



Da cidade dos homens à cidade das damas

From the city of men to the city of ladies

DOI: 10.20873/rpv7n1-33

Noeli Dutra Rossatto

Orcid: 0000-0003-4176-574X
Email: rossatto.dutra@gmail.com

Resumo

Trata-se de estabelecer um paralelo entre três leituras da história (*lectio historiae*), gestadas no interior do cristianismo medieval, que resultaram em diferentes propostas de governo do mundo. A primeira é o *De civitate Dei* de Agostinho de Hipona (s. V), em que há a clara oposição entre a cidade de Deus e a dos homens. A segunda é a de Joaquim de Fiore (s. XII), em que se destaca o prognóstico de uma nova ordem monástica, que irá governar o terceiro estado espiritual. A terceira vem de *A cidade das damas* de Cristina de Pisano (s. XIV), entendida como o primeiro projeto do governo da cidade por mulheres. Como resultado apontamos a tensão latente ou declarada entre o modelo cíclico e o linear, que vai desde sua total negação do primeiro por Agostinho até a sua incorporação por Joaquim de Fiore e, de algum modo, por Cristina de Pisano. Além disso, testamos a hipótese de que a história propriamente dita continua a ser tratada pelo cristianismo medieval da perspectiva greco-romana: como um depósito de exemplos dignos ou não de memória, em que a localização dos mesmos no tempo poderá ou não ter importância alguma.

Palavras-chave

Agostinho, Joaquim de Fiore, Cristina de Pisano, História, Política medieval.

Abstract

It is a question of establishing a parallel between three lectures of history (*lectio historiae*), generated within medieval Christianity, which result in different government proposals. The first is the *De civitate Dei* by Augustine of Hippo (5th century), in which there is a clear opposition between the city of God and that of men. The second is that of Joachim of Fiore (12th century), in which the prognosis of a new monastic order that will lead the third spiritual state stands out; and the third comes from *The City of the Ladies* by Christine of Pizan (14th century), understood as the first project of government in the city by women. As a result, we point out the latent or declared tension between the cyclical and the linear model, which goes from its total negation by Augustine to its incorporation by Joachim of Fiore; and, in some way, by Christine of Pizan. In addition, we test the hypothesis that the history itself continues to be treated by medieval Christianity from

the Greco-Roman perspective: as a depository of examples worthy or not of memory, in which their location in time can or not matter.

Keywords

Augustine, Joachim of Fiore, Christine of Pizan, History, Medieval Politics.

Partimos da hipótese geral de que as propostas derivadas da construção da *civitas* de Agostinho de Hipona (s. V), da comunidade monástica do terceiro estado espiritual de Joaquim de Fiore (s. XII) e da cidade das damas de Cristina de Pisano (s. XIV), apesar de partilharem uma base textual comum, proveniente da hermenêutica dos textos bíblicos, do repertório historiográfico clássico e da literatura da tradição greco-romana (e cristã-medieval no caso de Joaquim e Cristina), se distinguem em aspectos fundamentais. Um deles é a diferente proposta de governo do que é comum a muitos (a *koinonía*), nas formas da *civitas* terrena ou da *communitas* monástica. Outro é a menor ou maior adesão aos modelos cíclico e linear de temporalidade para explicar o curso da história humana. E, por fim, se distinguem pelo próprio modo como esses autores se servem do repertório dos exemplares históricos e das gestas da tradição bíblica, greco-romana e a historiografia cristã-medieval.

Uma das questões que nos orienta consiste em saber o que há de comum entre essas três propostas de leitura da história, que utilizam o modelo de temporalidade cíclica e/ou linear no trato com o passado histórico. Também, em um segundo momento, perguntamos: o que há de próprio a cada uma dessas propostas, especialmente no que toca a como elas se comportam em relação ao repositório dos exemplares do passado? E também se há uma menor ou maior importância quanto à distribuição e localização dos personagens no tempo.

A primeira tarefa implica em mostrar que *A cidade de Deus* defende uma concepção linear de história em franca oposição à visão cíclica da herança greco-romana; e por isso, introduz uma tensão, latente ou mais declarada, entre duas cidades, a cidade de Deus e a *civitas* terrena, e entre suas respectivas propostas de governo. Em um segundo momento, sugerimos que a leitura joaquimita da história não reitera a oposição entre as duas cidades, mas, em troca, estabelece a sequência de três estados do mundo, governados por diferentes ordens de seres

humanos, em que a comunidade monástica prevalecerá no decorrer do terceiro estado espiritual. Por fim, no terceiro momento, apresentamos a proposta de *A cidade das damas* de Cristina de Pisano, entendendo-a como um retorno a uma concepção de história de corte clássico, talvez por influência do platonismo proto-renascentista, que lança mão do repertório de exemplares femininos edificantes do passado. Sem necessariamente levar em conta a localização temporal dos tipos históricos femininos, sua leitura do passado cumpre com o objetivo de demarcar a tensão entre homens e mulheres, em que são reabilitadas as virtudes femininas em contraposição aos diferentes ataques misóginos.

Começamos pela análise da proposta de Agostinho.

A cidade dos homens

Agostinho escreveu *A cidade de Deus*, entre 413 e 426, sob o impacto de um acontecimento que abalou a confiança depositada na perenidade das instituições humanas. Roma, por muitos considerada eterna, caíra em poder dos bárbaros em 410 d.C. Desta perspectiva, duas questões conjunturais precisavam ser resolvidas por ele. A primeira parte (Livros I-X) de sua obra, mais apologética, pretende responder as alegações pagãs dirigidas contra o cristianismo, acusando-o de ter levado à ruína de Roma. A segunda parte (Livros XI-XXII), mais programática, quer responder o problema da relação entre os dois reinos, o de Deus e o do Mundo, expondo o projeto do primeiro, o Reino de Cristo, com base nos dois testamentos bíblicos.

Na primeira parte, Agostinho tem em vista dois problemas principais. De um lado, tem um problema religioso decorrente do fato de que a invasão de Roma significou para muitos a reação dos deuses tradicionais contra a adoção do cristianismo como religião oficial do Império por Constantino em 350. De outro, um problema político, pois a vulnerabilidade de Roma, atribuída a sua associação com o cristianismo, colocava em dúvida a relação entre o Império e a Igreja, reacendendo o sonho daqueles que pretendiam voltar aos antigos cultos da religião imperial romana. Nos dois casos, a relação entre a Igreja e o Império estava em questão.

Qual é a resposta de Agostinho?

Agostinho diminui o otimismo daqueles que viam no Império romano cristianizado o definitivo estabelecimento da cidade de Deus na terra; de outro lado, também combate o pessimismo daqueles que se haviam desiludido com essa possibilidade. Sua tese central fará a defesa de que não há nenhuma relação especial entre o destino histórico das instituições humanas, e em particular o dos impérios, e a marcha da providência divina na história. Para tanto, na passagem da primeira parte para a segunda (Livro XII, 10,11,12) de *A cidade de Deus*, ele investe contra o modelo greco-romano de história, o qual considera que os exemplares se repetem indefinidamente nos circuitos de tempo; e que, de tempos em tempos, como nos ciclos naturais, voltavam a aparecer os mesmos personagens. Neste caso, os indivíduos passam, fenecem, morrem; o conjunto, formado pelo grupo, as instituições terrenas, a *polis* e a *civitas*, permaneceriam para sempre. Por sua vez, Agostinho (CD XII, 10) critica esta concepção de história, como podemos ver, entre outros casos, na rejeição da afirmação do neoplatônico Apuleyo (*De deo Socratis*, VI), que dizia: “um a um são mortais, mas no seu conjunto perpétuos” (*Singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui*).

No entanto, como bem assevera Hannah Arendt (1988, p. 99):

... a atitude de Agostinho face à história secular não difere muito da dos romanos, conquanto a ênfase seja invertida: a história permanece um repositório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância. A história secular se repete, e a única história na qual eventos únicos e irrepetíveis têm lugar se inicia com Adão e termina com o nascimento e a morte de Cristo.

Deste modo, Agostinho resolve o antigo dilema entre uma vida mortal em um mundo imortal ou uma vida imortal em um mundo mortal (cf. ARENDT, 1988, p. 109). Com a concepção hebraico-cristã de história, a segunda alternativa vence a primeira. A verdadeira história transcorre em um curso retilíneo; e os indivíduos humanos, enquanto almas individuais, são eternos; em troca, os grupos, as comunidades, as cidades, os impérios terrenos são transitórios. Mas a resolução desse paradoxo não se completa sem a entrada de um elemento novo: o curso providencialista da cidade Deus se impõe como a condição *sine qua non* da vida eterna dos indivíduos humanos singulares. Aqueles que não se convertem ao Reino de Cristo, os que permanecem vinculados à cidade dos homens, ao seu ritmo cíclico, aos intermináveis circuitos dos tempos,

não conseguirão alcançar plenamente a verdadeira luz e se perderão para sempre no reino das trevas ou das sombras platônicas.

A segunda parte de *A cidade de Deus*, por sua vez, esboça um programa que objetiva vencer a luta entre os dois reinos, os dois mundos, as duas cidades. A verdadeira história, assentada no modelo providencialista linear, encerra eventos singulares relativos ao Reino de Cristo, os quais estão distribuídos ao longo de seis diferentes idades, de acordo com as seis idades do homem da literatura clássica (como a *Eneida* de Virgílio, por exemplo) e os seis dias da criação do *Livro do Gênesis*. As primeiras quatro idades, assim como os quatro primeiros dias da criação, conforme lemos no último livro de *A cidade de Deus* (CD XXII,30,5), compreendem os períodos que vão de Adão ao Dilúvio, do Dilúvio ao patriarca Abraão, de Abraão ao rei Davi e de Davi ao Cativo da Babilônia. A quinta idade culmina com a encarnação de Cristo e a sexta compreende o período em que Agostinho escrevia sua obra. No que concerne à história do mundo, de outro modo, vale a explicação greco-romana, em que os eventos e seus personagens se repetem de modo incessante, tal como ocorre com o movimento dos planetas e da natureza em geral. Dado a insignificância desses eventos e personagens, eles não seriam dignos de uma narração histórica; mesmo assim, Agostinho delega a tarefa a seu discípulo Paulo Orósio, que escreve a *Historiae adversus paganos*.

De qualquer modo, o embate entre as forças do bem e as do mal não só perfila o esquema linear das seis idades, senão que também reaparecerá no interior de cada uma das idades em particular. Cada idade, assim como cada dia, tem uma manhã e uma tarde. As tardes estão marcadas pela presença do mal no mundo na forma de catástrofes ou de eventos históricos trágicos, tais como o Dilúvio, a Torre de Babel, a destruição de Sodoma e Gomorra, a queda do rei Saul ou o exílio na Babilônia. Ao término da sexta idade, tudo seria consumado no dia do Juízo Final, em que as duas cidades, até então coexistindo, serão finalmente separadas. Neste momento, o bem triunfaria sobre o mal, a *civitas Dei* sobre a cidade terrena, a luz sobre as trevas. A sétima idade, assim como um grande Sábado, corresponderia ao descanso final não mais neste mundo. É assim que termina o último livro (CD XXII,30) de *A cidade de Deus*.

De acordo com a compreensão de Agostinho das seis idades, ele mesmo estaria vivendo na passagem da quinta (nascimento, vida, morte e ressurreição de Cristo) para a sexta. Por isso,

este lapso de tempo terá papel decisivo nas discussões que tomam por base o horizonte histórico e político de Agostinho. Uma questão que ainda permanece viva diz respeito ao caráter misto das duas cidades; e que, em termos atuais, se remete à relação entre Igreja(s) e Estado(s). Parece difícil afirmar que Agostinho defenda uma tácita oposição entre as duas instituições terrenas, representadas pelo poder temporal e o poder eclesiástico. Menos ainda, que ele esteja advogando a sobreposição de um poder ao outro. Também parece claro que as instituições humanas abrigam indistintamente em seu interior tanto os cidadãos de uma como os de outra cidade, e só na hora da colheita, com o Juízo Final, haveria a separação definitiva entre os bons e os maus. O texto sempre citado em apoio a este argumento é o Livro XX (5,2) de *A cidade de Deus*, no qual Agostinho, após comentar algumas passagens bíblicas de cunho escatológico, detém-se nos versículos do Evangelho de Mateus (Mt 13, 37-43), e acresce: “Há outra passagem que fala da atual mescla (*nunc permixtione*) de homens bons e maus, e a posterior separação, que terá lugar, sem dúvida, com o juízo; dita passagem aduz a comparação com o trigo semeado ao qual se jogou joio em cima”. É aqui que tem origem o argumento de que a separação entre os bons e os maus só ocorrerá no dia do Juízo Final. Neste dia, aqueles que amam a si próprios, e não a Deus, permanecerão para sempre vinculados à cidade terrena, ao seu egoísmo e à maldade humana; aqueles outros que, diferentemente dos heróis gregos e romanos, não buscaram a vanglória pessoal (ou glorificação de um povo em particular, identificado com uma *polis* ou uma *civitas* terrena), mas a glória divina, habitarão definitivamente a *civitas Dei*.

No entanto, essa mesma passagem dará lugar a interpretações divergentes. Uma delas, apesar de reconhecer o caráter misto (*permixto*) das duas cidades, entende que ele fica restrito apenas ao âmbito interno da Igreja. O apoio a essa tese vem da antiga doutrina do *corpus bipartitum*, que Agostinho teria assumido de Ticônio (s. IV), segundo a qual a Igreja estaria composta por dois corpos, que seriam divididos no final dos tempos, antes ainda do Juízo Final. Esta posição será retomada recentemente por Giorgio Agamben (2013), em seu livro *O mistério do mal. Bento XVI e o fim dos tempos*, na tentativa de compreender a renúncia do papa Bento XVI. Segundo o autor, duas coisas distintas se derivam da passagem agostiniana. De um lado, em termos eclesiológicos, e de acordo com Ticônio, encontramos a mistura entre bons e maus, agrupados em torno das figuras de Cristo e do Anticristo. De outro, ao fazer suas as palavras do

jovem Joseph Ratzinger (depois Papa Bento XVI), Agamben destaca a “clara antítese entre Jerusalém e Babilônia, tão característica de Agostinho” (AGAMBEN, 2013, p. 17).

Desta ótica, o caráter misto das cidades em Agostinho se aplicaria tão somente na compreensão do interior da Igreja; e mesmo assim, ficaria aberta a discussão a propósito da separação entre bons e maus: se ela ocorreria *antes* do Juízo Final ou *com* o Juízo Final? No que toca à relação entre o poder temporal e o eclesiástico, Agamben, ao incorporar a posição de Ratzinger, pressupõe a identificação da cidade de Deus com a Igreja (Jerusalém) e da cidade dos homens com o poder temporal (Babilônia); e ainda, sem rodeios, ele assumiria a “clara antítese” agostiniana entre as duas cidades, indicadas pelos nomes Jerusalém (Igreja) e Babilônia (Império).

Para outros, o que distingue os seres humanos entre bons e maus não é o pertencimento a uma ou outra instituição terrena, mas a livre adesão individual a um dos dois projetos, o projeto de Deus e o projeto humano. Essa interpretação psicologista de Agostinho, que é compartilhada por Étienne Gilson (1965, p. 53 e 57) entre outros, pode ser contrastada com outras leituras alternativas, tal como a da simbólica do mal de Paul Ricoeur (1973). Apesar de Ricoeur admitir, com os modernos, a tese de que o mal radica na vontade humana individual autônoma, com apoio no próprio Agostinho ele recupera a noção de *mal já-aí*, numa versão contemporânea do pecado original. O mal passivo decorre das muitas vontades (más) anteriores a minha vontade individual; e, por isso, essas muitas vontades são anteriores e superiores a própria consciência individual, pois estão petrificadas nas instituições, na sociedade, nos costumes, na tradição, na linguagem, e são transmitidas ou herdadas tal qual um mal de origem, nas formas do inconsciente (Freud), das ideologias (Marx) e dos valores morais recebidos (Nietzsche).

Apesar de Agostinho ter uma visão negativa das instituições humanas, sua obra parece fazer eco a uma clara distinção entre as funções dos dois poderes. As instituições humanas trazem a marca do pecado original, do mal de origem, mas ele as compreende como um mal menor que o caos e a total desordem do mundo. Por isso, o poder temporal teria a incumbência de uma tarefa maior, a saber: assegurar a paz e a ordem em um mundo já degradado pelo mal. O papel das instituições seculares não seria então instaurar a cidade de Deus na terra, tarefa delegada inteiramente à Igreja (mas transferida para a outra vida), senão o de minimizar a atuação do

mal no mundo. O poder espiritual, por sua vez, encarnado pela Igreja, teria como principal missão a salvação das almas; mas isso também não implica necessariamente em instaurar a cidade de Deus na terra. Uma dúvida que a literatura levanta a respeito da função da Igreja é a seguinte: se ela tem a missão mais alta de salvar almas, e isso a vincula estreitamente com a eternidade, não estaria em uma posição privilegiada, superior e mais digna em relação ao poder temporal? Não defenderia Agostinho a preponderância do poder espiritual sobre o temporal, na medida em que entende que a Igreja se reveste de uma missão superior à do Império?

No fim das contas, parece plausível que Agostinho acabe admitindo a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, na medida em que a Igreja estaria justificada por uma missão suprema, a qual extrapola os próprios limites da temporalidade, e o poder temporal se esgotaria nos marcos da cidade terrena. No entanto, isso parece não ser motivo suficiente para endossar a tese de que há um conflito latente entre os dois poderes; ou mesmo de que haja a sobreposição de um ao outro. Diferente disso, a perspectiva aberta pelo bispo de Hipona levaria à admissão de um duplo poder compartilhado por governos independentes (HERNANDEZ, 2010), e a uma maior responsabilidade moral da Igreja frente ao poder político. Desta perspectiva, dificilmente poderíamos afirmar que, da simples leitura do texto de Agostinho, decorre a defesa da submissão de um poder ao outro, como entende o chamado agostinismo político (ARQUILLIÈRE, 1933; PEREIRA, 2010), ao postular a identificação da cidade de Deus com a *ecclesia* e da cidade dos homens com o *imperium*.

A comunidade dos monges

Aproximadamente seis séculos depois de *A cidade de Deus*, Joaquim de Fiore (1135-1202), um monge e depois abade da ordem cisterciense, uma das ordens monásticas mais poderosas da Alta Idade Média, retoma a leitura da história (*lectio historiae*), na esteira da obra agostiniana. O problema principal que Joaquim de Fiore (1964a, f. 2c) tem pela frente parece bem tangível desde o início de sua obra: os métodos de interpretação legados pela tradição, e em especial os utilizados pela exegese de Agostinho, já não davam mais conta da leitura da história em curso à luz dos textos bíblicos.

Eis, então, a questão crucial para Joaquim de Fiore: como os textos bíblicos poderiam voltar a dar sentido e significado aos tempos atuais e futuros?

É importante ter presente que Joaquim vive depois da passagem do emblemático ano mil, momento em que a interpretação agostiniana da história entra em crise por primeira vez. A previsão de seis idades, em que Cristo estaria situado no final da quinta, e que a humanidade teria apenas mais uma etapa (para muitos de mil anos) antes do Juízo Final, já não fazia mais sentido. A espera do primeiro milênio (como tantas outras esperas que se sucederam até hoje) fora em vão. Em relação a isso, o abade de Fiore tem plena consciência da grande vantagem histórica que tem em relação a Agostinho, pois, segundo seus cálculos, o autor de *A cidade de Deus*, que viveu no início da sexta idade, estava impedido de conhecer alguns aspectos da totalidade da história em curso; e, por isso, ficara impedido de medi-la por um cálculo preciso de gerações, tempos, idades e estados. Para o autor da *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (*Concordia entre o Novo e o Antigo Testamento*), naquele momento em que ele vivia e escrevia seu texto, diferentemente de Agostinho, presenciava-se justo o término da sexta idade. Por isso, a interpretação de algumas passagens bíblicas tinha de ser retificada. O que para o texto bíblico e para Agostinho era ainda futuro, já não era mais para o abade de Fiore.

A questão agora é saber o que, segundo os textos bíblicos, estava reservado por Deus para o final da sexta idade?

Para responder esta questão era preciso interpretar os textos bíblicos à luz dos eventos históricos já vividos e em curso. No entanto, para o abade, os tradicionais métodos da hermenêutica bíblica, especialmente o dos quatro sentidos da escritura (o literal, o moral, o alegórico e o anagógico), se mostravam insuficientes para dar conta da leitura da história e dos prognósticos dos dois testamentos, especialmente daqueles textos que narravam o período vivido por Cristo ou que faziam previsões a respeito dos tempos vindouros (os apocalipses). Além disso, o conhecido método tipológico fazia convergir toda a interpretação dos textos bíblicos para um só tipo principal: o tipo-Cristo. E, com isso, não conseguia avançar na compreensão da história posterior ao tipo significativo Cristo. De igual modo, o método alegórico, ao interpretar os tipos históricos de forma espiritual, acabava por se descolar da história factual; e, conseqüentemente, tendia a não considerar a história em curso; em troca, tratava a história terrena como profana,

carnal, sem eventos significantes. Por isso, também se mostrava um método ineficiente para ler os eventos ocorridos por aqueles dias à luz dos textos bíblicos.

De qualquer modo, inspirado diretamente em Agostinho, Joaquim continua a adotar uma similar divisão tipológica das sete Idades do Mundo, a saber: 1) de Adão a Noé; 2) de Noé a Abraão; 3) de Abraão até Davi; 4) de Davi ao Cativo da Babilônia; 5) do Cativo da Babilônia a Jesus; 6) de Jesus até o presente (1200); 7) do presente até o Fim do Mundo. O que difere da tradição agostiniana é a proposta de uma sétima idade a ser vivida no interior da própria história. Por conta disso, a vinda de Cristo deixava de ser vista com base na escatologia do fim dos tempos, pois se deslocava para um lugar central da história (o que permanece até hoje com a divisão em antes e depois de Cristo). Tal deslocamento é mais bem notado na sugestiva figura joaquimita dos três círculos (Figura XI do *Liber figurarum*), em que, com base na Trindade, se subdivide a história em três estados (*status*) entrelaçados: o estado do Pai, o do Filho e o do Espírito Santo (BITONTI; OLIVERIO, 1998, p. 59).

Joaquim de Fiore (1964b, f. 5c; 1964c, ff. 259a-260a) também retoma o velho esquema agostiniano dos três tempos (antes da lei, sob a lei e na graça), mas acresce dois tempos (*tempora*) a mais para serem vividos na plenitude da graça: o tempo da letra do Evangelho (do século I ao XII aproximadamente) e o tempo da compreensão espiritual (*intellectio spirituallis*) das escrituras (com seu período de frutificação a partir de 1260). Por fim, a totalidade da história fica proporcionalmente dividida por três estados (*status*), cinco tempos (*tempora*), sete idades (*aetates*) e sete (ou nove, dado que dois deles são concomitantes) subconjuntos de vinte e uma gerações (paternas, filiais e espirituais). Com base nessas divisões, e com o auxílio de um novo método de leitura da história, o método por concórdia, Joaquim se vê em condições de realizar a interpretação da história passada, presente e futura.

De acordo com sua divisão, o último livro bíblico, o *Apocalipse* (atribuído a João), ganha especial destaque. É justamente aí que a análise do passado se encontra com a projeção do futuro, mediante a interpretação dos prognósticos bíblicos. Para o abade de Fiore, o livro que encerra a Bíblia contém os segredos dos sete selos que se abririam no decorrer da História da Igreja, ou seja, no decorrer da sexta idade; ou o que dá no mesmo, no período compreendido pelas vinte e uma gerações a começar em Cristo, e que terminariam por volta do ano 1260. Por

isso, a seu ver, o *Apocalipse* não trazia as palavras destinadas a revelar o fim do mundo e o Juízo Final, como pensavam os medievais em geral, amparados no próprio Agostinho. Antes disso, era um livro importante na estrutura de sua análise da história, pois guardava os segredos a respeito do período histórico em que ele próprio vivia e em que o cristianismo se debatia nas cruzadas; e ainda, que correspondia justamente ao encerramento do tempo vivido por Cristo e sua Igreja, ou seja, o estado do Filho. Disso decorre que o *Apocalipse* (Novo Testamento) será um dos textos bíblicos fundamentais para a compreensão da história presente, com base na interpretação do passado (contido no Antigo Testamento) e do futuro (referente ao novo testamento espiritual ou Evangelho eterno).

Com base na ideia de Trindade, Joaquim de Fiore estabelece, além das diferentes escalas de medida da história (*generationes, tempus, status, aetates*) que já apontamos, o prognóstico a respeito do surgimento do terceiro estado espiritual, que seria comandado por uma nova ordem monástica (*ordo monachorum*). Uma das perguntas que ele se propõe a responder é a seguinte: quando se consumará o estado filial, comandado pelos clérigos, e terá início o novo estado espiritual, protagonizado pelos monges?

Entre as várias passagens de sua obra, que poderiam servir de guia para responder esta questão, escolhemos uma da *Concordia* (JOAQUIM DE FIORE, 1964a, f. 101b), que diz (em nossa tradução): “Quando então se completarem as quarenta e duas gerações do nascimento de Cristo, completar-se-á o número das gerações em que a Verdade, que procede do ventre da letra e da casa do Novo Testamento, se manifestará.”

A passagem responde não só a questão colocada, mas a outras duas de igual importância. Responde, com Agostinho, que Cristo se situa na transição da quinta para a sexta idade; e assim, o período cristão propriamente dito, sob o protagonismo dos clérigos, fica limitado às quarenta e duas gerações da Igreja que se consumariam por volta do ano 1260. O cálculo é simples: a partir do primeiro ano do nascimento de Jesus (ano 1), basta acrescentar quarenta e duas gerações padrões (de trinta anos cada), a saber: $42 \cdot 30 = 1260$. Com isso, Joaquim entende que as gerações assinaladas entre os anos 1200 e 1260, período em que ele estava escrevendo suas principais obras, corresponderiam a um momento de forte turbulência, pois não só se estava encerrando a sexta idade como também se abriam os últimos selos do *Apocalipse*. Lembremos

que o abade escreve sua obra no final do século XII e início do XIII, em que a retomada de Jerusalém pelo grande e temível líder muçulmano Saladino, em 1187, colocava em marcha os exércitos da IV Cruzada (1202-1204). Também é significativo que um dos reis que encabeçava esta cruzada, Ricardo Coração de Leão da Inglaterra, se encontra com o abade, buscando saber a respeito do êxito da mesma. Além disso, nessas mesmas gerações estava previsto o início de um momento de maior graça, pois o estado espiritual em breve entraria em seu período de frutificação.

A segunda resposta é a respeito da abertura dos sete selos do *Apocalipse*. Ao estabelecer que os sete selos do segundo estado se abririam no decorrer das quarenta e duas gerações a contar de Cristo, Joaquim poderia calcular com certa precisão quantos já se haviam desvelados e quantos ainda restavam por se abrir. Nos seus cálculos, cada selo abrangia seis gerações aproximadamente, ou seja, cento e oitenta anos ($6 \times 30=180$). Tendo em vista que Joaquim viveu entre 1135 e 1202, o período em que ele escrevia sua obra cobriria a quase totalidade da abertura do sexto selo e a primeira geração do sétimo. O sexto selo começara a se abrir na trigésima primeira (ano 1000) e o sétimo na quadragésima segunda (ano 1260) gerações do segundo estado. Assim, os cinco primeiros selos já estavam revelados na história precedente ao ano mil, o que fazia com que se deixasse para trás a visão apocalíptico-decadentista da história, que professava o término dos eventos significativos com Cristo – presente em Agostinho e, mais tarde, retomada por Boaventura e Tomás de Aquino, e pelo próprio barroco contrarreformista guiado pelo dístico de que a vida (terrena) não vale nada – e que, depois disso, não haveria mais revelação na história.

A terceira resposta diz respeito à hermenêutica dos textos bíblicos e da história em curso, mediante a aplicação do método por concórdia. Além de pressupor que o *Apocalipse* continha uma escritura cifrada, que dizia respeito ao final do segundo estado, e não ao fim do mundo, Joaquim entende que há um período histórico similar a esse no primeiro estado do mundo, o qual havia sido escrito de forma enigmática nos livros apocalípticos dos profetas Ezequiel e Daniel, e fora revelado de forma histórica nos livros do Antigo Testamento (Josué, Juízes, Samuel I e II, Reis I e II, Crônicas I e II). A faixa de tempo do primeiro estado corresponde às quarenta e duas gerações que começam nos dias de Moisés e se consumam com João Batista

(primo de Jesus). As outras quarenta e duas gerações paralelas, correspondentes aos sete selos do segundo estado, como já salientamos, diziam respeito ao período da História da Igreja de Cristo (do ano 1 ao 1260 aproximadamente). A propósito disso, podemos entender que a filosofia da história de Joaquim de Fiore incorpora dois movimentos que haviam sido dissociados por Agostinho. De um lado, conserva a concepção providencialista que firma um sentido da história, o qual avança em dignidade do primeiro para o terceiro estado do mundo; em outro, incorpora o modelo cíclico ou circular, desprezado por Agostinho como sendo a história do mundo, a história pagã ou terrena. De acordo com o modelo cíclico, temos a repetição (*concordia*) dos mesmos personagens ao longo dos três estados. Mais precisamente, se conserva um ritmo em que a substância divina, o que é comum de três, se repete no decorrer dos estados, em personagens similares, que manifestam o que é comum às três pessoas, ou seja, a *homoousia*, a comum substância. Em consonância com o esquema providencialista, temos as propriedades individuais de cada uma das três pessoas, manifestas ao longo dos três estados da história.

Na sequência, nos deteremos na especificação da concórdia entre os dois períodos paralelos de quarenta e duas gerações (veja-se o quadro seguinte), que correspondem à abertura dos sete selos do primeiro e do segundo estados do mundo.

Na *Introdução ao Apocalipse (Prephacio super Apocalipsis)*, assim como em outros de seus comentários aos apocalipses bíblicos, Joaquim de Fiore (2004, p. 461-62) relaciona as sete tribulações (*tribulationes*) correspondentes aos sete impérios malignos que perseguiram os judeus e depois os cristãos, respectivamente no período de abertura dos sete selos do primeiro e do segundo estados, do seguinte modo:

Frutificação e Consumo do estado paterno - Germinação do estado filial) = 1260 anos	Frutificação e Consumo do estado filial - Germinação do estado espiritual) = 1260 anos.
1. Egípcios (Moisés)	1. Judeus (ano 1 - Jesus)
2. Cananeus	2. Pagãos (Nero)
3. Sírios	3. Bárbaros
4. Assírios (tempos do profeta Elias)	4. Sarracenos (Maomé)
5. Babilônia	5. Nova Babilônia (Henrique IV)
6. Antíoco IV – Selêucidas (Macabeus)	6. Saladino (s. XII)
7. Herodes – (Zacarias, João Batista)	7. Anticristo (1260) - futuro

No quadro acima, temos, na primeira sequência vertical, as quarenta e duas gerações em que frutifica e se consuma o estado paterno e germina o estado filial. Na segunda, temos as quarenta e duas gerações em que frutifica e se consuma o estado filial e germina o estado espiritual. O importante é notar que a previsão do primeiro selo do primeiro estado (no Livro de Daniel) é a mesma do primeiro selo do segundo estado (Apocalipse), e assim sucessivamente com os selos restantes. Ao lado disso, também é importante notar que os prognósticos joaquimitas se voltam especialmente para o período de abertura dos três últimos selos do segundo estado, os quais estariam se revelando (ou por se revelar) naqueles dias. Os tempos futuros que, no momento em que escrevia Agostinho o *De civitate Dei*, estavam reservados a Deus, agora, com o auxílio do método por concórdia, poderiam ser decifrados. A concórdia, por isso, possibilitava diagnosticar a presença da essência divina (*ousia, substantia*) na história humana, enquanto a repetição do mesmo em outro, isto é, o mesmo personagem ou evento se repetia em outro estado, com uma localização precisa em termos do cômputo por gerações.

Destacamos, por fim, um dos esquemas interpretativos que serve de base para o prognóstico dos personagens que viriam a se repetir nas primeiras gerações do terceiro estado espiritual (últimas gerações do estado filial), marcando o período do advento da nova ordem monástica. Trata-se da profecia dos três grandes homens, também conhecida como a profecia dos dois homens (*duo viri*) ou das duas ordens monásticas, identificada com os franciscanos e os dominicanos (ou os jesuítas).

Com base na concórdia entre os dois testamentos, Joaquim constata que três personagens importantes surgiram no período em que começava a frutificar (*frutificatio*) o segundo estado, a saber: Zacarias, seu filho João Batista e seu primo Jesus, com seus doze discípulos; de igual modo, ele verifica que, no mesmo lugar, só que onde havia começado a frutificar o primeiro estado, surgiram outros três personagens similares, conforme lemos no Antigo Testamento, a saber: Abraão, Isaac e Jacó, com seus doze filhos. De acordo com essa lógica por concórdia, se surgiram três personagens similares no momento de frutificação do primeiro e do segundo estado, outros três personagens correspondentes deveriam surgir no mesmo período de frutificação do terceiro estado. A hermenêutica por concórdia mostrava que a sexta perseguição do Livro de Daniel (Dn 12,7), corroborada por Ezequiel (Ez 9,4 ss), indicava de forma

cifrada uma das três figuras que surgiria, a saber: era um “homem vestido de linho”; o *Apocalypse* (Ap 14,14 e 2,2), de igual modo, apontava para outras duas figuras: um anjo que “trazia a foice afiada” e outro que portava “o selo do Deus vivo” (cf. JOAQUIM DE FIORE, 1964a, ff. 60ab e 69ab). Depois da abertura do sexto selo, o Novo guia (*dux novus*) espiritual, assim como um novo Elias ou um Cristo redivivo, trazendo o selo do Deus vivo, ascenderia da Babilônia para construir a Nova Jerusalém espiritual, a ser protagonizada pela comunidade monástica do terceiro estado.

Muitos franciscanos do século XIII, e talvez por primeira vez o jovem Geraldo de Borgo San Donnino, condenado em 1256, logo irão encontrar a realização desses prognósticos nas novas ordens surgidas no início do terceiro estado joaquimita (cf. VERARDI, 1992). O primeiro personagem, o homem vestido de linho, era o próprio Joaquim de Fiore; o segundo, que trazia a foice afiada, era Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da ordem dominicana; e o terceiro, associado ao anjo que portava o selo do Deus vivo, era Francisco de Assis (1182-1226), o fundador da ordem franciscana. Igual interpretação dará suporte à profecia dos dois homens (*duo viri*), a qual virá para a América com os primeiros missionários franciscanos. Em uma de suas versões, que consta no texto anônimo, o *Floreto de San Francisco* (1492, f. 23) – título alusivo aos *Fioretti* de Francisco de Assis –, publicado em Sevilha, a profecia joaquimita se cumpre com a aparição de um homem “espanhol” e “corvino” (corvo=foice, anjo da morte, inquisição), associado a Domingos de Gusmão e aos dominicanos (manto preto); e de outro homem “italiano” e “colombino” (pomba=Espírito Santo=anjo do selo), que se realiza com Francisco de Assis e os franciscanos (cf. ARCELUZ-ULIBARRENA, 1987; 1992a; 1992b).

Concluimos a segunda parte observando que, para o abade de Fiore, a história se repete em três atos, de acordo com o paradigma trinitário; no entanto, a repetição dos personagens e dos eventos está orientada por um deslocamento no sentido horizontal em que se avança em dignidade na direção do terceiro estado do mundo. Concluimos também que a história secular, a cidade dos homens de Agostinho, na proposta do abade não se reduz a um depósito de exemplares sem significado e sem uma localização precisa no tempo. Ao contrário, ele articula em um único esquema os dois modelos de temporalidade – o cíclico e o linear –, antes contrapostos por Agostinho. Concluimos, por fim, que, com base no pressuposto de que há um ritmo interno

à história em que os personagens significativos retornam em três estados – e por isso é possível aplicar o método por concórdia –, Joaquim consegue fazer o prognóstico geral de que uma nova comunidade monástica protagonizaria o terceiro estado espiritual. E em particular, consegue prognosticar a repetição de alguns personagens e eventos significativos, os quais marcariam o tempo de frutificação da nova ordem monástica.

A cidade das damas

Dois séculos depois de Joaquim de Fiore, encontramos um texto que, pelo próprio título, evoca diretamente *A cidade de Deus* de Agostinho. Trata-se de *A cidade das Damas* (*La cité des dames*) de Cristina de Pisano (Christine de Pizan). Nascida em Pisano, no Piemonte (Itália), em 1363, após uma estadia em Veneza, a escritora e filósofa se radicou na França, acompanhando seu pai, um filósofo e astrólogo, que foi conselheiro da República Veneziana e depois de Carlos V (reinado entre 1364-1380), rei da França.

Para Cristina, o embate já não mais se daria entre a cidade de Deus e a do Diabo, os homens bons e os maus. O governo da cidade terrena tampouco estaria nas mãos do sexo masculino. Também não seria confiado aos homens espirituais (*virii spiritualis*) do terceiro estado joaquimita. Ainda que Agostinho e Joaquim não levassem em conta a divisão por gênero, e mesmo que amparados na etimologia da palavra Espírito alguns venham atribuir o terceiro estado joaquimita ao sexo feminino, como é o caso de Natália Correia (1923-1993), filósofa e poetisa portuguesa (cf. FRANCO e MOURÃO, 2005), o embate no interior da cidade terrena será agora travado entre homens e mulheres. Mais precisamente: estava em questão o comportamento misógino, enraizado na ignorância que até hoje embasa a discriminação e a violência contra o sexo feminino. A cidade terrena, a exemplo das mulheres notáveis do passado, seria construída e conduzida por damas de reconhecida virtude. Mulheres sábias, corajosas e justas.

A questão que abre o Primeiro Livro de *A cidade das damas*, além de sua incontestável atualidade, dá a tonalidade ao restante da obra: “Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levaram tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos” (PIZAN, 2006, p. 119).

Tal questão só poderia ser pronunciada por uma mulher educada e conhecedora dos “tratados” e dos “escritos” depreciativos do sexo feminino. Cristina é certamente essa mulher. Além de ter recebido uma educação aristocrática, encontra na escrita sua própria fonte de sustento, o que a fez ser considerada por muitos a primeira *mulher de letras*. No contexto em que viveu, é preciso levar em conta que, apesar da forte efervescência intelectual das universidades medievais, delas não participavam mulheres. É só no decorrer do século XV que constatamos a presença feminina nas faculdades laicas italianas de Direito e de Medicina, tanto como discentes que receberam uma educação formal completa, quanto como docentes de reconhecido prestígio. Pesando isso, não é difícil afirmar que *A cidade das damas* foi produzida em um ambiente cortesão, e não propriamente nos círculos universitários e eclesiásticos, se é que os mesmos se distinguem. Tendo isso em vista, alguns indagam a respeito do caráter filosófico de um texto produzido fora do ambiente universitário, usando linguagem predominante figurada, em língua vulgar (em francês, não em latim) e quase totalmente alheio aos recursos literários da redação acadêmica da época. No entanto, a nosso juízo, essa é uma indagação que só tem sentido da perspectiva da escolástica (ou mesmo dos nossos padrões da escritura acadêmica atual), a qual pressupõe erroneamente a monossemia da linguagem como própria à filosofia ou à ciência. É esse mesmo modelo acadêmico escolástico que ampara o julgamento do pensamento monástico medieval como um todo, considerando-o incapaz de compreender as sutilezas de uma *ratio per causas logicas*, como se verifica na crítica dirigida por Tomás de Aquino a Joaquim de Fiore, ao taxa-lo de ignorante e rude (cf. ROSSATTO, 2004, p. 94).

De outro modo, não são poucos os que, na citada questão que abre o livro de Cristina, encontram sinais da utilização do próprio método escolástico das *quaestiones disputatae*, em que a tese é estabelecida com base em um argumento misógino, a antítese pela resposta de uma das três damas e a solução por uma admoestação da própria autora. Desta perspectiva, parece plausível que o modo de pensar escolástico, conduzido pelas questões e as disputas, não está totalmente ausente do texto de Cristina. Também é plausível que, em suas mãos, como na de outros autores do final do medievo, desaparece a rigidez enfadonha das sumas. Além disso, o debate filosófico se torna público e não mais restrito ao fechado círculo masculino das

catedrais, dos monastérios e das universidades. Nesse período da Idade Média, é notável a mudança do conteúdo das questões e do próprio encaminhamento das soluções.

Conforme assinala o historiador catalão José Enrique Ruiz-Domènec, em *O despertar das mulheres. O olhar feminino na Idade Média* (1999, p. 232), o texto de Cristina traz uma tese feminista. Neste caso, *A cidade das damas* poderá ser entendida como o primeiro projeto que trata a questão do bom governo da cidade com base no olhar feminino. Sua autora não é uma mulher recatada e encerrada no lar, senão que constrói a sua crítica no debate com os escritores misóginos de seu tempo e com os textos que subsidiam essa tradição. Contudo, diferentemente de outras autoras medievais, ela não busca reverenciar os escritos masculinos; ao contrário, utiliza o poder de sua narrativa para colocar em dúvida as ideias geradoras e reprodutoras da discriminação negativa, do rancor e do ódio contra as mulheres.

Ao lado disso, é importante ter em vista que, no contexto proto-renascentista em que a obra foi escrita, assim como no atual, parece haver uma confluência preocupante que o texto denuncia: o pensamento misógino conduz a atos de violência a tal ponto de justificar o próprio assassinato de mulheres. Segundo o mesmo Ruiz-Domenèc (1999, p. 233), neste período, há um estado de permanente tensão doméstica e social que resulta numa dupla acusação: as mulheres denunciam a força bruta masculina, que está na raiz do feminicídio; os homens, em troca, temem a arte secreta e letal, que consiste na morte silenciosa por envenenamento.

A importância do texto de Cristina é dupla: além da denúncia à violência muitas vezes silenciada no interior do lar, evidencia o problema do destino da mulher fora de casa e dos conventos. Nesse momento, a laicização da cultura não só provocava a inversão do tradicional esquema masculino das três ordens, composto por trabalhadores, religiosos e soldados, senão que também redefine o papel social da mulher em favor de sua participação nas decisões políticas e culturais. É nesse ambiente que Cristina denuncia o cerco que se estreitava em torno do feminino (IMBAC; KÖNIG-PRALONG, 2016).

A resposta de Cristina à questão que abre o texto terá dois endereços principais. Em um sentido, se dirige aos escritos misóginos, constituídos pelos textos poéticos que se tornaram populares ao divulgar uma imagem estereotipada da mulher. Temos, entre eles, o *De claris mulieribus* e o *Decameron* de Giovanni Boccaccio (1313-1375), o *De viris illustribus* de Francisco

Petrarca (1304-1374); e, em particular, o famoso *Roman de la rose* de Jean de Meung (1250-1305), uma espécie de catecismo medieval do amor cortês. Na verdade, esses textos mencionam mulheres ilustres, mas com o único objetivo de avultar seu comportamento mesquinho e vicioso, além de imputar-lhes a maestria da arte do engano.

Em outro sentido, sua resposta denuncia a violência contra a mulher, radicada nos textos filosóficos que faziam eco e davam guarida à discriminação nascida e cultivada nos ambientes predominantemente masculinos dos clérigos, dos militares e dos cavaleiros. Além de denunciar a misoginia naturalizada nesses círculos, Cristina questiona os próprios fundamentos filosóficos da discriminação e da desvalorização da mulher em uma sociedade comandada por homens. Parece não restar dúvida que, tanto por seu título como pelo encaminhamento das questões, *A cidade das damas* é uma resposta cabal à tradição filosófica do *De civitate Dei* de Agostinho. Nessa medida, propõe uma alternativa de governo para a *civitas terrena*. E ainda, uma alternativa viável para o próprio governo feminino da *civitas divina*, representada pela Igreja, em que, ao longo de sua história, concentrou (e ainda concentra) o poder e a produção do sagrado nas mãos do sexo masculino. Mas também, e mais abertamente, é uma resposta contundente à corrente misógina que vincula Tomás de Aquino a Aristóteles.

É neste último aspecto que nos deteremos na sequência.

Não sem razão, Ana Rieger Schmidt (2018) chama a atenção para o fato de que o alvo mais remoto da argumentação de Cristina é Aristóteles e o mais próximo a *Suma teológica* (*STh I, q. 92*) de Tomás de Aquino. Em suma, três tipos principais de erros filosóficos estariam na base das teses por ela objetadas.

O primeiro erro consiste em tratar a mulher como tendo capacidade racional inferior ao homem e, portanto, devendo ser a ele submetida. A base deste argumento vem de uma afirmação da *Política* (1259a-1260b) de Aristóteles, que diz: “todos têm uma alma dotada das mesmas faculdades, mas de modo diferente: o escravo não deve de modo algum deliberar, a mulher tem direito, mas pouco ...” Em Tomás de Aquino (*Sth, I, q. 92, a2*) lemos a reprodução do mesmo argumento: “... a mulher é, por natureza, submetida ao homem, pois o homem possui, por natureza, maior discernimento de razão.” Cristina rebate essa argumentação de dois modos. De um lado, para desmobilizar a tese de que as mulheres têm fraca capacidade intelectual, se serve de

exemplos de mulheres sábias e com faculdades intelectuais semelhantes ou superiores à dos homens (PIZAN, 1996, p. 77). De outro, aponta que a falta de consenso entre os próprios filósofos a propósito dos mesmos temas resulta da incapacidade racional masculina: se dois filósofos defendem posições que não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, um deles está errado (PIZAN, 1996, p. 11; SCHMIDT, 2018, p. 28).

O segundo erro consiste em derivar de Aristóteles a argumentação de que a mulher tem inferioridade moral frente ao homem; pois, segundo ele, as virtudes morais não são as mesmas em um homem e uma mulher (Política, 1260a15-20). Neste caso, o cristianismo medieval acresce que a alma feminina está submetida ao vício, ao pecado de Eva. É neste mesmo sentido que se somam as coleções de biografias femininas que dão destaque aos defeitos e aos comportamentos mesquinhos. Segundo Cristina, o erro consiste em não ver que atribuir imperfeição a um ser implica em atribuí-la também ao ato de sua criação e ao próprio Criador, o que seria inconsistente. Ela acrescenta ainda que difamar o sexo feminino é ir contra a natureza e contra a razão: contra a natureza porque os próprios animais amam naturalmente suas parceiras; contra a razão porque desmerece os bens que a mulher proporciona ao homem (PIZAN, 1996, p. 135). A respeito do pecado de Eva, Cristina rebate que ele foi redimido graças a outra mulher, Maria, mãe de Jesus (PIZAN, 1996, p. 139).

O terceiro erro consiste em considerar o corpo feminino como fonte de impureza (menstruação), de debilidade e de fraqueza. A base deste preconceito também provém de Aristóteles, *Geração dos animais* (737a25-35), o qual considera que o corpo procede da fêmea e a alma do macho. Tomás de Aquino (*Sth.*, Ia, q. 92, a1), por sua vez, acresce que a potência gerativa ativa compete ao sexo masculino e a passiva ao sexo feminino. A resposta de Cristina é que o homem e a mulher são iguais, dado que, segundo as escrituras, foram feitos à imagem e semelhança do seu Criador (PIZAN, 1996, p. 39).

Para reparar os erros dos filósofos, Cristina apresenta uma estratégia propositiva, mobilizando uma série de exemplos de mulheres virtuosas em contraposição às versões masculinas estereotipadas do sexo feminino. Uma das questões diretoras é a seguinte: como fazer frente aos excessos masculinos? Como combater o ódio contra as mulheres?

Cristina imagina o diálogo com três damas as quais pretendem proteger a cidade das mulheres contra os ataques masculinos, a difamação e a difusão do ódio. As três damas são: a Razão, a Retidão e a Justiça. Daí se segue a divisão do texto em três livros. Cada um deles, em estilo platônico, traz o diálogo entre Cristina e uma das damas. As três damas personificam as três principais virtudes femininas. Elas fazem uma espécie de aparição inicial no texto, que alguns associam ao *locus* clássico da cena da Anunciação do anjo à Maria, mãe de Jesus (LAURENSI, 2009), na qual pedem para Cristina construir uma cidade amuralhada com a finalidade de proteger as mulheres dos males infligidos a elas pelos homens (PIZAN, 2006, p. 126).

Nesse intento, Cristina retoma as façanhas memoráveis de mulheres célebres, tais como rainhas, santas, guerreiras, profetizas e heroínas, segundo as narrativas bíblicas e a historiografia greco-romana e medieval, ou mesmo a mitologia (sibilas e deusas), sem obedecer rigorosamente a uma sequência cronológica. O próprio título do livro, que traz o termo francês “*dames*” (damas), e não “mulheres” (*fames*), além de dispensar um tratamento nobre ao sexo feminino, revela o lugar social de Cristina e o tipo de resgate que ela quer fazer das narrativas sobre o feminino. Como já mencionamos, alguns estudos vacilam ao admitir que *A cidade das damas* é uma obra propriamente filosófica, haja vista que ela não se enquadra facilmente nos cânones da escolástica vigente no medievo. Em nossa opinião, devemos entendê-la como uma obra que faz parte da tradição dos espelhos instrutivos, na qual se incluem os famosos espelhos de príncipes e as hagiografias de santos; e assim, é tão filosófica quanto a *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio (1263), o *De regno* (1265-66) de Tomás de Aquino e *O príncipe* de Nicolau Maquiavel (1513). É nesta mesma tradição que se incluem alguns textos que relatam as efemérides e façanhas do século XII, tais como os famosos espelhos (*especula*) do dominicano Vicente de Beauvais (1190-1264), que Cristina não apenas cotejou, mas aconselha seu leitor a consultá-los e a completar a galeria de exemplares femininos notáveis especialmente com a ajuda do *Speculum historiale* (cf. PIZAN, 2006, p. 334).

O principal objetivo do texto de Cristina é bem claro desde o início e em atenção ao pedido das três damas. Trata-se de projetar e construir uma cidade fortificada, em que “habitarão todas as damas de renome, e mulheres louváveis, uma vez que os muros (...) serão fechados a todas aquelas desprovidas de virtudes” (PIZAN, 2006, p. 126). É assim que Cristina passa a

enumerar, no diálogo com cada uma das três damas, as mulheres célebres, virtuosas e louváveis que servirão de exemplo para aquelas que povoarão a nova cidade.

Em um primeiro momento, no diálogo com a Razão, a qual traz nas mãos um espelho, Cristina contra-ataca a afirmação de que as mulheres são fracas intelectualmente, mobilizando exemplos de “mulheres de profundo saber e de grandes faculdades intelectuais” (PIZAN, 2006, p. 150). Os exemplos das sábias mulheres mostram não só que elas aprenderam e assimilaram a ciência, senão que também inventaram novas técnicas de grande utilidade e benefício para a humanidade (PIZAN, 2006, p. 150 e 176). Neste mesmo inventário, além das sábias, constam as santas, as rainhas e as guerreiras de grande coragem que se destacaram tanto no combate quanto na arte da guerra, o que a faz concluir o primeiro livro com a forte admoestação: “Que se calem! Que se calem a partir de agora, os clérigos que maldizem as mulheres, e todos aqueles aliados e cúmplices que as criticam em seus livros e poemas! (...) Que a partir de agora (os homens) freiem suas línguas ao saber que devem a uma mulher o porte da armadura, a arte do combate e da batalha em fila, enfim essa profissão das armas de que eles são tão orgulhosos e que tiram tantas glórias” (PIZAN, 2006, p. 192).

No segundo livro, a interlocutora do diálogo é a Retidão que, com uma régua na mão, não só serve para medir (e daí meditar) e estabelecer os marcos da cidade senão que também para separar o bem do mal e o justo do injusto. Um dos alvos principais desse segundo livro é o discurso masculino que põe em relevo os defeitos das mulheres (PIZAN, 2006, p. 226); e dentre esses defeitos, despontam especialmente a infidelidade, a inconstância, a frivolidade e a levianidade (PIZAN, 2006, p. 270). Podemos ler, nas palavras de Cristina, algumas dessas acusações: “Os homens têm o hábito de dizerem que as mulheres, por mais que façam promessas, são inconstantes, pouco apaixonadas, mentirosas e extremamente falsas. Tudo isso viria de seu caráter leviano” (PIZAN, 2006, p. 291). A propósito, é significativo que, não muito tempo depois, Nicolau Maquiavel (1991, p. 96 e 102), em seu *O príncipe*, respondendo à questão que indagava se é melhor ser amado do que temido, irá atribuir essas mesmas qualidades aos homens em geral: são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ávidos de lucro; e, devido a isso, a recomendação ao Príncipe prudente é justamente não manter a palavra dada quando for prejudicial a seus interesses.

Em resposta aos ataques masculinos, Cristina apresenta uma lista de nomes de mulheres célebres que são leais, apaixonadas e dedicadas a seus filhos e maridos. Em contraste, acrescenta outra lista de reis, imperadores e papas que são o protótipo perfeito da fragilidade e da inconstância, defeitos normalmente impingidos às mulheres. Em um desses exemplos, ela exclama de forma interrogativa: “Então pergunto se já viu mulher tão fraca de caráter, tão medrosa e inconstante quanto o imperador Cláudio?” (PINZAN, 2006, p. 272).

Por fim, Cristina dialoga com a Justiça, a qual ostenta nas mãos uma taça de ouro fino, gravada com a flor-de-lis da Trindade, talvez em alusão ao Santo Graal. A incumbência da Justiça é “julgar, distribuir e dar a cada um o que ele merece” (PIZAN, 2006, p. 129). Esse terceiro livro é o mais curto dos três e traz uma lista de mulheres que foram martirizadas nos primórdios do cristianismo, por resistiram à violação masculina e defenderem a fé. São enumerados três tipos de mulheres que defenderam o cristianismo com a própria vida ou a de seus filhos: a) as virgens que não se deixaram seduzir pelos imperadores e aristocratas romanos; b) as mães que presenciaram o martírio de seus filhos; e c) as mulheres nobres e sábias que albergaram algum dos doze apóstolos de Cristo.

A dama Justiça, por sua vez, encerra o livro três dizendo que cumpriu sua tarefa de dar o acabamento da parte superior da cidade das damas, coroando-a com mulheres virtuosas. Não por mera coincidência, ela retoma na conclusão o mesmo Salmo (Sl 86,3), citado por Agostinho (CD XI,1) ao final de *A cidade de Deus*: “todas (as mulheres) poderão encontrar um lugar nesta Cidade das damas, sobre a qual se poderia dizer: *‘Gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei’* (Grandes coisas se dizem de ti, Cidade de Deus)” (PIZAN, 2006, p. 335). Neste contexto, podemos entender que, superada a dualidade entre as duas cidades, no fim das contas, a Cidade das damas de Cristina seria a própria Cidade de Deus de Agostinho.

Concluimos a terceira parte de nosso texto observando que *A cidade das damas* se articula com base em um diálogo, ao estilo platônico, entre a autora e as três damas. O recurso às três damas sugere tanto uma alusão à Trindade divina como às tríades neoplatônicas ou mesmo as *sephirah* cabalísticas (lembramos que Cristina e seu pai eram versados em astrologia, filosofia e, certamente, nas ciências ocultas da época). De qualquer modo, as personagens femininas e as narrativas sobre as mesmas são tomadas da historiografia, da mitologia e da hagiografia

de santas cristãs, sem se preocupar com a localização dos personagens e dos eventos no tempo. A preocupação maior parece ser ética na medida em que são realçadas especialmente as virtudes (intelectuais, morais e cívicas) das personagens femininas. No entanto, junto a isso podemos encontrar uma tonalidade de caráter historiográfico, que se depreende da consulta aos documentos; esta preocupação, no entanto, segue a perspectiva da historiografia greco-romana, para a qual os personagens e os eventos significativos são alçados ao nível de modelos de virtudes que servirão para pautar ações futuras. E mais: nesse mesmo sentido, é possível vislumbrar a presença de um ritmo temporal cíclico, em que, dadas as mesmas circunstâncias, se espera o retorno das mesmas virtudes e gestas femininas edificantes.

Por fim, parece claro que o projeto de Cristina de Pisano é edificar uma cidade das damas para que as mulheres possam se sentir protegidas frente à violência masculina, dado que o governo do mundo estará nas mãos de mulheres sábias, corajosas e justas, e sob os auspícios das virtudes maiores: a Razão, a Retidão e a Justiça.

Referências

- AGOSTINHO. **Obras de Agustín (*De civitate Dei*)**. Tomos XVI-XVII. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1963.
- AGAMBEN, G. **El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- ANÔNIMO. **Floreto de San Francisco**. Sevilha: Manard Hungut, 1492.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, J. M. La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía. **Florensia**, n. 1, p. 47-75, 1987.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, J. M. La profecía de Joaquín de Fiore en el 'Floreto de Sant Francisco' y su presencia en el Nuevo Mundo. **Archivum Franciscanum Historicum**, n. 85, 1992a.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, J. M. La profecía del Abad Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón y los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo. **El libro antiguo español: actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional**. Madrid, p. 49-60, 1992b.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. **L'Agustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age**. Paris: Vrin, 1933.
- BITONTI, M.; OLIVERIO, S. **Gioacchino: Abate di Fiore**. San Giovanni in Fiore: Amministrazione Comunale di San Giovanni in Fiore/Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1998.
- CALADO, L. E. F. **A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan**. Estudo e tradução. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (Tese de doutorado), 2006.

- COSTA, M. R. N. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.
- COSTA, M. R. N. A dimensão metafísica da *civitas* na doutrina ético-política de Santo Agostinho. **Civitas Augustiniana**, n. 2, p. 115-130, 2012.
- COSTA, M. R. N.; COSTA, R. F. **Mulheres intelectuais na Idade Média**. Entre a Medicina, a História, a Filosofia, a Teologia e a Mística. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- FRANCO, J. E.; MOURÃO, J. A. **A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo**. Lisboa: Roma, 2005.
- GILSON, E. **Evolução da cidade de Deus**. São Paulo: Herder, 1965.
- HERNANDEZ, A. Los límites de los conceptos 'agostinismo político' y 'gelasianismo' para el estudio de las ideas acerca del poder y de la sociedad en la Alta Edad Media. **Revista Signum**, v. 11, n. 1, 26-48, 2010.
- IMBAC, R.; KÖNIG-PRALONG, C. **La sfida laica**. Per una nuova storia della filosofia medievale. Roma: Carocci, 2016.
- JOAQUIM DE FIORE. **Concordia Novi ac Veteris Testamenti**. Venedig, 1519; reprint Frankfurt: Minerva, 1964a.
- JOAQUIM DE FIORE. **Expositio in Apocalypsim** (com *Liber introductorius in Apocalypsis*). Venedig, 1527; reprint Frankfurt: Minerva, 1964b.
- JOAQUIM DE FIORE. **Psalterium decem chordarum**. Venedig, 1527; reprint Frankfurt: Minerva, 1964c.
- JOAQUIM DE FIORE. **Enchiridion super Apocalypsim**. Ed. E. K. Burger, Toronto/Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
- JOAQUIM DE FIORE. Introdução ao Apocalipse (*Prephacio super Apocalypsis*). Trad. N. D. Rossatto. **Veritas**, 47, 453-471, 2002.
- JOAQUIM DE FIORE. **Os sete selos** (*De septem sigillis*). Tradução, introdução e notas de Alfredo Gatto. Porto: Edições Afrontamento, 2015.
- LAURENSI, E. Ch. P. ¿Uma feminista *ante litteram*? **Lectora**, 15, 301-314, 2009.
- MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- PEREIRA, A. C. A. Agostinismo político. In: BARRETTO, V. P. e CULLETON, A. **Dicionário de Filosofia Política**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- PIZAN, Ch. Livro da Cidade das Damas. Tradução a partir do Manuscrito de Duque por Luciana E. F. Calado. In: CALADO, L. E. F. **A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan**. Estudo e tradução. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (Tese de doutorado), 2006, pp. 114-358.
- RICOEUR, P. **O conflito de interpretações**. Ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- ROSSATTO, N. D. **Joaquim de Fiore**. Trindade e Nova Era. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- RUIZ-DOMENEC, J. R. **La mujer que mira**. Crónicas de la cultura cortés. Barcelona: Sirmio, 1990.
- SATTLER, J. Uma questão de forma: lições metodológicas com Martha, Cora e Christine. In: SCHMIDT, A. R.; SECCO, G. D.; ZANUZZI, I. (Orgs.). **Vozes femininas na filosofia**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2018.
- SCHMIDT, A. R. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SCHMIDT, A. R.; SECCO, G. D.; ZANUZZI, I. (Orgs.). **Vozes femininas na filosofia**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Leopoldo/Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Ucs, 1980.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore*. Il Protocollo di Anagni. Tradução italiana e reedição do texto latino de H. Denifle. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

Recebido em: 01/02/2022
Aprovado em: 15/03/2022

Noeli Dutra Rossatto

Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Universidade de Barcelona. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFRS). Atua no Programa de Pós-Graduação em Hermenêutica e Ética. Entre os seus livros, encontramos os títulos “*La hermeneutica medieval. Un estudio desde Joaquín de Fiore* (2011) e *Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era* (2004).