmo tempo, que não se pode deixar de aplicar a justiça necessária sob a roupagem de piedade; que estes não o façam em excesso, correndo-se o risco de conduzir o povo à opressão.

A justiça vindicativa dialoga com as dimensões distributiva e retributiva. Retributiva, na medida em que ser justo implica recompensar cada um conforme seu

⁴⁸¹ *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XXVI, p. 221-222.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*, Tratado I, 2ª parte, cap. III, p. 104.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, Tratado I, 2ª parte, cap. V, p. 105.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, Tratado I, 2ª parte, cap. VI, p. 105-106.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, cap. XXIX, p. 136.

⁴⁸⁷ CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap XXVII, p. 222.

⁴⁸⁸ Frouxidão/fraqueza/fragilidade

⁴⁸⁹ “[...] *Regibus autem et principibus summe cavenda est tepeditas, ne videlicet pusillanimitate vel negligencia vel falsa quadam pietate delusi permittant vel dissimulent mala fieri, parcant impiis nec puniant peccatores [...]* Item *regibus et principibus est summe cavenda crudelitas, ne populum opprimat, ne corrigendo corrumptat, ne excessus aliorum puniendo mansuram equitatis excedat [...]* *Qualiter rex justus possit et debeat tenere iudicium inter itinere tenenda est, ne ductu jugiter levi immotam semper [...]*” *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap XXVII, p. 223.

merecimento, dialoga indubitavelmente não apenas com a noção organicista e funcionalista de sociedade, mas também com a noção de fidelidade do que se cumpre. Por essa perspectiva, é justo reconhecer o bom trabalho realizado e gratificá-lo com honras e doações de bens materiais de acordo com os méritos das pessoas⁴⁹⁰.

É na justiça distributiva que, na governança da rainha, a virtude da justiça se alia ao ideal caritativo, já que ela consiste em suprir as necessidades dos mais necessitados “[...]pois é justo que aquele que têm mais em coisas temporais que supram a necessidade dos outros [...]”⁴⁹¹

A rainha, que essencialmente ao lado do rei deve ser piedosa, faz da virtude da caridade um desdobramento e cumprimento de sua governança justa. Segundo o *cordelier*, a caridade:

Caridade é a virtude da mente pela qual Deus é amado por si mesmo e acima de todas as coisas, e ao próximo por amor a Deus. E diz-se que a caridade é uma espécie de unidade querida, porque é claro que faz uma só com Deus [...] advertimos que quando parecemos postular que o amor ao próximo é duplo, ou seja, essa dualidade não se entende no que diz respeito à atitude, mas no que diz respeito ao ato. Pois amamos a Deus e ao próximo com um só hábito de caridade, mas não com um só ato. Você que deve saber o que é a caridade nata⁴⁹² e criada. O amor nato, essencialmente falando, é Deus, isto é toda a trindade [...]⁴⁹³
(tradução nossa)

Ela, como uma virtude capital, expressão do amor a Deus acima de tudo e todos; é também a expressão de amor ao próximo, pelo próprio amor a Deus. A caridade é a virtude que agrega valor a todas as ações meritórias. Ela estabelece uma relação entre a caridade “nata” e criada que para Champagne implica em uma dimensão prática às ações

⁴⁹⁰ “[...] *Justum enim est ut regibus et principibus servirunt vel pro bono reipublice corporaliter laborarunt, fiat eis condigna retribucio tam in honoribus conferendis quam in copiosa largicione bonorum temporalium secundum merita personarum [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap XXIX, p. 225.

⁴⁹¹ “[...] *Justum enim est ut qui in temporalibus plus habundant, aliorum egestatem suppleant [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap XXVIII, p. 224

⁴⁹² Substituímos a tradução de “*increada*” para “*nata*” no sentido daquilo que é “*inerente*”.

⁴⁹³ “[...] *Caritas est virtus mentis qua diligitur Deus propter se et super omnia, et proximum propter Deum. Et dicitur caritas quasi cara unitas, quia scilicet facit unum cum Deo [...]* Advertendum eciam quod quando duplicem videmur ponere caritatem scilicet Dei proximi, non ponitur hec duplicitas quantum ad habitum, sed quantum ad actum. Uno enim habitu Caritatis diligimus Deum et proximum, sed non uno actu. Es sciendum quod est caritas increata et creata. Caritas increata, essencialiter loquendo, Deus est, id est tota trinitas [...]”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. X, p. 200.

humanas, quando caritativas. Ontologicamente, quaisquer ações sem caridade não têm valor, pois não partirá do amor de Deus.

A discussão sobre a virtude da caridade se baseia inteiramente em uma concepção agostiniana, ao colocar no centro de toda a discussão o amor a Deus como ponto de partida de toda a argumentação⁴⁹⁴. É da fala do bispo de Hipona que o *cordelier* retira a concepção ordenada de caridade, ou seja, há uma discricção sobre “*saber o que amar e o que não se deve amar; amar mais o que deve ser amado mais; amar menos o que deve ser amado menos*”⁴⁹⁵. Os níveis de amor variam em quatro tipos segundo Durand de Champagne: o amor a si próprio; o amor a Deus por interesse próprio; o amor a Deus pelo próprio Deus; e o amor a si próprio através do amor a Deus⁴⁹⁶.

Em um dos capítulos mais extensos da obra de Durand de Champagne, está o que o *cordelier* discorre sobre os múltiplos efeitos da caridade. Ela, que é o calor vital para a alma, vivifica a alma humana; embeleza os hábitos, pois tira a deformidade do pecado⁴⁹⁷. Ela torna as ações meritórias, pois qualquer ação sem caridade é uma ação vazia. É um vínculo de afeto que é doce e saudável, pois ela une os corações através da fé, já que por amor a Deus amamos ao próximo e, nesse sentido, ela é uma nutrição espiritual⁴⁹⁸.

Ela nutre a harmonia e solidifica todas as outras virtudes, pois através da caridade preserva-se o que há de bom; une o que está em desarmonia e direciona bem o que está errado. É uma força atrativa às coisas boas e de Deus, e redutora aos pecados e tentações do mundo. Ela transforma os pecadores em exemplos pois quanto mais caridosos são os corações, mais inclinados às boas ações e obras de Deus eles estarão. Nessa perspectiva, ela torna o homem incansável para o serviço Deus, que naturalmente o afasta dos prazeres mundanos, da concupiscência da carne, quebra os desejos do corpo e despreza as honrarias mundanas⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Especificamente na obra *De Doctrina Christiana* de Agostinho de Hipona. *Ibidem*, p. 202.

⁴⁹⁵ “[...] *debet igitur caritas esse ordinata, ut scilicet diligatur quod est diligendum, non diligatur quod non est diligendum, et plus diligatur quod est amplius diligentum, et quod minus minus [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XII, p. 202.

⁴⁹⁶ O amor a si próprio é um amor ruim pois nele reside a vaidade e egoísmo. O amor a Deus por interesses próprios é um amor mercenário, menos letal que o primeiro pois, em alguma medida, se volta a Deus. O amor a Deus pelo próprio amor a Deus é o melhor pois parte do próprio Deus; olha a Deus “com os dois olhos”. E quando a pessoa se ama mediado pelo amor de Deus, este é o melhor amor pois a alma está cheia de Deus e de suas obras. CHAMPAGNE, 2018, op. cit., Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XVI, p. 210

⁴⁹⁷ A caridade não esconde os pecados, ela os apaga. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XV, p. 205.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 206-208.

A caridade torna o homem paciente nas adversidades; invencível nas provações. Ela é a arma do soldado de Cristo; junto da fé, ela é a couraça que protege. Ela mortifica e humilha para vivificar e elevar. Ao empobrecer, ela enriquece; ao mortificar, ela vivifica; ao humilhar, ela exalta. Ela é a verdadeira contemplação e, por todas essas qualidades, é suprema⁵⁰⁰. A caridade, como uma virtude teológica⁵⁰¹ (aquela que vem de Deus), é fundamento às virtudes cardeais que fomentam a ação humana.

Justiça e caridade se mesclam em uma simbiose em prol da governança virtuosa, boa e justa, que, em específico, a rainha se traduz a partir da metáfora da edificação de casas espiritual e terrena. Segundo o *cordelier*:

[...] É preciso mencionar o terceiro [tratado], isto é, sobre a casa que uma senhora prudente deve construir. Mas a majestade real deve ter várias casas e estabelecer mansões diferentes em cada uma [...] é preciso saber que nas escrituras sagradas descrevemos uma casa espiritual quadridimensional. Pois há uma casa exterior, uma interior, uma inferior e uma superior⁵⁰². **(tradução nossa)**

A casa exterior deve ter seus fundamentos nas boas obras; deve ser a reunião de obras meritórias e virtuosas; é a verdadeira Igreja de Cristo. A casa interna que é a consciência da alma, deve estar voltada a Deus, sempre ocupada de manter o seu estado de graça. A casa superior pode ser chamada de palácio ou festa, é o paraíso; é o céu. É a recompensa de uma vida meritória ao cumprir todos os desígnios de Deus. A casa inferior é a referência para o inferno e a danação eterna. Esta casa que não deve ser construída, mas destruída, é o pilar (quando demolida) para a casa superior.

Sobre os papéis e funções da rainha, o *Speculum Dominarum* é uma extensa reflexão da parábola de Provérbios 14:1 “da mulher sábia que edifica o lar”. Inspirado na representação da rainha Sabá que admirou a sabedoria do rei Salomão, a casa que ele havia construído e como administrava o reino e seus domínios⁵⁰³. A casa de uma rainha

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 208-210.

⁵⁰¹ As virtudes teológicas são a fé, caridade e esperança; e as virtudes cardeais, ou seja, as virtudes humanas são a prudência, justiça, força e temperança. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 4ª distinctio, cap. XIII, p. 203.

⁵⁰² “[...]dicendum est de tercio superius memorato, videlicet de domo quam prudens domina edificare debet. Debet autem regiam majestatem plures habere domos et in singulis diversas constituere mansiones [...] Sciendum est autem quod in scriptura sacra lagimus domum spiritualiter quadriformem. Est enim domus exterior, interior, superior et inferior [...]”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado III, prefaciuncula, p. 278.

⁵⁰³ *Ibidem*, Tratado III, 1ª parte [de domo exteriori], p. 279.

venerável, sábia e prudente, deve ser ordenada, casta, humilde e caridosa; deve ser piedosa e justa; paciente e honesta; dócil e sóbria; discreta e firme⁵⁰⁴.

Ao se referir a construção da casa externa, Durand de Champagne faz uma referência às mulheres. Que elas sejam castas e sóbrias; maduras e honestas; silenciosas e discretas; humildes e gentis; que estejam dispostas a servir; que se esforcem para contribuir com a paz e harmonia; que não acusem; que não busquem elogios; que não nutram invejas umas das outras; que não sejam arrogantes, presunçosas, tagarelas, irritantes, curiosas ou ociosas.⁵⁰⁵

Que sejam honestas e úteis; tementes a Deus; devotas em oração; que frequentem rigorosamente a Igreja; que sejam pacientes entre seus pares e que suas vidas sejam reflexo de bons modos e maneiras, de forma que Deus possa ser honrado através de suas ações. Em específico, a rainha que tem a capacidade de influenciar o rei e as decisões do reino⁵⁰⁶, que todos possam ser edificados com suas palavras, conversas e conselhos⁵⁰⁷.

A construção e governo/cuidado da casa interior também se conforma como uma orientação geral a todos. O *cordelier* orienta que “[...] é preciso saber que todos devem construir conscientemente e com cuidado a casa interior, nela habitar com tranquilidade, conservar com vigilância e dedicá-la com respeito [...]”⁵⁰⁸.

A prudência é a base para construção da casa interior, pois dela, se adquire a sabedoria, o pilar desta casa. A sabedoria é a expressão de uma alma racional, iluminada por Deus. À mulher sábia, suas ações são meritórias e edificantes; a alma é cheia de vida e agradável a Deus; e os pilares de construção dessa casa é um pilar de ouro, que é a caridade⁵⁰⁹.

Após discorrer sobre a casa externa e interna, o frade menor se ocupa em refletir sobre a casa inferior, à qual ele afirma ser a “*domus miserie*” (a casa das misérias), onde as feras vivem⁵¹⁰. O termo “feras” faz referência aos tiranos, ladrões, homens sem piedade. Estes se assemelham às bestas. O repouso eterno deles não tem descanso nem

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 280.

⁵⁰⁶ Constant Mews é taxativa ao atribuir à rainha a capacidade de influenciar as decisões do monarca. MEWS, 2011, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁰⁷ CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado III, 1ª parte [*de domo exteriori*], p. 280.

⁵⁰⁸ “[...] *Siciendum autem quod interiorem domum consciencie debet unusquisque edificare cum diligencia, inhabitare cum tranquillitate, conservare cum vigilância, dedicare cum sollempnitate [...]*”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, 2ª parte [*de domo interior*], p. 281.

⁵⁰⁹ “*Per aurum caritas intellegitur*”. *Ibidem*.

⁵¹⁰ “*Requiescent ibi bestie - id est gulosi bestialiter viventes [...]*”. *Ibidem*, Tratado III, 3ª parte [*de domo inferior*], p. 304.

paz; são privados de todo conforto – já que o conforto é Deus e estes homens optaram por permanecerem longe Dele. Nesta casa inferior, a punição é eterna e varia de acordo com a quantidade de pecados. Na tormenta eterna, os pecadores nunca irão morrer. Isto é, para Durand de Champagne a maior severidade da justiça divina⁵¹¹.

A casa superior é o regozijo final daqueles cujo início e fim das obras estiveram voltados a Deus. Qualificada pelo *cordelier* como a “casa da sabedoria do Altíssimo”, para o autor ela é representada como a mais bonita em todas as belezas e condições. É (e deve ser) a casa almejada pelos fiéis; onde há satisfação, prazer e doçura⁵¹².

Ela é a satisfação da alma faminta de Deus, pois a fome outrora incessante encontra alegria e júbilo perpétuos. Há amor sem fim (a Deus e aos irmãos); é o ápice da força da caridade, que é a expressão da união. Não há falta de nada, pois o que a pessoa sentir falta é encontrado no próximo: “porque o que faltar em mim, é encontrado no próximo pela caridade⁵¹³”. É a Cidade de Deus de Agostinho que afirma “[...] nós pouparemos e amaremos; amaremos e veremos; veremos e louvaremos. Eis que o que será no fim sem fim⁵¹⁴”.

3.3 – Dos feitos de D. Joana de Navarra

A literatura especular foi expressão também de um projeto de construção de unidade cristã, em específico em diálogo aos interesses do reino francês e da monarquia capetígina. D. Joana de Navarra não esteve alheia aos recursos legitimatórios e propagandísticos próprios aos esforços de centralização política do governo de seu marido. E, a nível do discurso especular, a propagação do conceito “*De exemplo imitando*” (o exemplo a ser imitado) foi um caminho para isto.

Não por acaso, já no prólogo da obra, a intenção de edificação não apenas da rainha, mas as demais damas é explicitada:

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 304-305.

⁵¹² CHAMPAGNE, 2018, op. cit., Tratado III, 4ª parte [*de domo superiori*], p. 306.

⁵¹³ “[...] *Et tanta vis Caritatis omnes sibi sociat, ut unusquisque quod in se non acceperit, in alio accepisse se gaudeat [...]*”. *Ibidem*, p. 307.

⁵¹⁴ “*Augustinus in fine de Civitate Dei: “Vacabimus et amabimus; amabimus et videbimus; videbimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine”*”. CHAMPAGNE, 2018, op. cit., Tratado III, 4ª parte [*de domo superiori*], p. 307.

“[...] algumas palavras e sagrados exemplos das Escrituras Sagradas, livro santo, tentei compilar neste livreto, para a edificação e erudição da excelentíssima senhora Joana, pela Graça de Deus, ilustríssima rainha de França e Navarra, bem como a utilização comum a todas as damas⁵¹⁵ [...] (tradução nossa)

Apesar da dedicatória do documento voltar-se às damas, a finalidade instrutiva ao longo do documento para as demais mulheres é destacada. Por natureza, como um *specula*, a formação ampla da sociedade é sua finalidade primária – como já discutido. A rainha através do conceito de um “*exemplo a ser imitado*”, não só cumpre com a finalidade primária da literatura especular, como também dialoga com as noções de hierarquia social e legitimação de sua governança.

A rainha, como um exemplo digno a ser imitado, torna-se a base do modelo de Durand de Champagne que, resguardadas as suas particularidades e funções régias, é antes de tudo uma mulher em condição natural⁵¹⁶. Através do conceito “*De exemplo imitando*” (o exemplo a ser imitado), evoca-se a noção de “*exemplum imitacione dignum*” (imitação de um exemplo digno):

O exemplo mais claro deste tipo de comportamento gracioso é tirado da Virgem Gloriosa, segundo disse Ambrósio: “humilde de coração, com sérias palavras, de alma prudente, com uma fala pausada, ávida por conhecimento, sem incertezas em suas decisões, mas colocando a esperança dos pobres na oração; com intenção de fazer as obras, modesta em suas falas, que eleva as suas queixas a Deus e não aos homens, não ferir ninguém, desejar o bem a todos, levantar-se contra os maiores, não invejar os iguais para evitar a vanglória. Não ter um olhar sombrio⁵¹⁷, não ser atrevido em palavras, não fazer ações que envergonham; não andar ou fazer gestos exagerados, nem usar sua voz com petulância; para que o seu próprio corpo seja uma espécie de simulacro de uma mente e figura de integridade excepcional⁵¹⁸. (tradução nossa)

⁵¹⁵ “[...] aliqua verba et exempla salubria de scripturis sacris et libris sanctorum in hoc libelo compendiose studui compilare, ad edificacionem et erudicionem excellentissime domine Johanne Dei gracia illustrissime regine Francie et Navarre, necnon ad utilitatem omnium dominarum [...]” CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, prologus, p. 86.

⁵¹⁶ Lahav pontua que este foi um recurso legitimatório e de defesa ao próprio *cordelier* ao manter a natureza de sujeição feminina, inclusive para a rainha. LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 59-60.

⁵¹⁷ Substituímos “turvo” por “sombrio”.

⁵¹⁸ “*Exemplum clarissimum hujusmodi venustatis morum sumatur ex verbis beati Ambrosii de Gloriosa Virgine sic dicentis: “corde humilis, verbis gravis, animo prudens, loquendi parcius, legendi studiosior; non in incerto diviciarum, sed in prece pauperum spem reponens; intenta operi, vereconda sermone, arbitrum mentis [solita] non hominem sed Deum querere, nullum ledere, omnibus bene vele, majoribus assurgere, equalibus non invidere, jactanciam fugere. Nichil torvum in oculis, nichil procax in verbis, nichil inverecundum in actibus; non gestus fractior, non incessus solucior, non vox petulancior; ut ipsa species*

A rainha, como o exemplo digno a ser imitado, cumpre algumas finalidades simbólicas. Enquanto sua condição de miserabilidade feminina, o esforço de sempre se manter como um exemplo digno a ser seguido dialoga com a própria via de restauração que as noções de ética e virtudes adquire na cosmogonia cristã tardia. O corpo terreno, como expressão das virtudes que, por similitude, equaliza os aspectos da matéria e da alma/celeste. Como já mencionado, a ética especular, viabilizada pelo ideal de restauração da espiritualidade humana, preceitua a boa condução e a contenção da *voluntas* para tomar partido na natureza divina.

Em uma dimensão social, dialoga com o estado elevado necessário à rainha, condizente ao ideal de hierarquização e à noção de perfeição própria à noção de comunidade. O estado nobilíssimo e digno da rainha deve ser mantido em outra clara referência à concepção de natureza. Ela, antes tudo, uma dama precedida pelo princípio do “*primus inter pares*”⁵¹⁹, deve ter ações condizentes com seu estado e função natural/ontológica que ocupa. Mesmo com toda a efervescência e ressignificação de valores no contexto tardio, não há uma ruptura clara e definitiva dos valores senhoriais, como sublinha Miriam Coser ao destacar os fundamentos de “*dominium*”⁵²⁰ ao analisar a atuação de rainhas portuguesas⁵²¹.

Na dimensão da práxis política, sua função régia se vincula a necessidade de se fazer uma boa governança que em uma percepção organicista de sociedade e corpo político, ela desempenha uma função participativa ao lado do monarca na boa condução do reino. A perspectiva que só um bom governante consegue conduzir bem o seu reino se alastra à rainha, que igualmente deve cumprir com tais requisitos.

Nesta proposição, infere-se a necessidade de buscar o mais alto estado de perfeição como mulher e governante, em uma notável convergência de sua dupla

corporis fieret quoddam silumachrum mentis et figura et eximie probitatis”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, cap. XXIX, p. 136-137.

⁵¹⁹ Princípio de solidariedade nobiliárquica a partir das relações de parentesco, afinidades linhagísticas, ou *auxilium* entre nobres em razão de pertencimento da mesma esfera social já que o rei é, antes de tudo, um nobre. BARROS, José D´ Assunção. Realeza, solidariedade nobiliárquica e imaginário cavalheiresco na Idade Média portuguesa (Séc. XIII-XIV). *Revista Ciência Humanas*, v. 1, n. 1, pp. 01-12, 2009. Ver também: FERNANDES, Fátima R. O vassalo fiel na Baixa Idade Média. *Tiempo y Espacio*, n. 14, pp. 107-118, 2004

⁵²⁰ *Dominium* em referência a lógica de dominação conjunta de homens e terras própria à lógica senhorial. COSER, Míriam. Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise “*queenship*”. Ver. *Tempo*, v. 26, n. 1, pp. 231-247, 2020, p. 231.

⁵²¹ *Ibidem*.

condição de sujeito/indivíduo e função régia, equalizada pela premissa de “*perveniet verbum regine ad omnes mulieres*⁵²²” (a palavra da rainha chegará a todas as mulheres):

Para imitar tal e tanto esta dama [a rainha] que todas as outras damas se esforcem para ser como ela. Para quaisquer que seja assim, evidentemente é tão bom na clareza de caráter, não será indigna de ser chamada de *mulher de vestida de sol* [...] Pois assim como o sol ascende do ponto leste para o sul e então está em um nível mais alto, com maior brilho e calor mais intenso tanto quanto seja possível, assim a senhora do ponto leste [a rainha] deve ascender em graça pela grandeza de seu coração, em um progresso incessante, até atingir as mais altas obras de perfeição, os esplendores da contemplação mais profunda e o ardor do afeto mais fervoroso⁵²³. **(tradução nossa)**

A “*mulier amicta sole*” (*mulher vestida de sol*), que tem “*luna sub pedibus ejus*” (lua sob os seus pés) e que é “*et in capite ejus corona XII stellarum, id est regaliter decorata perfectione virtutum*” (coroadada com 12 (doze) estrelas na cabeça⁵²⁴), é o recurso metafórico de Champagne em alusão à dignidade do estado régio de uma rainha, o qual demanda, antes de tudo, sacrifícios devido a sua alta carga de responsabilidade.

Operacionalizado pelo princípio “*Exhortacio ad imitandum*” (incentivo a imitar), o frade orienta todas as demais damas⁵²⁵: a rainha deve ser o exemplo mais refinado em virtudes para tornar-se um verdadeiro espelho às demais mulheres. Ela é, nas palavras do *cordelier*, “uma flecha que todos olham, e tudo o que faz é facilmente lembrado⁵²⁶”.

O “*Ecclesia Regina*” (rainha eclesial) também é um aspecto do modelo especular régio de Durand de Champagne que versa que:

Os reluzentes efeitos da graça na venerável senhora e seus componentes tanto internos como externos são a regulação de costumes, a moderação das paixões e a perfeição das virtudes. Será, portanto uma senhora

⁵²² CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 2ª distinctio, cap. I, p. 127.

⁵²³ “*Ad imitationem talis ac tante domine quelibet alia domina studeat pro modulo suo talis esse. Nam quecunque talis erit, tanta videlicet morum claritate precellens, non indigne dicetur mulier amicta sole [...] Sicut enim sol a puncto orientis incessanter ascendit usque ad punctum meridiei et tunc est in gradu alciore, splendore majore et calore intenciore quam possit habere tunc temporis, sic domina a puncto orientis gracie super latitudinem cordis ejus debet incessanter proficiendo conscendere, quousque perbeniat ad altissima opera perfectionis et splendores altissime contemplationis et ardores desideriorum ferventissime affectionis*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 2ª distinctio cap. XXX, p. 137.

⁵²⁴ CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Tratado I, 3ª parte, 2ª distinctio, cap. I, p. 127.

⁵²⁵ Orientação às damas, mas com finalidade de se chegar às demais mulheres, respeitadas as estratificações sociais pois toda a obra respeita o princípio de ordenação.

⁵²⁶ *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 2ª distinctio, cap. I, p. 127.

venerável e graciosa, se for adornada com costumes, moderadas em suas paixões ou afetos, aperfeiçoados na virtude [...] um grande sinal apareceu no céu, isto é a rainha eclesial [...] ⁵²⁷ (tradução nossa)

O *cordelier* que divide a condição superlativa da rainha em 04 (quatro) estados distintos (graça/moral/emoção/virtude) conforma qualificações e conselhos específicos à sua condição de governante, para a qual as virtudes de caridade/piedade, humildade, justiça e prudência se apresentam como elementos centrais a “rainha eclesial”. Ela, que necessariamente deve estar adornada em todo o rol de boas maneiras e virtudes cristãs, vivencia, antes de tudo, sacrifícios frente à alta carga de responsabilidade que a dignidade de seu estado régio demanda. A rainha, que está a todo o momento exposta a maiores perigos devido ao seu estado elevado, deve temer mais que a todos, pois a cobrança de Deus sobre ela é ainda maior ⁵²⁸.

O arquétipo da “rainha eclesial” evoca a indissociável relação entre indivíduo e governante. A manutenção do seu estado de graça, que se dá através dos exercícios de penitência, da oração e da fé na doutrina ⁵²⁹, impõe necessariamente a conformação de um sujeito orientado ética e moralmente pelos valores cristãos, concernentes à noção de comunidade política teocrática daquele momento histórico.

Em uma esfera pessoal/individual, a sua condição natural de mulher a conduz ao cumprimento das premissas do ideal especular de mulher sábia e prudente que, ao mesmo tempo em que promove uma relação de proximidade partilhada com as demais mulheres em razão das especificidades da natureza feminina, admite as especificidades de sua condição régia. A carga simbólica desta relação de proximidade e distanciamento é o que conforma o sentido prático, social e político da instrução especular.

Para além dos recursos legitimatórios e propagandísticos inerentes ao discurso especular que faz de D. Joana de Navarra um exemplo social, sua atuação no reinado de

⁵²⁷ “*Effectus gratie refulgentes in domina veneranda ac eam tam interius quam exterius componentes sunt morum ordinatio, passionum moderatio et virtutum perfectio. Erit igitur domina venerabilis graciosa, si sit moribus adornata, passionibus seu affectionibus moderata et virtutibus consummata [...] Signum magnum apparuit in celo, id est Ecclesia Regina [...]*”. *Ibidem*, Tratado I, 3ª parte, 2ª distinctio, cap. I, p. 127.

⁵²⁸ *Ibidem*, Tratado I, 1ª parte, cap. XIV, p. 109.

⁵²⁹ Em uma esfera pessoal/individual, como caminho a manutenção do estado de graça se dá, mesmo para a rainha, através dos exercícios de penitência – já que reconcilia a condição humana com Deus; a oração – que demonstra a confiança em Deus; a humildade de coração – que consiste em confessar os pecados e ser humilde em todos os aspectos da vida; e a fé na doutrina – já que a Palavra e os ensinamentos de Deus são alimento/nutrem a alma. CHAMPAGNE, 2018, op. cit., Tratado I, 3ª parte, 1ª distinctio, cap. IV, p. 124-125.

seu marido também merece destaque. Em acordo com Rina Lahav, D. Joana compõe e corrobora com todo o projeto de centralização política de Felipe IV⁵³⁰, em atendimento à sua função auxiliar/complementar à governança.

Dentre suas ações, a soberana demonstrou particular interesse na difusão do saber por manter intelectuais acerca de si e de seu esposo. Em sua vida, buscou incentivar a produção de obras e documentos que, para a ordem do discurso, serviram como um suporte ideológico à monarquia e ao poder régio – especialmente frente às disputas e polêmicas do reinado de seu marido.

Ao lado de seu esposo, D. Joana atuou ativamente no processo de canonização de Luís IX. A rainha lançou mão de inúmeras medidas memorialísticas, essenciais à propagação da veneração de São Luís, sendo ela a responsável pela obra *Histoire de Saint Louis* - encomendada ao Senescal de Champagne, Jean de Joinville⁵³¹. Desta obra cunhou-se o arquétipo de rei peregrino, verdadeiro *Imitatio Christi*, responsável por expandir o reino de Deus na terra, definido por Jacques LeGoff como uma das personagens mais centrais da cristandade no século XIII⁵³².

Filha de Henrique I⁵³³ de Navarra com Blanca de Artois, D. Joana era neta de Roberto de Artois, irmão do rei Luís IX da França⁵³⁴ e Conde de Brie e Champagne. Em 1274, após a morte de seu pai, a infanta se viu aos dois anos como única herdeira do trono navarrensse, cuja menoridade fora marcada por disputas internas e externas por sua tutoria, como nos anunciam os *Anais de Navarra*:

[...] Entre los pensamientos melancolicos, y las poderosas causas que afligian a Navarra en calamidad tan grave, convocò Cortes Generales la Reyna viuda Doña Blanca, y en ellas se confirmó la sucesion en la Infanta Doña Juana, y fue electo Governador del reyno Don Pedro Sanchez de Monteaguno, señor de Cascante [...] Empezaron luego à crizarse las fronteras, bolviendo Don Alonso el Sabio con nueva fuerza

⁵³⁰ LAHAV, 2011, *op. cit.*, p. 64.

⁵³¹ BRANCO, Marília Pugliese. São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII-XIV. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2018, 149fls, p. 38.

⁵³² Em todas as dimensões, política, geográfica, cronológica e ideologicamente. LE GOFF, J. São Luís: biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002

⁵³³ Cognominado “o, gordo”, reinou entre os anos de 1270-1274, após a morte do irmão Teobaldo II.

⁵³⁴ GÓMEZ-CALCERRADA, M. P. La vida privada de la corte francesa en la primera mitad del siglo XIII: los encargos artísticos de Blanca de Castilla. *Miscelánea Medieval Murciana*, n. 37, pp. 165-173, 2013. VIDOTTE, A. Das artes e da natureza: articulação de saberes no pensamento científico do século XIII. *Rev. Hist.*, n, 19, pp. 01-28, 2020.

à su errado pensamiento de la sucecion de Navarra, y pretendiendo Aragon, se criasse la niña Reyna en la tutela del Rey Don Jayme [...] ⁵³⁵

A ameaça dos reinos de Castela e Aragão forçou a mãe, D. Blanca, a buscar refúgio junto ao seu primo, Felipe III, monarca francês, para quem transferiu a tutela de D. Joana e negociou o futuro matrimônio de sua filha com o herdeiro francês ⁵³⁶, com quem, ao longo do cortejo, desenvolveu uma forte ligação ⁵³⁷.

Em consequência às relações franco-navarro iniciadas no reinado de Teobaldo I, D. Joana foi concedida em casamento a Felipe IV e, disso, deu-se continuidade ao projeto de “domínio” franco sob o reino de Navarra — considerado um território estratégico e rentável pela sua posição fronteiriça e desempenho comercial. Ao acolher D. Blanca e D. Joana sob sua proteção, imediatamente o controle do reino de Navarra passou às mãos do monarca francês, como nos afirmam os *Anais de Navarra* organizados pelo Pr. Joseph Moret:

[...] y començò la niña à criarse en el Palacio de Phillipò, y con sus hijas de edad también muy tierna, Madame Margarita y Madame Blanca, que despues fueron la um Reyna de Inglaterra, y la otra Duquesa de Austria. Y en quanto à la tutela en lo pertenciente al Reyno de Navarra, parece que la Reyna madre, ò al mismo tiempo, ô muy presto la transfirió en hombros del Rey Phillipò; y que como en Estados mas pacificos se quedò en la governacion de los de Champaña y Bria [...] ⁵³⁸

Historicamente, a construção das relações franco-navarras fazem referência as disputas entre Sancho VII, rei de Navarra, com seu sobrinho Teobaldo IV — segundo na linha sucessória — que, após a morte de Sancho sem herdeiros, assumiu o trono navarro.

⁵³⁵ COMPENDIO DE LOS CINCO TOMOS DE LOS ANNALES DE NAVARRA. Pr. Pablo Miguel de Elizondo; Pedro Jph. Ezquerro (Org.). Pamplona: Impressos del reyno de Navarra, 1732, Tomo III, cap. 3, p. 332.

⁵³⁶ ANNALES DEL REYNO DE NAVARRA. Pr. Joseph Moret; Pr. Francisco de Aleson (Dir.). Pamplona: Impressores del Reyno de Navarra, 1704, Tomo III, Libro XXIV, cap. III, p. 181.

⁵³⁷ Segundo Rina Lahav, a proximidade dos primos era notável que segundo documentos da época, um não ficava longe do outro. Após a morte de D. Joana, Felipe não se casou novamente e em uma demonstração da importância dela para ele, tentou enterrá-la em Saint-Denis, uma espécie de necrópole destinada apenas aos reis da linhagem dos capetos (já que as rainhas eram enterradas em outras abadias). D. Branca de Castela foi enterrada em uma abadia cisterciense – ordem religiosa que mantinha patrocínio -, e no caso de D. Joana de Navarra, consta em seu testamento a vontade de ser enterrada na igreja franciscana de Paris. LAHAV, 2011 *op. cit.*, p. 56.

⁵³⁸ ANNALES DEL REYNO DE NAVARRA. Pr. Joseph Moret; Pr. Francisco de Aleson (Dir.). Pamplona: Impressores del Reyno de Navarra, 1704, Tomo III, Libro XXIV, cap. III, p. 181.

Durante seu reinado, Sancho VII adotou uma postura protecionista frente à influência e interesse francês em Navarra, o que conduziu Teobaldo a angariar apoio junto ao reino franco à sua reclamação como herdeiro.

Temendo essa possibilidade, Sancho VII buscou suporte com Jaime de I, rei aragonês, mas, com a morte do monarca, seu sobrinho conseguiu apoio interno. As relações políticas construídas durante o reinado de Teobaldo I garantiram uma linhagem de quatro gerações de reis capetíngios no trono navarro: Teobaldo II, casado com Isabel de França, filha do rei Luís IX; Henrique I, casado com D. Blanca de Artois, sobrinha do rei Luís IX; D. Joana I de Navarra casada com Felipe IV, o Belo; e Luís I de Navarra, o Briguento, casado com Margarida de Borgonha. Este último, pela falta de herdeiros (morte prematura de seu primogênito), garantiu o início da Dinastia dos Valois ao trono navarro com a ascensão de Carlos de Valois⁵³⁹.

É nossa intenção nos aprofundarmos mais a frente aos aspectos da política interna e externa entre os reinos de Navarra e França. No entanto, é fundamental pontuar que, para além da política matrimonial como forma de manutenção da presença francesa nas questões internas de Navarra, ao obter a tutela de D. Joana, a primeira medida de Felipe III foi trocar o governante por um representante externo “alheio” ao conjunto de disputas e interesses entre Castela, Aragão e da própria rainha-mãe, naquele momento representada por D. Pedro Sanchez:

[...] porque cargaban muchas quejas contra Don Pedro Sanchez; Señor de Cascante; pero estaban tan enconadamente opuestos entre si los Ricos hombres del Reyno, y con facciones tan declaradas desde la salida de la Reyna madre con su hija, y azia partes encontradas, partes azia Castilla, y parte à Aragon, y los mismos que estaban por la reyna, aunque en esso firmes, en lo demàs por la ambicion de querer cada uno aquel cargo para si [...] En fin despues de varias consultas con el Rey Philipo se tomò por expediente embiar Governador del fuera del Reyno [...] Para esto se escogì un gran Cavallero de Francia, por nombre Eustachio de Bellamarca [...] ⁵⁴⁰

A escolha de Eustachio de Bellamarca, cavaleiro francês, como novo governador de Navarra fortalecia a influência da Dinastia dos Capetos na Península Ibérica e,

⁵³⁹ FERNÁNDEZ-MURGA, Félix. Navarra en la obra de Dante. *Príncipe de Viana*, v. 60, n. 218, pp. 823-828, 1999. WOODACRE, E. *The Queens Regnant of Navarre: Succession, Politics, an Partnership, 1274-1512*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

⁵⁴⁰ ANNALES DEL REYNO DE NAVARRA. Pr. Joseph Moret; Pr. Francisco de Aleson (Dir.). Pamplona: Impresores del Reyno de Navarra, 1704, Tomo III, Libro XXIV, cap. III, p. 182.

igualmente, agudizava um contexto de crise e resistência entre os nobres navarros, o que coaduna com as perspectivas de García-Arancón e Corella-Iráizoz ao afirmarem que D. Joana de Navarra e o esposo pouco se dedicaram à governança do reino ibérico, ao pontuarem esta característica como elementar ao surgimento das “*Juntas de Infanzones*”⁵⁴¹.

No reino francês, a realidade é adversa e igualmente deve ser contrastada ao projeto de centralização política da dinastia capetúgia⁵⁴². Nas palavras de Jules Jolly, D. Joana de Navarra foi uma mulher com capacidade excepcional, inteligente, que desempenhou um forte papel de atuação política e um exemplo de complementariedade à governança de Felipe IV⁵⁴³. Apesar de o trabalho de Jolly deter uma carga ideológico-nacionalista pertinente à historiografia do século XIX, sob a perspectiva dos feitos da governante, é possível constatar uma ampla atuação que, à luz de uma perspectiva política, compõe o rol de medidas memorialísticas adotadas pela governante em vida e pós-morte, como a construção e manutenção de colégios, hospitais e capelas.

A fundação do Colégio Navarro destaca-se como um particular feito de D. Joana na propagação de seu nome como uma rainha que se preocupava com o desenvolvimento educacional. Desejando “participar dos emblemas dos reis”, a governante fez coro às práticas de incentivo à instrução outrora realizada por distintos varões:

En en mismo año (1304) Juana, esposa de Felipe el Hermoso, deseando participar de los emblemas de los reyes, en carta de afecto y de los ciertos varones insignes que habían consagrado a los alumnos a la hospitalidad de las Musas, sobre todo de M. Roberto de Soborna, cuya casa en ejercicio de las letras había florecido ya en gran manera; de Guillermo de Saona que había empezado a funda el Colegio de los Tesoros, na. 1269, y de Rodolfo de Harcuria, que había instituido el Harcuriano en el año de 1280, añadió el Campano o Navarro Bursario [...] ⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Assembleias nobiliárquicas autônomas ao poder régio durante o governo de Guerin de Amplepuis como Governador de Navarra. GARCÍA-ARANCON, M. R. La Juntade Infanzones de Obanos hasta 1281. *Príncipe Viana*, v. 45, n. 73, pp. 527-560, 1984. Ver também: IRÁIZOZ, J. M. C. El Colegio de Navarra en Paris. *Príncipe Viana*, v. 75, n. 259, pp. 65-112, 2014.

⁵⁴² Quanto ao projeto de centralização política idealizado no cerne da dinastia capetúgia, sob uma perspectiva de continuidade. SOUZA, J. A. de C. R. Antes que houvesse clérigos. *Trans/Form/Ação*, v. 37, n. 3, pp. 87-110, 2014.

⁵⁴³ JOLLY, J. Philippe, *Le Bel: ses dessins, ses actes, son influence*. Paris, 1869, p. 129. Ver também: SAN JOSÉ, A. A.; GARCÍA-ALONSO MONTOYA, R.; ORTIZ IBARZ, J. M. Paris 1304: La fundación del Colegio de Navarra. El testamento de la reina Juana. *Príncipe de Viana*, v. 52, n. 194, pp. 47-68, 1991.

⁵⁴⁴ FUNDACIÓN DEL COLEGIO NAVARRO. TESTAMENTO DE LA REINA JUANA DE NAVARRA. DECRETO ESPECIAL DE LA FUNDACIÓN NAVARRA. [Documentos transcritos]. In: SAN JOSÉ, A. A.; GARCÍA-ALONSO MONTOYA, R.; ORTIZ IBARZ, J. M. Paris 1304: La fundación del Colegio de Navarra. El testamento de la reina Juana. *Príncipe Viana*, v. 52, n. 194, pp. 47-68, 1991, 57.

O seu testamento nos dá notícia de tais feitos, ao passo que a “perpetuação na memória do assunto” ganha destaque, suas orientações e vontade da rainha para que os estudantes do Colégio de Navarra tivessem uma formação ampla, com apreço às artes liberais, com destaque para os campos da Gramática, Lógica, Filosofia e Teologia:

Juana, Reina de Francia y Navarra por gracia de Dios, Condesa Palatina de Champania y Brie para **perpetua memoria del asunto** [...] Como así pues en la casa del Señor se aprecian triples estados, los que empiezan, los que progresan y también los perfectos, así en nuestra Casa de Navarra-París existiendo la premisa de la Congregación de Escolares del mismo modo de ordenamos que permanezcan perpetuamente, fundamos, creamos y ordenamos, que los Escolares del Reino de Francia tengan triple Estado y estudien en la tripla Facultad, es decir, 20 em Gramática, 30 en Logica y Filosofía; y 20 en Teología [...] ⁵⁴⁵ (**grifo nosso**)

A concepção das artes liberais para o período medieval é, segundo Rui Afonso da Costa Nunes, um meio dos homens de “desbastar a ignorância” e vias de acesso à sabedoria superior da Sagrada Escritura⁵⁴⁶. O conhecimento, como expressão da exegese das virtudes cristãs é uma marca daquele contexto histórico. Em seu “*Decreto Especial de la Fundación Navarra*”, é manifestado, em nome da rainha Joana, o conhecimento escolástico como um caminho virtuoso para o alcance da sabedoria saudável, essencial a Escola de Paris:

[...] adornó así para la disposición del Estudio de París decorosamente con abundancia de virtudes y exuberante afluencia de gracias; de tal modo el sol naciente la visitó, mirando todo desde lo alto, que parecía que el Paraíso de la Escolástica había sido plantado en el mismo Estudio por virtud de su derecha en el cual han sido puestos los Escolares para que les custodien y por un trabajo laborioso de estudios atentos produzcan frutos de vida, del leño seco plantado el río de las aguas de la sabiduría saludable [...] ⁵⁴⁷”

Tal qual expreso na literatura especular, a condição “nobilíssima” da rainha perpassa a promoção do conhecimento como caminho virtuoso de acesso a Deus “[...]/Sua

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁴⁶ NUNES, R. A. da C. As artes liberais na Idade Média. *Revista de História*, v. 51, n. 101, pp. 03-23, 1975, p. 12.

⁵⁴⁷ FUNDACIÓN DEL COLEGIO NAVARRO. TESTAMENTO DE LA REINA JUANA DE NAVARRA. DECRETO ESPECIAL DE LA FUNDACIÓN NAVARRA, 1991, *op. cit.*, 64

*condição nobilíssima vem da fome pelo conhecimento [...]*⁵⁴⁸” é anunciado o *Speculum Dominarum* e, neste sentido, não nos causa estranheza a dedicação com afinco da governante em fomentar as instituições de ensino como sinônimo de um genuíno exercício espiritual.

Um perfil caritativo e assistencialista também é encontrado nos feitos noticiados no testamento da rainha. Como exemplo, destaca-se o desejo expresso de D. Joana em favor da fundação de um hospital em Chateau-Tierry, para atender os mais pobres e necessitados, para o qual ela mesma designou mil libras de terra e rendas perpétuas como doação:

[...] Queremos y ordenamos que se haga y se funde un hospital en Chateau-Tierry en honor de Dios y de la querida Madre y de San Juan Bautista y de San Luis, en este hospital habrá pobres enfermos, recibidlos, acostadlos y cuidadlos, pobres vagabundos, acostadlos, albergadlos, y hospedadles, albergad, recoged y nutrid, pobres embarazadas recibidas y cuidadas hasta que estén purificadas, puedan valerse e ir convenientemente [...] Para la fundación del Hospital les dejamos mil libras de tierra y una renta para siempre [...]

⁵⁴⁹

A monumentalização da fé, transcrita aqui no desejo de construção de um hospital, cumpre o requisito de construção de um perfil caritativo e assistencialista que, para além da conotação política e memorialística possível, também se traduzia como um sinônimo de exercício espiritual e cumprimento da função régia da rainha.

Poder, memória e espiritualidade são categorias e conceitos que se mesclam ao próprio *status quo* da rainha medieval. Nesse sentido, é importante destacarmos que, sobre a figura de D. Joana, rainha legítima de Navarra e consorte da França, se alicerçaram as estratégias de propagação dos ditames de uma ética-moral feminina, condizente com as demandas daquele tempo. Frente à sua condição de rainha, o discurso especular, que em nada rompia (ou buscava romper) com a visão estruturante/hierarquizada de sociedade, serviu igualmente como dispositivo de legitimação de poder. Piedade, caridade e espiritualidade como caminhos ao alcance do

⁵⁴⁸ “[...] *item sit preclarissima tam fame quam sciencie claritate [...]*”. CHAMPAGNE, 2018, *op. cit.*, Trat. I, Parte II, Cap. II, p. 104.

⁵⁴⁹ FUNDACIÓN DEL COLEGIO NAVARRO. TESTAMENTO DE LA REINA JUANA DE NAVARRA. DECRETO ESPECIAL DE LA FUNDACIÓN NAVARRA. 1991, *op. cit.*, p. 59.

conhecimento, estão no cerne do cumprimento de sua função primordial, como parte complementar à governança régia.

CAPÍTULO IV: O ESPELHO DE FRANCESC EIXIMENIS: UM TRATADO SOCIAL E POLITICAMENTE ÚTIL

Que Francesc Eiximenis fora um intelectual notável em seu tempo e ideólogo de uma concepção de sociedade não é novidade. Os esforços da historiografia especializada no religioso têm apontado para a ampla presença do frade na corte aragonesa ao longo dos reinados de Pedro, o Cerimonioso e de seus filhos Juan e Martí I, disseminando uma noção prática de comunidade politicamente harmoniosa, marca das discussões presentes em todo o conjunto de suas obras.

O *Llibre de les dones*, parte de um todo, detém a função socialmente útil de promover valores sociais e universais que fossem capazes de auxiliar na boa condução ética e virtuosa da sociedade aragonesa. Ao ser dedicado a D. Sacha de Arenós, Condessa de Prades, indubitavelmente a fonte adquire contornos políticos importantes no seio cortesão aragonês por vários motivos. A nosso ver, a validação social do divórcio de D. Sancha é uma das motivações da produção do *Llibre de les dones* pois, ao refletirmos sobre o casamento, ele é, indubitavelmente, uma instituição sólida para as sociedades medievais cristãs, criado para manter-se.

Em específico à nobreza, com suas exigências ligadas a manutenção da linhagem, herança e descendência, além da permanência de costumes diversos historicamente construídos sobre o tema⁵⁵⁰, Marcelo P. Lima sugere a existência de uma rivalidade discursiva entre as concepções acerca da indissociabilidade do matrimônio, onde, apesar dos esforços da Santa Sé em inserir o matrimônio em determinadas configurações, em uma questão prática, ao mesmo tempo em que se queria o casamento como um vínculo indissolúvel, ele tinha uma relação jurídica revogável⁵⁵¹.

Marcelo P. Lima se debruça sobre a discussão da pretensa indissociabilidade do matrimônio e a admissão do divórcio a partir da análise de decretais papais⁵⁵². Ao perceber um distanciamento entre reiterados esforços empreitados em prol da regulamentação do matrimônio durante a Reforma Gregoriana, à luz de um “tenso debate”

⁵⁵⁰ LIMA, M. P. O discurso do poder, saber jurídico e reforma papal: os casos de divórcio nas decretais do pontificado de Innocência III (1198-1216). *Mimesis*, v. 27, n. 2, pp. 69-96, 2006, p. 70-71.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁵² Segundo Marcelo P. Lima, as decretais papais são respostas dadas por escrito pelo Papa e/ou seus conselheiros a consultas de clérigos e de leigos sobre alguma matéria jurídica, moral, política etc. *Ibidem*, p. 70.

que por vezes contrapunha os preceitos religiosos com os interesses da vida e interesses privados dos demais segmentos da sociedade⁵⁵³.

Conforme Lima indicou, em algumas situações as autoridades pontifícias admitiam a anulação do casamento como casos de morte, adultério, votos religiosos, impotência e outros. O *divortium*⁵⁵⁴, que poderia significar a separação de duas pessoas, para a época medieval, precedia de autorização de uma autoridade competente, que em conformidade com o contexto das querelas das investiduras e tomando as decretais papais como referência, indica que essa autoridade fosse, mais provavelmente, a de um tribunal eclesiástico.

No caso de D. Sancha de Arenós, a concessão do divórcio de seu marido, D. João de Prades, fora concedido por Martim I, monarca aragonês e futuramente seu genro. Conforme bibliografia especializada e documentos da época corroboram com a ampla dimensão que o conturbado casamento dos condes de Prades adquiriram no contexto aragonês. Os escândalos que se arrastaram aos Conselhos Públicos⁵⁵⁵; às instâncias eclesiásticas e tribunais⁵⁵⁶, bem como a ameaça de uma guerra armada contra sua esposa após conseguir o auxílio de tropas castelhanas — o que lhe rendeu uma advertência dos nobres sobre os perigos de empunhar armas naqueles tempos⁵⁵⁷, em referência ao período do interregno na coroa de Aragão.

Divorciar-se de seu marido, mesmo para uma dama da estirpe de D. Sancha, não era uma prática comum para o tempo e, para o fazê-lo, certamente demandava um resguardo social. Com base no *Llibre de les dones*, a conformação de um modelo

⁵⁵³ À luz da Reforma Gregoriana como sinônimo dos esforços de fortalecimento doutrinário contra heresias estava a prescrição de reformas de costumes clericais e leigos. Lima advoga que se construiu uma escrita reformadora sobre as relações conjugais para “extirpar vícios e implantar virtudes; corrigir abusos existentes e reforçar os costumes”, o que se concatenava ao ideal de matrimônio. LIMA, M. P. O discurso do poder, saber jurídico e reforma papal: os casos de divórcio nas decretais do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *Mimesis*, v. 27, n. 2, pp. 69-96, 2006, p. 73.

⁵⁵⁴ O termo foi empregado na época clássica como sinônimo de separação entre duas pessoas casadas, quando uma delas já não desejava manter o vínculo. Para a época medieval, Lima pontua que o processo deveria ser autorizado por uma autoridade competente, que, considerando o contexto das querelas das investiduras, reconhecia os esforços de projeção da Igreja na atuação em diversos assuntos. A reivindicação papal nessas questões significava a tentativa da Santa Sé de controlar a “justiça” pessoal e familiar; a justiça do senhor de terras; do rei; do príncipe e de outras instâncias de poder laicas ou eclesiásticas. *Ibidem*, p. 77-79.

⁵⁵⁵ COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERAL DE LA CORONA DE ARAGÓN. Próspero de Bofarull y Mascaró. Barcelona: 1853, caderno 46, p. 382-384.

⁵⁵⁶ Como demonstra o depoimento em juízo de Lluís Martí, funcionário da casa dos Condes de Prades em sua versão transcrita por Eva I. Molina. MOLINA, E. I. Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenes d’Arenós i sobre l’ origen del Libre de les dones. *Caplletra*, 48, pp. 135-161, 2010, p. 149-161.

⁵⁵⁷ ANALES DE LA CORONA DE ARAGÓN. Geronymo Curita. Saragoza: 1579, 2ª Parte, Livro XI, cap. XLVIII, p. 37-38.

especular de esposa está vinculada à existência de um de um marido specular também. Nesse sentido, frente aos abusos vivenciados em seu matrimônio, a conformação de um modelo specular que fosse capaz de legitimar a sua fuga e divórcio torna-se uma ferramenta social e politicamente útil à dama e seus anseios.

Sob uma perspectiva de gênero, acreditamos que a obra busca validar socialmente ações e situações almejadas pela nobre, em razão do reconhecido e conturbado casamento e vida que levava ao lado de D. João de Prades. Quanto a ser mulher e, em consonância com as mais variadas formas e estratégias de ampliação de espaços sociais, a representação de D. João de Prades como um contra-modelo ao arquétipo de modelo specular eiximiniano projeta D. Sancha a um cenário de poder.

Em um primeiro momento, julgamos que possíveis conflitos intra e régionobiliárquicos no seio da corte aragonesa fossem os reais motivos para a construção do desprestígio do conde de Prades. Com base no aporte bibliográfico e documental a que tivemos acesso, não encontramos vestígios que embasasse esta narrativa histórica. Com exceção da recusa do casamento de sua filha com o irmão da rainha Sabi de Foix e da manutenção de algumas relações com Castela, os feitos de D. João de Prades no contexto cruzadístico e sua lealdade aos interesses da coroa aragonesa são descritos ao longo dos Anais da Coroa de Aragão e da História da Catalunha.

Dito isto, resta-nos pensar a utilidade do tratado de Eiximenis frente aos interesses de D. Sancha, servindo-lhe como uma profícua ferramenta social. Para tanto, este capítulo está a cargo de delinear o modelo de “bom marido” que o tratado de Eiximenis infere, bem como perscrutar a figura de D. Sancha de Arenós à luz de seu esposo através de uma análise de gênero.

4.1 - *Llibre de les dones* e o modelo specular de marido

Se a suavização da natureza feminina é uma marca da filosofia eiximiniana, inovadora para aquele tempo, o frade menor novamente nos surpreende ao construir o que nós denominados de um “esboço de modelo specular” direcionado aos homens casados. Ao versar sobre a cordialidade e a forma honrosa como o homem deve tratar sua mulher – inclusive com conselhos para lidar com os casos que fogem à harmonia do matrimônio, como o adultério e outros -, o franciscano constrói referenciais ético-comportamentais esperados de um esposo cristão.

Se, para o ideal especular da esposa, Eiximenis delinea as qualidades de uma mulher abnegada, espiritualizada e companheira de seu marido, aos esposos o frade conforma um modelo de marido tolerante e amoroso, com responsabilidade na iluminação e edificação de sua mulher. Ambos os modelos estão alicerçados na concepção de mutualidade que o débito conjugal implica ao homem e à mulher, cujas benesses sacramentais só podem ser alcançadas na medida em que “o marido deve à mulher e a mulher ao marido, atendendo a unidade e amor que Deus ordena⁵⁵⁸”.

Eiximenis faz uma exortação aos maridos que, por grande vaidade e apego às coisas do mundo, desviam suas esposas devotas, espirituais e tementes a Deus. Eles que devem desempenhar a função de iluminar suas esposas, ao não cumprirem essa função, arriscam-nas a se perderem como “safiras aos burros; pérolas nos alpendres⁵⁵⁹”. Quando Deus permite a tais mulheres ter um marido ruim, Ele lhes dá uma profícua oportunidade de testar a paciência e exercitar a penitência⁵⁶⁰. À mulher boa que, pelos desígnios de Deus tenha um marido ruim, Eiximenis orienta que vivam como boas viúvas⁵⁶¹ e façam deste percalço um caminho de merecimento ao paraíso.

Como lembra Juncosa-Bonet, a concepção cristã do frade menor segue a lógica da queda, que pressupõe a relação entre inspiração divina e vontade humana (comportamento ditado/esperado *versus* liberdade). O pecado, que para Eiximenis não rompe a relação entre homem e Deus (apenas o distancia), torna essa condição debilitante uma possibilidade de restauração desta aliança⁵⁶².

A alma, quando racionalmente inspirada, controla a vontade em prol do que é esperado por Deus e eticamente estabelecido como um modelo cristão. Em específico ao caso da mulher devota e em cumprimento ao modelo especular de esposa abnegada, o sofrimento de se ter um marido ruim é, portanto, visto como uma possibilidade de aproximação da mulher para com Deus.

Neste sentido, Eiximenis orienta aos homens que amem muito suas esposas:

Assim como o amor não pode ser pago senão com o amor pela sua grande nobreza, assim como um homem quer ser muito amado por sua

⁵⁵⁸ “[...] *marit deu a la muller e la muller al marit, ne attenent a la unitat e amor que Déus há ordenada ésser entre ells [...]*”. EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, XLV, p. 547.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, cap. XLV, p. 547.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ *Ibidem*, cap. C, 2018, p. 648.

⁵⁶² JUNCOSA-BONET, E. Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi. In: Francesc Eiximenis – (coletânea en homenatge). DAURA, J. S. (Org.). Barcelona, 2021, pp. 13-30.

esposa, ele deve amá-la muito [...] o homem ao amar e honrar sua esposa, presta um grande serviço a Deus, faz o que deve fazer, porque Deus o obrigou a isso na instituição do casamento, assim como um legado. Não é mais que a obrigação do homem a tal amor por caridade e justiça, a mulher que o ama mais que qualquer outra pessoa, deve receber o mesmo serviço e bem⁵⁶³. (tradução nossa)

O amor do homem à sua mulher detém condições. Ela, que por natureza tem uma inclinação à debilidade e ao pecado⁵⁶⁴, ao homem é orientado que a ame e preste o mesmo serviço, desde que ela faça o mesmo. Ao longo do capítulo em que o frade discorre sobre a necessidade de os maridos amarem muito as suas esposas, Eiximenis, seguindo a orientação do apóstolo Paulo aos Colossenses, afirma que “*homens ame as vossas mulheres, mas não vos apaixoneis por elas*⁵⁶⁵”.

Amar na “forma cristã” é um amor caritativo; um amor “*ensenyar per obra*⁵⁶⁶” (ensinado pela obra). Não um amor carnal, orientado pela paixão da carne — apesar de discorrer sobre como o homem pode conhecer carnalmente sua esposa e apontar os benefícios disso, cujo objetivo maior é evitar a luxúria e a fornicção⁵⁶⁷.

Um amor apaixonado pode cegar o homem e impedi-lo de cumprir o que lhe é devido quanto à própria condução da mulher à retidão. O homem deve amar a mulher que não é preguiçosa, engenhosa, áspera e de mal suporte. Caso ela o seja, por Deus ou pelo próprio marido, receberá o devido castigo⁵⁶⁸.

O arquétipo de um marido tolerante — sem perder de vista a responsabilidade deste na boa condução e iluminação da esposa — ganha lugar com as orientações do frade franciscano quanto a não cometer uxoricídio (assassinato da esposa), mesmo que esta cometesse adultério⁵⁶⁹. Em orientação aos príncipes, o franciscano sinaliza para que não

⁵⁶³ «Com amor no-s puxa pagar sinó per amor per la sua gran noblea, axí donchs, com l'om vol ésser molt amat per sa muyller, e ell deu molt amar sa muyller [...] en amar e honrar sa muyller, fa a Déu gran servey, e fa ço que fer deu, car Déu l'à a açò obligat en la institució del matrimoni, axí com ja damunt és al-legat. No-res-meys que l'hom és obligat a aytal amor per caritat e per justícia, car la muyler lo ama més que altra persona, e d'ella reeb més servey e de bé”. EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LXXVIII, p. 608.

⁵⁶⁴ Eiximenis não rompe com esta premissa, mas encontra na debilidade feminina a possibilidade de restauração.

⁵⁶⁵ *Per tal diu sent Pau, Ad Colocenses tercio:” Viri diligete uxores vestras, et nolite esse amari ad illas”.* EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LXXVIII, p. 608.

⁵⁶⁶ *Ibidem.*

⁵⁶⁷ Através do casamento o homem pode conhecer carnalmente sua esposa pois, em cumprimento aos designios e mandamento divinos, o homem faz uma obra virtuosa e meritória. *Ibidem.* cap. LXV-LXVII, p. 584-589.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, cap. LXXVIII, p. 608.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, cap. LX, p. 577-578.

tolerassem maridos que assassinassem suas esposas por adultério⁵⁷⁰. Aos homens, recomenda buscar formas dóceis de correção de suas mulheres antes de exercerem a força física sobre elas⁵⁷¹; bem como tratá-las de forma cortês e honrosa⁵⁷².

O adultério é uma temática recorrente e concomitante aos debates sobre o divórcio nas sociedades medievais, já que a prática sexual fora do casamento era reprovável e apaziguada pelo direito canônico como motivo para a dissociabilidade do matrimônio⁵⁷³. Sempre se buscava imputar a culpa ao responsável pelo delito, que, quando cometido unilateralmente, implicava uma resposta imediata na dissolução do casamento — preceito estendido às mulheres, como pontuou Lima⁵⁷⁴.

Conforme Lima indicou, em algumas situações as autoridades pontifícias admitiam a anulação do casamento como casos de morte, adultério, votos religiosos, impotência e outros. A temática do adultério torna-se a maior referência para pensarmos a conformação do arquétipo do “esposo tolerante”. Contrário às práticas condenatórias costumeiramente aplicadas às mulheres adúlteras⁵⁷⁵, Francesc Eiximenis defende que este não seja um elemento que justifique a morte da esposa e/ou o fim de um casamento. Em suas palavras, o frade afirma:

Além disso o homem que tem a esposa adúltera deve pensar que se a matar, resultará em grande infâmia e vergonha e, por um tempo, dano aos seus filhos, que serão fortemente menosprezados. Depois, deve pensar no grande mal que pode se colocar ao ofender os parentes, que podem matá-lo. Depois, o grande dano a sua casa, que se porá em grande perda, desordem e desânimo [...] Da mesma forma você deve pensar que sua esposa verá a grande graça que você lhe concedeu ao perdoar-lhe tal crime, será mais obediente a você e mais reverente, o

⁵⁷⁰ *Ibidem*, cap. L, p. 555.

⁵⁷¹ EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LXXXVIII, p. 627-628.

⁵⁷² *Ibidem*, cap. LXXXIV, p. 618-619.

⁵⁷³ LIMA, M. P. O discurso do poder, saber jurídico e reforma papal: os casos de divórcio nas decretais do pontificado de Innocêncio III (1198-1216). *Mimesis*, v. 27, n. 2, pp. 69-96, 2006, p. 83.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ Quando a denúncia era feita pelo próprio marido referendado por testemunhas, a pena aplicada a mulher era a morte. Ao analisar o caso da judia Lumbré em Zaragoza, Asunción Blasco também aponta outros severos castigos comumente aplicados a mulheres condenadas por adultério como flagelação pública da acusada (variável em quantidade a depender do grau do delito); raspar o cabelo em forma de cruz como marca do pecado e ou a “escada ignominiosa”, prática recorrente na Baixa Idade Média que consistia em colocar a mulher adúltera no topo de uma escada no centro urbano, onde ela receberia acusações e humilhação pública. As mulheres julgadas e condenadas por adultério também poderiam ser exiladas. BLASCO-MARTÍNEZ, A. El adultério de Doña Lumbré, judia de Zaragoza: causas e consequências. *In: The history of the Jewish people (from the second temple period until the Middle ages)*. Jerusalém, 1986, pp.105-12.

amará mais que a qualquer coisa. Ela pensará na sua grande bondade, amor e cortesia que a está ensinando [...] ⁵⁷⁶. **(tradução nossa)**

Inferir que ao marido possa perdoar a esposa adúltera não nos deve conduzir a uma errônea interpretação de tolerância com a prática, mas, tão somente, um cumprimento do exercício de harmonia que a noção de comunidade política tem para Eiximenis⁵⁷⁷.

De um ponto de vista ético, ao direcionar o perdão à sua esposa, o homem a conduz eticamente à correção do delito, cumprindo a sua função de orientá-la; sua função como um bom cristão quanto ao exercício do perdão – e valor disto como uma obra meritória; exercita genuinamente os princípios do débito conjugal de manutenção da felicidade, do amor e da bondade e, ainda um nível coletivo, corrobora com a ordem e a manutenção da paz⁵⁷⁸.

Os conselhos de Eiximenis sobre a prática do adultério encontram guarida nos ensinamentos de Cristo e na própria condição natural do homem de conduzir racionalmente a mulher. O frade reflete sobre a questão no capítulo 57 de sua obra. Ao elencar a problemática de “sobre o que o homem deve fazer quando sua esposa está certamente cometendo adultério?”, o frade catalão constrói, como escopo de sua argumentação, uma autoreflexão masculina. Em sua inferência, ele sinaliza como uma das possibilidades para o adultério feminino, o fato de ter um mal marido. Nesta condição, o filósofo afirma: “[...] *Se sua esposa comete adultério causada por seu mal regimento ou qualquer outra grande falha sua, você não pode chorar por isso e que o mal deve retornar sobre você [...]*”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ “*Ultra açò, deu pensar l’om qui ha la muyller adúltera que si la mata, que de açò se seguirà gran infàmia, e verguonya, e, per temps, dampnaje a sos infants, qui tostemps ne seran fort meyspreats. Aprés, deu pensar lo gran mal qui per açò se pot levar contra si meteix per la offença dels parens, qui li-n poran dar mort. Aprés, lo gran dampnaje de tota sa casa, qui sobre açò pendrà gran minve, e girament e gran dejecció. [...] Axí meteix deus tu pensar que ta muyller, qui veurà la gran gràcia que tu li hauràs feta perdonant-li aytal crim, que tostemps te-n serà pus obedient, e pus reverent e te n’amarà més a tu e a totes les tues coses, car pensarà la tua gran bonea, amor e cortesia que li has ensenyada*”. EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LX, p. 577.

⁵⁷⁷ JUNCOSA-BONET, 2021, *op. cit.*,

⁵⁷⁸ Novamente evocando a perspectiva defendida por Juncosa-Bonet, a noção coletiva de Eiximenis pressupõe a convivência comunitária de forma organizada e bem regida, capaz de garantir a ordem e paz. Esta premissa justifica o poder político de um governante para com seu reino e, a nível doméstico, do marido para com sua esposa. *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷⁹ “*Si ta muller fa adulteri e tu la y has portada per ton mal regiment, o per qualque altre gran colpa tua, no-t pots d’ella clamar de tots punts, mas lo mal deus sobre tu meteix retornar e, per consegüent [...]*”. EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LVII, 2018, p. 569.

Ainda que a mulher, tendo um bom marido cometesse adultério – logo ele não tivesse culpa -, Eiximenis versa sobre os méritos do perdão, ensinados por Cristo. Nesse sentido, ele não deve matá-la por razão do adultério, já que “[...]o Salvador perdoando a mulher que cometeu adultério, nos ensinou nisto que a lei da graça não mata uma mulher pelo pecado do adultério, mas dá graça ao marido que a deixa morar com ele⁵⁸⁰ [...]”. Na visão de Eiximenis, o verdadeiro cristão deve se esforçar por perdoar, haja vista que matar a mulher por essa razão significaria um ato vingativo, incompatível com a concepção de um bom cristão.

A suavização de possíveis correções que Eiximenis impõe aos delitos femininos, não significa, em absoluto, a aceitação de um estado pecaminoso. Assim como ao homem é necessário conduzir racionalmente a mulher ao mais refinado e elevado estado virtuoso, o franciscano discorre sobre as maneiras que um homem tem de corrigir a má esposa. O uso da força, que não está de todo rejeitado, deve ser utilizado como último recurso às verdadeiras mulheres vis⁵⁸¹. Além de uma regulação ao ideal da castidade, a vergonha é para Eiximenis um recurso coercitivo e corretivo à malícia feminina, fazendo-o afirmar que “a grande malícia de uma mulher é punida com vergonha⁵⁸²”. Tomando por exemplo o desespero de um homem que tinha uma esposa má, o frade discorre sobre o uso de um sino utilizado pelo marido em acordo com a vizinhança para que, toda vez que a mulher cometesse algum delito, que ele tocasse o sino fazendo com que toda a comunidade fosse a sua casa ridicularizá-la.

Não suportando a vergonha, ela foi devidamente corrigida sem o uso da força física. Com este exemplo, o frade enfatiza a necessidade de se esgotar os recursos antes do uso da força que, quando em excesso, ao invés de corrigir, poderia levá-la ao desespero – algo similar à crueldade e, portanto, nocivo à alma e as boas obras cristãs⁵⁸³.

Neste sentido, no rol de orientações enveredadas aos maridos para com suas esposas, tratá-las com cortesia e honra é elementar e sinônimo do verdadeiro amor, aos moldes do que preceitua o sacramento do matrimônio. A mulher, quando não tiver um vício ou pecado irreparável, não deve ser corrigida na frente de estranhos por seu marido – o que seria uma vergonha para ele mesmo. Não deve ser corrigida com palavras

⁵⁸⁰ “[...] lo Salvador, perdonant a la dona que havia fet adulteri, nos ensenyà en açò que lig de gràcia no auciu dona per peccat de adulteri, mas fa gràcia al marit que la puxa lexar, quant a l’abitar ab ella [...]”. *Ibidem*, cap. LVII, p. 569.

⁵⁸¹ *Ibidem*, cap. LXXXVIII, p. 628.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ibidem*.

duras. Ele deve agir, para além de marido, como um pai e um irmão para sua esposa, não tratando-a como uma escrava ou serva⁵⁸⁴. Deve ter grande cuidado para não se apaixonar por outras mulheres⁵⁸⁵, pois a não observância desse aspecto significa brecha para o pecado da luxúria e todos os seus desdobramentos.

Finalmente, é possível afirmar que o cumprimento do ideal da mulher casada especular de Francesc Eiximenis também depende do cumprimento do modelo de marido que o frade delineia. A ausência deste (o modelo masculino) torna aquele (o da mulher casada) no arquétipo da viúva, qual seja, aquela que já não pode contar com as benesses do matrimônio.

4.2 – D. Sancha de Arenós e João de Prades

É possível afirmar que o cumprimento do ideal da mulher casada especular de Francesc Eiximenis existe (e é dependente) do cumprimento do modelo especular de marido que o frade conforma. A ausência deste (o modelo masculino) torna aquele (o da mulher casada) como uma viúva em vida. Como afirma o frade: “[...] que uma mulher casada que se vê acompanhada de um mau marido deve pensar que é viúva, e deve viver a vida de uma boa viúva, mantendo o dom do casamento e da viuvez juntos [...]”⁵⁸⁶.

Segundo o frade, Deus escolhe algumas mulheres para testar sua paciência e regimento, preparando-lhes grandes recompensas no céu ao suportar tamanha prova⁵⁸⁷. A nobre que vivencia um conturbado casamento cumpre literalmente o “estado de viuvez em vida”. Em fuga de seu marido, ela se refugia no Convento de Santa

⁵⁸⁴ EIXIMENIS, *op. cit.*, 2018, cap. LXXXIV, p. 618.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, cap. LXXXII, p. 614.

⁵⁸⁶ “[...] que dona maridada qui-s veu acompanyada de mal marit 50 deu pensar que sia viuda, e tenir deu vida de bona viuda, car lavors ha guardó de matrimoni e de viduïtat ensemps [...]” *Ibidem*, cap. C, p. 648.

⁵⁸⁷ “[...] E són moltes que Déus ha elegides a aytal estament per provar lur paciència e lur prudent regiment, a les quals és gran guardó appareylat en lo regne de Déu [...]”. *Ibidem*, cap. C, p. 648.

Clara em Valência após a autorização concedida pelo papa Bento XIII⁵⁸⁸, já que, como mulher secular, ela não poderia residir em um convento⁵⁸⁹.

A semelhança deste fato com a vida de D. Sancha de Arenós não nos parece uma mera coincidência, o que levou Eva Izquierdo-Molina a suscitar a hipótese de que a quinta parte do tratado de Eiximenis tivesse a intenção de preparar a nobre para uma vida espiritual⁵⁹⁰. Sem prejuízos a esta perspectiva, gostaríamos de propor aqui uma nova abordagem sobre a condição da nobre e seu esposo. Dada a posição social de D. Sancha e João de Prades, nos parece possível vislumbrar a dimensão política como um elemento fundamental à construção e circulação do *Llibre de les dones* no contexto aragonês do século XIV.

Com base em um conjunto de comportamentos que conformam a noção de “um bom marido”, nos parece pertinente observar que D. João de Prades não fazia jus ao modelo eiximeniano de esposo – o que corrobora com nossa hipótese de conformação do *specula* como uma ferramenta política que fosse capaz de desprestigiar o infante em um nível social e legitimar as ações de D. Sancha.

O estudo sobre a vida de D. Sancha de Arenós (1337/43 (?) – 1416), Condessa de Prades, é uma profícua contribuição à compreensão das condições históricas de produção do *Llibre de les dones*. A nobre que era avó da rainha Margarida de Aragão (1395-1422), a segunda esposa do rei Martim I (1356-1410), o Humano, era membra da alta linhagem aragonesa, os Arenós. Ainda uma personagem pouco estudada pela historiografia e, dito isto, conferimos destaque aos esforços que Eva Izquierdo-Molina tem realizado para preencher as lacunas sobre a vida desta dama⁵⁹¹.

A inserção da família de D. Sancha ao cenário cortesão aragonês deu-se na época das conquistas de Jaime I (1208-1276), cujas notícias mais antigas sobre a linhagem remontam ao ano de 1242 no *Llibre dels fets* (Livro dos Feitos), em que Eiximenis Perez

⁵⁸⁸ Pedro Martínez de Luna, eleito Papa entre os cardeais de Avinhão em 1394, em sucessão ao papado de Clemente VII. Em 1403 ele decide fugir de Avinhão, retornando para Aragão, sua cidade natal. O resgate do Papa Bento XIII teve a participação de Jaime de Prades, segundo filho dos condes de Prades, Condestável de Aragão e Almirante de Martim I. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2021, p. 244. Sobre a instituição do papado de Avinhão ver o trabalho de: MILLET, Hélène. Qu'est-ce que la papauté avignonnaise? Lusitania Sacra, n. 22, pp. 17-24, 2010.

⁵⁸⁹ Em atendimento a bula Periculoso de Bonifácio VIII (1298) a nobre solicita uma autorização para viver no mosteiro com sua neta, Joana de Prades, filha de seu primogênito Pedro de Prades e Joana de Cabrera. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2018, p. 288.

⁵⁹⁰ *Idem*, 2021, p. 255-256.

⁵⁹¹ *Idem*, 2010, p. 149-161. Ver também: CELIS-DURÁN, J. C. de; MESA i REIG, L. Les relacions familiars entre els senyors de Torres Torres i Estivella. Braçal, n.30, v. 40, 2009, pp. 194-222; MIREIA-COMAS, T. V. Lo libre de les dones. In: Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, 2015, pp. 267-288.

de Tarassona, mais tarde senhor de Arenós, aparece ao lado do rei junto de outros personagens como Blai Ximenis d'Arenós e Eiximenis d'Arenós⁵⁹².

A mesma fonte indica um Eiximenis Perez de Arenós, segundo filho de Eiximenis como conselheiro de Jaime II e participante das campanhas de Múrcia (1296) e Almería (1309), o qual teve três filhos: Gonçalo Eiximenis⁵⁹³, pai de D. Sancha e apoiador de Jaime II (1267-1327) e Pedro IV de Aragão, o Cerimonioso (1319-1387), com assídua participação nas incursões e conquista da Sardenha e das campanhas contra Jaime III de Maiorca, que lhe rendeu o título de cavaleiro em 1343, feito noticiado pela Crônica de Pedro, o Cerimonioso:

[...] *Tan pronto como se hubo vencido la batalla, nos tuvieron prevenido nuestro caballo, y luego, junto con el almirante que havia venido con una compañía de caballos armados [...] En tal punto hicimos caballeros al noble En Juan Ferrandez de Luna, En Gonzalo Gimenez de Arenós, En Artal de Fosses y á En Jaime de Esplugues [...]*⁵⁹⁴.

Condizente às transformações dos valores nobiliárquicos para o período, a linhagem Arenós se conformou dentro do que podemos qualificar como a “nova nobreza”, definidas por seus feitos dignos ao lado de monarcas e infantes, característica típica à nobreza urbana nos reinos cristãos peninsulares. Esta nobreza, que adquiriu contornos na vida pública e urbana frente ao contexto cruzadístico, agremiava para si e seus descendentes as titulações nobiliárquicas em um claro contraste a “velha aristocracia tipicamente rural”⁵⁹⁵.

O peso linhagístico, aos moldes particulares do contexto tardio, também recaiu sobre a mãe da Condessa de Prades. Conforme aponta Izquierdo-Molina, são informações fragmentadas que nos chegam sobre Timbor de Bellpuig (?), filha de Galceran de Bellpuig, conselheiro do rei Pedro III, Senhor de Serra, Andilha e comendador de Montalbà, com Ramoneta de Riusec (?). Sobre os feitos de seu avô materno recaem a jurisdição criminal de Torres Torres como reconhecimento pelo auxílio e atuação do

⁵⁹² “*qui fo puy senyor d'Arenós*”. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2018, p. 259.

⁵⁹³ Provável bisneto de Eiximenis Pérez de Tarassona e Timbor de Bellpuig. *Ibidem*, p. 260.

⁵⁹⁴ CRÓNICA DEL REY DE ARAGON D. PEDRO IV EL CERIMONIOSO. Por Antonio de Bofarall. Barcelona: Imprensa de Alberto Frozas, 1850, Cap. III, p. 139.

⁵⁹⁵ MOXÓ, Salvador. De la noblea vieja a la nobleza nueva. In: Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval. Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, p. 324.

nobre na reconquista do território de Rosselló. Em 1351, Bellpuig participou como membro do Conselho Matrimonial da Infanta Eleanor, filha de Pedro III com Frederico III da Sicília⁵⁹⁶.

As informações sobre bens e posses dos avós maternos de D. Sancha estão descritos nos testamentos apresentados por Izquierdo-Molina, deixados à mãe e à própria Condessa, para quem ficou todas as joias de sua avó (seus anéis, pérolas, pedras preciosas e marfins), doados ainda em sua idade de donzela; e à mãe da condessa, todas as coisas diversas como roupas, bens pessoais, linho, seda, prata, ouro e cobre⁵⁹⁷.

Casada com D. João (1335-1414), Conde de Prades, Barão de Entença e Senescal da Catalunha, a relação com a coroa se estreitou na medida em que seu esposo era o segundo filho do Infante Pedro de Aragão (1304-1385) com Joana de Foix (1305-1357/58), neto de Jaime II de Aragão (1267-1327). Convém destacar que a historiografia especializada no tema qualifica D. João de Prades como um personagem ativo politicamente em seu tempo, mas uma figura controversa e belicosa⁵⁹⁸. O seu casamento com a nobre era um feito publicamente conflitivo e, considerado pela historiografia, uma das motivações centrais à dedicação do *specula* à D. Sancha.

É através da compilação de Eva Izquierdo-Molina que nos chega o testemunho de Lluís Martí, constante no processo de divórcio de D. Sancha e D. João de Prades⁵⁹⁹ — que apesar de casados desde 1356/60, estiveram separados pelo menos a partir da década de 80 do século XIV e nunca mais voltaram ao convívio marital⁶⁰⁰. A partir do testemunho do Alcaíde de Chestre⁶⁰¹ — uma das propriedades da nobre no reino de Valência —, o funcionário informou que esteve a serviço dos condes durante o período que permaneceram juntos, servindo a D. Sancha pelo menos desde a sua marcha/fuga de Falset, onde residia junto ao conde, para Sorgob, junto à corte do rei Martim e sua esposa Maria de Luna, em razão do casamento de seu filho Pedro de Prades com Joana de

⁵⁹⁶ IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2018, p. 261-262.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 263-264.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 266.

⁵⁹⁹ A publicação de Izquierdo-Molina traz a compilação do processo de divórcio dos condes de Prades, reunidos a partir dos volumes 2215, 2216 e 2218 do Archivo del Reino de Valência. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2010, p. 149-151.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 149-161. Ver também: MIREIA-COMAS, T. V. Lo libre de les dones. In: Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, 2015, pp. 267-288, p. 269.

⁶⁰¹ Título similar a governador com jurisdição política e militar da região.

Cabrera, para fugir de seu marido — permanecendo por onze anos junto do filho, da nora e da neta⁶⁰².

É após a morte de Pedro de Prades que Lluís Martí noticia as constantes ameaças recebidas pela condessa de seu marido:

[...]Questionado sobre como o sabe, diz-lhe que porque ele, após a morte de D. Pedro de Prades, falecido no referido castelo de Torres Torres, viu mensageiros do referido senhor conversando com a referida senhora em Valência da parte do senhor, dizendo-lhe para retornar para ele, sendo os mensageiros do conde Guillem de Lobets⁶⁰³, Berenguer Gallart⁶⁰⁴ e Bernat Giner, Johan Ferrer⁶⁰⁵, secretário do senhor conde [...] Questionado sobre como ele, a dita testemunha, sabia que as referidas cartas de ameaças foram enviadas pelo referido senhor a referida senhora condessa, responde-lhe isso porque as referidas cartas das referidas ameaças foram assinadas pelo próprio senhor conde, com ele como testemunha, porque conhecia bem a escritura da mão do dito senhor, e viu aqueles selos, os próprios selos e armas que ele mesmo costumava levar. Acredita a testemunha que algumas das referidas cartas devam estar em posse da dita senhora Joana, sua neta[...]⁶⁰⁶
(tradução nossa)

Através dos mensageiros do conde e temendo por sua integridade física, Lluís Martí informa que a condessa foi orientada por amigos e familiares a sair de Valência com sua nora e neta, já que ela não cedia às exigências do conde, as quais, majoritariamente, orbitavam questões financeiras e disputas de rendas e terras⁶⁰⁷.

Conforme está relatado na “*História dos Condes de Urgel*”, a dimensão que os conflitos matrimoniais da condessa e do conde adquiriram ecoava no cenário cortesão:

⁶⁰² IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2010, p. 142-143.

⁶⁰³ Procurador do Conde de Prades desde 1386. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2010, p. 143.

⁶⁰⁴ Capitão da Chancelaria do conde de Prades de 1362 a 1396. *Ibid.*

⁶⁰⁵ Escrivão e notário do condado de Prades. Entre 1397-1410 se tornou capitão da chancelaria do conde em substituição a Berenguer Gallart. *Ibidem*, p. 143.

⁶⁰⁶ “[...] Interrogat com ho sab, et dix que per ço com ell, dit testimoni, après la mort del dit egregi don Pedro de Prades, qui morí en lo dit loch de Torres Torres, véu alguns misatgers del dit senyor compte qui parlaven ab la dita senyora en Valèncie de part del dit senyor, dient que ella tornàs ab ell, entre-ls quals misatgers hi vengueren e parlaren ab la dita senyora del dit senyor compte En Guillem de Lobets, En Berenguer Gallart e En Bernat Giner, En Johan Ferrer, secretari del dit senyor compte [...] Interrogat com ho sabia ell, dit testimoni, que les dites letres de menaces trametés lo dit senyor a la dita senyora comptessa, et dix que per ço com les dites letres de les dites menaces eren sotsrites de pròpria del dit senyor compte, com ell, testimoni, conegués molt bé la scriptura de la mà del dit senyor, e vehés aquelles sagellades ab lo seu propi sagell et armes, les quals acostumava fer et portar. E creu ell, dit testimoni, que de les dites letres n’i deu haver alguna encara en poder de la dita senyora dona Johana, néta sua [...]”. *Ibidem*, 2010, p. 151-152.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 143.

“[...] que até todos os príncipes da Espanha sabiam, porque como eram pessoas de linhagem real ou com parentescos com o melhor dela, eram muito conhecidos [...]”⁶⁰⁸.

O caráter público das desavenças maritais dos nobres é endossado pelos *Anales de la Coroa de Aragón*:

[...] el Arçobispo de Tarragona, y don Ramon Folch Conde de Cardona, y otros muchos Barones vienieron al parlamento: y se começou la platicar del remedio⁶⁰⁹: y por otra parte el Conde de Prades, que tenia su estado muy vezino de Tortosa, procurava de traer algunas compañías de gente de guerra del Infante: para valerse della contra sus enemigos: por una querella bien affrentosa, y no digna de quien el era. Esto fue que la Condesa doña Sancha Ximenez de Arenos muger del Conde, en vida del Rey don Martin determino de hacer divorcio de su matrimonio: auiendo biuido con su marido veynte y un años [...] ⁶¹⁰
(tradução nossa)

As companhias de guerra às quais o documento faz referência são as tropas castelhanas de D. Henrique de Castela, outrora apoiado por D. João de Prades e seu irmão, D. Alonso, primeiro Conde de Ribargoça em guerras e conflitos⁶¹¹. Em ocasião de seus conflitos com D. Sancha, o conde de Prades e com o apoio das tropas castelhanas ameaçou declarar guerra a Tortosa (terras da nobre adquiridas via dote)⁶¹². D. João reivindicava a todo momento o dote herdado e outros pagamentos a serem realizados pela condessa, alegando seus direitos durante o tempo do matrimônio.

A reação do parlamento foi imediata, conforme aponta a *Acta del parlamento, relativa á lo manifestado por Galceran de Rosanes*:

Como chefe do parlamento geral da Catalunha, fica acordado que o senhor, muito notório conde de Prades, por razões que agradam a sua grande nobreza atual, entenda enviar um mensageiro ao infante de Castela, um dos concorrentes que dizem e afirmam ter direito na sucessão de reinos e terras à coroa real, possibilidade de impetrar subsídio com gente armada ou outro para realizar o seu desejo e querer,

⁶⁰⁸ “[...] Don Juan, conde de Prades, hijo de don Pedro, conde de Ribargoza, que fué hijo del rey don Jaime de Aragon, continuaba las discusiones y discordias que tenia com doña Sancha Gimenez de Arenós, su muger, y fueron tales las cuestiones que hubo entre ellos, que las entendieron todos los príncipes de España, porque como eran personas del linaje real y emparentadas con lo mejor de ella, eran muy conocidos [...]” COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERALDE LA CORONA DE ARAGÓN. Próspero de Bofarull y Mascaro. Barcelona: 1853, caderno 43, p. 382.

⁶⁰⁹ Falar/buscar uma solução

⁶¹⁰ ANALES DE LA CORONA DE ARAGÓN. Geronymo Curita. Saragoza: 1579, 2ª Parte, Livro XI, caps. XLVIII, p. 38.

⁶¹¹ *Ibidem*

⁶¹² IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 140.

com um apelo que não parece lícito nem honesto ao dito parlamento por muitas razões notórias [...] ⁶¹³ **(tradução nossa)**

Naquele momento, em razão das disputas que cercavam o trono aragonês no período do interregno⁶¹⁴, a manutenção de tropas de um dos interessados no direito sucessório da Coroa de Aragão – Fernando de Castela - representava um perigo eminente. Em um esforço de sobreposição de suas demandas pessoais frente à coletividade e interesses do *regnum*, o nobre tem suas reclamações (des)qualificadas como “ilícita” e “não honesta” por seus pares. Em nome do Parlamento, Rosanes prossegue em suas admoestações ao Conde de Prades:

Portanto eu Galceran de Rosanes em nome e voz do dito parlamento, assim docilmente e caritativamente admoesto por escrito vossa grande nobreza que por sua alta natureza, não deva ignorar tais procedimentos que devem neste momento cessar totalmente quaisquer tais embaixadas, apelos, súplicas, impetrações e pedidos sobre qualquer caso levado aos ditos concorrentes se abstendo totalmente e, se tiver enviado tais mensagens, poderá revogá-las⁶¹⁵. **(tradução nossa)**

Ao longo do documento, Galceran de Rosanes solicita ao nobre que confie no parlamento como uma instituição capaz de mediar os conflitos. No que diz respeito às

⁶¹³ “Com a hoyda del parlament general de Catalunya sia pervengut que vos molt egregi comte de Prades per aquelles rahons les quals son plasents a vostra gran noblesa de present entenets a enviar missatger al infant de Castella un dels competitors quis dien e pretenen haver dret en la successio dels regnes e terres a la corona reyal pertanyents e de aquell impetrar subsidi ço es de gent darmes o altre per complir vostre desig e voler e com tal recors no paregua bo licit ne honest al dit parlament per moltes rahons assats notories [...]”. COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERALDE LA CORONA DE ARAGÓN, *op. cit.*, 1853, Tomo II, p. 423.

⁶¹⁴ Após a morte de Martim I em 1410, sem descendência a Coroa de Aragão não dispôs de um monarca como governante por um período de dois anos (1410-1412). Em razão de suas leis e conselhos próprios que envolviam a necessidade de descendência direta masculina. Nesse período abriu-se uma série de disputas de possíveis herdeiros ao trono, mas que a verdadeira disputa esteve entre Jaime de Urgell e Fernando de Antequera, filho de João I de Castela com Leonor de Aragão, irmão de Martim I. Fernando saí vitorioso em votação na corte que assume em 1412 o trono aragonês como Fernando I de Aragão. CÁCERES-MILLÁN, Sandra. Vivir sin rey en la Corona de Aragón: control político, económico y social en Interregno (1410-412). *Roda da Fortuna*, v. 4, n. 1, pp.365-378, 2005.

⁶¹⁵ “[...] per tant yo Galceran de Rosanes en nom e veu del dit parlament axi dolçament e caritativa com pusch en scrits amonest vostra gran noblesa la qual per la alta natura don devalia no deu ignorar tals procediments deure en aquest temps totalment cessar que de tals embaxades recorsos supplicacions impetracions e peticions sobre qualsevol cas o raho fahedors a algu dels competitors vos dejats totalment abstenir e si trames li havets tals trameses dejats encontinent revocar [...]”. COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERALDE LA CORONA DE ARAGÓN *op. cit.*, 1853, Tomo II, p. 423-424.

noções de *respublica*, o que está posto é a própria noção de organicidade que a noção política de bem comum evoca. Rosanes pontua que não é aceitável que um súdito imponha “qualquer remédio de justiça” quando, a dimensão da justiça está relegada a um rei, príncipe e senhor que governe para todos, indubitavelmente⁶¹⁶.

Aos reclames de João de Prades, a questão patrimonial foi um eixo central. Segundo a *constatacion del conde*:

[...] o dito conde trata bem a dita condessa de maneira boa e conjugal e tem admoestado e solicitado a ela e a muitas pessoas notáveis, tanto religiosas como seculares, avisando e solicitando que retornem à boa concórdia conjugal e que os frutos, aluguéis e emolumentos de dote o referido conde receba e governe como deve [...] ⁶¹⁷ (tradução nossa)

Como apontou Juncosa-Bonet, o condado de Prades, durante o século XIV, teve uma economia desfavorável em razão do próprio desenvolvimento histórico e político da região, cujas rentabilidades de minérios de prata só seriam sentidas no século posterior⁶¹⁸. O interesse no dote de uma esposa como recurso às demandas financeiras dos descendentes régios masculinos não era uma estratégia primeva a D. João de Prades.

A criação do Condado de Prades em 1324, como parte da política de ampliação e coesão de poder da monarquia aragonesa, além de construir rendas para o infante Ramon Berenguer, filho de Jaime II e irmão de Pedro IV, pai de D. João, lidou com uma situação econômica desfavorável. O que estava posto na balança de interesses era a ampliação da capacidade jurisdicional da monarquia naquele território, composto por vários domínios e outros territórios de menor capacidade. Juncosa-Bonet afirmou que a inserção a figura

⁶¹⁶ “[...] *fins per justicia sia un rey princep e senyor per tots indubitadament per justicia conegut com pusque remediar a sos dans e quereles recorrente [...]*”. *Ibidem*, p. 423.

⁶¹⁷ “[...] *lo dit comte be e maritalment tractas la dita comtessa e la haja amonestada e solicitada e a moltes e notables persones axi religioses com seglars fet amonestar e sollicitar tornes a bona e marital concordia e que los fruyts rendes e emoluments dotals lo dit comte pogues axi com deu rebre e governar [...]*” COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERALDE LA CORONA DE ARAGÓN *op. cit.*, 1853, Tomo II, p. 425.

⁶¹⁸ A criação do condado de Prades é parte de uma série de medidas e estratégias de poder adotada por Jaime II para barrar a multiplicação dos poderes senhoriais, substituindo-os paulatinamente por príncipes de sangue que herdaram os pontos estratégicos. Esta política deu forma aos condados de Empúres, Urgell, Ribargoça e Prades. O condado de Prades esteve marcado por uma economia desfavorável, sanada no século posterior com a descoberta de minas de prata. JUNCOSA-BONET, E. La estratégia de Jaime II para consolidar el poder régio: la creación del condado de Prades. *Acta histórica et archaeologia Mediaevalia*, n. 29, pp. 327-343, 2005, p. 332.

condal era um elemento de coesão política com vistas aos esforços de unificação territorial⁶¹⁹.

Se politicamente o Condado de Prades tinha um peso significativo, seu retorno financeiro não acompanhava. O desmembramento do condado foi uma política usual na obtenção de recursos monetários, o que levou o Conde Ramon Berenguer a vender a vila de l'Aleixar em 1327 para um cidadão de Barcelona que lhe devolveria a vila no prazo de um ano, caso o Conde conseguisse pagar o dinheiro emprestado. Somente em 1332 com o uso das joias de sua esposa, foi que o conde conseguiu recuperar a vila⁶²⁰.

Foi em 1341 que o Condado de Prades passou ao pai de D. João, o infante D. Pedro, Conde de Ribargoça. A permuta realizada entre os condados de Prades (cedido ao infante Pedro) e Empúries (cedido ao infante Ramon) foi reconhecidamente mais vantajosa a Ramon de Berenguer; acordou-se que o novo conde de Empúries deveria pagar a seu irmão a compensação de trinta mil libras de Barcelona, vinte e duas mil e quinhentas libras à mulher de Malgaulín pelos direitos que tinham sob o condado⁶²¹; e doze mil libras ao infante Pedro para pagar ampurdaneses⁶²² que haviam lhe emprestado dinheiro para a aquisição da terra⁶²³.

Flocel Sabaté faz uma análise ampliada das dificuldades tributárias vivenciadas pela Coroa de Aragão, herdadas desde meados século XII, que evidenciavam as disputas entre nobreza rural, nobreza urbana, burguesia em ascensão, demandas cruzadísticas e política de fortalecimento do poder da monarquia aragonesa em seus territórios – principalmente após a necessária fragmentação territorial demandada pelo momento⁶²⁴.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ Em sua análise política, Juncosa-Bonet aponta para a construção de relações e equilíbrios de poder entre nobreza, Igreja e burguesia como sinônimo da dinâmica de crescimento e transformação do sistema feudal já no séc. XIII. Naquele mesmo ano, além de l'Aleixar, o conde pediu a permissão para vender a vila de la Ribà. JUNCOSA-BONET, E. La estratègia de Jaime II para consolidar el poder régio: la creació del condado de Prades. *Acta històrica et archaeologia Mediaevalia*, n. 29, pp. 327-343, 2005, p. 328.

⁶²¹ Antigo Conde de Empúries, morto em 1322. Em razão do testamento de Malgaulín que passava o condado ao visconde Hug de Cardona, já que seu único filho exercia o priorado do Convento do Hospital de São João de Jerusalém; em 1325 o território foi objeto de troca com o Infante Pedro, em troca das baronias de Pego, vilas de Xalén e Laquart no reino de Valência. JUNCOSA-BONET, E. La estratègia de Jaime II para consolidar el poder régio: la creació del condado de Prades. *Acta històrica et archaeologia Mediaevalia*, n. 29, pp. 327-343, 2005, p. 335-336.

⁶²² Pertencentes ao condado de Ampúrias.

⁶²³ JUNCOSA-BONET, E. La estratègia de Jaime II para consolidar el poder régio: la creació del condado de Prades. *Acta històrica et archaeologia Mediaevalia*, n. 29, pp. 327-343, 2005, p. 336-337.

⁶²⁴ Sabaté pontua que o maior desafio da monarquia aragonesa no século XIV era a alta demanda por recursos monetários herdados da política expansionista desde Jaime II, obrigando a coroa a fazer concessões territoriais sob a forma de cartas de graças. Para aquele século, o autor aponta que a coroa aragonesa alcançou mínimos clamorosos de 13% em territórios. SABATÉ, F. A coroa de Aragão: identidade e especificidade política e social. *Revista Signum*, v. 14, n. 2, pp. 54-72, 2013, p. 61-62.

Significa dizer que o ávido desejo de D. João de Prades pelas rendas e territórios pertencentes a D. Sancha, como marca de seus reclames, tiveram uma razão histórica para o ser. Conforme a ata de seu matrimônio, de seu casamento celebrado em 1360, a nobre herdou as localidades de Torres Torres, Serra, Andilha e outras localidades que pertenciam a Galceran de Bellpuig, avô materno da nobre⁶²⁵. Não é nenhuma novidade para a época que os matrimônios nobiliárquicos seguiam interesses econômicos e linhagísticos – como foi o caso.

A dimensão pública dos conflitos entre os condes de Prades é apontada como a maior motivação para a produção e dedicação do *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis a condessa de Prades⁶²⁶. Conforme dedicação da obra:

À minha altíssima e honradíssima senhora Sancha Ximenis de Arenós, condessa de Prades, sua humilde serva em Jesus Cristo, Senhor dos senhores, irmão Francesc Eiximenis da ordem dos frades menores [...] que a dona por ela criada, por sua grande dignidade, escolhida para mãe. Altíssima senhora, Vossa Alteza sabe que por várias vezes agradou sua devoção me comoveu que eu lhe **queria encomendar um tratado devocional para a saúde e para a ordem da sua vida [...]**⁶²⁷ (tradução nossa/grifo nosso)

Segundo Montserrat Piera⁶²⁸, a dedicação de um tratado devocional a uma dama laica como D. Sancha demonstra o interesse do frade em contribuir com a formação espiritual feminina, partindo das condições não-convencionais da vida daquelas que lhe foi objeto de inspiração.

⁶²⁵ IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 138.

⁶²⁶ Como demonstra Clausell, não são todos os manuscritos que trazem a dedicação da obra à Condessa de Prades, fato atribuído pela autora a ampla difusão, por vezes fragmentada da obra. Em seis manuscritos catalães há a dedicação da obra a “*comtessa de Prades, la senyora Sanxa Ximénez d’Arenós*” bem como variações linguísticas desta dedicação em versões castelhanas. NÁCHER- CLAUSELL, Carmen. Francesc Eiximenis en Castilla. Del Llibre de les dones al Carro de las donas, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, v45, pp. 439-64, 1996, p. 445.

⁶²⁷ “[...] *A la molt alta e molt honorable seyora mia, la senyora dona Sancxa Xeméneç d’Arenós, comtessa de Prades, lo seu humil servidor en Jhesucrist, Senyor dels seyors, frare Ffrancesch Eximéneç, de l’orde dels frares menors [...]* qui dona per Ell creada e feta, per sa gran dignació, elegí per mare. Molt alta senyora, sab la vostra altea que ha plagut a la vostra devoció de diverses vegades moure a mi que yo volgués a vós ordonar algun devot tractat per a la vostra salut e per endreçament de vostra vida [...]”. IZQUIERDO-MOLINA, *op. cit.*, 2018, Prólogo, p. 453.

⁶²⁸ PIERA, Montserrat. “E deya que açò deviasobiranament esquivar dona d’orde”: Francesc Eiximenis i les monges a lo Llibre de les dones. In: *Studia mediaevalia Curt Wittlin dicata: Mediaeval studies in honour Curt Wittlin: Estudis medievals en homenatge a Curt Wittlin / edició a cura de Lola Badia, Emili Casanova i Albert Hauf.* – Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 217-288, 2015, p. 273.

Em sua análise política, Flocel Sabaté pontua a profícua contribuição da filosofia de Eiximenis como uma combinação perfeita às demandas da monarquia e dos estamentos, que a todo momento com ela estava em permanente negociação. Isto porque, seu modelo político propõem uma gestão política por meio do consenso e da representatividade, em nome do bem comum, o que dialogou perfeitamente – na visão do autor -, com a realidade social e política de governança na Coroa de Aragão⁶²⁹.

Como já dito, Francesc Eiximenis foi uma personagem influente em seu tempo, atuando especialmente nas questões de dimensão política, entendida por ele como uma via de salvação. Para o frade menor, o poder político é uma dimensão da misericórdia e piedade divinas que, a nível individual e coletivo, inspira racionalmente a alma humana e conforma os valores da *Respublica Christiana*⁶³⁰. Essa dimensão política, que extrapola a figura de um governante – sem desprezar a necessidade de um governante bom e justo na boa condução do reino -, confere lugar de destaque à noção de coletividade (que, ao mesmo tempo que é formada pelos sujeitos racionais, também contribui com a formação desses indivíduos)⁶³¹.

As noções de coletividade e política de Eiximenis são fundamentais para compreender a dimensão prática que o *Llibre de les dones* detém como um produto ético. A coletividade, quando formada por sujeitos racionalmente inspirados, evoca sua natureza social, tendenciando as pessoas a viverem em companhia, de forma “boa e amigável”. Uma comunidade de sujeitos racionais se torna o reflexo terreno da cidade celeste.

Para Juncosa-Bonet, a filosofia de Eiximenis propõe uma noção prática de construção de tecido social. É através do ajustamento de várias pessoas sob as mesmas leis e na relação entre comportamento ditado e liberdade individual⁶³² que se conformam as relações interpessoais sob uma a dimensão social e política. São os vínculos (quando bem conduzidos) entre homens e mulheres; esposas e maridos; parentes e amigos; que elevam a coletividade. Estamos falando de sujeitos racionalmente/divinamente

⁶²⁹ SABATÉ, *op. cit.*, 2013, p. 62.

⁶³⁰ Juncosa-Bonet aponta que em razão do pecado original, logo a condição de falha humana, imprime a necessidade de condução racional do homem. JUNCOSA-BONET, 2005, *op. cit.*, p.20.

⁶³¹ A intervenção divina é exercida em dois níveis. Em um nível individual, ela inspira a parte racional da alma humana; em um nível coletivo, inclina aos homens a viverem em comunidades bem-organizadas e bem governadas, capazes de garantir a ordem a paz. *Ibidem*.

⁶³² JUNCOSA-BONET, 2005, *op. cit.*, p. 20.

inspirados; logo, Deus se mantém como o motor de tudo, mas a ação humana se torna central⁶³³.

O conceito de “*regimento*” em Eiximenis evoca a noção de “algo elevado, quase divino⁶³⁴” que nos possibilita fazer um paralelo a noção de “mulheres regimentadas” em seu *Llibre de les dones*. A dimensão prática e social dos arquétipos das mulheres especulares eiximinianas, corroboram com a construção coletiva defendida pelo frade menor. Ao ser essa dimensão coletiva um elemento direto da práxis social, mais ainda nos inclina à percepção do *specula* como uma ferramenta política e socialmente útil às demandas de D. Sancha.

4.3 – O divórcio de D. Sancha de Arenós

Ao refletirmos sobre as motivações que levaram Francesc Eiximenis a dedicar a obra a D. Sancha de Arenós, concordamos com Montserrat Piera ao afirmar que, em referência ao tratado de devoção como uma ferramenta de edificação para a saúde e ordem da vida, fazem alusão a seu conturbado matrimônio que lhe fez buscar refúgio conventual em Valência⁶³⁵. Ao refletirmos sobre esta premissa, nos parece plausível pensar que a condição nobilíssima de D. Sancha; suas relações de proximidade com a coroa e a dimensão pública de seu conturbado casamento foram motivos mais que oportunos para fazer dela um referencial à propagação de valores sociais.

Eva Izquierdo-Molina nos informa que a ata de um acordo de núpcias entre D. João de Prades e D. Sancha de Arenós está preservado em um documento que data de 07 de março de 1355, onde assinam Pedro de Aragão, pai de D. João - no ato representando

⁶³³ A dimensão coletiva é algo tão central na filosofia de Eiximenis que em sua obra *Dotzà Crestià*, o frade menor desaconselha o uso da terminologia “senhor” em referência aos príncipes e reis em uma perspectiva individualizante. Para ele, um rei e/ou príncipe não dispõe de um reino a seu bel-prazer, uma vez que ele é, tão somente, um administrador que não está alheio a vontade do povo. Rei e príncipe devem significar o principal/primeiro; nunca um dono, o que flertaria com a tirania. A coexistência harmônica entre as concepções de poder ascendente (do alto) e descendentes (do povo) é uma inovação na teoria de Eiximenis JUNCOSA-BONET, 2005, *op. cit.*, p.22.

⁶³⁴ “O exercício do regimento” é compreendido como algo quase elevado e divino, que exige grande sabedoria e conhecimento. Significa a arte acima de todas as artes; é um teste constante para quem o usa; e em uma dimensão coletiva, atende a todos. *Ibidem*, p. 24.

⁶³⁵ Situação similar tem-se com a produção de *Scala Dei* dedicada a Maria de Luna, rainha de Aragão que frente a ausência de seu marido Martim, o Humano, detinha o poder político de fato. PIERA, Montserrat. “E deya que açò deviasobiranament esquivar dona d’orde”: Francesc Eiximenis i les monges a lo Llibre de les dones. In: *Studia mediaevalia Curt Wittlin dicata: Mediaeval studies in honour Curt Wittlin: Estudis medievals en homenatge a Curt Wittlin / edició a cura de Lola Badia, Emili Casanova i Albert Hauf.* – Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 217-288, 2015, p. 273.

o infante -, com o nobre Pedro Maça de Liçana⁶³⁶ e a mãe da dama, Timbor de Bellpuig, representantes de D. Sancha, donzela e órfã de pai segundo informado no documento, um acordo para um matrimônio, a ser realizado futuramente na Igreja⁶³⁷.

O documento que traz referências ao divórcio de D. Sancha e João de Prades é parte de um processo de disputa entre a Igreja San Joan del Mercat, contra o curador do Mosteiro de Santa Clara e contra Joana de Prades, neta de D. Sancha. O documento, datado em 1416, traz as declarações do padre Jaime Gil, padre vigário da referida Igreja, que alega que um quarto dos bens de D. Sancha foram deixados em testamento para a Igreja, o Mosteiro de Santa Clara e para algumas freiras⁶³⁸. Infelizmente, o documento não está preservado em sua totalidade e, por esta razão, não é possível saber os resultados do referido processo.

O divórcio de D. Sancha e João Prades nos dá pista sobre o convívio e casamento dos nobres através do relato de Luís Martí. Ele, que foi o procurador da nobre, atuou em seu favor durante a audiência, no processo que garantiu à condessa o direito de separação de seu marido, bem como a manutenção de seus bens e dotes⁶³⁹. O relato do Alcaíde de Chester aponta para os esforços da condessa para não regressar para casa junto de D. João:

E diz que durante o tempo em que o distinto don Pedro de Prades teve que casar com a nobre Joana de Cabrera, irmã do nobre padre Bernardo de Cabrera, a dita senhora disse a d. Pedro, aquele seu filho, que eles saíssem da cidade de Falset para a cidade de Sogorp, para agradar o referido senhor conde, onde estavam os altíssimos e ilustres senhores D. Martim, Infante de Aragão, e D. Maria de Luna, sua mulher, e a dita dona Joana de Cabrera, para o seu casamento com o dito D. Pedro, que os ditos ilustres senhores realizaram na dita cidade de Sogorp. E pela dita razão [não regressar para o conde] a dita senhora condessa vende Falset a Torres Torres que era parte da herança da condessa com sua família e bens móveis. E aqui permaneceu por dez ou onze anos continuamente, até a morte do distinto don Pedro, seu filho, que morreu acerca de meio ano depois⁶⁴⁰. **(tradução nossa)**

⁶³⁶ O nobre era senhor de Moixent e tutor de D. Sancha; era também dono de territórios em Múrcia, Xinosa, Monòver e os vales de Vinalopó. Atuou na reconquista da Sardenha ao lado de Pedro, o Cerimonioso. IZQUIERDO-MOLINA, 2010, op. cit., p. 137.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 138.

⁶³⁸ Dentre as alegações do padre está que a nobre foi paroquiana da instituição por mais de quinze anos; que nesse período morou em uma casa fornecida por eles; reitera que no testamento da nobre ela optou por seu sepultamento na Igreja de Sant Joan do referido Mosteiro das Clarissas de Valência. PROCESSO DE DIVÓRCIO DE D. SANCHA E JOÃO DE PRADES. In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, op. cit., p. 149.

⁶³⁹ IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *passim*.

⁶⁴⁰ “*Et dix que en lo temps que l’egregi don Pedro de Prades dech fer noces ab la molt nobla dona Johanade Cabrera, germana del noble mossèn Bernat de Cabrera, la dita senyora compta et lo dit don Pedro, fill [d’]aquella, se’n vengueren de la vila de Falcet, de voler et beniplàcit del dit senyor compte, a la ciutat de*

Até o momento, junto ao nosso levantamento bibliográfico, não ficam claros os motivos que levaram Martim I e Francesc Eiximenis a acolherem D. Sancha de Arenós em suas disputas e pleitos contra seu esposo, D. João de Prades. O relato de Luís Martí parece-nos precisar uma primeira movimentação da nobre na busca por apoio aos seus interesses, que do encontro com Martim, ainda infante à época, como um fator de consolidação na separação de seu esposo, o conde. Apesar de ser uma figura controversa, D. João de Prades nunca faltou com a fidelidade a coroa de Aragão, com exceção do apoio ao pleito de Henrique de Castela, oportunidade em que se aliou aos interesses do monarca castelhano junto aos seus próprios. Advertido pelo parlamento, o conde recuou.

Como já mencionado, Luís Martí foi uma testemunha ocular dos reiterados esforços de contato do conde com a condessa durante a separação. Ao ser procurada pelos mensageiros do conde de Prades, Lluís Martí confirma que estes cobravam a condessa uma quantia a ser paga anualmente a D. João:

Pelos mensageiros que enviava o senhor conde eles disseram a senhora que suas rendas, como é do passado que ela tinha a terra de 1000 florins por ano, que desse a ele esta mesma quantia anualmente, a qual ela não teve acordo. A dita senhora condessa sempre se recusou a fazê-lo, dizendo que não poderia fazer, pois as terras que possuía naquele reino estavam endividadas, maltratadas ou palavras e desculpas semelhantes⁶⁴¹. **(tradução nossa)**

A discussão financeira relatada acima não era inédita ao momento; ao passado, que Lluís Martim também nos informa que durante a época em que o ilustre D. Pedro de Prades, filho dos condes, estava vivo, os senhores já debatiam sobre as rendas⁶⁴². Ao que tudo indica, as questões financeiras eram o estopim dos conflitos entre a condessa e o

Sogorp, on adonchs eren los molt alts et il-lustres senyors don Martí, infant d'Aragó, et dona Maria de Luna, muller sua, et la dita dona Johana de Cabrera, e per les noces del dit don Pedro et d'aquella, les quals los dits molt il-lustres senyors les feren en la dita ciutat de Sogorp. E per la dita rahó la dita senyora comptesa se'n vench de Falcet a Torres Torres, qui era loch de la [here]tat de la senyora comptesa ab sa família e béns mobles. Et aquí stech per ben deu ho honze anys continus fins tant que morí lo dit egregi don Pedro, fill seu, et qualque mig any après [...]". RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, op. cit., p. 150.

⁶⁴¹ *"Per los quals misatgers et cascun d'aquells li enviava a dir lo dit senyor compte que li donàs de ses rendes, ço és del temps pasat que ella avia tenguda la terra "M" fflorins per any, et que d'aquí avant li donàs certa quantitat per any, de la qual no s'acorda. E la dita senyora comptessa sempre ho recusà fer dient que no ho podia fer, com la terra que ella posehia en aquest regne fos endeutada, et maltractada o semblants paraules excusatòries[...]". RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, op. cit., p. 151.*

⁶⁴² *Ibidem.*

conde e fora a maior motivação para a fuga da nobre. Segundo o relato pelo Alcaíde de Chester:

[...] o debate entre os referidos senhores conde e condessa, e algumas ameaças, pelas quais a senhora condessa acata o conselho de alguns de seus parentes e amigos para entrar na cidade e permanecer em segurança a sua pessoa, dizendo que a referida senhora contou a referida testemunha e aos demais que a acompanhavam para Valência que veio contra a sua vontade, mas devido as referidas ameaças do conde, que não veio para cá viver ou mudar sua residência, mas para fugir das ditas ameaças do conde, de quem tinha muito medo [...] ⁶⁴³ **(tradução nossa)**

Luís Martí afirmar ser testemunha ocular de que a condessa não tinha interesse de mudar a sua residência fixa para Valência, motivo que lhe fez deixar seus pertences no “castelo do Lago”, levando somente o pouco que precisava ⁶⁴⁴.

Com a morte de seu filho Pedro de Prades, iniciou-se uma disputa entre D. Sancha e sua nora, Joana de Cabrera, pela parte da herança de seu falecido marido. Até a resolução do pleito, ambas as damas se hospedaram na nobre casa do padre Eiximenis Pérez de Arenós, parente de D. Sancha. Percebendo que o pleito se alastraria por algum tempo a nobre acomoda toda a sua comitiva:

Para viver um tempo em Valência, alugaram um albergue [...] próximo a sapataria, e aqui permaneceram os vigários da referida testemunha. Ao final do debate, retornam para Torres Torres, para fazerem o velório ⁶⁴⁵ do dito D. Pedro. E feito o dito velório, tanto a dita D. Joana está indo para a Catalunha, e a dita senhora condessa se foi para Valência, parando seu cavalo no mosteiro de Santa Clara [...] ⁶⁴⁶ **(tradução nossa)**

⁶⁴³ “[...] començà tantost lo debat entre-ls dits senyors compte et comptessa, e algunes menaces, per les quals la dita senyora comptesa deliberà et hac consell d’alguns de sos parents et amichs que se’n entràs en ciutat per ésser en segur de sa persona, dient la dita senyora comptesa al dit testimoni e als altres que ab ella eren que ella venia en València, ultra son voler, per les dites menaces del comte, e que no y venia per habitar ne de mudar son domicili aquí, mas per fugir a les dites menaces del compte, del qual havia gran paor [...]”. RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 152-153.

⁶⁴⁴ RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁴⁵ A tradução literal no documento é “fazer a cabeça de D. Pedro”. Pelo contexto, traduzimos como velório em referência aos rituais fúnebres e/ou cortejo. Eva Izquierdo-Molina aponta que este episódio faz referência ao “funeral oficial” de D. Pedro, realizado um ano após a sua morte, de fato. IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁴⁶ “[...] aguesen astar en València, logaren hun alberch [...] prop la çabateria, et aquí stigueren ben hun any a vigares del dit testimoni. E finat lur debat abduy se’n tornaren en Torres Torres, et faheren lo cap d’any del dit don Pedro. Et fet lo dit cap d’any, tantost la dita dona Johana se n’anà en Catalunya, et la dita senyora comptesa se’n vench en València, et descavalguà al dit monestir de sancta Clara [...]”. RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 153.

Finalizadas as disputas com a nora, iniciou-se o processo de D. Sancha para permanecer no Mosteiro de Santa Clara, que, como já mencionado, havia uma proibição à permanência de seculares no claustro. No relato de Lluís Martí, faz a primeira menção a Francesc Eiximenis e D. Sancha de Arenós, cujo frade menor explica a condição à condessa e a auxilia na busca pela autorização de sua permanência:

E aqui ela foi informada pelo mestre Francesc Eiximenis e outros dizendo que por causa da *Extravagante*⁶⁴⁷ do Papa, que segundo a lei, ela não poderia estar no claustro de algum mosteiro feminino sem incorrer na pena de veto. E por este motivo ela deixou o referido mosteiro e foi para a casa do padre Jacme Romeu, perto de Steve [...] e assim ela enviou súplicas ao Santo Padre para que lhe concedesse licença para que pudesse estar com sua família no referido mosteiro sem incorrer em alguma pena, concedida a licença, ela retorna ao mosteiro com a família. Interrogado sobre o tempo, a testemunha disse que o foram um pouco mais ou menos de dois anos após a morte de don Pedro que estas coisas se passaram⁶⁴⁸. **(tradução nossa)**

Durante a estadia de D. Sancha no Mosteiro de Santa Clara em Valência, como aponta a bibliografia especializada, não cessaram as investidas do conde de Prades, culminando no episódio da ameaça armada, tratada pelo Parlamento aragonês. Conforme aponta Izquierdo-Molina, já vivendo no mosteiro, D. Sancha teve de realocar homens armados na porta de entrada e escadaria, haja vista as constantes ameaças que a nobre continuou recebendo de seu marido⁶⁴⁹.

A época do reinado de Martim I, Lluís Martí nos dá notícia da intercessão de Eiximenis Perez de Arenós e outros junto ao monarca, em favor de D. Sancha:

⁶⁴⁷ Termo que faz referência a *Bula Unigenitus Filius Dei*, promulgada em 1343 pelo Papa Clemente VI que ficou conhecida como “*Extravagante*”. Nela condenava que leigos tivessem acesso a Bíblia e aos “tesouros de méritos celestes”. SANTOS, João Henrique dos. A extravagante *Bula Unigenitus* (1343) e a questão das indulgências. XIII Encontro de História da ANPUH-RIO. Disponível em << https://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212962417_ARQUIVO_AEXTRAVAGANT_EBULAUNIGENITUS.pdf>> Acessado em fev/25.

⁶⁴⁸ “[...] *Et aquí stant fon-li feta concència per mestre Francesch Eximenez e altres dients que per Extravagant del Papa segun lech no podia star dins clausura en algun monestir de dones sens encorrimet de pena de vet. E per la dita rahó ella se isqué del dit monestir, e anà-se’n a casa de mossèn Jacme Romeu, prop sent Steve [...] et així ho havia tramès a suplicar al sant pare que li donàs licència que ella pogués star ab sa família dins lo dit monestir sens encorrimet d’alguna pena, la qual licència haüda, ella se’n tornà e-ll dit monestir ab sa família. Interrogat de temps dix que après mort del dit don Pedro, dins dos anys a vejares del dit testimoni, poch més o menys, foren les dites coses*”. RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 153 -154.

⁶⁴⁹ IZQUIERDO-MOLINA, 2021, *op. cit.*, p. 250.

E diz que enquanto a dita senhora estava no claustro do dito mosteiro, o dito senhor rei don Martí estava em seu Real de Valência, e o senhor conde veio ao Grau de Mar de Valência com um alaúde, segundo se diz. E alguns, entre eles o padre Eiximenis Perez de Arenós, **disseram ao dito senhor rei que o dito conde era vendido⁶⁵⁰ em Valência por tentar ver e causar dano a dita senhora condessa, e então seria sua misericórdia providenciar de tal maneira que o escândalo não se seguisse [...]**⁶⁵¹ (tradução nossa/grifo nosso)

O primeiro contato da nobre com Martim ainda na condição de infante se deu em 1385, durante o casamento de seu filho, don Pedro com Joana de Cabrera. Naquele momento, frente ao seu ato de fuga de Torres Torres, a condessa permanece junto ao filho e à nora em Valência por pelo menos dez anos até a morte do mesmo, em 1395. Como relatado por Lluís Martí, mais ou menos um ano e meio depois da morte de seu primogênito, acertados as questões sobre o dote/herança de sua nora e neta, D. Sancha de Arenós se dirige ao Mosteiro de Santa Clara e inicia a solicitação de permanência no claustro, algo em torno do início ou metade do ano de 1396.

Conforme a bibliografia especializada, 1396 é a data de produção do *Llibre de les dones*, ano também que coincide com o encontro entre a condessa e Francesc Eiximenis, bem como o início do reinado de Martim I (1396-1410). Conforme o excerto acima, a referência ao pedido de intercessão em favor da condessa está direcionado “ao rei Martim”, não mais como um infante.

Como já mencionado, até o momento não conseguimos precisar com exatidão um nicho de relações régio-nobiliárquicas que poderiam justificar, inicialmente, a solidariedade do monarca com a condessa, o que nos leva ao nosso destaque no excerto acima. Através da interferência feita por Eiximenis Perez de Arenós ao destacar que “seria misericordioso a intervenção do rei para que não se seguisse o escândalo”, nos parece plausível atribuir à própria noção de unidade social e política da época como um elemento

⁶⁵⁰ O termo foi traduzido segundo o site “softcatala.org/traductor?”. Com base no contexto, para nós o termo “vencido” faz alusão ao “sentido de enganoso”.

⁶⁵¹ “E dix que stant la dita senyora dins la clausura del dit monestir, et lo dit senyor rei don Martí stant en lo seu Real de València, lo dit senyor compte vench al Grau de la mar de València ab un laiüt, segons se dix. E alguns, entre ls altres mossèn Eximèn Perez d’Arenós, digueren al dit senyor rey com lo dit compte era vengut en València per asagar de dapnejar et aver la dita senyora comptesa, et així que fos sa mercè que y provehís en tal manera que scândel no se’n seguis [...]”. RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 154.

aos esforços de contenção dos escândalos públicos, vistos como algo nocivo ao próprio bem comum.

Essa perspectiva, que contribui com uma dimensão prática da ética de Eiximenis, corrobora com a noção/projeto de comunidade política do frade que, ao atuar como orientador espiritual de Martim I, pode ter influenciado na predileção do monarca ao caso⁶⁵². Segundo Eduardo Juncosa-Bonet, o bom aconselhamento e mediação de Eiximenis em assuntos delicados são identificados nos reinados de João I e Martim I⁶⁵³.

Diante do pedido de intercessão para o rei Martim, segue o relato:

E o dito senhor rei mandou prender o conde na pousada. E o dito conde fez com que a dita condessa fosse levada em audiência perante a presença do senhor rei, segundo a testemunha [Lluís Martí], e outros compareceram. E em poucos dias o dito senhor rei que conhecia os fatos, o deixou ir [o conde]. Vê-se que a referida testemunha, enquanto esteve em Valência, passou algum tempo cavalgando com o referido senhor rei pela Boseria, segundo tem dito a testemunha. Questionado se o referido conde tinha vendido⁶⁵⁴ o referido caso ao senhor rei para ter a dita senhora em Valência, e diz que sentiu muito, dadas as ameaças que o referido conde enviou a dita senhora, que provável que ele tenha vindo para tê-la nas mãos, como havia prometido muitas vezes, tanto por cartas como por mensageiros.⁶⁵⁵ **(tradução nossa)**

Pelo que se segue ao relato de Lluís Martí, o Alcaíde de Cheste destaca que trabalhou toda a vida para os condes e, após a morte de D. Pedro, acompanhou a condessa durante toda a sua vida, sendo taxativo ao afirmar que enquanto viveu o senhor conde, a senhora condessa continuou com muito medo do nobre, com um verdadeiro pavor na

⁶⁵² Segundo Juncosa-Bonet o conde Joan d'Armanyac de Girona, elogia as capacidades de Eiximenis e o incentiva a ser confessor dos reis João I e Martim I. O frade nega a oportunidade, no entanto permanece atuando como um orientador, especialmente de Martim, através de cartas. JUNCOSA-BONET, 2021, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁵⁴ No sentido de convencimento.

⁶⁵⁵ “[...]Et lo dit senyor rey féu arestar lo dit compte en sa posada. Et lo dit compte féu citar la dita comptesa davant la audiència del dit senyor rey, en presència de la qual ell, dit testimoni, et altres comparegueren. Et a pochs dies lo dit senyor rey, qui sabia los fets, féu-lo'n anar. És ver que'l dit compte, entretant que stech en València, pasà algunes veguades cavalcant ab lo dit senyor rey per la Boseria, et açò veyà lo dit testimoni. Interrogat si lo dit senyor compte era vengut e-ll dit cas ab lo dit senyor rey per pendre e aver la dita senyora en València, et dix que creya que hoc per ço cor, ateses dites menaces que-l dit compte trametia a dir a la dita senyora, versemblant era que ell no y venia per àls, sinó per aver aquella a sa mà, segons havia tramès a dir moltes veguades, així per letres com per missatgers”. RELATO DE LLUÍS MARTÍ In: IZQUIERDO-MOLINA, 2010, *op. cit.*, p. 154.

época das muitas ameaças. Mesmo após a morte do conde, somente cinco anos depois que a dita senhora teve coragem de deixar Valência, falecendo um ano depois⁶⁵⁶.

As partes finais do documento – as que estiveram conservadas –, fazem referência aos testemunhos de D. Joana, neta de D. Sancha; da esposa de Lluís Martí e de Isabel de Monsoriu, dama de companhia da condessa, que atestaram que a nobre sempre nutriu o desejo de retornar a Torres Torres, o que não realizou por temer por sua vida⁶⁵⁷. Os relatos atestam o espírito caritativo da condessa, que, tendo vivido por mais de vinte anos no mosteiro, sinalizavam em prol dela ter deixado doações ao mosteiro e às freiras, tendo conhecimento da pobreza que ali existia⁶⁵⁸.

Analisar a figura de D. Sancha de Arenós não é uma tarefa fácil, haja vista as lacunas de sua vida. Situação similar encontramos ao tentar olhar para o próprio D. João de Prades, que na condição de infante também pouco temos notícia. Igualmente, são recentes os esforços que tentam reavivar as discussões sobre Francesc Eiximenis e suas obras⁶⁵⁹ e, neste sentido, também existem muitas lacunas acerca da vida, obra e trajetória do frade menorita.

No que concerne ao *Llibre de les dones*, da sua condição de espelho, nos é possível vislumbrá-lo como uma profícua ferramenta social e política. Como uma via de mão-dupla, na mesma medida em que o *specula* cumpre a sua função instrutiva social, que é a de normatizar o segmento feminino em todos as suas nuances (um esforço mais que declarado), ele também dissemina a visão de comunidade política de Francesc Eiximenis. Com uma ética que preceitua uma noção prática de construção de tecido social, o frade estabelece que, na mesma proporção que o sujeito influencia o todo/coletivo, o todo/coletivo também influencia o indivíduo.

Dito isto, se, a um nível coletivo, nos parece plausível pensar o caráter nocivo dos escândalos públicos do matrimônio da condessa e do conde de Prades e suas consequências a noção harmônica de sociedade e comunidade; a um nível individual, como forma de solução ao impasse dos condes, igualmente nos parece tangível pensar que a legitimação do divórcio almejado por D. Sancha, poderia ser uma solução viável.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 155-156.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁶⁵⁸ “[...] açò per tal cor la dita senyora stech al dit monestir ab sa família bé per spay de xx anys, poch més o menys, et féu et donà grans enugs al dit monestir et monges d’aquell, e sabia la gran pobre[sa] que pasaven les més monges que y són, a les quals la dita senyora comptesa acostumava fer algunes caritats.” *Ibidem*, p. 158.

⁶⁵⁹ Isto em uma clara relação com o movimento separatista da Catalunha que tem se esforçado para construir uma identidade nacional própria – o que perpassa ao resgate de obras e intelectuais de seu passado.

Independente destas perspectivas, o *Llibre de les dones*, ao projetar e correlacionar o modelo de esposa especular a um modelo de marido especular, se tornou uma ferramenta socialmente útil a ampliação e cumprimento dos desejos de D. Sancha e, neste sentido, corrobora com uma análise de gênero.

CONCLUSÕES

Os espelhos, como fruto de seu tempo, foram reflexos de uma série de transformações e ressignificações, sentidas em todos os âmbitos das sociedades tardo-medievais. Considerando que nossos esforços analíticos se centraram no *Speculum Dominarum* (1304) e no *Llibre de les dones* (1396), é importante sublinhar que a propagação da literatura especular deve ser compreendida como um típico fenômeno social, encontrado em outras localidades, com outros recortes temporais, e com autorias cada vez mais diversificadas – principalmente após o século XV. Seguramente, a ampliação da literatura especular foi sentida até meados do século XVII, interrompida com a ascensão dos interesses burgueses que, com as demandas da ascensão do movimento ilustrado os embates/combates com as monarquias de caráter absolutistas, tornaram-se notórios.

No entanto, para o período tardo-medieval os *specula* de Durand de Champagne e Francesc Eiximenis foram marcos representativos dessa literatura, em seus espaços e recorte temporais. Na França do século XIV, o *Speculum Dominarum* representou os esforços de projeção do poder político de uma rainha pela primeira vez, ao passo que, no final daquele mesmo século, no reino aragonês, o *Llibre de les dones* prenuncia a gênese de valores antropocêntricos, sentidos na tratativa e valorização não só de um incipiente movimento humanista, mas também para às mulheres.

Resguardadas as particularidades em cada uma das fontes, é importante destacar que ambas partem do princípio de sujeição da natureza feminina para construir seus modelos especulares para as mulheres cristãs. Se, na obra Champagne, o reconhecimento da natureza inferior do feminino é um requisito à construção do modelo de mulher prudente e sábia; no espelho de Eiximenis, encontramos uma abordagem mais valorativa da mulher que, mesmo sem negar a condição *sine qua non* de inferioridade que lhe é social e teologicamente imputada, agremia a esta condição a maior possibilidade de restauração de sua debilidade. Concernente a uma visão penitente, ser mulher e manter-se no caminho correto já era, em si, um sofrimento e uma provação divina maiores.

Do modelo de mulher sábia e prudente se estrutura o arquétipo de governante especular pensado para a rainha, D. Joana de Navarra. O *Speculum Dominarum*, como um espelho de princesa, traz em si preocupações com a formação e atuação virtuosa da rainha, similar ao que encontramos corriqueiramente nos *specula principis* destinados à formação do rei. Sob a moldura da “rainha eclesial”, se alicerçam os princípios de sua

governança, que é, em si, um papel de complementaridade à função do rei, com foco em uma atuação justa e piedosa.

Fruto das profundas discussões e ressignificações dos valores teocráticos naquele momento, a rainha especular de Champagne extrapola a condição de uma figura estritamente representativa para dar forma à projeção de uma rainha no ideário político do contexto. A condição de rainha, que não retira o estado de miserabilidade que lhe é inerente como mulher, lhe impõe normativas e diretrizes próprias à sua natureza. Tendo isto em mente, o frade menor, antes de versar sobre os atributos próprios à governança da rainha, realiza uma discussão sobre sua inferioridade como mulher; sobre as formas de lidar com este estado; para então, dominada a sua condição de miserabilidade – nunca dominada em sua plenitude, por isso da função auxiliar ao rei –, refletir sobre suas atribuições régias.

A literatura especular, que detém como finalidade primordial a instrução ampla e geral da sociedade como um todo, em ambas as obras é alcançada de maneira similar, mas com distinções. Se, como um espelho de princesa, o *Speculum Dominarum* está dedicado a uma rainha, e se ocupa de legitimar e projetar o poder dela através de sua governança; o *Llibre de les dones*, de Francesc Eiximenis, como um tratado espiritual, é dedicado a D. Sancha de Arenós, nobre aragonesa, e tem como intenção declarada alcançar todas as demais mulheres do reino.

Com vista a essa finalidade, o *speculum* de Eiximenis se estrutura com uma organização distinta do espelho de princesa de Champagne. Se, no *Speculum Dominarum*, a finalidade instrutiva e pedagógica social se dá de forma implícita, no *Llibre de les dones*, a edificação de todas as mulheres é uma intenção declarada. Se, na obra do frade francês, o recurso da rainha como um exemplo mais refinado a ser seguido por todas as mulheres consolida, na ordem do discurso (com dimensões práticas), o propósito instrutivo da literatura especular; a obra do frade aragonês se desdobra com diretrizes aos mais variados segmentos femininos, com um projeto instrutivo claro e bem definido.

A abordagem da obra de Eiximenis está dividida a partir da idade e estado civil das mulheres, destacadas em: infantas (no sentido de crianças); donzelas; casadas; viúvas e religiosas. A preocupação em orientar distintamente as mulheres, respeitados os tempos e as necessidades específicas de cada idade e estado civil, expressa a dinamicidade e diversidade do segmento feminino naquele contexto, bem como o árduo esforço de normatização a ele direcionado.

Apesar de o *Llibre de les dones* de Eiximenis se contrastar ao *Speculum Dominarum* de Durand de Champagne quanto à multiplicidade de modelos especulares na obra do frade catalão em relação ao modelo de rainha especular do frade francês, indubitavelmente ambas as fontes corroboram com uma análise de gênero ao projetarem a ampliação dos espaços sociais de atuação das personagens às quais eles estão dedicados.

Se o *Speculum Dominarum* versa sobre a mulher/rainha a dimensão do ideário político, o *Llibre de les dones* é utilizado como uma ferramenta socialmente útil aos interesses de D. Sancha de Arenós, que, à luz da dimensão prática da ética eiximiniana, encontra na promoção do divórcio da condessa e do conde de Prades, uma profícua oportunidade de construção do tecido social da República Cristã, a qual deve ser, na visão do frade aragonês, harmoniosa, em uma dupla relação indivíduo-coletividade.

Como uma via de mão-dupla, na mesma proporção que o sujeito influencia a sociedade como um todo, ela também forma e influencia o indivíduo. A nível de construção do tecido social da *respublica christianita*, a propagação dos valores ético-morais às mulheres, em uma clara alusão ao reconhecimento deste segmento como uma força social importante, corrobora com a própria noção de comunidade política e bem-comum daquele contexto.

Resguardadas as particularidades, ambas as fontes corroboram também com uma visão de complementariedade entre os gêneros. Se, no *Speculum Dominarum*, a projeção da governança da rainha se vincula à sua função complementar à governança do rei; com o *Llibre de les dones*, o modelo especular de esposa é acompanhado pelo modelo especular de marido. Quando aplicado ao caso de D. Sancha de Arenós, especificamente, serviu à legitimação de seu divórcio. Em cumprimento ao que orientou o Francesc Eiximenis para o caso das “boas mulheres” com “maridos ruins”, que estas adotassem em vida o modelo de viúva. Pelo exposto até o momento, indubitavelmente a possibilidade de reclusão no claustro e toda a especificidade de D. Sancha de Arenós frente ao alcance de seu pleito (o divórcio) certamente só foram possíveis devido à sua condição como nobre.

Na condição de mulher feminista, trabalhar com os *specula* medievais destinado ao público feminino, entendendo-os como expressão e sinônimo do dinamismo desde segmento social, foi uma gratificante tarefa. Para nós o contexto tardo-medieval é compreendido como um profícuo recorte para explorar as contradições de uma sociedade assumidamente masculina, mas que, em sua profundidade, deixava transparecer nuances, sombras e vozes daqueles sujeitos que buscou tanto silenciar – as mulheres.

É na tentativa de “ouvir” tais vozes e vislumbrar as contradições deste processo que nosso trabalho se esforça para dialogar e contribuir cada vez mais com pesquisas que buscam pensar a desconstrução de uma Idade Média, essencialmente masculina e masculinizada, que apregoava, por muito tempo um mundo feminino estaticamente tutelado pelos homens.

Sob o escopo do arcabouço dos estudos e teorias de gênero, mais que nunca é necessário olhar para as mulheres medievais como um grupo socialmente ativo, participativo e fundamental à própria manutenção daquelas sociedades que, apesar de não romper com a estrutura de misoginia social inerente a ela, conseguiram apropriar-se de condições e contradições próprias e impostas, que realocaram as mulheres em distintos e variados espaços de negociação social.

BIBLIOGRAFIA

FONTES:

AGOSTINHO. *Confissões (De Magistro)*. São Paulo: Abril-Cultura, 1980, Livro II.

_____. *De Trinitate*: Livros IX-XIII. Covilhã: Lusofia, 2008

ANALES DE LA CORONA DE ARAGÓN. Geronymo Curita. Saragoza: 1579, 2ª Parte, Livro XI.

AQUINO, T. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Volume I.

ARISTÓTELES. *Traité de la Génération de animaux*. J. Barthélemy-Saint Hilaire (Dir.). Paris: Librairie Hachette, 1887, Tomo II.

CHAMPAGNE, Durand. *Speculum Dominarum*. FLOTTÈS-DUBRULLE, Anne (Org.). Paris: École des Chartes, 2018.

COLECCION DE DOCUMENTOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERALDE LA CORONA DE ARAGÓN. Próspero de Bofarull y Mascaro. Barcelona: 1853

EIXIMENIS, Francesc. Llibre de les dones. *In*: Edició crítica dels capítols 1-100 del “Llibre de les dones” de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric. Eva Izquierdo-Molina (org). Girona, España: Universitat de Girona, 2018.

FRANCESC EIXIMENIS. Llibre de les dones. Disponível em <<https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000177178&page=1>> Acessado em dez/24.

FUNDACIÓN DEL COLEGIO NAVARRO. TESTAMENTO DE LA REINA JUANA DE NAVARRA. DECRETO ESPECIAL DE LA FUNDACIÓN NAVARRA. [Documentos transcritos]. *In*: SAN JOSÉ, A. A.; GARCÍA-ALONSO MONTOYA, R.; ORTIZ IBARZ, J. M. París 1304: La fundación del Colegio de Navarra.El testamento de la reina Juana. *Príncipe Viana*, v. 52, n. 194, pp. 47-68, 1991.

DICIONÁRIOS:

BOURGAIN, P. Miroir des Princes. *In*: **Dictionnaire du Moyen Âge**. (Orgs.) Claude Gauvard; Alan de Libera; Michel Zink. Paris: Quadrige/PUF, 2002.

FARIAS, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Garnier, 2017.

GAJANO, Sofia B. Santidade. *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Org.).

Dicionário Analítico do Ocidente Medieval. Tradução coordenada por Hilário Franco Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 504-521.

TESES E DISSERTAÇÕES:

BRANCO, Marília Pugliese. **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII-XIV**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2018, 149fls.

LEITE, Lucimara. **Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 228fls. São Paulo, 2008.

MASTNY, Catherine L. **Durand of Champagne and “the mirror of the queen”**: a study in medieval didactic literature. Columbia University, Ph.D., 235fls. Columbia, 1969.

MACEDO, Jaqueline S. **O conflito entre Filipe IV e a igreja (1296-1314): entre a lógica e a sátira: a Disputatio inter clericum et militem e o Roman de Fauvel**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 185 fls, 2019.

REFERÊNCIAS:

AMATO, Rita de Cássia F. **Santo Agostinho: Deus e a música**. 1ª Edição. Curitiba: Ed. Prisma, 2015.

ARAÚJO, Vinícius César D. Luta de classes na Flandres medieval? A Batalhadas Esporas de Ouro: Courtaî, 11 de julho de 1302. *In: Memória e Resistência*. Andrade, Everaldo de Oliveira (org.). São Paulo: Scortecci, 2005.

BAYONA-AZNAR, Bernardo. **El fundamento del poder en Marsílio de Pádua**. *In: El pensamiento político en la Edad Media*. Pedro Roche Arnas (Coord.). Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

BARROS, José D’A. **História Comparada**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

BLASCO-MARTÍNEZ, A. El adultério de Doña Lumbre, judía de Zaragoza: causas e conseqüências. *In: The history of the Jewish people* (from the second temple period until the Middle ages). Jerusalém, pp.105-112, 1986.

BLOCH, Marc. Os reis traumatúrgos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

_____. BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. *In: História e historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.

- CLAUSELL-NÁCHER, C. **Carro de las donas**. Valladolid, 1542. Adaptación del Llibre de les dones de Francesc Eiximenis O. F. M. realizada por el P. Carmona O. F. M., Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca (Espirituales Españoles), 2 vols, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- CHARTIER, Roger. **História, verdade e tempo**. Marlon Salomon (Org). Santa Catarina: Argos, 2011.
- CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. *In: Historia de las mujeres: La Edad Media*. G. Duby; M. Perrot (Orgs). Barcelona: Espanha, 2018.
- DE BONI, L. A. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.
- DUBY, G. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia do Bolso, 2011.
- FRANCO JR., H. **Os três dedos de Adão: Ensaio de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- GILSON, É. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane N. Abbud Ayoub. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2007.
- GREEN, Karen; MEWS, Constant J. **Virtue ethics for women (1250-1500)**. Berlim: Springer, 2011.
- IZQUIERDO-MOLINA, E. Un framenor, una dama i un “devot tractat”: aproximació a la gènesi i la datació del Llibre de les dones, de Francesc Eiximenis. *In: Francesc Eiximenis – en homenatge*. Daura, J. S. (Org.). Barcelona, pp. 237-276, 2021.
- JOLLY, J. Philippe, **Le Bel: ses dessins, ses actes, son influence**. Paris, 1869.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LAHAV, Rina. A Mirror of Queenship: the Speculum Dominarum and the demands of justice. *In: Virtue ethics for women (1250-1500)*. Karen Green; Constant J. Mews (orgs.). Berlim: Springer, 2011, pp. 56-69.
- LANZIERI JÚNIOR, Carlile. **Cavaleiros de cola, papel e plástico: sobre os usos do passado medieval na contemporaneidade**. Campinas: D7 Editora, 2021.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. São Paulo: RECORD, 2001.
- _____. **A civilização do ocidente medieval**. EDUSC: São Paulo, 2005.

- MAGALHÃES, A. P. T. Pobreza, periferia e exclusão: as relações entre lugar geográfico e lugar social na Ordem Franciscana. *In: Poder e religiosidade no ocidente medieval*. Anny B. Mazioli; Karla C. de Souza (Orgs.). Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- MATTOSO, José. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Editora Estampa, 1987.
- METZ, J B. O antropocentrismo cristão de Tomás de Aquino. *In: Cidade dos Homens e Cidade de Deus*. Ernildo Stein; José Ricardo Pierpauli (Org). Porto Alegre: EST, 2007.
- MIREIA-COMAS, T. V. Lo libre de les dones. *In: Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval*. Barcelona: Institut d' Estudis Catalans, 2015.
- MOXÓ, Salvador. De la noblea vieja a la nobleza nueva. In: Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval. Real Academia de la Historia, Madrid, 2000.
- NICOLAS, M. J. Introdução à Suma Teológica. *In: Aquino, T. Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Volume I.
- OLIVEIRA, M. A. A releitura tomásica da metafísica grega. *In: _____*. Porto Alegre: EST, 2007.
- PIERA, Montserrat. “E deya que açò deviasobiranament esquivar dona d’orde”: Francesc Eiximenis i les monges a lo Llibre de les dones. *In: Studia mediaevalia Curt Wittlin dicata: Mediaeval studies in honour Curt Wittlin: Estudis medievals en homenatge a Curt Wittlin / edició a cura de Lola Badia, Emili Casanova i Albert Hauf. – Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 217-288, 2015.*
- PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição. Belém: EDUFPA, 2000
- POWER, E. **Mujeres medievales**. Madrid: Ediciones Encuentros, 1999.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990, Vol. 1.
- RUST, Leandro D. As pegadas do sagrado: o político como religiosidade. *In: A Reforma Papal (1050-1150)*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.
- SANTOS-SILVA, Danielle de O. Queenship: considerações sobre um conceito. *In: História: sujeitos, teorias e temporalidades* . Aline Ferreira Antunes (Org.). Ponta Grossa: Editora Atena, 2021.
- SCOTT, Joan. **Gender: a useful category of historical analyses**. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.
- SERRANO DAURA, J. Francesc Eiximenis – (coletânea em homenatge). Daura, J. S. (Org.). Barcelona, 2021.

SILLERAS-FERNANDEZ, Nuria. **Chariots of Ladies: Francesc Eiximenis and the Court Culture of Medieval and Early Modern Iberia**. Nova York: Cornell University, 2015.

TEDESCHI, L. A. Representações sobre o feminino: o discurso filosófico. *In: As mulheres e a História: uma introdução teórico metodológica*. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

TOSTES, Rogério. “**Que multiplicació de juristes...** posa en lo cor dels hòmens gran terror”. Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio. Francesc Eiximenis – (coletânea em homenagem). Daura, J. S. (Org.). Barcelona, 2021.

URBANO, C. M. **Introdução. In: Santo Agostinho: O De excidio Urbis** e outros sermões sobre a queda de Roma. Lisboa: ECHC, 2010.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.

VINYOLES, Teresa; COMAS, Mireia. Lo llibre de les donnes. *In: Francesc Eiximenis (c.1330-1409)*. El context i Fobra d'un gran pensador català medieval. Antoni Riera Melis (dir.). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, pp. 268-288, 2015.

WICKHAM, C. **Europa medieval**. Lisboa: Edições 70, 2019.

WOODACRE, E. The Queens Regnant of Navarre: Succession, Politics, an Partnership, 1274-1512. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

ARTIGOS:

ANDRADE, M. F. Mulheres sob custódia: as comunidades de clarissas como espaços de obediência e autonomia (séculos XIII e XIV). *Lusitana Sacra*, n. 31, pp. 33-50, 2015.

_____. “Conhece a tua vocação”: liberdade e graça nas Clarissas (Idade Média). *Lusitana Sacra*, n. 37, pp. 77-91, 2018.

ALENCAR, Iracema A. de.; SILVA, Valéria Fernandes da. Utopia e Resistência: a construção de uma espiritualidade franciscana feminina no século XIII. *In: Atas da VI Semana de Estudos Medievais* do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Andréia Cristina L. F. da Silva; Leila R. Silva (Orgs.). Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais da UFRJ, 2006.

ANTUNES, José. Res publica, res sacra: notas sobre as formas de presença da noção abstracta de estado na Idade Média. *Revista História das Ideias*, v. 27, pp. 41-65, 2006.

ARTAU, Tomás C. y. Fray Francisco Eiximenis su significación religiosa, filosófico-moral, política y social. Disponível em << <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/5977/53337.pdf?...1>>> Acessado em Maio/2022

ASSIS, Raque Anne L. História comparada: porque usar e como usar. *Boletim Historiar*, v. 5, n. 3, pp. 54-63, 2018.

AYOUB, Cristiane N. A. Agostinho e a Iluminação Trinitária. *Archai*, n. 7, pp. 11-23, 2011.

BALADACCHINO, L.; CENTENERO, D. O. El besar en el Llibre de les dones de Francesc Eiximenis i la seua traducció castellana. *Catalonia*, 28, pp. 21-37, 2021.

BARBOSA, Patrícia Z.; ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Ser mulher hoje: a visão de mulheres que não desejam ter filhos. *Psicologia Social*, n. 24, v. 3, pp. 577-587, 2012.

BARRAQUÉ, Jean-Pierre. Les idéés politiques de Francesc Eiximenis. *De Boeck Supérieur*, 3, CXIV, pp. 531-556, 2008.

BRADLEY, Ritamary. Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature. *Speculum*, v. 29, n. 1, pp. 100-115, 1954.

BECHERI, Juliana O. Instagram no mercado da moda modesta: análise pela ótica das estruturas sociotécnicas. *Revista Administração Contemporânea*, n. 27, n 04, pp. 01-23, 2023.

BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. *Penélope: gênero, discurso e guerra*, n. 17, pp. 33-50, 1997.

CÁCERES-MILLÁN, Sandra. Vivir sin rey en la Corona de Aragón: control político, económico y social en Interregno (1410-412). *Roda da Fortuna*, v. 4, n. 1, pp.365-378, 2005.

CARVALHO, Flávio A. D. de. O mundo como claustro e a conversão da natureza: a secularização da santidade no medievo. *XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH)*, Fortaleza, pp. 1-16, 2009.

COSER, Míriam. Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise “queenship”. *Ver. Tempo*, v. 26, n. 1, pp. 231-247, 2020.

CORSI, Uelliton V. A ciência transcendente de João de Duns Scotus: uma introdução a sua metafísica. *Intuitio*, v. 15, n. 1, pp. 1-21, 2022.

COURCELLES, Dominique de. Le libre de les dones de Francesc Eiximinis: la femme et la paix en Catalogne au 14^e siècle. *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales et Modernes*. Disponível em << <https://journals.openedition.org/e-spania/24294>>> Acessado em Maio/2022.

- COUTINHO, Sabrine M. dos S.; MENANDRO, Paulo Rogério M. Representações sociais do ser mulher no contexto familiar: um estudo intergeracional. *Psicologia e Saber Social*, v. 4, n. 1, pp. 52-71, 2015.
- CURULL, Flocel Sabaté. El temps de Francesc Eiximenis. Les estructures econòmiques, socials i polítiques de la corona d' Aragó a la segona meitat del segle XIV. Disponível em << <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000215/00000023.pdf>>> Acessado em março/23.
- DEIFET, Wanda. Bela, recatada e do lar. *Coisas do gênero*, v. 5, n. 1, pp. 06-19, 2019.
- FERNANDES, Fátima R. O vassalo fiel na Baixa Idade Média. *Tiempo y Espacio*, n. 14, pp. 107-118, 2004.
- FERNÁNDEZ-MURGA, Félix. Navarra en la obra de Dante. *Príncipe de Viana*, v. 60, n. 218, pp. 823-828, 1999.
- FONSECA, Pedro C. L. Mulher e misoginia na visão da literatura patrística e do seu legado medieval: representações temáticas. *Polifone*, v. 25, n. 39.1, pp. 11-21, 2018.
- FORTES, C. C. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: relações e possibilidades. *Revista Signum*, v. 20, n. 1, 2019.
- GAAT, Pablo. A filosofia em prol da religião: o movimento escolástico na Idade Média Central (XI-XIII). *Sapere aude*, v. 11, n. 22, pp. 417-433, 2020.
- GARCÍA-ARANCON, M. R. La Juntade Infanzones de Obanos hasta 1281. *Príncipe Viana*, v. 45, n. 73, pp. 527-560, 1984.
- GÓMEZ-CALCERRADA, M. P. La vida privada de la corte francesa en la primera mitad del siglo XIII: los encargos artísticos de Blanca de Castilla. *Miscelánea Medieval Murciana*, n. 37, pp. 165-173, 2013.
- GOUVÊA, L. F.; Oliveira, K. A. da S. As cantigas de Santa Maria de Alfonso, el sábio: a representação mariana na Cantiga X. *Revista (Entre Parênteses)*, n. 9, v. 1, pp. 01-21, 2020.
- GRIBSY, John L. Miroir des bonnes donnes. *Romania*, 328, pp. 458-481, 1961
- HAHN, Fábio A. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipes na Idade Moderna. *Revista Varia Scientia*, v. 06, n. 12, pp. 151-157, 2006
- IRÁIZOZ, J. M. C. El Colegio de Navarra en Paris. *Príncipe Viana*, v. 75, n. 259, pp. 65-112, 2014.
- IZQUIERDO-MOLINA, E. Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenis d'Arenós i sobre l' origen del Libre de les dones. *Caplletra*, 48, pp. 135-161, 2010.

JUNCOSA-BONET, E. La estratègia de Jaime II para consolidar el poder régio: la creació del condado de Prades. *Acta històrica et archaeologia Mediaevalia*, n. 29, pp. 327-343, 2005.

_____. Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi. In: Francesc Eiximenis – (coletânea em homenatge). Daura, J. S. (Org.). Barcelona, 2021, pp. 13-30.

KOCKA, Jürgen. Para além da comparação. *Revista Esboços*, v. 21, n. 3, pp. 279-286, 2014.

LIMA-PEREIRA, R. O papel do Espelho de Príncipe na educação dos soberanos portugueses: o caso do rei D. Sebastião de Avis. *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violências*, VII, UEMA, pp. 01-13, 2019.

MACÊDO, Shirley. Ser mulher trabalhadora e mãe no contexto da pandemia COVID-19: tecendo sentidos. *Revista NUFEN*, v. 12, n. 2, pp. 187-204, 2020.

MAGALHÃES, Ana P. T. The medieval university and the ethos of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic “instruments”. *Acta Scientiarum. Education*, v. 37, n. 3, pp. 237-245, 2015.

MALLOL, Maria Teresa F. La projecció exterior de la corona catalanoaragonesa a la segona meitat del segle XIV Disponível em <<<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000215/00000022.pdf>>> Acessado em março/23.

MARAZZA, Camilo. Ysambert de Saint-Léger, Le *Miroir des Dames* [resenha crítica]. *Romance Philology*, v. XXXVI, n. 4, pp. 625-627, 1983.

MARTINELLI, Telma A. P.; MOREIRA, Jani A. da S. A produção do conhecimento científico na universidade medieval: Roger Bacon e a gênese do empirismo. *Revista Filosofia Capital*, v. 9, n. 16, pp. 37-48, 2014.

MEIRINHOS, José; PULIDO, Manuel L. João Duns Escoto e a Filosofia. *Itinerarium*, LV, pp. 301-310, 2009.

MIATELLO, A. L. A literatura mística feminina e a escrita da História na Baixa Idade Média ocidental: entre biografia, memória e relato. *História da Historiografia*, v. 13, n. 33, pp. 163-195, 2020.

NASCIMENTO, Renata C. de S. A santidade enquanto fenômeno histórico: a construção de um conceito. *Fragmentos de Cultura*, v. 27, n. 3, pp. 463-465, 2017.

NÁCHER- CLAUSELL, Carmen. Francesc Eiximenis en Castilla. Del Llibre de les dones al Carro de las donas, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, v45, pp. 439-64, 1996.

NETO, Cláudio. Recensão. *Medievalista Online*, n.15, 2014, pp. 01-14.

NETO, Francisco R.; CENCI, Márcio P. O nominalismo terminista de Guilherme de Ockham e a tríplici divisão da linguagem. *Disciplinarum Scientia*, v. 16, n. 2, pp. 163-172, 2015.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. Do belo rei ao papa João: magia e política no reino de França. *Revista USP*, n. 42, pp. 120-130, 1999.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina medieval: um ensaio de categorização. *Perspectiva Filosófica*, v. 48, n. 2, pp. 69-92, 2021

NUNES, R. A. da C. As artes liberais na Idade Média. *Revista de História*, v. 51, n. 101, pp. 03-23, 1975.

NUNES, Silvia A. Afinal, o que as mulheres querem? Maternidade e mal-estar. *Psicologia Clínica*, v. 23, n. 2, pp. 101-115, 2011.

ORCASTEGUI-GROSS, C. Ordenanzas municipales y reglamentacion local em la edad media sobre la mujer aragonesa en sus relaciones Sociales y econômicas. In En las mujeres en las ciudades medievales - *Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autonoma de Madri, 1984, pp. 13-18.

OLIVEIRA, Terezinha; VIANA, Ana Paula dos S. A fidelidade no Manual de Dhuoda. *Revista de Ciências Humanas*, v. 52, pp. 1-20, 2018.

PERES, Sávio. Santo Agostinho e a fenomenologia: o conceito de atenção. *Phenomenological Studies – Revista de Abordagem Gestáltica*, XXIV (Especial), pp. 438-448, 2018.

PERISSINOTTO, Renato. Comparação, história e interpretação: por uma ciência política histórico-interpretativa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83, pp. 151-240, 2013.

PINSKY, Carla B. Estudo de Gênero e História Social. *Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, pp. 159-189, 2009.

QUADROS, Elton M.; ALMEIDA, Jorge M. As formas da experiência mística: especulativa, mistérica e proférica. *Revista Pistis Prax.*, v. 7, n. 2, pp. 461-475, 2015.

REIS, Arthur Brum dos. Da perseguição dos cavaleiros templários à terra de Santa Cruz: o início de um império global sob a influência da Ordem de Cristo. *Revista História em Curso*, v. 5, n. 7, pp. 185-200, 2023.

- RODRIGUES, Ana Maria S. A. Vivências religiosas femininas medievais: entre clausura, pobreza evangélica e poder. *Lusitania Sacra*, n. 31, 2015, pp. 11-14
- RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução de gênero. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 01, pp. 179-183, 2005.
- _____. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Revista Latinoamericana*, n. 10, pp. 140-164, 2012.
- RODRIGUES, Ricardo A. Teoria do conhecimento em São Boaventura. *Thaumazein*, v. 11, pp. 101-118, 2013.
- ROSA, M. de L. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. *Lusitana Sacra*, n. 28, pp. 215-237, 2013.
- RUST, Leandro D.; SILVA, Andréia C. L. F. A reforma gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*, n. 3, pp. 135-152, 2009.
- SABATÉ, F. A coroa de Aragão: identidade e especificidade política e social. *Revista Signum*, v. 14, n. 2, pp. 54-72, 2013.
- SAN JOSÉ, A. A.; GARCÍA-ALONSO MONTOYA, R.; ORTIZ IBARZ, J. M. Paris 1304: La fundación del Colegio de Navarra. El testamento de la reina Juana. *Príncipe de Viana*, v. 52, n. 194, pp. 47-68, 1991.
- SANTANA, Eliane V. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egídio Romano como um *speculum* de delimitação de poder régio. *Revista História e Cultura*, v. 2, n. 3, pp. 500-521, 2013.
- SANTONJA, Pedro. Francesc Eiximenis y su época: finales del siglo XIV y principios del siglo XV. *Azafea*, II, pp. 19-35, 1989.
- SANTOS, Dominique V. C. dos; WACKERHAGE, Camila M. Educação, santidade e sexualidade na Idade Média: uma leitura da Legenda Áurea de Jacopo de Varazze. *Notandum*, 32, pp. 67-63, 2013.
- SANTOS, João Henrique dos. A extravagante *Bula Unigenitus*(1343) e a questão das indulgências. XIII Encontro de História da ANPUH-RIO. Disponível em << https://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212962417_ARQUIVO_AE_XTRAVAGANTEBULAUNIGENITUS.pdf>> Acessado em fev/25.
- SANTOS, Lara F. P. dos. *Speculum Dominarum* e a construção do ideal de governante cristã. In: IV Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro Oeste e XV Seminário de Pesquisa UFG/PUC-Goiás. Goiânia: Editora PUC-Goiás, 2022, pp. 988-999.

_____. Os espelhos a partir da perspectiva do trabalho feminino medieval: algumas considerações. *In: Sociedade, cotidiano e relações de poder no contexto tardo antigo e medieval*. Sérgio Alberto Feldman; Pablo Gatt (orgs.). Serra: Editora Mil fontes, 2023, pp. 129-144.

SILLERAS-FERNANDEZ, Núria. Queenship en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media: Estudio y Propuesta Terminologica. Universidad Autonoma de Barcelona. *La Coronica*: v. 32.1 (Fall 2003).

SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, pp. 92-102, 2013.

SILVEIRA, Eliane Á. Urbanismo e religiosidade na Idade Média. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXIV, n. 1 pp. 165-180, 1998.

SOUZA, J. A. de C. R. Antes que houvessem clérigos. *Trans/Form/Ação*, v. 37, n. 3, pp. 87-110, 2014.

STREY, Marlene N. Mulheres e moda: a feminilidade comunicada através das roupas. *Revista Famecos*, n. 13, pp. 148-154, 2000.

THOCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e decolonização nas paisagens medievais. *In: II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba – Sábias, guerreiras e místicas: homenagem aos 600 anos de Joana D’arc – ANAIS/ Luciana E. F. C. Deplagne; Fabrício Possebon (Orgs.)*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2012.

VALERO-MOLINA, Joan. Sança Ximenis de Cabrera i la capella de Santa Clara i Santa Caterina de la Catedral de Barcelona. *Locus Amoenus*, no. 8, 2006, pp. 47-66.

VERGARA-CIORDIA, Javier. Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval. *AHIg*, v. 18, pp. 295-309, 2009.

VIEIRA, D. J. El concepte de “caritas” en le cinquè tractat del Llibre de les dones. *Revista Catalana de Teologia*, v. 11, n. 1, 1986, pp. 87-103.

VIDOTTE, A. Das artes e da natureza: articulação de saberes no pensamento científico do século XIII. *Rev. Hist.*, n. 19, pp. 01-28, 2020.

VINALOU-TORRANO, C. El humanismo de Eiximenis: saber, ciudad y cortesía. *Hist. Educ.*, n. 31, pp. 135-163, 2012.

VIVES, J. M. Els reials: la descendència il·legítimade Martí, el Jove; la descendència de Joan I; descendència de Pere el Cerimoniós; descendència d’Alfons el Benigne; descendència de Jaume II. Disponível em <<

<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000216%5C00000051.pdf>>> Acessado em maio/23.

ZAHORA, Tomas. Amending Aquinas: textual bricolagem of the *Speculum Dominarum* as na authorial strategy in the compilation *Speculum Morale*. *Revista CRMH: Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n.24, pp. 504-524, 2012.

WOLKMER, A. C. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, pp. 15 -31, 2001.