

O CORPO CRISTÃO COMO CORPO FEMININO

A terceira carta de Heloísa d'Argenteuil a Pedro Abelardo

THE CHRISTIAN BODY AS A FEMALE BODY
The third letter from Heloísa d'Argenteuil to Pedro Abelardo

Lúcio Souza Lobo*
João Pedro da Luz Neto**

Síntese: Através da análise da terceira carta de Heloísa a Abelardo, inserida no contexto maior da discussão da *correspondência pessoal* e na discussão filosófica/teológica que perpassa a obra do palatino, percebe-se que há uma tríplice possibilidade de leitura: a primeira, relacionada diretamente com o conteúdo da carta, critica o ambiente monástico feminino do século XII; a segunda, inserindo-se no contexto da correspondência pessoal, permite a descoberta de um fio condutor na discussão de todas as cartas de Heloísa, apesar da aparente ruptura temática entre a segunda e a terceira carta; a terceira, insere o corpo feminino como o ponto de partida da experiência pessoal cristã de Heloísa, e por isso serve de contestação ao modelo de *corpo* como algo “desprezível e rejeitado”, conforme a proposição inicial de Pedro Abelardo.

Palavras-Chave: Heloísa d'Argenteuil; Sexualidade; Corporeidade; Pedro Abelardo.

Abstract: Through an analysis of Heloise's third letter to Peter Abelard, and the insertion of this letter in the major context of *correspondance* and philosophical/theological discussion lead by Abelard, this article states that there is a triple reading approach to it: the first one is directed related with the letter's theme and can be read as a criticism of monastic environment on 12th Century; the second one is inserted in the discussion of their *correspondence*, and states a continuity between

* Doutor em Filosofia pela UFRGS. Professor do Departamento de Filosofia da UFPR. E-mail: <luciosouzalobo@gmail.com>.

** Mestre em Filosofia pela UFPR. Doutorando em Filosofia pela UFPR. E-mail: <jpluzneto@gmail.com>.

the second and the third letters, despite the difference on the themes; the last one is the view of how the female body, understood as a starting point to Heloise's Christian personal experience, refutes Abelard's initial proposition, that is, that the body is abject.

Keywords: Heloise d'Argenteuil; Sexuality; Corporeity; Peter Abelard.

Introdução

Heloísa e Abelardo dispensam apresentações. A trágica história de amor deste casal que nos deixou, entre outros escritos, uma série de cartas amorosas, é contada geração após geração, seja na academia ou na cultura popular. Muito já se discutiu a respeito da autenticidade desta correspondência;¹ e costumeiramente se divide o conjunto epistolar em três partes: 1) História das Minhas Calamidades; 2) Cartas pessoais; 3) Correspondência formal. Enquanto é evidente que as cartas pessoais se originam da História das Minhas Calamidades, uma vez que a leitura deste escrito suscita as emoções e preocupações de Heloísa, como se atesta em sua primeira carta, parece haver uma lacuna entre a correspondência pessoal e a formal. Essa lacuna é muito enfatizada entre os especialistas. Zeferino Rocha, por exemplo, não se interessou em traduzir para o português essa terceira parte da correspondência, que chamou de "impessoal". Para ele, o interesse dessas cartas só seria útil a um público muito especializado, e por isso restrito (1997, p. 22). Essa aparente lacuna deve-se ao fato de que, após uma troca infrutífera de cartas, em que Abelardo tenta convencer sua esposa à adesão à vida monástica, vivida apenas exteriormente por Heloísa, ela cessa a escrita sobre si, e apenas pede, para Abelardo, uma regra monástica adequada às mulheres. A sexta carta (terceira de Heloísa), que dá início a essa correspondência formal, se inicia deste modo:

Eu não quero dar, para você, motivo algum para encontrar desobediência em mim, portanto eu ponho freio nas suas palavras que resultam em minha dor ilimitada; assim, por escrito, eu posso ao menos moderar o que é difícil ou impossível pela fala. Pois nada está mais fora de controle do que o coração – não havendo nenhum poder para comandá-lo, somos forçados a obedecer. Então, quando este impulso

1. Houve uma discussão sobre a autenticidade desta correspondência, que hoje se considera dirimida. Os argumentos para o questionamento giram em torno da compreensão dos termos *conversio* e *conversatio*. Aqueles que desejarem se aprofundar sobre o tema encontrarão em VILELA, *O drama Heloísa-Abelardo*, e em GILSON, *Heloísa e Abelardo*, portos seguros para compreendê-lo.

nos move, nenhum de nós pode parar as saídas dos súbitos sussurros, e ainda mais o transbordamento das palavras que são as indicações sempre prontas das emoções do coração... Então, eu impedirei minha mão de escrever palavras que eu não posso conter a minha língua de falar; como se um coração enlutado estivesse tão pronto em obedecer quanto a mão de um escritor (2000, p. 218).²

Aquilo que, durante tanto tempo foi compreendido como uma interrupção, da parte de Heloísa, da insistência de seu esposo em convertê-la à vida monástica, pode ser compreendido, também, como metáfora das relações entre o corpo e o espírito. Anteriormente, Abelardo, na terceira carta (primeira a Heloísa), insistiu: “Ouve, suplico-te, com o ouvido do coração, o que tantas vezes ouviste com o ouvido do corpo” (1997, p. 209). Parece ser a inversão do que respondeu Heloísa. Afinal, um corpo contrito, casto, contido em seus excessos pela regra monástica, é quem comanda o coração? Ou seria o inverso, e nada poderia comandá-lo, pois é ele o comandante?³

Como pano de fundo da correspondência, além da vida íntima deste casal, e do contexto social e eclesial do século XII, há, portanto, uma discussão mais permanente dentro do cristianismo, qual seja, a corporeidade. Segundo o teólogo Luiz Balsan, na cultura semítica, o termo que se refere a ser humano é *basar* – que, em princípio, significa “corpo” ou “carne”. Esse corpo é dotado de movimento, por uma força vital que nele circula, como sangue – que não é, nem por um instante, separado do corpo. Não há, portanto, aquilo que na cultura ocidental costumou se chamar “espírito”, em relativa oposição à alma (Balsan, 2020, p. 181-3). Essa interpretação antropológica dual, que de algum modo deixou suas marcas no cristianismo (sobretudo através das seitas gnósticas dos primeiros séculos), tem raízes no orfismo. Para Giovanni Reale, uma das ideias-chave da doutrina órfica é precisamente a concepção de que “A alma-gênio está presente no corpo humano como num cárcere, para pagar

2. Tradução nossa, a partir da versão inglesa elaborada por McCracken, que segue citada abaixo: “I would not want to give you cause for finding me disobedient in anything, so I have set the bridle of your injunction on the words which issue from my unbounded grief; thus in writing at least I may moderate what it is difficult or rather impossible to forestall in speech. For nothing is less under our control than the heart-having no power to command it we are forced to obey. And so when its impulses move us, none of us can stop their sudden promptings from easily breaking out, and even more easily overflowing into words which are the ever-ready indications of the heart’s emotions ... I will therefore hold my hand from writing words which I cannot restrain my tongue from speaking; would that a grieving heart would be as ready to obey as a writer’s hand!”

3. O despertar desta pergunta surgiu-nos a partir das reflexões de McCracken, *The Curse of Eve*.

uma culpa originária” (2002, p. 114). Há uma discussão sobre o quanto essa tradição órfica deixou suas marcas em Platão e no platonismo, e consequentemente no mundo ocidental: é possível que o *dualismo platônico*, do qual hoje tantos tentam se afastar, seja mais um espantalho do que uma interpretação adequada dos escritos de Platão e de outros filósofos de inspiração platônica, como Plotino.⁴ Em todo caso, esta discussão não cabe ao escopo desta pesquisa. Basta, apenas, sinalizar a complexidade do assunto e dos caminhos possíveis para o debate.

A temática central da sexta carta da correspondência entre o casal Heloísa-Abelardo é um duplo pedido: uma instrução a respeito da origem da vida monástica feminina e da autoridade deste chamado; uma regra adequada ao gênero feminino. Ao longo de todo o seu texto, a chamada de atenção para a inadequação da regra de São Bento para a vida monástica feminina. Ao discorrer sua argumentação, fica claro como sua experiência cristã é uma experiência *encarnada*, uma vez que em nenhum momento ela será capaz de vivê-la sem a sua corporeidade. Deste modo, será exposta a experiência vivida por Heloísa, contrapondo-a com a via da purificação, que Abelardo havia proposto até então. Uma vez que esta proposta de Abelardo corresponde, em grande medida, à quinta carta (segunda de Abelardo a Heloísa), iremos abordá-la inicialmente, para então seguir a sexta carta e, finalmente, a confirmação de nossa hipótese acerca da experiência encarnada, acima enunciada.

1. A esposa etíope

A quinta carta da correspondência pessoal, que corresponde à segunda de Abelardo a Heloísa, tem como objetivo exortá-la num caminho que, segundo Abelardo, já havia sido esclarecido em sua carta anterior (terceira carta). Ele resume os argumentos de Heloísa (quarta carta) em quatro tópicos: 1) Queixa da inversão na saudação (colocando o nome de Heloísa em primeiro); 2) A carta de Abelardo trouxe mais desolação que consolação; 3) Queixa contra Deus, pelo modo com que se deu a entrada na vida monástica e crueldade contra Abelardo e 4) Refutação do elogio dirigido a ela.

4. Reale esclarece que o corpo, na filosofia platônica, é “muito mais complexo do que se pensa” (REALE, *Corpo, alma e saúde*, p. 16). Brandão defende que também em Plotino existe esta complexidade: “Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo” (ID., p. 234).

É no primeiro item, que também corresponde ao início da carta, que gostaríamos de nos deter nesta exposição. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer a queixa de Heloísa. A terceira carta, primeira de Abelardo a Heloísa, se inicia do seguinte modo: “A Heloísa, sua irmã diletíssima no Cristo, Abelardo, seu irmão no mesmo” (1997, p. 199). Em princípio, não vemos nada de inusitado na saudação. Entretanto, ela motivou o seguinte questionamento da parte de Heloísa:

Fico surpresa, ó meu único, porque contrariando o estilo das cartas e até a própria ordem natural das coisas, tu ousaste, no próprio frontispício da saudação epistolar, colocar-me antes de ti, o que vale dizer, a mulher antes do homem, a esposa antes do esposo, a serva antes do senhor, a monja antes do monge e do sacerdote, a abadessa antes do abade. De fato, reta e honesta é a ordem, segundo a qual aqueles que escrevem a superiores e a iguais ponham, antes dos seus, os nomes daqueles aos quais escrevem. Se porém escrevem a inferiores, que antecedam na ordem da escrita os que, na realidade, precedem pela dignidade (1997, p. 219).

Para ela, a saudação de Abelardo deveria ser, ao menos, invertida: ‘Abelardo, seu irmão no Cristo, a Heloísa, sua irmã diletíssima no Cristo’; afinal, na perspectiva dela, ele era o superior.⁵ Esta queixa é respondida por Abelardo, ao longo de 17 parágrafos, nos quais ele esclarece que não é ele o superior, mas sim ela.

Abelardo inicia a discussão dizendo que ele de fato cumpriu “a ordem natural das coisas”, ao colocá-la como superiora. Isto porque, para Abelardo, Heloísa já não é mais apenas sua esposa, mas antes esposa do Cristo, título adquirido através de seu voto monástico. É esta a mudança que caracteriza a sua dignidade, e para ilustrá-la, Abelardo recorrerá à análise simbólica da *esposa etíope*.

A esposa etíope refere-se, em primeiro lugar, à esposa de Moisés, originária de uma tribo da Ásia do Sul, que mantinha relações com os etíopes (Abelardo; Heloísa, 1997, p. 353, nota 5). Ela também é citada no Cântico dos Cânticos 1,5-6:

Negra eu sou e (sou) bela
Filhas de Jerusalém
Como as tendas de Quedar
Como as tendas de Salma

5. Zeferino Rocha, em suas anotações complementares às cartas, faz notar o preconceito medieval em relação à mulher, reproduzido por Heloísa (ABELARDO; HELOÍSA, *Cartas*, p. 343, n.1).

Não (!) vejas a que eu sou negra
 Que me avistou o sol
 Os filhos da minha mãe ficaram raivosos comigo
 Puseram-me a guardar os vinhedos
 A vinha que era minha não guardei (Caldeira, 2013).⁶

O que Abelardo fará é expor, de modo simbólico, a esposa etíope como modelo para Heloísa. A dualidade central explorada por Abelardo será o negro e o branco, que representa a exterioridade e interioridade, respectivamente. A pele negra, queimada pelo sol, é sinal da adversidade da vida, das tribulações necessárias para se alcançar o Cristo, e reveste a interioridade, marcada pela virtude e pela graça divina (representada pelos ossos brancos). É nesse sentido que se associa a esposa etíope à vida contemplativa, que está revestida de tribulações exteriores, porque não visa à glória humana, mas divina, e de um modo especial às viúvas, que se vestem de preto. Essa associação, um tanto trágica, da esposa à viúva, também pode ser lida em vista de sua amada Heloísa: ela não mais é esposa de Abelardo (e por isso é viúva), mas de Cristo (esposa etíope). Essa dualidade é o que tornará a esposa tão atraente para o rei (Cristo), que a levará ao quarto nupcial para desposá-la. Outra passagem bíblica entra aqui para reforçar a ideia central da esposa etíope como modelo para Heloísa: a que se refere às virgens prudentes e imprudentes (Mt 25,1-13). Estas se prepararam mal, porque não contaram com a graça divina, mas buscaram gloriar-se com as glórias do mundo (e, por isso, o azeite acabou), enquanto aquelas se recolheram no divino – e agiram como a esposa etíope.

É dentro desse contexto de interioridade e exterioridade, intenção e aparência (que nortearão toda a ética de Abelardo, diga-se de passagem), que o corpo é interpretado como algo “desprezível e rejeitado” - “*vilem et abjectam*” (1997, p. 255), e, por isso, até mesmo a causa da castração e da entrada no mosteiro, antes de serem castigo de Deus (como as queixas de Heloísa parecem interpretar), são atos de misericórdia:

Com justiça, o membro que todo mal havia cometido foi castigado, e expiou, no sofrimento, os pecados que nos prazeres cometeu. Para livrar-me destas imundícies, em cuja lama quase submergi completamente, eu

6. Tradução elaborada por Cleusa Caldeira, a partir da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Recomendamos, aliás, o artigo todo, para conhecimento de uma interpretação deste trecho a partir de uma perspectiva teológica contemporânea, bastante diversa da exegese medieval – CALDEIRA, Hermenêutica negra feminista.

fui circuncidado tanto na alma quanto no corpo, e me tomei mais idôneo para o serviço dos altares sagrados, uma vez que, daí por diante, não seria mais seduzido pelos perigos das tentações da carne (1997, p. 273).

A ideia de renúncia do corpo certamente não é nova, mesmo dentro do cristianismo. Houve, inclusive, a experiência radical de Orígenes, com a qual naturalmente se compara (Abelardo; Heloísa, 1997, p. 275-7). Mas o modelo alegórico da “esposa etíope”, que Abelardo proporá como regra de vida para Heloísa, dentro de uma perspectiva de renúncia do material e do corpóreo (e, portanto, da Heloísa que se inclina para os desejos sexuais inclusive durante as orações, da Heloísa mãe de Abelardo...), servirá como base para a discussão teológica que se seguirá na terceira carta de Heloísa (McCracken, 2000, p. 219).

2. Corpo que menstrua

Após anunciar que conteria a sua mão, para que não expressasse os seus sentimentos (conforme já citamos acima), Heloísa pede uma fundamentação para a vocação e uma nova regra. Quando Abelardo fundamenta a origem da vida monástica a partir de Paulo e Jerônimo (1997, p. 259), fala de uma vida monástica comum a homens e mulheres, e, em seguida, fala das vestes de pobreza, típicas do monge. Estas vestes proporcionarão um estopim para Heloísa questionar Abelardo. Afinal, a regra beneditina era clara a respeito das vestes (Kardong, 1996, cap. 55). Mas, como poderia, questiona Heloísa, uma monja usar as roupas indicadas pela regra, “se elas se tornam impraticáveis pelo fluxo mensal dos humores excedentes?” (Abelardo; Heloísa, 2009, p. 86).⁷

A regra fala, também, dos costumes das refeições, e pede parcimônia no uso das bebidas; afinal, “o vinho faz mesmo os sábios apostatarem” (Kardong, 1996, cap. 40).⁸ Mas essa regra é a mesma para as mulheres? Afinal de contas, a natureza “fez nosso sexo mais forte quanto à virtude da sobriedade” (2009, p. 90).⁹ Por detrás desta constatação, novamente a menstruação:

7. Tradução nossa a partir da versão inglesa: “since these are made altogether impractical by the monthly flow of superfluous humors?”

8. Tradução nossa. “Quia vinum apostatare facit etiam sapientes”; Kardong traduz o trecho deste modo: “For wine makes even the wise go astray” (KARDONG, *Benedict's Rule*, p. 331).

9. Tradução nossa a partir da versão inglesa: “has made our sex stronger in the virtue of sobriety”.

Aristóteles diz que uma mulher raramente se embriaga, mas que os homens velhos frequentemente o fazem. A mulher possui um corpo mais úmido. A suavidade e brilho de sua pele mostram isso, como o faz também, especialmente, os repetidos fluxos que livram o seu corpo dos humores excessivos. Quando o vinho, portanto, entra em contato com tal umidade, perde sua força... e uma vez enfraquecido, não alcança o assento do cérebro de modo tão rápido. Ele ainda diz: O corpo de uma mulher é tão frequentemente constituído de purgações frequentes, sendo equipado com várias aberturas, que isso abre os canais e provê modos para o humor fluir. Através destes escapes, o vapor do vinho é rapidamente lançado. Os corpos dos homens velhos, ao contrário, são secos, como a rugosidade e o descascamento de sua pele mostram (2009, p. 90).¹⁰

Para Heloísa, é a constatação da feminilidade que transforma a regra beneditina em algo parcialmente inadequado. Por detrás da feminilidade, que não corresponde às expectativas do modelo proposto, há o apelo à individualidade, à subjetividade. Nada mais característico, aliás, daquela que poderia ser considerada a melhor discípula de Abelardo; afinal de contas, os universais não pertencem ao reino das *res* (coisas), mas das palavras, dotadas de tríplice significação, quais sejam, o *status*, a intelecção e a forma comum visada pela intelecção (Luz Neto, 2018, p. 84). *Significando*, portanto, indivíduos realmente existentes, fora de uma relação de dependência dos referidos, então a *monja* não pode pertencer ao mesmo nível de realidade de *Heloísa*. Aliás, é justamente isso que ela expressa já na epígrafe de sua terceira carta: “*Suo specialiter, sua singulariter*” (1955, p. 241). Enquanto espécie (*specialiter*), Heloísa é monja; portanto, de Deus: *Suo*. Mas enquanto indivíduo (*singulariter*), é de Abelardo: *sua*.

Para McCracken, essa crítica à prática monástica é, também, uma crítica à concepção desencarnada de Abelardo. Não se trata de excluir as mulheres da vida monástica, mas perceber a mulher como ser complexo e multivalente, e incluir no monasticismo essa experiência subjetiva

10. Tradução nossa a partir da versão inglesa: “Aristotle says that women seldom get drunk, but that old men often do. Woman has a more humid body. The smoothness and gloss of her skin show this, as do also, especially, the repeated flows which rid her body of excessive humours. When wine, therefore, comes in contact with such an amount of moisture, it loses its strength ... and thus weakened, does not so readily reach the seat of the brain. He also says: A women’s body is so constituted for frequent purgations, being equipped with several openings, that it opens in channels and provides ways for the humor to flow out. Through these outlets, the vapor of wine is soon released. The bodies of old men, on the contrary, are dry, as their roughness and scaly skin show”.

(2000, p. 223). Vê-se, por exemplo, que a mulher é considerada como um *sexo forte* em relação à embriaguez – e a causa dessa força tem relação com um processo que é, portanto, positivo.

McCracken (2000, p. 223) ainda nota algo mais decisivo: não se trata apenas de integrar a menstruação na regra monástica, mas de notar que a regra de São Bento não consegue dominar o interior a partir do exterior – o que nos faz voltar à metáfora de Abelardo. A roupa não será suficiente para purgar o seu corpo feminino, pois não é o externo que modificará o interno. Quando Abelardo fala de um corpo que, negro pelo sol, destaca a virtude interior, não está, de algum modo, condicionando-o à tribulação?

Sob esta ótica, temos como pano de fundo a insistência de Heloísa em seu amor por Abelardo. Ela já havia confessado, para seu amado, que a prática exterior não era capaz de dominar os seus desejos:

Além do mais, de que modo, qualquer que seja o sofrimento do corpo, pode-se falar de penitência dos pecados, se o espírito ainda conserva a vontade de pecar e arde por causa dos antigos desejos? Certamente é fácil alguém, confessando os pecados, acusar-se a si próprio, ou mesmo, mortificar o corpo com uma penitência externa. Dificílimo, no entanto, é afastar o espírito dos desejos das grandes volúpias (...). Durante a própria solenidade da Missa, na qual mais pura deve ser a oração, as fantasias obscenas daquelas volúpias cativam inteiramente meu misérrimo espírito, de modo que me entrego mais àquelas indecências do que à oração e, quando devo lamentar as coisas cometidas, de preferência suspiro pelas que perdi (1997, p. 235–7).

Ao referir-se à sua vida monástica, Heloísa não vê qualquer mérito: sua intenção nunca foi agradar a Deus ou servir ao povo, mas tão somente o seu amor a Abelardo. Embora o seu exterior seja repleto de boas obras, como o próprio Abelardo atesta (1997, p. 151), o interior de Heloísa não é a fonte destas boas obras. Novamente, a filosofia de Abelardo é o trampolim para o raciocínio de Heloísa. Sua ética, caracterizada pela ênfase na *intenção* dos atos humanos, não localiza o pecado na ação boa ou má, mas numa instância anterior à ação e à decisão de agir (vontade), que é a intenção. A definição de pecado se torna, deste modo, negativa: *pecar* não é uma coisa, mas está ligado a *decidir não agir conforme a vontade divina*. Sob este aspecto, não há qualquer mérito nas ações de Heloísa, uma vez que elas não foram decididas em função de Deus, mas de Abelardo. As atitudes exteriores não alteram o interior de

Heloísa, pois eles não são levados em conta diante de Deus (Luz Neto, 2018, p. 96–7).

3. Corpo encarnado

Com o resgate da dinâmica do corpo, Heloísa evita o duplo caminho de Abelardo, que ora a exalta como acima de todos os homens, comparando-a com a própria mãe de Jesus (“Ó, que perda detestável e que lamentável prejuízo, se, dedicando-te à infâmia dos prazeres carnavais, tivesses gerado, na dor, alguns poucos filhos para o mundo, quando, agora, na alegria, geras uma imensa prole para o céu. Não serias mais do que uma simples mulher, tu que, no presente, superas também os homens” (1997, p. 279)), ora degrada-lhe o corpo, considerando-o desprezível.

Heloísa, por sua vez, resgata a força e a fraqueza do corpo: a falha na continência, a precipitação na tomada de votos, que ela mesma experimentou em seu corpo – e que mais tarde chamaria de *hipocrisia* (1997, p. 239), mas também a força dada pela natureza... Mas, sobretudo, o cristianismo não é a religião da elevação humana: afinal, como bem se recorda, citando 2Cor 12,9: “A força é aperfeiçoada na debilidade” (2009, p. 88).¹¹ É através de sua carne que Heloísa experimenta uma elevação.

A sofisticada resposta de Heloísa perpassa uma fina consideração sobre as imagens apresentadas por Abelardo para, em seguida, rejeitá-las. Não é possível compreender a noção de corpo, em sua experiência, como algo externo, mais superficial à alma, dentro de uma relação hierárquica. Deslocando a metáfora para o coração e as mãos, já no início de sua carta, constata que o coração não responde aos gestos do corpo, e a experiência do corpo confere individualidade e identidade.

Considerações finais

A sexta carta pode ser compreendida em três níveis: o primeiro, em relação à inadequação da regra monástica vigente no século XII à vida monástica feminina; o segundo, em relação à discussão interna entre Heloísa e Abelardo, precedida pelas cartas anteriores; e o terceiro, em

11. Tradução nossa a partir da versão inglesa: “Strength is made perfect in infirmity”.

relação à corporeidade, a partir da discussão sobre a relação entre os atos exteriores e o interior.

Quanto ao primeiro, não nos coube dizer nada a respeito: isto demandaria um estudo específico a respeito da vida monástica do século XII; por isso nos dedicamos, concomitantemente, à exposição dos outros dois níveis, que não estão visíveis, num primeiro momento, ao leitor. Recorremos, para isso, à discussão precedente, sobretudo a partir da quinta carta (segunda de Abelardo a Heloísa), onde constatamos que o palatino oferece a Heloísa um modelo de feminilidade e de monja a ser seguido. Constatamos, então, que Heloísa oferece um questionamento ao modelo monástico que ultrapassa a consideração a respeito da vida monástica, mas que se vale da metáfora de Abelardo para contrapô-lo. Argumentamos que essa preocupação de Heloísa está, ao mesmo tempo, permeada das reflexões filosóficas de Abelardo, sejam acerca dos universais ou da intencionalidade dos atos humanos. Finalmente, constatamos como os argumentos de Heloísa, em favor da experiência da corporeidade, chocam-se com a proposta de Abelardo.

Ao seguir esse caminho, pudemos encontrar dois resultados: um, mais voltado para a comunidade especializada nos estudos medievais, e, especificamente, no casal Heloísa-Abelardo; e outro, mais amplo, e que se encontra com o debate mais recente acerca da corporeidade.

Em primeiro lugar, percebe-se que a metáfora da esposa etíope, proposta por Abelardo, dá uma linha de continuidade entre a “correspondência pessoal” e a “correspondência formal”: através desta analogia, Heloísa pode ainda expressar o seu drama. Em suma, o corpo da mulher que menstrua e que não se adapta à regra de São Bento é também o corpo de Heloísa, que não cessa de desejar Abelardo. Sob este aspecto, já não é mais possível falar em *silêncio de Heloísa* (McCracken, 2000, p. 227).

Finalmente, foi possível, através deste olhar para a Tradição do cristianismo, entendida de modo amplo, perceber como o debate da corporeidade é vasto e urgente. O olhar de Heloísa é uma oportunidade ímpar para evitar quaisquer tipos de reduções simplistas, seja perpetuando generalizações apressadas a respeito do cristianismo ou do medievo. Ao mesmo tempo, as vozes de censura ao corpóreo parecem nunca ter cessado – e também nesse aspecto a compreensão da ação divina, como proposta por Heloísa, pode resgatar algo que parece sempre esquecido: o corpo do indivíduo é o *locus* da Graça.

Referências

ABELARDO, P.; HELOÍSA. *Cartas: as cinco primeiras cartas traduzidas do original, apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

ABELARDO, P.; HELOÍSA. *The letters of Heloise and Abelard*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.

BALSAN, L. *Teologias Contemporâneas*. Curitiba: Intersaberes, 2020.

BRANDÃO, B.G. dos S.L. Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. *Classica*, v. 31, n. 1, p. 229-235, 2018.

CALDEIRA, C. Hermenêutica negra feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 1189-1210, dez. 2013.

GILSON, E. *Heloísa e Abelardo*. São Paulo: Edusp, 2007.

KARDONG, T.G. *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*. Colleville (Minnesota): The Liturgical Press, 1996.

LUZ NETO, J.P. da. *Abelardo e os singulares: a resposta do Palatino à querela dos universais em sua obra Logica Ingredientibus*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

McCRACKEN, P. The Curse of Eve: Female Bodies and Christian Bodies in Heloise's Third Letter. In: WHEELER, B. (Org.). *Listening to Heloise: The voice of a twelfth-century woman*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2000.

MUCKLE, J.T. The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply. *Mediaeval Studies*, London, v. 17, p. 240-281, 1955.

REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

VILELA, O. *O drama Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

Artigo enviado em: 31 jul. 2020

Aprovado em: 27 ago. 2020